



O NOVO  
DICIONÁRIO  
DA BÍBLIA



ORGANIZADO POR  
**J. D. DOUGLAS**

EDIÇÃO REVISADA



VIDA NOVA

# O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA



O *Novo Dicionário da Bíblia* (NDB) é um verdadeiro clássico da erudição, fruto de um conteúdo do mais alto nível acadêmico. É uma obra que vem atravessando e influenciando gerações.

O interesse pela Palavra e a necessidade de estudá-la vem crescendo a cada dia. São muitos os estudantes que desejam conhecer seriamente e de forma mais profunda as Escrituras Sagradas. O *NDB* atende de forma satisfatória esse público sedento e exigente. São milhares de verbetes com informações relevantes sobre a Bíblia. Aproximadamente 150 especialistas cristãos, de todas as partes do mundo, comprometidos com as verdades bíblicas participaram desse projeto grandioso, um verdadeiro tesouro de conhecimento sobre as Escrituras.

O *NDB* também traz ao alcance do leitor os mais variados assuntos na área da pesquisa bíblica, distribuídos em mais de 2.200 verbetes:

- Pessoas, lugares, geografia, história, cultura e costumes das terras e tempos bíblicos.
- Exposição dos livros que compõem a Bíblia.
- Apresentações extensas e claras das grandes doutrinas da fé cristã, tais como justificação, salvação, revelação, inspiração, santificação etc.
- Mapas, diagramas e tabelas que clarificam e expandem alguns temas abordados.

Edições Vida Nova orgulha-se de oferecer todo esse rico conteúdo em um novo e belíssimo projeto gráfico. Totalmente revisado e reformulado esteticamente, o *NDB* continuará a cumprir sua missão: levar conhecimento aos amantes da Palavra de Deus.

  
VIDA NOVA  
[www.vidanova.com.br](http://www.vidanova.com.br)

ISBN 85-275-0361-1



9 788527 503617

Dicionário bíblico



O NOVO  
DICIONÁRIO  
DA BÍBLIA

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
**(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

O Novo dicionário da Bíblia / editor organizador  
J. D. Douglas ; editores assistentes F. F. Bruce... [et al.] ;  
editor da edição em português Russell P. Shedd ; tradução  
João Bentes, — 3. ed. rev. — São Paulo : Vida Nova, 2006.

Titulo original. The new Bible dictionary.  
Vários colaboradores.  
ISBN 85-275-0361-1

1. Bíblia - Dicionários I. Douglas, J. D..
- II. Bruce, F. F. III. Shedd, Russell P., 1929.

06-2229

CDD-220.3

Índices para catálogo sistemático.

1. Bíblia : Dicionários 220.3
2. Dicionários : Bíblia 220.3





O NOVO  
DICIONÁRIO  
DA BÍBLIA

EDITOR ORGANIZADOR

J. D. DOUGLAS, M.A., B.D., S.T.M., Ph.D.

EDITORES ASSISTENTES

F. F. BRUCE, M.A., D.D.

R. V. G. TASKER, M.A., D.D.

J. I. PACKER, M.A., D.Phil.

D. J. WISEMAN, O.B.E., M.A.

EDITOR DA EDIÇÃO EM PORTUGUÊS

RUSSELL P. SHEDD, M.A., B.D., Ph.D.

TRADUÇÃO

JOÃO BENTES

  
VIDA NOVA

WAZIMHO RODRIGUES

Copyright © The Inter-Varsity Fellowship e 1982 Universities and Colleges Christian Fellowship.

Tradução original: *New Bible Dictionary*

Tradução da edição publicada pela InterVarsity Press (Leicester LE1 7GP, Inglaterra).

Copyright notice: © The Inter-Varsity Fellowship 1962, and Universities and Colleges Christian Fellowship 1982. All rights reserved. This translation of the *New Bible Dictionary*, first published in 1962, is published by arrangement with Inter-Varsity Press, Leicester, United Kingdom.

1.ª edição: 1962

Reimpressões: 1978, 1979, 1981, 1983, 1984, 1986, 1988, 1990, 1991

2.ª edição: 1995

Reimpressões: 1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2005

3.ª edição: 2006

Reimpressão: 2007

Publicado no Brasil com a devida autorização e com todos os direitos reservados por SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA, Caixa Postal 21266, São Paulo, SP, 04602-970 [www.vidanova.com.br](http://www.vidanova.com.br)

Proibida a reprodução por quaisquer meios (mecânicos, eletrônicos, xerográficos, fotográficos, gravação, estocagem em banco de dados, etc.), a não ser em citações breves com indicação de fonte.

ISBN 978-85-275-0361-7

Impresso no Brasil / *Printed in Brazil*

---

DIREÇÃO EDITORIAL

Aldo Menezes

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Marisa Lopes

COORDENAÇÃO DE PRODUÇÃO

Sérgio Siqueira Moura

REVISÃO DE TEXTO

Gordon Chown

Wangles Breternitz

Julieta Breternitz

Waldir Carvalho Luz

REVISÃO DE PROVAS

Cristina Marques

Louidine Caldas

Maria Alice Malkomes

Patrícia Murari

Rogério Portella

Ubevaldo G. Sampaio

PROJETO GRÁFICO E EDITORAÇÃO ELETRÔNICA

OM Designers Gráficos

(Osins C. Rangel Rodrigues)

CAPA

Julio Carvalho

---



# Sumário

Prefácio à edição em língua portuguesa	vi
Prefácio à edição em língua inglesa	vii
Explicações	ix
Lista de colaboradores	xi
Abreviaturas	xvi
<b>Verbetes</b>	
A	1
B	137
C	179
D	313
E	370
F	489
G	528
H	567
I	602
J	648
K	751
L	752
M	809
N	907
O	947
P	972
Q	1122
R	1132
S	1179
T	1289
U	1361
V	1367
X	1387
Y	1388
Z	1388
Leitura complementar	1399

# Prefácio à edição em língua portuguesa

**D**esde sua primeira edição em língua portuguesa, em 1962, *O novo dicionário da Bíblia (NDB)* vem colecionando uma história de sucesso. Foram quase duas dezenas de reimpressões, além de milhares de exemplares vendidos. Só nos primeiros dois anos de publicação, esta obra atingiu a estupenda cifra de 50 mil exemplares (e isso numa época em que se consumia pouca literatura no Brasil). Sua aceitação foi imediata. É um produto bem-sucedido no mercado editorial cristão, fruto de um conteúdo do mais alto nível acadêmico. O longo tempo de publicação é um bom testemunho do valor inigualável desta obra monumental, que vem atravessando e influenciando gerações. É um clássico da erudição!

A comunidade cristã continua a crescer em todo o território nacional. A cada dia, o interesse e a necessidade de estudar a Palavra de Deus seguem o mesmo curso de ascensão. São muitos os estudantes que desejam conhecer seriamente e de forma mais profunda as Sagradas Letras. O *NDB* atende a esse público sedento e exigente de forma satisfatória. São milhares de verbetes com informações relevantes sobre as Escrituras. Aproximadamente 150 especialistas cristãos, de todas as partes do mundo, comprometidos com as verdades bíblicas, participaram desse projeto grandioso, um verdadeiro tesouro de conhecimento sobre a Bíblia.

Em cada página deste dicionário, o leitor perceberá estas marcas distintivas: profunda pesquisa contemporânea e originalidade. O *NDB* traz ao alcance do leitor os mais variados assuntos na área da pesquisa bíblica, distribuídos em quase 2.300 verbetes: pessoas, lugares, geografia, história, cultura e costumes das terras e tempos bíblicos, exposição dos livros que compõem a Bíblia, exposições extensas e claras das grandes doutrinas da fé cristã tais como "justificação", "salvação", "revelação", "inspiração", "santificação" etc., além de mapas, diagramas e tabelas que esclarecem e expandem alguns temas abordados.

Edições Vida Nova orgulha-se de oferecer todo esse rico conteúdo em um novo e belíssimo projeto gráfico. Totalmente revisado e reformulado esteticamente, o *NDB* continuará a cumprir sua missão: levar conhecimento aos que amam a Palavra de Deus.

*Edições Vida Nova  
Maio de 2006*



# Prefácio à edição em língua inglesa



o novo dicionário da Bíblia (NDB) é o último e, até o momento, o maior produto da Tyndale Fellowship for Biblical Research, fundada no ano de 1945, em associação íntima com a *Inter-Varsity Fellowship*, a fim de estimular a erudição bíblica evangélica na Grã-Bretanha e em outros países.

O projeto de um dicionário bíblico vinha sendo sonhado antes mesmo de ser fundada a Tyndale Fellowship, mas diversos anos tiveram de passar antes de se reunir a equipe adequada de especialistas para sua produção. Assim mesmo, os contribuidores para este dicionário não foram escolhidos exclusivamente das fileiras da Tyndale Fellowship; temos imensa dívida para com a generosa cooperação de colegas dos Estados Unidos, da Europa, da Comunidade Britânica de Nações e de outras terras.

O termo "Novo", usado no título deste dicionário, não é empregado de modo convencional. Não apresentamos aqui mera revisão de uma obra mais antiga. Cada um de seus 2.300 artigos foi especialmente escrito para este volume. A nossa intenção foi tirar a maior vantagem possível dos consideráveis progressos alcançados no campo dos estudos bíblicos em anos recentes, em particular no terreno da arqueologia. Nesse ponto temos sido afortunados em ter recebido a ajuda de certo número de eruditos mais jovens, ativamente entrosados com a arqueologia do Oriente Próximo, os quais foram capazes de exibir as últimas descobertas de tal maneira que este volume, entre outras coisas, se tornou um material atualizado sobre o assunto.

O alvo dos editores e contribuidores igualmente foi o de produzir um volume, escrito num espírito de lealdade às Santas Escrituras, que pudesse contribuir substancialmente para a compreensão da Palavra de Deus por parte dos cristãos. Nenhuma tentativa foi feita, porém, para impor à obra rígida uniformidade em seu todo, nem para excluir a expressão ocasional de pontos de vista diferentes.

Queremos expressar nossos agradecimentos especiais ao Editor Organizador, dr. D. J. Douglas, anteriormente bibliotecário da Tyndale House, Cambridge, Inglaterra. Por mais de três anos ele dedicou grande parcela de seu tempo à preparação deste volume, planejando a forma que deveria tomar seu conteúdo e coordenando em geral o trabalho de muitos contribuidores.

Também devemos fazer menção ao sr. Andrew F. Walls, que compartilhou com o Editor Organizador do trabalho preliminar do planejamento, e do sr. Ronald Inchley, Secretário de Publicações da Inter-Varsity Fellowship, cuja assistência em cada estágio da produção ultrapassou todos os limites normais das responsabilidades e interesse de um publicador, e que contribuiu materialmente para o término da obra.

Um volume ilustrado desta espécie não pode ser produzido sem considerável esforço no que tange a pesquisa cuidadosa. Devemos agradecimentos ao sr. Alan Millard e ao sr. Terence Mitchell, ambos do pessoal do Museu Britânico, que ajudaram a preparar a lista de ilustrações, e especialmente à sra. Gillian Potter, a artista responsável pela maioria dos desenhos. E, dentre o número considerável de ajudantes editoriais e revisores que têm assistido na obra, devemos fazer menção especial à sra. P. J. Holmes, a quem expressamos profunda gratidão pela preparação cuidadosa da cópia destinada a nossos eficientes impressores e pelo apuro da revisão e dos inúmeros detalhes associados com um volume desta natureza.

*F.F.B.*

*J.I.P.*

*R.V.G.T.*

*D.J.W.*



Os sistemas de transliteração apresentados abaixo foram adotados para representar as letras dos textos originais.

## Transliteração

Os sistemas de transliteração usados nesta edição foram adotados para representar as letras dos textos das línguas originais. A fim de auxiliar o leitor não familiarizado com um tipo de transliteração mais técnica, adotamos as seguintes formas simplificadas:

### Hebraico

א = ' (aleph)	ט = t (tet)	פ = p (pe)
ב = b (bet)	י = y (yod)	ף = f (fe)
בּ = v (bet with dagesh)	כּ = k (kaph)	צ = ts (tsade)
ג = g (gimel)	כּח = kh (kaph with dagesh)	ק = q (qaph)
ד = d (dalet)	ל = l (lamed)	ר = r (resh)
ה = h (he)	מ = m (mem)	ש = sh (shin)
ו = w (vav)	נ = n (nun)	שׁ = s (shin with dagesh)
ז = z (zayin)	ס = s (samekh)	ת = t (tet)
ח = h (chet)	ע = ' (ayin)	

No sistema adotado não há diferenciação gráfica entre as vogais de duração diferente. Elas são representadas unicamente por a, e, i, o, u. A única exceção é feita ao *she'wa*, transcrito com um "e" elevado (e<sup>h</sup>), caso receba vocalização.

### Grego

α = a (alpha)	μ = m (mu)	ψ = ps (psi)
β = b (beta)	ν = n (nu)	ω = o (omega)
γ = g (gamma)	ξ = x (xi)	ρ = rh (rho)
δ = d (delta)	ο = o (omicron)	' = h (breve)
ε = e (epsilon)	π = p (pi)	γξ = nx (gamma xi)
ζ = z (zeta)	ρ = r (rho)	γγ = ng (gamma gamma)
η = e (eta)	σ,ς = s (sigma)	αυ = au (alpha upsilon)
θ = th (theta)	τ = t (tau)	ευ = eu (epsilon upsilon)
ι = i (iota)	υ = y (upsilon)	ου = ou (omicron upsilon)
κ = k (kappa)	φ = ph (phi)	υι = yi (upsilon iota)
λ = l (lambda)	χ = ch (chi)	

### **Autoria dos artigos**

A chave para as iniciais apostas aos artigos se encontra nas páginas seguintes. Artigos breves, sem aposição de iniciais, geralmente são de autoria do Editor Organizador.

### **Leitura complementar**

No intuito de ajudar aos que desejarem estudar assuntos particulares com maior profundidade, foi adicionada uma bibliografia no final deste dicionário à maioria dos artigos mais extensos, principalmente relacionados aos livros da Bíblia.

### **Abreviaturas**

Lista completa das abreviaturas usadas no *NDB* será encontrada nas páginas de xvii a xx.

### **Versão da Bíblia**

Onde não houver indicação contrária, a versão utilizada neste dicionário é a Bíblia Sagrada, traduzida em português por João Ferreira de Almeida, Edição Revista e Atualizada o Brasil (primeira edição), publicada pela Sociedade Bíblica do Brasil.

# Lista de colaboradores

- A.A.J.** A.A. Jones, M. A., B.D., Ph.D., Vigário de St. Silas, Nunhead, Londres.
- A.C.** R.A. Cole, B.A., M.Th, Ph.D., Assistente, St. Peter's Hall, Singapura.
- A.E.W.** A.E. Willingale, B.A., B.D., M.Th., Romford, Essex.
- A.F.** A. Flavelle, B.A., Ministro da Igreja Presbiteriana Mourne, Kikeel
- A.F.W.** A.F. Walls, M.A., B. Litt, Preletor de Teologia, Fourah Bay College, Colégio Universitário Serra Leoa, Freetown.
- A.G.** A Gelston, M. A Cura da Igreja de Sta. Maria, Chipping Norton, Oxfordshire.
- A.K.C.** A.K. Cragg, M.A., D. Phill, Diretor do St. Augustine's College, Canterbury.
- A.P.W.** A.P. Watterson, M.D., M.R.C.P., Preletor em Patologia, Universidade de Cambridge.
- A.R.** A. Ross, M.A., B.D., D.D., ex-professor do Novo Testamento, Free Church College, Edinburgo.
- A.R.M.** A.R. Millard, B.A., Assistente Temporário, Departamento de Antigüidades Asiáticas Ocidentais, Museu Britânico.
- A.S.** A. Saarisalo, Teol. Dr., Professor de Literatura Oriental, Universidade de Helsinki.
- A.St.** A. Stuart, M.Sc., F.G.S., Professor Emérito de Geologia, Universidade de Exeter.
- A.S.W.** A.S. Wood, B.A., Ph.D., F.R. Hist. S., Ministro da Igreja Metodista, Southlands, York.
- A. van. S.** A. van Selms, D.D., Professor de Idiomas Semíticos, Universidade de Pretória
- B.F.C.A.** B.F.C. Atkinson, M.A., Ph.D., ex-bibliotecário auxiliar da Universidade de Cambridge.
- B.F.H.** B.F. Harris, M.A., B.D., Preletor principal de Clássicos, Universidade de Auckland.
- B.L.S.** B.L.Smith, B.D., Th. School., Preletor, Moore Theological College, Sydney.
- B.O.B.** B.O. Banwell, B.A., Ministro Metodista em FishHoek, Cape Town.
- C.D.W.** C. de Wit, Docteur en Philologie et Histoire Orientales, Bruxelles Conservateur Adjoint, Musées Royaux d'Art et d'Histoire de Belgique; Chef de la section de l'Égypte Pharaonique à la Fondation Égyptologique Reine Elisabeth, Bruxelles.
- C.F.P.** C.F. Pfeiffer, B.A., B.D., Ph.D., Professor Associado do Antigo Testamento, Gordon Divinity School, Beverly Farms, Massachussets.
- C.H.D.** C.H. Duncan, M.A., B.D., Ph.D., Registrador do Australian College of Theology; Preletor principal do Ridley College, Melbourne.
- C.L.F.** C.L. Feinberg, Th.D., Ph.D., Profesor de Linguas Semíticas e Antigo Testamento; e Deão do Talbot Theological Seminary, Los Angeles.
- D.A.H.** D.A. Hubbard, Th.M., Ph.D., Presidente, Fuller Theological Seminary, Pasadena, Califórnia.
- D.B.K.** D.B. Knox, B.A., B.D., M.Th., D. Phill, Reitor do Moore Theological College, Sydney; Cônego da St. Andrew's Cathedral, Sydney.
- D.C.** D. Calcott, B.Sc., N.D.A., Professor Tutorial do Commonwealth Bursars Course, University of Reading, Instituto da Educação.



- D.F.** D. Freeman, Ph.D., Ministro Presbiteriano Ortodoxo em Filadélfia.
- D.F.P.** D.F. Payne, M.A., Preletor Assistente de História e Literatura Bíblica, Universidade de Sheffield.
- D.G.** D. Guthrie, B.D., M.Th., Ph.D., Preletor em Idioma e Literatura do Novo Testamento, London, Bible College.
- D.G.S.** D.G. Strading, M.A., Magdalen College, Oxford.
- D.H.T.** D.H. Thougue, M.A., Vigário de Locking, Somerset, e Preletor do Novo Testamento em Tyndale Hall, Bristol.
- D.H.W.** D.H. Weathon, M.A., B.D. Reitor de St. Mary's Church, Ludgershall, Bucks.
- D.J.V.L.** D.J.V.Lane, B.D., Ll. B., Missionário da China Inland Mission (O.M.F.) na Malásia.
- D.J.W.** D.J. Wiseman, O.B.D., M.A., A.K.C., F.S.A., Professor de Assiriologia, Universidade de Londres.
- D.K.I.** D.K. Innes, M.A., B.D., Cura de St. John's, Earling Dean, Londres.
- D.O.S.** D.O. Swann, B.A., B.D., Ministro da Igreja Congregacional Pontnewydd, Cwmbran, Monmouthshire.
- D.R.H.** D.R. Hall, M.A., Ministro Metodista de South Ferrby, Lincolnshire.
- D.W.B.R.** D.W.B. Robinson, M.A., Vice-reitor do Moore Theological College, Sydney.
- D.W.G.** D.W. Gooding, M.A., Ph.D., Preletor de Clássicos, The Queen's University, Belfast.
- E.A.J.** E.A. Judge, M.A., Preletor principal em História, Universidade de Sydney.
- E.E.E.** E.E. Ellis, Ph.D., Professor Visitante de Interpretação do Novo Testamento, New Brunswick Theological Seminary, New Brunswick, New Jersey.
- E.M.B.** E.M. Blaikloch, M.A., Litt.D., Professor de Clássicos, Universidade de Auckland.
- E.M.B.G.** E.M.B. Green, M.A., Preletor, The London College of Divinity, Middlesex.
- E.S.P.H.** E.S.P. Heavenor, M.A., B.D., Ministro de Abbey Church, North Berwick, East Lothian.
- E.J.Y.** E.J. Young, B.A., Th.M., Ph.D., Professor do Antigo Testamento, Westminster Theological Sminary, Filadélfia.
- F.C.F.** F.C. Fenshan, M.A.Ph.D., D.D., Universidade de Stellenbosch, África do Sul.
- F.F.** F. Foukers, M.A., B.D., M.Sc., Diretor, Vining Christian Leadership Centre, Akure, Nigeria.
- F.F.B.** F.F. Bruce, M.A., D.D., Rylands Professor de Crítica e Exegese Bíblica, Universidade de Manchester.
- F.H.P.** F.H. Palmer, M.A., Capelão da Fitzwilliam House, Cambridge.
- F.N.H.** F.N. Hepper, B.Sc., F.L.S., the Herbarium, Royal Botanic Gardens, Kew, Londres.
- F.R.S.** F.R. Steele, Ph.D., Secretário do Interior do Ramo Americano, North África Mission, ex-Administrador Associado, University Museum, Filadélfia.
- F.S.F.** F.S. Fitzsimmonds, B.A., B.D., M.th., Professor Tutorial de Idiomas e Exegese Bíblica, Spurgeon's College, Londres.
- G.C.** G.S. Cansdale, B.A., B.Sc., F.L.S., ex-Superintendente Zoological Society of London.
- G.C.D.H.** G.C.D. Howley, Editor do The Witness.
- G.E.L.** G.E. Ladd, Th.B., B.D., Ph.D., Professor do Fuller Theological Seminary, Pasadena Califórnia.

- G.I.E.** Sra. Grace I. Emmerson, M.A., Dip.Heb , Fazakerley, Liverpool.
- G.O.** G. Ogg, M.A., B.Sc., D.D., D.Litt., Ministro em Anstruter Easter, Fife.
- G.S.M.W.** G.S.M. Walker, M.A., B.D., Ph.D., Preletor de História Eclesiástica, Universidade de Leeds.
- G.T.M.** O finado G.T. Manley, M.A., durante certo tempo Docente da Christ's College Cambridge
- G.W.** G. Walters, B.A., B.D., Ph.D., Professor de Teologia Pastoral, Gordon Divinity School, Beverly Farms, Massachussets.
- G.W.G.** G.W.Grogan, B.D., M.Th., Preletor Bible Training Institute, Glasgow.
- H.A.G.B.** H.A.G. Belben, M.A., B.D., Professor Tutorial do Cliff College, Calver, Derbyshire.
- H.D.MCD.** H.D. McDonald, B.A., B.D., Ph.D., Vice-Reitor do London Bible College.
- H.L.E.** H.L. Ellison, B.D., B.A., Preletor e Escritor Sobre o Antigo Testamento
- H.M.C.** H.M. Carson, B.A., B.D., Vigário de St. Paul's, Cambridge.
- H.R.** H. Ridderbos, dr. Theol , Professor do Novo Testamento, Kampen Theological Seminary, Holanda.
- L.H.M.** L.H. Marshall, M.A., B.D., Ph.D., Professor Tutorial, Assistente no Disbury College, Bristol.
- J.A.B.** J.A. Balchin, M.A., B.D., Preletor em Antigo Testamento e Hebraico. Bible Training Institute, Glasgow.
- J.A.M.** J.A. Motyer, M.A., B.D., Vice-diretor do Clifton Theological College, Bristol.
- J.A.T.** J.A. Thompson, M.A., B.Ed., M.Sc., B.D., Preletor do Baptist Theological College, Bristol.
- J.B.J.** J.B. Job, M.A., Wesley College, Headingley, Leeds.
- J.B.P.** J.B. Payne, M.A., Th.D., Professor Assistente do Antigo Testamento, Wheaton College, Illinois.
- J.B.T.** J.B. Torrance, M.A., B.D., Preletor em Divindade e Dogmática, New College, Universidade de Edimburgo.
- J.B.Tr.** J.B Taylor, M.A., Vigário de Henham e Elsenham, Essex.
- J.C.C.** J.C. Connell, M.A., Preletor de Exegese Bíblica, London Bible College.
- J.C.J.W.** J.C.J. Warte, B.D., Diretor South Wales Bible College.
- J.C.W.** J.C. Whitcomb, Jr., Th.D., Professor do Antigo Testamento, Grace Theological Seminary, Winona Lake, Indiana.
- J.D.D.** J.D. Douglas, M.A., B.D , S.T.M., Ph.D., Editor Associado Britânico do periódico *Christianity Today*
- J.G.G.N.** J.G.G. Norman, B.D., M.Th., Ministro da George Road Baptist Church, Birmingham.
- J.G.S.S.T.** J.G.S.S. Thomson, M.A., B.D., B.A., Ph D., Ministro de St. Davi's Knightswood, Glasgow.
- J.H.** J.W.L. Hoad, M.A., Capelão Metodista da University College das Índias Ocidentais.
- J.H.H.** J.H. Harrop, M.A., Preletor de Clássicos, Fourah Bay College, The University College de Serra Leoa.
- J.H.P.** J.H. Paterson M.A., Preletor de Geografia, Universidade de St. Andrew's.
- J.H.S.** J.H. Skilton, Th.B., A.M., Ph D., Professor Assistente do Novo Testamento, Westminster Theological Seminary, Filadélfia.
- J.H.Sr.** J.H. Stringer, M.A., B.D., Ministro Metodista em Ventnor, Ilha de Wight.

- J.I.P.** J.I. Packer, M.A., D.Phil, Bibliotecário, Latimer House, Oxford.
- J.L.K.** J.L. Kelso, Th.D., U.D., Professor de História e Arqueologia Bíblica do Antigo Testamento, Pittsburgh Theological Seminary, Pittsburgh, Pensilvânia.
- J.M.** J. Murray, M.A., Th.M, Professor de Teologia Sistemática, Westminster Theological Seminary, Filadélfia.
- J.M.H.** J.M. Houston, M.A., B.Sc., D. Phill, Preletor em Geografia, Universidade de Oxford.
- J.N.B.** J.N. Birdsall, M.A., Ph.D., Preletor em Teologia, Universidade de Birmingham.
- J.N.G.** J.N. Geldenhuys, B.A., B.D., Th.M., Gerente de Publicações da Igreja Reformada Holandesa, África do Sul.
- J.P.** J. Phillip, M.A., Ministro da Holyrood Abbleu Church, Edimburgo.
- J.P.U.L.** J.P.U. Lilley, M.A., A.C.A., Magdalen College, Oxford.
- J.R.** J. Rea, Th.D., Moody Bible Institute, Chicago, Illinois.
- J.S.W.** J.S. Wright, M.A., Reitor do Tyndale Hall, Bristol.
- J.T.** J. A.Thompson, B.A., Th.M., Ph.D., Professor do Idioma do Antigo Testamento do Evangelical Theological Seminary, Cairo, Egito.
- J.W.C.** J.W. Charley, M.A., Cura Assistente de All Souls, Langhan Place, Londres.
- J.W.M.** J.W. Meiklejohn, M.A., Secretário da Scripture Union Inter-School Fellowship da Escócia.
- K.A.K.** K.A. Kitchen, B.A., Preletor de Egípcio e Cóptico, Universidade de Liverpool.
- K.L.M.ck.** K.L. McKay, M.A., Preletor Principal de Clássicos, School of General Studies, Australian National University, Camberra, Austrália.
- L.C.A.** L.C. Allen, M.A., Professor Tutorial de Hebraico, London Bible College.
- L.M.** L.L. Morris, B.Sc., M.Th., Ph.D., Diretor da Tyndale House, Cambridge.
- M.A.M.** M.A. MacLeod, M.A., Ministro da Tarbet Free Church da Escócia, Argyll.
- M.G.** Srta. M. Gray, B.A., B.D., Preletora Principal em Divindades, Cheshire Country Training College, Alsager.
- M.G.K.** M.G. Kline, Ph.D., Professor Associado do Antigo Testamento, Westminster Theological Seminary, Filadélfia.
- M.H.C.** M.H. Cressey, M.A., Ministro de St. Columbas's Prebyterian Church da Inglaterra, Coventry.
- M.J.S.R.** M.J.S. Rudwick, M.A., Ph.D., Docente do Trinity College, Cambridge.
- M.R.G.** M.R. Gordon, B D., Diretor do Bible Institute of South Africa, Kalk Bay, África do Sul.
- M.R.W.F.** M.R.W. Farrer, M.A., Professor Tutorial no Clifton Theological College, Bristol.
- M.T.F.** M.T. Fermer, B.A., B.Sc., A.R.C.S., United Hospital Groups.
- N.H.R.** N.H. Ridderbos, D.D., Professor do Antigo Testamento, Free University, Amsterdam.
- P.A.B.** P.A. Blair, M.A., Capelão e Mestre Assistente, Oundle Scholl.
- P.E.** P.Ellingworth, M.A., , Professor Tutorial da École Pastorale Evangélique, Porto Novo, Dahomey, África Ocidental.
- P.E.H.** P.E. Hughes, M.A., B.D., D. Litt ., Editor de The Churchman.
- P.W.** P. Wooley, Th.M., Professor de História Eclesiástica, Westminster, Theological Seminary, Filadélfia.

- R.A.F.** R.A. Finlayson, M.A., Professor de Teologia Sistemática, Free Church College, Edinburgo.
- R.A.H.G.** R.A.H. Gunner, M.Th., B.A., Preletor Assistente em Brooklands Technical College, Weybridge, Surrey.
- R.A.S.** R.A. Stewart, M.A., B.D., M. Litt., Ministro de Victoria Tollcross, Glasgow.
- R.E.N.** R.E. Nixon, M.A., Professor Tutorial Principal do St. John's College, Durham.
- R.F.H.** R.F. Hoshing, B.A., Encarregado Assistente, Departamento de Livros e Manuscritos Orientais Impressos, Museu Britânico.
- R.H.M.** R.H. Mounce, B.A., B.D., Th.M., Ph.D., Professor Associado de Literatura Bíblica e Presidente do Departamento de Cristianismo, Bethel College and Seminary, St. Paul, Minnesota.
- R.J.A.S.** R.J.A. Sheriffs, B.A., B.D., Ph.D., ex-Preletor do Antigo Testamento, Rhodes University, Grahamstown Província do Cabo.
- R.J.C.** R.J. Coates, M.A., ex-Diretor da Latimer House, Oxford.
- R.J.McK.** R.J. McKelvey, B.A., M.Th., D.Phil., Preletor da Adams United Theological School, Modderpoort, Orange Free State.
- R.J.T.** R.J. Thompson, B.A., B.D., dr. Theol., Th.M., New Zealand Baptist Theological College, Auckland.
- R.K.H.** R.K. Harrison, M.Th., Ph.D., Professor do Antigo Testamento Wycliffe College, Universidade de Toronto.
- R.N.C.** R.N. Caswell, M.A., Ph.D., Diretor do Belfast Bible College.
- R.P.M.** R.P. Martin, M.A., Ph.D., Preletor em teologia, London Bible College.
- R.S.W.** R.S. Wallace, M.A., B.Sc., Ph.D., Ministro da Lothian Road Church, Edinburgo.
- R.T.B.** R.T. Beckwith, M.A., Professor Tutorial do Tyndale Hall, Bristol.
- R.V.G.T.** R.V.G. Tasker, M.A., D.D., Professor Emérito de Exegese do Novo Testamento, Universidade de Londres.
- S.S.S.** S.S. Smalley, M.A., B.D., Capelão de Peterhouse, Cambridge.
- T.C.M.** T.C. Mitchell, M.A., Assistente de Pesquisa, Departamento de Antigüidades Asiáticas Ocidentais, Museu Britânico.
- T.H.J.** T.H. Jones, B.A., B.D., Especialista nas Escrituras King Edward VII Grammar School, Coalville, Leicestershire.
- W.H.G.** W.H. Gispen, D. Theol., Doctorandus de Idiomas Semíticos, Professor de Exegese do Antigo Testamento, The Free University, Amsterdam.
- W.G.P.** W.G. Putman, B.A., B.D., Ministro Metodista em Dudley, Worcestershire.
- W.J.C.** W. J. Cameron, M.A., B.D., Professor de Idioma, Literatura e Teologia do Novo Testamento, Free Church College, Edinburgo.
- W.J.M.** W.J. Martin, M.A., Ph.D., Preletor Principal em Hebraico e Idiomas Semíticos Antigos, Universidade de Liverpool.
- W.W.W.** W.W. Wessel, Ph.D., Professor de Literatura Bíblica, North American Baptist Seminary, Sioux Falls, South Dakota.

## I. Livros de referência e jornais

AASOR	<i>Annual of the American School os Oriental Research</i>
Af.O	<i>Archiv für Orientforschung</i>
A.J.Arch	<i>American journal of Archaeology</i>
AJSL	<i>American Journal of Semitics Languages and Literatures</i>
ANEP	<i>The Ancient Near East in Pictures</i> (J.B. Pritchard), 1954
ANET	<i>Ancient Near Eastern Text</i> (J.B. Pritchard), 1924
ANT	<i>The Apocryphal New Testament</i> (M.R. James), 1924
ARAB	<i>Ancient Records of Assyria and Babylonia</i> (D.D. Luckenbill), 1926.
ARE	<i>Ancient Records of Egypt</i> (J.H. Breasted), 5 vols..1906/7
Arndt	<i>Arndt-Gingrich, Greek-English Lexicon of The New Testament</i> , , 1957
AS	<i>Anatolian Studies</i>
BA	<i>Biblical Archaeologist</i>
BAŞOR	<i>Bulletin of The American Schools of Oriental Research</i>
BC	<i>The Beginnings of the Christianity</i> (ed. Foakes-Jackson and Lake), 5 vols., 1920/33
BDB	<i>Brown, Driver e Briggs, Hebrew-English Lexicon of the Old Testament</i> , 1907.
Bib	<i>Biblica</i>
BIES	<i>Bulletin of the Israel Exploration Society</i>
BJRL	<i>Bulletin of the John Rylands Library</i>
BO	<i>Bibliotheca Orientalis</i>
BS	<i>Bibliotheca Sacra</i>
BTh	<i>Biblical Theology</i>
BZAW	<i>Beiheft, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
CAH	<i>Cambridge Ancient History</i> , 12 vols., 1923-39
CBP	<i>Cities and Bishoprics of Phrygia</i> (W.M. Ramsay), 1895-7
CBQ	<i>Catholic Biblical Quaterly</i>
CBSC	<i>Cambridge Bible for Schools and Colleges</i>
CDC	<i>Cairo Geniza Documents of the Damascus Covenanters</i>
CE	<i>Chronique d'Egypte</i>
CGT	<i>Cambridge Greek Testament</i>
CIG	<i>Corpus Inscriptionum Graecarum</i>
CIL	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i>
CQ	<i>Crozer Quaterly</i>
CRE	<i>The Church in the Roman Empire before A.D. 170</i> (W.M.Ramsay), 1903
DAC	<i>Dictionary of the Apostolich Church</i> (J Hastings), 2 vols., 1915-18
DCG	<i>Dictionary of Christ and the Gospels</i> (J. Hastings), 2 vols., 1906-8
BS	<i>Bible Studies</i> (A. Deissmann), 1909
DOTT	<i>Document from Old Testament Times</i> (ed. D.W. Thomas), 1958
EB	<i>Expositor's Bible</i>
Ebi	<i>Encyclopaedia Biblica</i> , 4 vols. , 1899-1903
EBr	<i>Encyclopaedia Britannica</i>
EEP	<i>The Earlier Epistels of the St. Paul</i> (K. Lake), 1911.
EGT	<i>Expositor's Greek Testament</i>



<i>EH</i>	<i>Historia Ecclesiastica</i> (Eusébio de Cesaréia)
<i>EIs</i>	<i>Encyclopaedia of the Islam</i> , 1954
<i>EQ</i>	<i>Evangelical Quaterly</i>
<i>ERE</i>	<i>Encyclopaedia of Religion and Ethics</i> (J. Hastings), 13 vols., 1908-26
<i>ExpT</i>	<i>Expository Times</i>
<i>GB</i>	<i>Ginsburg's Bible</i> (New Massoretico-Critical Text of the Hebrew Bible), 1896
<i>GTT</i>	<i>Geographical and Topographical Text of the Old Testament</i> (J. Simons), 1959
<i>HDB</i>	<i>Hastings Dictionary of the Bible</i> , 5 vols., 1898-1904
<i>HES</i>	<i>Harvard Expedition to Samaria</i> , 1924
<i>HHT</i>	<i>Horae Hebraicae et Talmudicae</i> (J. Lightfoot), 1658-64
<i>HJ</i>	<i>Hibbert Journal</i>
<i>HJP</i>	<i>History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ</i> (E. Schürer), E.T., 1892-1901
<i>HNT</i>	<i>Handbuch zum Neuen Testament</i> (H. Lietzmann), 1911
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
<i>HUCA</i>	<i>Hebrew Union College Annual</i>
<i>IB</i>	<i>Interpreter's Bible</i> , vols. I-XII, 1952
<i>IBA</i>	<i>Illustrations from Biblical Archaeology</i> (D.J. Wiseman), 1958
<i>ICC</i>	<i>International Critical Commentary</i>
<i>IEJ</i>	<i>Israel Exploration Journal</i>
<i>IG</i>	<i>Inscriptiones Graecae</i>
<i>ISBE</i>	<i>International Standard Bible Encyclopaedia</i> , 5 vols., 1930
<i>JAOS</i>	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JCS</i>	<i>Journal of Cuneiforms Studies</i>
<i>JEA</i>	<i>Journal of Egyptian Archaeology</i>
<i>JEH</i>	<i>Journal of ecclesiastical History</i>
<i>JewE</i>	<i>Jewish Encyclopaedia</i> , 12 vols. 1901-6
<i>JHS</i>	<i>Journal of Hellenic Studies</i>
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
<i>Jos., Ants.</i>	<i>Josefo, Antigüidades dos Judeus</i>
<i>Jos., BJ</i>	<i>Josefo, Guerra dos Judeus</i>
<i>JPOS</i>	<i>Journal of the Palestine Oriental Society</i>
<i>JQR</i>	<i>Jewish Quaterly Review</i>
<i>JRAS</i>	<i>Journal of the Royal Asiatic Society</i>
<i>JRS</i>	<i>Journal of Roman Studies</i>
<i>JSS</i>	<i>Journal of Semitics Studies</i>
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
<i>JTVI</i>	<i>Journal of Transactions of the Victoria Institute</i>
<i>KB</i>	<i>Köhler-Baumgartner, Lexicon in Veteris Testamenti Libros</i> , 1953
<i>KEK</i>	<i>Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament</i> (H.A.W. Meyer), 1951
<i>LAE</i>	<i>Light from the Ancient East</i> (A. Deissmann), 1929
<i>LOT</i>	<i>Introduction to the Literature of the Old Testament</i> (S.R.Driver), 1913
<i>LSI</i>	<i>Liddell, Scott and Jones, Greek-English Lexicon</i> , 1940
<i>MM</i>	<i>Moulton and Milligan, The Vocabulary of the Greek Testament</i> , 1930

MNT	<i>Moffat New Testament Commentary</i>
NCB	<i>Novo Comentário da Bíblia</i> (ed. F. Davidson), 1963
Nestle	<i>Nestle's Novum Testamentum Graece</i> , 1956
HN	<i>Historia Naturalis</i> (Pliny)
NIC	<i>New International Commentary</i>
NLC	<i>New London Commentary</i>
NovT	<i>Novum Testamentum</i>
NTS	<i>New Testament Studies</i>
OCD	<i>The Oxford Classical Dictionary</i> (ed. M. Cary etc), 1949
ODCC	<i>The Oxford Dictionary of the Christian Church</i> (ed. F.L. Cross), 1957
OTMS	<i>The Old Testament and Modern Study</i> (ed. H.H. Rowley), 1951
OTS	<i>Oudtestamentische Studien</i>
PEQ	<i>Palestine Exploration Quaterly</i>
PG	<i>Patrologia Graeca</i> (Migne)
PJB	<i>Palästina-Jahrbuch</i>
PRU	<i>Palais Royale d'Ugarit</i>
PTR	<i>Princeton Theological Review</i>
RA	<i>Revue d'Assyriologie</i>
Rar	<i>Revue d'Archéologie</i>
RAC	<i>Reallexicon für die Antike und Christentum</i>
RB	<i>Revue Biblique</i>
RE	<i>Realencyclopaedie der Klassischen Altertumswissenschaft</i> (Pauly-Wissowa-Kroll)
RHR	<i>Revue de l'Histoire des Religions</i>
SB	(ou Strack-Billerbeck) H. L. Strack e P. Billerbeck, <i>Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash</i> , 5 vols., 1922-56.
SHERK	<i>The New Schaff-Herzog Encyclopaedia of Religious Knowledge</i> , 1949-52
SJT	<i>Scottish Journal of Theology</i>
SPEM	<i>St. Paul's Ephesian Ministry</i> (G.S. Duncan), 1929
SPT	<i>St. Paul the Traveller and Roman Citizen</i> (W.M. Ramsay), 1920
ST	<i>Studia Theologica</i>
TB	<i>Babylonian Talmud</i>
TCERK	<i>The Twentieth Century Encyclopaedia of Religious Knowledge</i> , 1955
Th.L.	<i>Theologische Literaturzeitung</i>
TJ	<i>Jerusalem Talmud</i>
TNTC	<i>Tyndale New Testament Commentary</i>
TS	<i>Text and Studies</i>
TU	<i>Texte and Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur</i>
TWNW	<i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> (G. Kittel and G. Friederich), 1932
VC	<i>Vigiliae Christianae</i>
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
WC	<i>Westminster Commentaries</i>
WDB	<i>Westminster Dictionary of the Bible</i> , 1944
Wett	<i>J.J. Wettstein's Novum Testamentum Graecum</i> , 1751-2
WH	<i>Westcott and Hort, The New Testament in Greek</i> , 1881

WTJ	<i>Westminster Theological Journal</i>
ZA	<i>Zeitschrift für Assyriologie</i>
ZAW	<i>Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft</i>
ZDM	<i>Zeitschrift des deutschen morgenländischen Gesellschaft</i>
ZDPV	<i>Zeitschrift des deutschen Palastina-Vereins</i>
ZNW	<i>Zeitschrift für die neutestamentlich Wissenschaft</i>
ZDK	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>

## II. Abreviaturas gerais

ad. loc.	no lugar
apocr.	apócrifa
Aq.	Tradução do Antigo Testamento por Áquila
Aram.	Aramaico Bab. Babilônico
BM	Museu Britânico
c.	cerca (de tempo)
cf.	compare
Com.	Comentário
D	Deuteronomista
DSS	Papiros do Mar Morto
E	Elohista
E.T.	Tradução Inglesa
Eth.	Etiópico
Evv	versões da língua inglesa
Gk.	Grego
H	Lei da Santidade
Heb.	Hebraico
Lat.	Latim
L.L.	Latim Posterior
LXX	<i>Septuaginta</i>
Mg	margem
ms, mss	manuscrito (s)
TM	Texto Massorético
NEB	Nova Bíblia Inglesa
NS	Nova Série
Op. Cit.	Na obra citada acima
P	Narrativa Sacerdotal
Par.	Paralelo
Pesh.	Pesita (síriaca)
q.v.	o qual veja
Rom.	Romano
Sem.	Semítico
s.v.	sob o verbete
Symm.	Tradução do Antigo Testamento por Teodócio
Syr.	Síriaca
Targ.	Targum
Theod.	Tradução do Antigo Testamento por Teodócio
Tr.	Traduzido ou tradução
TR	Textus Receptus (Texto Recebido)
Vss	Versões
Vulg.	<i>Vulgata</i>

### III. Livros da Bíblia

#### **Antigo Testamento**

Gn	Gênesis
Êx	Êxodo
Lv	Levítico
Nm	Números
Dt	Deuteronômio
Js	Josué
Jz	Juízes
Rt	Rute
1Sm	1Samuel
2Sm	2Samuel
1Rs	1Reis
2Rs	2Reis
1Cr	1Crônicas
2Cr	2Crônicas
Ed	Esdras
Ne	Neemias
Et	Ester
Jó	Jó
Sl	Salmos
Pv	Provérbios
Ec	Eclesiastes
Ct	Cânticos dos Cânticos
Is	Isaias
Jr	Jeremias
Lm	Lamentações de Jeremias
Ez	Ezequiel
Dn	Daniel
Os	Oséias
Jl	Joel
Am	Amós
Ob	Obadias
Jn	Jonas
Mq	Miqueias
Na	Naum
Hc	Habacuque
Sf	Sofonias
Ag	Ageu
Zc	Zacarias
Ml	Malaquias

#### **Novo Testamento**

Mt	Mateus
Mc	Marcos
Lc	Lucas
Jo	João
At	Atos dos Apóstolos
Rm	Romanos
1Co	1Coríntios
2Co	2Coríntios
Gl	Gálatas
Ef	Efésios
Fp	Filipenses
Cl	Colossenses
1Ts	1Tessalonicenses
2Ts	2Tessalonicenses
1Tm	1Timóteo
2Tm	2Timóteo
Tt	Tito
Fm	Filemom
Hb	Hebreus
Tg	Tiago
1Pe	1Pedro
2Pe	2Pedro
1Jo	1João
2Jo	2João
3Jo	3João
Jd	Judas
Ap	Apocalipse

# A

**AAVA** — Rio ou região aluvial na Mesopotâmia, onde os exilados que haviam retornado foram concentrados por Esdras, e onde foi feito um recenseamento (Ed 8.15-31).

Esse recenseamento demonstrou escassez de levitas, devido ao fato de muitos deles terem permanecido na Babilônia, e assim foi marcado um período de jejum e súplicas. O local é provavelmente a moderna Hit, no Eufrates (Herodoto 1.80). R.J.W.

**ABA** — Palavra aramaica, no estado enfático, que significa "pai", e é usada como vocativo em cada uma de suas três ocorrências no NT. O termo aramaico passou para o hebraico, e é usado no *Talmude Babilônico* por uma criança dirigindo-se ao pai, e, igualmente, como freqüente título honorífico dado aos rabinos. No NT sempre é usada com referência a Deus, e é imediatamente seguida pela tradução grega. Essa dupla expressão era comum na igreja primitiva, inclusive na porção de fala grega. A respeito da dupla expressão em Mc 14.36, alguns discutem se isso foi o que o Senhor realmente disse, ou se o evangelista adicionou a tradução grega para auxiliar aos leitores. D.F.P.

**ABADOM** — O anjo satânico do abismo (Ap 9.11), cujo nome em grego é dado como Apoliom, "destruidor", em hebraico, *abadon* significa "(lugar de) destruição" e é regularmente traduzido como tal em certas versões, no AT, para significar a região dos mortos — conceito familiar na literatura judaica posterior. V. INFERNO. J.D.D.

**ABANA** — Um dos dois rios da Síria mencionados pelo leproso Naamã em 2Rs 5.12. Chamado Crisoroas ("Rio de Ouro") pelos gregos, é provavelmente o moderno Barada, que começa nos montes do Antilíbano, a 29 km a noroeste de Damasco, e, então, após atravessar pela cidade, entra num lago lamacento, o Bahret el-Kibliyeh, cerca de 29 km para o leste. Os férteis jardins e pomares que banha pode explicar a jactância de Naamã. J.D.D.

**ABARIM** (*'avarim*) — Forma plural de uma palavra que significa "do outro lado" ou "além"; por isso, em Jr 22.20 certas versões traduzem-na como "passagens". Também pode significar "partes além" ou "lugares distantes" e pode ser usada como nome próprio. No itinerário de Nm 33.44s. os israelitas se acamparam em I Je-Abarim (q. v.), um posto na fronteira oriental de

Moabe, e depois nos "montes de Abarim" — isto é, no plateau central. Dali desceram para planícies ou campos de pasto, defronte de Jericó. A forma plural sugere uma serra, e essa palavra é por demais geral para ser limitada a um único local. V. tb. NEBO. G.T.M.

**ABDOM** — Cidade levítica na porção de Aser (Js 21.30), identificada com Khirbet Abdeh, cerca de 7,5 km da costa a partir de Aqizibe, na costa da Fenícia R.F.H.

**ABDOM** — 1. Um dos juizes (Jz 13.13) 2. Um dos cabeças de casas paternas na tribo de Benjamim (1Cr 8.23). 3. Um ancestral benjamita de Saul (1Cr 8.30; cf. 9.35-39). 4. Um membro da corte de Josias (2Cr 34.20). R.F.H.

**ABE** — V. CALENDÁRIO.

**ABEDE-NEGO** — Nome dado a Azarias, companheiro de Daniel no exílio (Dn 1.7). Constituído oficial sobre uma província babilônica até que foi deposto ao recusar-se a prostrar-se perante uma imagem (Dn 3.13), restaurado ao ofício após escapar da fornalha (3.30). Muitos consideram esse nome, desconhecido nos textos neobabilônicos, como uma dissimilação do mais comum Abede-Nebo (Arad-Nabu), "servo do deus Nabu", para evitar dar um nome pagão a um judeu. Ele é mencionado em 1Mc 2.59 e, por implicação, em Hb 11.33,34. D.J.W.

**ABEL** (*'avel*, "prado") — Usada como prefixo em diversos nomes locais, como, p. ex., Abelsitim, "prado de acácias", Nm 33.49. V. tb. 1Sm 6.18, onde o hebraico menciona "o grande prado" e o grego "a grande pedra", mas que algumas versões traduzem como "a grande pedra de Abel". J.D.D.

**ABEL** — O segundo filho de Adão e Eva, e irmão (talvez gêmeo, Gn 4.1,2) de Caim. O nome é algumas vezes ligado ao acadiano aplu, "filho", ou ao sumeriano ibila, mas, visto que não temos conhecimento de qual língua era falada naquele tempo, tudo permanece no terreno das conjeturas. Abel era um homem justo (*dikaiois*, Mt 23.35), e quando, como pastor (Gn 4.2), trouxe uma oferta dentre as primícias de seu trabalho, Deus a aceitou (Gn 4.4; Hb 11.4). Foi subseqüentemente assassinado pelas mãos de Caim e tanto quanto sabemos não deixou descendência. É claro que para Cristo, Abel foi uma pessoa histórica (Mt 23.35; Lc 11.51). V. CAIM. J.C.M.

**ABEL DE BETE-MAACA** (*'avel bet ma'akhah* — "prado da casa da opressão") — Lugar ao norte da Palestina até onde Joabe perseguiu Seba, filho de Bichri (2Sm 20.14); foi conquistado pelos sírios sob Ben-Hadade (1Rs 15.20; 2Cr 16.4, onde é chamado de Abel-Maim); e mais tarde foi tomado pelos assírios, sob Tiglate-Pileser (2Rs 15.29). É geralmente identificado com a moderna Tell Abil, próxima do lago Huleh. J.D.D.

**ABEL-MEOLÁ** — Usualmente identificada com Tel Abu Sifri, a oeste do Jordão, cerca de meio-caminho entre o mar da Galiléia e o mar Morto. É mencionado na fuga dos midianitas de diante Gideão (Jz 7.22), ficava nas fronteiras do quinto distrito de Salomão (1Rs 4.12), e foi o lugar onde nasceu Eliseu (1Rs 19.16). Nelson Glueck propôs nova identificação, em AASOR, xxv-xxviii, 1951, p. 216, com Tel el-Maqlub, no uádi El-Jabis. Para maior discussão do problema V. GTT, p. 293,294. R.F.H.

**ABEL-SITIM** — V. SITIM

**ABELHA** — O nome abelha é corretamente aplicado hoje em dia a diversas famílias da ordem de insetos *Hymenoptera*, e inclui as abelhas solitárias e mamangaba, como também a abelha produtora de mel. A palavra hebraica *d'vorah* provavelmente abrangia um escopo ainda maior de insetos dessa ordem, é, porém, claro dos contextos que três entre quatro ocorrências no AT se referem à abelha produtora de mel (v. Jz 14.8; Sl 118.12; Dt 1.44). A quarta passagem que emprega essa palavra é figurada Is 7.18. "assobiará o Senhor... as abelhas que andam na terra da Assíria". O verbo *sharaq* "assobiar" reflete uma tradição de que os nativos da Palestina chamavam suas abelhas assobiando, o que também sugere que *d'vorah* é a abelha produtora do mel.

As numerosíssimas referências ao mel (q.v.), tanto no AT como no NT, indicam que o mel era produto comum e generalizado. É possível que a maior parte do mel fosse produzido por abelhas silvestres alojadas em árvores ocas ou nas cavidades das rochas, ainda que desde os tempos mais recuados houvesse esforço em levar as abelhas a ocupar colmeias simples em cestas ou receptáculos de barro. G.C.

**ABIAIL** (*'avihayil*, "meu pai é poderoso") — 1. Um levita (Nm 3.35). 2. A esposa de Abisur (1Cr 2.29). 3. Um gratida que vivia em Basã (1Cr 5.14). 4. A mãe da esposa de Reoboão, Maalate, e filha de Eltabe, filho de Jessé (2Cr 11.18). 5. O pai de Ester (Et 2.15; 9.29). R.A.H.G.

**ABIAS** (*'aviyah*, "meu pai é Javé", ou "Javé é pai") — Nome de diversos homens e mulheres do AT. Os principais entre eles são o segundo filho de Samuel (1Sm 8.2; 1Cr 6.28), um descendente de Eleazar que deu seu nome a oitava dentre as vinte e quatro turnas de sacerdotes (1Cr 24.10; cf. Lc 1.5), o filho de Jeroboão I (1Rs 14.1-18), e o filho e sucessor de Reoboão, rei de Judá (1Cr 3.10; 2Cr 11.20; 13.1). O nome deste último aparece como Abião (*'aviyam*, "pai do mar" ou "pai do oeste") em 1Rs 14.31; 15.1,7,8. Diversos mss hebraicos, entretanto, têm Abias aqui e esse texto é corroborado pela forma *Abiou* da LXX.

Abias reinou três anos sobre Judá (1Rs 15.2, 2Cr 13.2). Os relatos de seu reinado, nos livros de Reis e Crônicas, apresentam contraste mar-

cante, ainda que reconciliáveis entre si. No primeiro ele é censurado por sua aderência a corrupta orientação religiosa de seu pai (1Rs 15.3). O relato em Crônicas (2Cr 13) é quase inteiramente dedicado à vitória decisiva, com a ajuda de Javé, sobre o exército numericamente superior de Jeroboão I. A oração de Abias, antes da batalha, condena a apostasia do reino do norte e afirma a sanção divina à dinastia davidica e à adoração oferecida no templo de Jerusalém. J.C.J.W.

**ABIATAR** (*'evyatar*, "pai da excelência") — Filho de Aimeleque e juntamente com ele sacerdote em Nob. Somente ele escapou do massacre de sua família levado a cabo por Saúl. Então reuniu-se a Davi, em Queila, trazendo consigo uma estola (1Sm 22.20-22; 23.6,9). Ajudou a levar a arca para Jerusalém, onde se tornou um dos conselheiros de Davi (1Co 15.11; 27.34). Foi enviado de volta a Jerusalém com seu filho Jônatas, quando da fuga de Davi, para agir a favor dos interesses do rei contra Absalão (2Sm 15.35s.; 17.15). No final do reino de Davi conspirou para tornar rei a Adonias, e foi tirado do ofício por Salomão (1Rs caps. 1 e 2). Talvez Abiatar tenha sido sumo sacerdote durante o reinado de Davi, parece ter sido mais velho do que Zadoque (1Rs 2.35; cf. Mc 2.26). É incerto se ele teve um filho chamado Aimeleque, ou se os dois nomes foram transpostos em 2Sm 8.17; 1Cr 24.6. A.R.M.

**ABIBE** — Vd. CALENDÁRIO

**ABIEL** (*'avi'el*, "Deus é meu pai") — 1. Avô de Saul, mencionado em 1Sm 9.1 e 14.5.1. 2. Membro da guarda pessoal de Davi, referido em 1Cr 11.32, e chamado Abi-Albom em 2Sm 23.31, onde alguns códices da LXX têm Abiel. R.A.H.G.

**ABIEZIER** (*'avi'ezer*, "pai é ajuda") — 1. Um clã de Manassés (Js 17.2; 1Cr 7.18). Era o clã de Gideão (Jz 6.11). Disse ele ser o mais pobre em Manassés (Jz 6.15), embora isso possa ser típico da humildade de Gideão, como também sucedeu com Saul em 1Sm 9.21 (cf. Moore, ICC). No tempo de Gideão a sede do clã era em Ofra, a oeste do Jordão (Jz 6.11,24). Jezer ("i ezer), em Nm 26.30, é uma contração. Abiezrita é um nome gentílico.

2. O anatotita (2Sm 23.27; 1Cr 11.28) ou antotita. Um dos "trinta" dentre os homens valorosos de Davi, originário de Anatote de Benjamim (cf. Jr 1.1), a 3 km ao norte de Jerusalém. Comandava o exército de Davi no nono mês (1Cr 27.12) J.G.G.N.

**ABIGAIL** (*'avigayil*, "meu pai é alegria" (?) — 1. Esposa de Nabal, o carmelita ou calebita, um homem rico mas rústico de Maom, verdadeiro contraste do marido. Percebeu que seu velado insulto, em recusando-se a dar presentes aos homens de Davi, no tempo da tosquia das ovelhas, punha em perigo a casa inteira, e, assim,

tomando a responsabilidade nas mãos, levou presentes de pães, vinho, ovelhas, trigo, passas e figos, e afastou Davi quando este já planejava o ataque, evitando derramamento de sangue. Sua sabedoria, beleza e dignidade impressionaram-no e Davi bendisse a Deus. Quando Abigail relatou a Nabal o que havia feito, ele compreendeu que haviam escapado por pouco, e devido ao terror caiu num estado apoplético e morreu — às mãos de Deus. Então Davi casou-se com ela, e assim adquiriu nova posição social e uma rica propriedade. Juntamente com Ainoam, a jezreelita, ela compartilhava da vida em Gate. Foram capturadas pelos amalequitas perto de Ziclague mas foram salvas (1Sm 30.18). Foi mãe de Quileabe (2Sm 3.3), ou Danriel (1Cr 3.11), segundo filho de Davi.

2. Esposa de Itra (2Sm 17.25) ou Jeter (1Cr 2.17; 1Rs 2.5) o ismaelita — termos facilmente confundidos no hebraico — e mãe de Amasa. Era filha de Naás (2Sm 17.25) ou Jessé (1Cr 2.13-16). Os críticos modernos rejeitam Naás (q.v.) como um erro dos escribas. V.M.G.

**ABILENE** — Região do Antúlbano ao redor da cidade de Abila (cf. heb., *‘avel*, “prado”), nas margens do Abana (moderna Barada), cerca de 29 km ao noroeste de Damasco (suas ruínas até hoje existem, ao redor da vila de Es-Suk). Abilene pertencia ao reino de Ituréia de Ptolomeu Menaeus (c.85-40 a.C.) e de seu filho Lisânias I (40-36 a.C.); posteriormente foi separada para formar a tetrarquia de um Lisânias mais moço, mencionado em Lucas 3.1 (v. LISÂNIAS). Em 37 d.C. foi dada pelo imperador Gaio a Herodes Agripa I como parte de seu reino, e em 53 d.C. Claudio deu-a a Herodes Agripa II. Cf. Josefo Bj ii:11.5; ii:12.8; Antiquidades xviii.6.10; xix.5.1; xx.7.1. F.F.B.

**ABIMELEQUE** (*‘avimelekh*, “o rei (divino) é meu pai”) — 1. Cognome comum dos reis filisteus (cf. Faraó no Egito, e Agague entre os amalequitas); é usado no AT, com esse sentido, para três pessoas diferentes: **a)** Rei de Gerar, no tempo de Abraão (q.v.), em cuja corte este último tentou fazer crer que Sara era sua irmã (Gn 20.1-18). Ambos mais tarde estabeleceram um pacto (Gn 21.22-24). **b)** Outro rei filisteu em Gerar com quem Isaque (q.v.) tentou estratagemas semelhantes. Novamente o rei e o patriarca firmaram um concerto (Gn 26.1-33). Apesar de haver muitas semelhanças entre os dois incidentes, também existem diferenças significativas. V., p. ex., A. H. FINN, *The Unity of the Pentateuch*, p. 28. **c)** O nome dado a Aquis, no título do Salmo 34.

2. Filho de Gideão com uma concubina siquemita. Obteve a ajuda da família de sua mãe no assassinato de todos os seus setenta irmãos, executando Jotão, o mais jovem, que escapou. Adquiriu o título de rei, mas até que ponto sua hegemonia se estendia é duvidoso. Após três anos, surgiu dissensão em Siquem, do qual resultou uma revolta liderada por Gaal. Esta foi cruelmente suprimida; mas em outro encontro,

em Tebez, Abimeleque foi mortalmente ferido por uma pedra de moinho atirada por uma mulher, e, a fim de resguardar a honra, ordenou ao escudeiro que o matasse (Jz 9).

3. Um sacerdote, filho de Abiatar (1Cr 18.16), de conformidade com o texto massorético, mas talvez seja erro de escribas em lugar de Aimeleque (cf. 2Sm 8.17). M.A.M.

**ABIRÁ** (*‘aviram*, “o exaltado é (meu) pai”). 1. Filho de Eliabe, rubenita, com seu irmão Datã (q.v.) e o levita Coré (q.v.), tomou parte numa revolta contra Moisés, Nm 16.2. 2. Primogênito de Hiel, o betelita, reconstrutor de Jericó, c. de 870 a.C. Os alicerces da cidade foram postos ao custo da vida de Abirá, 1Rs 16.34.

**ABISAGUE** (*‘avishag*; possivelmente “o pai se pôs a vaguear”) — Linda jovem sunamita trazida pelos servos de Davi para ministrar ao idoso rei (1Rs 1.1-4). Após a ascensão de Salomão, Adonias, filho mais velho de Davi, buscou tomá-la como esposa, o que Salomão interpretou como tentativa de apossar-se do trono, e mandou executá-lo (1Rs 2.12-24), pois, segundo costume antigo, a concubina de um homem tornou-se propriedade de seu herdeiro (cf. 2Sm 16.20s.). J.G.G.N.

**ABISAI** (*‘avishai*, “pai do dom” ou “meu pai é Jessé”) — Filho de Zeruia e irmão de Joabe e Asael (2Sm 2.18). 2Sm 23.18; 1Cr 11.20,21 mostram que ele era chefe dos “três”, o que deve significar (conforme traduzido pela Vulgata) “o segundo grupo de três”, próximo em ordem “aos três” de 2Sm 23.8-12. Entretanto, dois mss hebraicos e o siríaco de 2Sm 23.18,19, bem como o siríaco de 1Cr 11.20, fazem-no chefe “dos trinta”. Teve carreira movimentada como alto oficial do exército de Davi. G.W.G.

**ABISMO** (gr., *abyssos*, “sem fundo (abismo)”, “profundo”) — 1. Aparece nove vezes no NT (e na versão que usamos na tradução, sempre aparece como tal, “abismo”). É usada para descrever a habitação dos demônios (Lc 8.31), o lugar dos mortos (Rm 10.7), e, no livro de Apocalipse, o lugar de tormento (9.1 etc.). A LXX traduz o hebraico *t’hôm*, “lugar profundo”, como “abismo” (Gn 1.2 etc.), com referência à idéia primitiva de uma vasta massa de água sobre a qual flutuaria o mundo, ou com referência ao mundo inferior (Sl 71.20). V. tb. INFERNO.

2. Apesar de que “abismo” traduza, em nossa versão portuguesa, o termo hebraico *t’hôm*, “lugar profundo” (Gn 1.2) e o vocábulo grego *abyssos*, “buraco sem fundo”, ambas as quais são encontradas por diversas vezes no AT e no NT, existe uma outra palavra grega, *chasma*, “fenda, racha, abismo”, derivada de *chaino*, “bocejar”, que se encontra apenas no relato do rico e de Lázaro, contado por Jesus (Lc 16.19-31). Essa palavra tem sido algumas vezes ligada com uma mal definida crença rabínica que as almas dos justos e dos ímpios, após a morte, existiam em diferentes compartimentos



do mesmo hades (v. J.M. Creed, *The Gospel according to St. Luke*, 1942, p. 212-213), sem qualquer ligação entre esses compartimentos, mas de tal modo situados que os habitantes de um deles podiam ver os habitantes do outro lado. Entretanto, existe evidência insuficiente para essa aplicação do vocábulo. Qualquer interpretação, além disso, deve tomar em consideração o amor oriental pelo simbolismo, especialmente no caso de um assunto tal como esse (o qual era característica comum, ainda que assumisse diferentes formas, dos escritos da antiguidade clássica).

Essa passagem parece deixar subentendido que tal abismo é visto nesta vida terrena, onde as respectivas condições do rico e de Lázaro são revertidas. Abraão depois de esboçar esse aspecto, aparece a dizer: "E, além de tudo, está posto um grande abismo entre nós e vós..." Parece claro que tal abismo não é apenas quanto à condição, mas também quanto ao caráter, pois de outro modo perduraria a falsa impressão que algum estigma se apegava aos ricos só por serem ricos. A história nos faz lembrar que é parte da própria essência do evangelho que entre os crentes e incrédulos existe uma diferença fundamental, tanto nesta existência como no mundo vindouro. V. tb. LAZARO E O RICO, SEIO DE ABRAÃO J.D.D.

**ABIU** (*'avihu*, "meu pai é ele" (isto é, Javê) — Filho de Arão, um sacerdote. Viu Deus em sua glória (Êx 24.1.9), e apesar disso agiu sem dar consideração aos requisitos da lei ritual e assim foi morto pelo fogo santo (Lv 10.1-8). A.R.M.

**ABNER** (*'avner*, mas *'aviner* em 1Sm 14.50) — Primo de Saul. O avô paterno de ambos era Abiel (1Sm 9.1,2; 14.51), descendente de Ner, filho de Jeiel. Ner é referido em 1Cr 8.33; 9.39. As gerações intermediárias não são mencionadas. Abner foi dado o posto de "capitão do exército" sob Saul e, por ocasião da morte do rei, obteve para Isobete a fidelidade de todas as tribos com exceção de Judá (2Sm 2.8-10). Durante a guerra que se seguiu, orientou a campanha a favor de Isobete, de quem enfim se alienou ante a insinuação de que estava deixando a coroa ao tomar a concubina de Saul (2Sm 3.7; cf. 1Rs 2.13-25). Então se ofereceu para conquistar todo Israel para Davi, mas foi traiçoeiramente morto por Joabe. Sua relutância em matar Asael (2Sm 2.18-23) e sua generosidade nas ofertas votivas para o templo futuro (1Cr 26.28) revelam os melhores aspectos do seu caráter. M.A.M.

**ABOMINAÇÃO** — Quatro palavras hebraicas são assim traduzidas. 1. *pigul*, que é usada a respeito da carne dos sacrifícios deixada por muito tempo (Lv 7.18 etc.). 2. *shiqts*: refere-se aos ídolos ("Milcom, abominação dos amonitas", 1Rs 11.15), e aos costumes derivados da idolatria (Jr 16.18). 3. A palavra cognata *sheqets* é usada quase de maneira idêntica, notável extensão de significado, aplicada ao alimento proibido

do aos israelitas como "impuro" (Lv 11.10s.). 4. *to'evah*, que é o vocábulo mais importante do grupo. Pode denotar aquilo que ofende as susceptibilidades religiosas de alguém: "todo pastor de rebanho é abominação para os egípcios", (Gn 46.34; semelhantemente a respeito de comer com estrangeiros, Gn 43.32). Ou então pode ser empregado acerca dos ídolos (em 2Rs 23.13 *shiqts* é usada em referência a As-tarte e Camos, e *to'evah* acerca de Milcom). Denota práticas derivadas da idolatria, como quanto Acáz "queimou a seu filho como sacrifício, segundo as abominações dos gentios" (2Rs 16.3), bem como todas as mágicas e adivinhações (Dt 18.9-14). Mas a palavra não se confina aos costumes pagãos. Um sacrifício oferecido a Javê num espírito impróprio é uma "abominação" (Pv 15.8; Is 1.13). Semelhantemente, os pecados sexuais (Lv 18.22). E o vocábulo adquire forte conotação ética quando tais coisas como "lábios mentirosos" e "posos diversos" são reputados como abominação ao Senhor (Pv 12.22; 20.23; cf. também 6.16s. L.M.

**ABOMINAÇÃO DA DESOLAÇÃO** — Descrição de algum ato de profanação que, segundo Jesus disse aos seus discípulos, seria o sinal de que eles teriam de escapar de Jerusalém para as colinas. A chave de seu significado, segundo o leitor de Mc 13.14 e de Mt 24.15 é informado, se encontra em Daniel, na expressão hebraica *shiqts shomem*, que provavelmente significa "abominação que causa horror". A tradução da LXX, *to bdelygma tes eremosos*, "abominação que causa desolação", é seguida nos evangelhos. Nenhuma conclusão certa tem sido atingida a respeito do significado do termo *bdelygma* nesse contexto. Tem sido identificado com anticristo (cf. 2Ts 2.1-4); e o fato de que o texto original de Mc 13.14, poderia ser traduzido "de pé onde não deve", dá plausibilidade a essa idéia. Também tem sido tomado como uma profanação do templo mediante a edificação de um ídolo, semelhante à perpetrada por Antioço Epifânio; e a expressão "de pé (neutro) no santo lugar", em Mt 24.15, está de conformidade com isso. Outros consideram essa expressão como profética da profanação realizada pelo exército romano, antes da destruição de Jerusalém. Alguns eruditos, aceitando como genuíno o texto siríaco de Mt 24.15, que omite "de pé no santo lugar" e dá "o sinal de abominação", interpretam "o sinal como a insignia romana à qual estava ligada a imagem do imperador" — realmente uma abominação para os judeus. R.V.G.T.

**ABRAÃO** — Descendente de Sem, e filho de Terá, que se tornou ancestral da nação hebraica e de outras (Gn 17.5). Viveu uma vida de notável fé e foi conhecido como o "Amigo de Deus" (2Cr 20.7). A história de sua vida é registrada em Gn 11.26-25.10 e sumarizada em At 7.2-8. Uma lista de seus descendentes imediatos, por meio de seus filhos Isaque e Ismael, é dada em Gn 25.11-19.

**I. NOME**

A etimologia do nome Abrão (heb., 'avram, Gn 11.27—17.5) é incerta, mas provavelmente significa "o pai é exaltado", e é uma variante dos nomes semíticos ocidentais Abiram e Ab(a)ram(a), encontrados também em textos cuneiformes dos séculos 19 e 18. Com a promessa do pacto divino e de sua futura descendência, seu nome foi alterado para Abraão ('avraham), que é explicado como "pai de multidões" (Gn 17.5). Esta forma tem sido considerada uma variante ou forma dialética de Abrão (o *a* adicional denota uma vogal longa como no árabe do sul) ou como uma etimologia popular, visto que nenhuma palavra *rahm*, "multidão", é conhecida. Entretanto, é possível que a raiz (cf. o árabe *ruham*, "multidão") exista, ainda que não atestada no hebraico bíblico. A derivação apresentada por Halévy, 'avir ham, chefe de uma multidão" (cf. Gn 49.24; Is 41.24), é duvidosa.

**II. CARREIRA**

Abraão nasceu em Ur dos caldeus (v. Ur), onde vivia com o pai, Terá, e os irmãos, Naor e Harã, e se casou com Sarai. Por ocasião da morte de Harã ele se mudou com a esposa, o pai e o sobrinho, Ló, para Harã, onde Terá faleceu (Gn 11.26-32). Chamado por Deus, quando tinha 75 anos de idade, partiu Abraão, em companhia de Ló, deixando Harã e mudando-se paulatinamente, via Siquém e Betel, até Canaã (12.1-9). A fome foi empurrando-o através do Negebe até o Egito, onde ele e Sarai escaparam de Faraó somente por meio da intervenção de pragas (v. 10-20). Após sua volta para Betel, houve disputa entre os pastores de Abraão e os de Ló, a qual foi solucionada quando o primeiro permitiu que o último escolhesse o fértil vale do Jordão para pastagem para seus rebanhos (13.1-14).

Javé prometeu a Abraão a posse da terra inteira, desde o Eufrates na direção sul, e Abraão regressou ao Manre, perto de Hebrom (13.15-18). Após a opressão e o saque de Sodoma e Gomorra por uma coalizão de quatro reis sob liderança de Quedorlaomer, Abraão, com seus

servos e amigos amorreus do Manre, perseguiu e derrotou os atacantes próximo de Damasco, recuperando os despojos (14.1-16). Ao voltar, Abraão recebeu a bênção de Melquisedeque, sacerdote-rei de Salém (v. 17-24).

Não tendo filhos, Abraão tornara um escravo nascido em sua casa, Eliezer, herdeiro seu, mas então recebeu a certeza especial de Javé de que ele geraria um filho do qual seria início a nação futura. Isto e a promessa sobre a terra foram confirmados por um pacto. (15). Nesse ínterim, Sarai lhe dera Hagar, uma concubina por meio de quem Abraão, então já com 86 anos de idade, teve um filho chamado Ismael. Hagar, porém, tendo zombado da esterilidade de Sarai, foi expulsa para o deserto, somente para ser livrada pelo Anjo do Senhor (16).

Treze anos mais tarde, Javé apareceu novamente a Abraão a fim de reafirmar suas promessas ligadas ao pacto sobre o futuro de sua família, da nação e da terra, estabelecendo como sinal disso a circuncisão de todos os homens do clã, e a mudança dos nomes para Abraão e Sara (17). A promessa de um filho foi novamente confirmada por outra teofania no Manre, a despeito da descrença de Sara (18.1-19). Quando o julgamento próximo contra Sodoma e Gomorra foi revelado a Abraão, este intercedeu a favor de Ló, que vivia então ali (v. 20-23). Do Manre ele testemunhou a destruição das cidades de onde Ló escapou (19.27-29).

Abraão viajou pelo Negebe, estacando perto de Cades e Gerar, onde uma disputa acerca de Sara, semelhante àquela que ocorrera em sua visita anterior ao Egito, quase resultou na contaminação de Sara (20). Isaque nasceu a Sara e Abraão, o qual agora já contava 100 anos de idade. Para resguardar a sucessão, ele despediu Hagar e Ismael, ação contrária ao costume então prevalente, o que exigia uma ordem direta de Deus a Abraão, o qual com relutância tomou essa providência evidentemente difícil (21). Foi por esse tempo também que Abraão fez um tratado com Abimeleque, o filisteu, para adquirir direitos em Berseba (21.22-34).

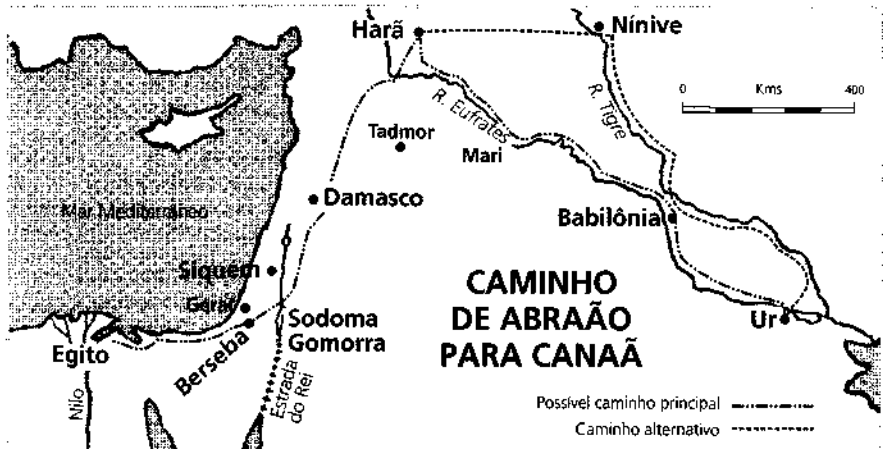


Fig. 1 — As viagens de Abraão.

O grande teste da fé de Abraão chegou quando Javé lhe ordenou que oferecesse Isaque em sacrifício, em Moriã. Obediente, sua mão foi sustada no momento em que já brandia a faca, e então um carneiro foi provido como substituto (22.1-14). Ali mesmo foi reafirmado o pacto entre Javé e Abraão (v. 15-20). Sara morreu com a idade de 127 anos e foi sepultada numa cova em Macpela, possessão que Abraão adquiriu de Efrom (23). Notando que sua morte se aproximava, Abraão fez Eliezer jurar que obteria esposa para Isaque dentre seus parentes por perto de Harã. Assim, a neta-sobrinha de Abraão, Rebeca, tornou-se noiva de Isaque (24).

O próprio Abraão, já em idade avançada, casou-se com Quetura, cujos filhos se tornaram os ancestrais das tribos de Dedã e Midiã. Após dar "tudo o possuía" a Isaque, além de presentes aos seus outros filhos, Abraão faleceu com a idade de 175 anos e foi sepultado em Macpela (25.1-10).

### III. CARÁTER

Abraão declarou sua fé em Deus como o Todo-poderoso (Gn 17.1), Eterno (21.33), Altíssimo (14.22), Possuidor (Senhor) do céu e da terra (14.22; 24.3), e justo juiz das nações (15.14) e de toda humanidade (18.25). Para ele, Javé era justo (18.25), sábio (20.6), reto (18.19), bom (19.19), e misericordioso (20.6). Aceitou o julgamento de Deus contra o pecado (18.19; 20.11), no entanto intercedeu perante ele a favor do transviado Ismael (17.20) e por Ló (18.27-33). Abraão possuía íntima comunhão com Deus (18.33; 24.40; 48.15) e recebeu revelações especiais da parte dele por meio de visões (15.1) e visitas em forma humana (18.1) ou angélica ("mensageiro") (22.11,15). Abraão adorava a Javé, invocando-o com esse nome (13.4) e edificando um altar para esse propósito (12.8;13.4,18). Seu claro monoteísmo deve ser contrastado com o politeísmo de seus ancestrais (Js 24.2).

A fé de Abraão talvez seja vista mais claramente em sua pronta obediência todas as vezes que foi chamado por Deus. Pela fé ele deixou Ur (11.31; 15.7), ato salientado por Estêvão (At 7.2-4, v. MESOPOTÂMIA). Similarmente, foi orientado a deixar Harã (Gn 12.1.4). Pela fé igualmente aceitou a vida semi-nomádica ou "peregrina", mesmo depois que a terra de Canaã lhe fora prometida (13.15; 15.18); promessa que durante sua vida só viu parcialmente cumprida, ao ocupar pequeno terreno em Macpela e ao adquirir direitos perto de Berseba. O teste supremo de sua fé chegou quando foi solicitado a sacrificar Isaque, seu filho único, o qual, humanamente falando, era o único meio mediante o qual poderiam ser cumpridas as promessas divinas. Sua fé descansava na certeza que tinha do poder de Deus, se necessário, para ressuscitar seu filho dentre os mortos (Gn 22.12,18; Hb 11.19).

Para com a própria família, Abraão demonstrou profunda afeição. É reconhecido como alguém capaz de ordenar "a seus filhos e a sua

casa depois dele, a fim de que guardem o caminho do Senhor e pratiquem a justiça e o juízo" (Gn 18.19). Seu servo Eliezer e seus aliados no Manre respeitavam-lhe as ordens. Abraão era hospitaleiro e respeitoso para com estrangeiros (18.2-8; 21.8) e dotado de uma generosidade altruística, não visando a ganhos pessoais (13.9; 14.23). Era rico em servos (14.14) e em possessões (13.2), e capaz e corajoso bastante para fazer guerra contra forças bem superiores (14.15).

Os incidentes que têm sido reputados graves fraquezas no caráter de Abraão são o engano aparente que quis impingir a faraó, no Egito, e a Abimeleque, em Gerar, dizendo que Sara era sua irmã, para assim salvar sua própria vida (Gn 12.11-13; 20.2-11). Enquanto isso bem pode ser exemplo do modo como as Escrituras espelham os fracassos mesmo de seus maiores heróis (v. DAVI), a natureza exata desses incidentes talvez seja apenas imperfeitamente compreendida. Sara bem poderia ser meia-irmã de Abraão, pois tais casamentos eram prática então costumeira no Egito e na Assíria (Nuzi). A afirmação de Abraão a Isaque, em Gn 22.7,8, pode ser atribuída à fé (o v. 5 diz: "voltaremos") antes que a verdade dirigida a Isaque, em vista do que estava prestes a acontecer. O capítulo inteiro e a submissão de Isaque (v. 3) são prístina condenação aos sacrifícios de crianças.

### IV. SIGNIFICADO

Israel era considerado "semente de Abraão" e a ação de Javé, suscitando tanta gente de um único homem, era considerada um cumprimento particularmente significativo de sua palavra (Js 51.2; Ez 33.24). "O Deus de Abraão", designava Javé por toda a Escritura e era o nome pelo qual ele se revelou a Moisés (Êx 3.15). O monoteísmo de Abraão, em meio à idolatria circundante (Js 24.3), o modo pelo qual Deus lhe apareceu (Êx 6.3), escolheu-o (Ne 9.7), redimiu-o (Js 29.22), e abençoou-o (Mq 7.20), bem como a fé de Abraão, formavam um tema constante de exortação e discussão (1Mc 2.52).

Nos tempos do NT, Abraão continuava sendo reverenciado como o ancestral de Israel (At 13.26), do sacerdote levítico (Hb 7.5), e do próprio Messias (Mt 1.1). Embora a popular superstição dos judeus de que descendência racial de Abraão trazia bênçãos divinas seja refutada pelo Batista (Mt 3.9) e por Paulo (Rm 9.7), a unidade dos hebreus como sua descendência era uma figura da unidade dos crentes em Cristo (Gl 3.16,29). O juramento (Lc 1.73), o pacto (At 3.13), a promessa (Rm 4.13), e a bênção (Gl 3.14) que foram outorgados a Abraão pela livre escolha de Deus são herdados por seus filhos mediante a fé. A fé de Abraão era típica daquela que conduz à justificação (Rm 4.3-11), uma proclamação pré-cristã do evangelho universal (Gl 3.8). Sua obediência pela fé ao chamado para deixar Ur e viver como "forasteiro e peregrino" numa vida nômade e sua oferta de Isaque são registradas como exemplos notáveis de fé em ação (Hb 11.8-19; Tg 2.21).

Na qualidade de grande profeta e recipiente do pacto divino, Abraão desempenha um papel sem paralelo tanto nas tradições judaicas (Eclesiástico 44.19-21); *Bereshit Rabba*; *Pirkei Avot* v. 4; Josefo, Ant. 1.7,8) como nas muçulmanas (188 refs. no *Alcorão*).

## V. CRONOLOGIA

Em resultado de descobertas arqueológicas, a vida e os tempos de Abraão, conforme registrados no livro de Gênesis, podem ser demonstrados como bem de conformidade com o conhecimento mais recente acerca do segundo milênio a.C. Albright e de Vaux colocam Abraão entre 1900 e 1700 a.C.; Rowley opta por 1800-1600 a.C.; e Gordon supõe-no contemporâneo da era Amarna (fim do séc. 14). Entretanto, a ocupação conhecida de sítios diversos na planície do Jordão (Gn 14), na Idade de Bronze média, mas não posteriormente, parece favorecer os séculos 20-19 a.C. Muitos dos costumes observados por Abraão, sua ação quanto a Hagar, a escolha de Eliezer como seu herdeiro e a compra da cova de Macpela têm sido comparados com os mesmos costumes evidenciados em Nuzi (v. ARQUEOLOGIA). Ver também IDADE PATRIARCAL.

A evidência fornecida pela arqueologia e o conhecimento crescente do período significam que a maioria dos eruditos modernos aceita a historicidade substancial das narrativas; isso tem levado ao enfraquecimento da posição daqueles que se apegam à teoria de que Abraão personifica uma tribo ou uma antiga divindade tribal a teoria mítica de Nóldeke, ou que seja produto de um ciclo de sagas. Deve-se observar que a maioria dos feitos de Abraão é registrada como feitos de um indivíduo (p. ex., Gn 15.1-18; 18.1-19; 20.1-17; 22.1-14). D.J.W.

**ABSALÃO** ('avshalom, "pai é de paz") — 1. Terceiro filho de Davi, por uma estrangeira, Maaca, filha de Talmái, rei de Gesur (2Sm 3.3). Sua beleza física era compartilhada por Tamar, sua irmã, motivo por que foi violentada por Amnon, primogênito de Davi por outra mulher (2Sm 13.1-18). Quando Absalão soube do incidente, provocou a morte de Amnon e assim incorreu no desprazer de seu pai, da presença do qual fugiu para Gesur (2Sm 13.19-39). A primeira parte da profecia de Natã se cumprira (2Sm 12.10). Após um exílio de três anos, e mais dois anos de banimento da corte, reconquistou o favor de Davi, a quem recompensou com um conluio contra o trono (2Sm 15.1-15). Segundo algumas versões, o v. 7 fala em "quarenta anos", mas isso não se harmoniza com 18.5, e o número "quatro" tem sido sugerido (como também diz a versão que estamos usando). A segunda parte da profecia de Natã verificou-se a seguir (2Sm 12.11a). A terceira parte também foi cumprida sem demora (v. 11b e 2Sm 16.20-23), e não havia modo de recuar. Há sentimento e preciosidade espiritual nas palavras de Davi quando os levitas buscaram levar a arca na fuga, juntamente com o rei deposto

(2Sm 15.25, 26). O fim de Absalão é fato bem conhecido. Com a ajuda de Usai (2Sm 15.32-37 e 17.1-16) e de Joabe (2Sm 18.1-21; V. tb. 19.1-7), Davi foi capaz de derrotá-lo em batalha. 2Sm 18.9-17 descreve-lhe a morte ignominiosa. O terceiro Salmo apresenta-se como originado no tempo da rebelião de Absalão.

2. Sogro de Reoboão, 1Rs 15.2-10; 2Cr 11.20,21.

3. Nos livros apócrifos, um embaixador de Judas Macabeu, pai de Matatias e Jônatas. 1Mc 13.11, 2 Mc 11.17. T. H. J.

**ABSINTO** (heb., *la'na*; gr., *apsinthos*) — Muitas espécies de absinto se desenvolvem na Palestina, mas as referências bíblicas dizem a respeito ou à *Artemisia herba-alba* ou à *A. judaica* L. Todas as espécies possuem um forte sabor amargo, o que fez com que a planta fosse usada como símbolo de amargura, tristeza e calamidade (Pv 5.4; Lm 3.15,19; Am 5.7; 6.12). Moisés empregou-a a fim de demonstrar os perigos da idolatria secreta (Dt 29.18), como também o fez Jeremias ao advertir sobre a punição que aguardava a desobediente nação de Israel (Jr 9.15; 23.15). R. K. H.

**ABUTRE** — V. PÁSSAROS DA BÍBLIA.

**ACÃ** ('akhan) — Membro da tribo de Judá, do clã de Zera, presente ao assalto contra Jericó, que violou a proibição sacrificial, furtando ouro, prata e panos finos. Isso foi descoberto quando se procedeu a determinação por meio de lançamento de sortes, após o fracasso da conquista de Ai. Acã, juntamente com sua família e possessões, foi apedrejado e cremado no vale do sul de Gilgal (Js 7). Ao pronunciar a sentença Josué usou a semelhança de seu nome verbo 'akhar, "afligir" e daí por diante o vale foi chamado Acor. O acontecimento é lembrado em Js 22.20 e pelo cronista (1Cr 2.7), que escreve o nome do homem como 'akhar. J.P.U.L.

**ACABA, GOLFO DE** — V. MAR VERMELHO.

**ACABE** ('ah'av; assírio *ahabu*, "o irmão (divino) é pai") — 1. Filho e sucessor de Onri, fundador da dinastia, o qual reinou como sétimo rei de Israel, por 22 anos, c.874-852 a.C. (1Rs 16.28s.). Casou-se com Jezabel, filha de Etbaal, rei de Sidom e sacerdote de Astarte.

## I. HISTÓRIA POLÍTICA

Acabe fortificou cidades israelitas (1Rs 16.34; 22.39) e efetuou trabalhos extensos em sua própria capital, o que também é demonstrado pelas escavações (1Rs 16.32; v. SAMARIA). Seu próprio palácio era adornado com marfim (1Rs 21.1; 22.39; cf. Am 3.15). Durante todo o seu reinado houve guerras freqüentes contra a Síria (cf. 1Rs 22.1) especialmente contra Ben-Hadade, o qual, junto com seus aliados, sitiou Samaria, mas foi repellido (1Rs 20.21). Mais tarde, em batalha perto de Afeque, Acabe destruiu cabalmente a Ben-Hadade, mas poupou-lhe a

vida (1Rs 20.26-30), talvez para em recompensa receber concessões comerciais em Damasco, semelhantes àquelas que eram facilitadas aos mercadores sírios em Samaria. Laços econômicos com os portos da Fenícia foram mantidos por seu casamento.

Os anais assírios mostram que em 854 a.C., na batalha de Carcar, às margens do Orontes, Acabe apoiou Ben-Hadade com 2.000 carruagens e 10.000 homens no esforço bem sucedido, ainda que temporário, de paralisar o avanço assírio na direção sudoeste (v. SALMANESER; cf. ANET p. 278-281). Essa intervenção haveria de ser uma das primeiras causas dos avanços posteriores dos assírios contra Israel. A preocupação com as questões sírias capacitou Moabe, antes vassalo de Acabe, a revoltar-se (v. PEDRA MOABITA). Mais tarde, no seu reinado, entretanto, aliado a Josafá de Judá, Acabe uma vez mais fez guerra contra a Síria. (1Rs 22.3). Embora advertido por Micaías sobre o resultado fatal do encontro, Acabe entrou na batalha final, ainda que disfarçado. Foi, porém, mortalmente ferido por uma flecha disparada ao acaso e seu corpo foi levado a Samaria a fim de ser sepultado. Seu filho Acazias sucedeu-o no trono (1Rs 22.28-40).

## II. QUESTÕES RELIGIOSAS

Durante todo o seu reinado, Acabe teve Elias como profeta divino. No entanto, o rei foi influenciado por sua mulher, Jezabel, a quem permitiu que edificasse um templo dedicado a Baal (de Tiro) em Samaria, com seu altar pagão, seu *asherah* e seus sacerdotes (1Rs 16.32). Ela encorajava um grande grupo de profetas falsos, juntamente com os devotos de Baal (1Rs 18.19,20) e posteriormente instigou oposição aberta contra Javé. Os profetas verdadeiros foram mortos, os altares do Senhor foram derrubados e Elias foi forçado a fugir para escapar com vida. Cem profetas, contudo, foram ocultados por Obadias, o piedoso ministro de Acabe (1Rs 18.3,4).

O fracasso de Acabe, não defendendo a lei e a verdadeira justiça, foi exemplificado no julgamento farsante e subsequente morte de Nabote, cuja vinha foi anexada aos terrenos palaciais adjacentes em Jezreel (1Rs 21.1-16). Isso atraiu Elias novamente à oposição aberta. Sua posição foi vindicada por Javé, no encontro verificado no monte Carmelo, onde foram derrotadas as reinvidicações dos profetas falsos. Elias profetizou a sorte de Acabe, de sua mulher e de sua dinastia (1Rs 21.20-24). Esse reinado, caracterizado pela idolatria e pela péssima influência de Jezabel (1Rs 21.25-26), afetou gerações sucessivas para pior e também foi condenado por Oséias (1.4) e por Miqueias (6.16).

2. Acabe, filho de Colaias, era um dos dois profetas falsos denunciados por Jeremias por terem usado o nome de Javé. Sua morte na fogueira, às mãos do rei da Babilônia, foi predita pelo profeta (Jr 29.21). D.J.W.

**ACADE** — Uma das principais cidades, juntamente com Babilônia e Ereqe, fundada por Nin-

rode (Gn 10.10). Seu nome semítico era *Akkadu*, enquanto o sumeriano era *Agade*. Sua localização exata, próxima de Sifar ou Babilônia, é incerta, embora alguns a identifiquem com as ruínas de Tell Der, Tell Sheshubâr ou até a própria Babilônia.



**Fig. 2** — Cabeça de bronze de um governante acadiano, provavelmente Sargom, rei de Agade, c. de 2350 a.C.

Inscrições mostram que uma primitiva dinastia semítica, fundada por Sargão I (cerca de 2350 a.C.) floresceu ali. Nesse tempo Acade controlava toda a Suméria (sul da Babilônia) e seus exércitos atingiam Elá, Síria e Anatólia do Sul. Com o intenso comércio e grande prosperidade a ocorrer no reinado de Sargão e seu sucessor Naram-Sin; a dinastia tornou-se símbolo de uma "idade áurea". Quando mais tarde a Babilônia se tornou capital, o termo "Acade" continuou sendo usado para descrever a totalidade do norte da Babilônia, até bem tarde no período persa. V. ASSÍRIA; BABILÔNIA.

Acádio é atualmente usado como termo conveniente para o assírio semítico e o babilônico, sendo que o dialeto da famosa dinastia de Acade é designado "Acádio Antigo". D.J.W.

## ACAFRÃO — V. PLANTAS

**ACAIA** — Pequena região da Grécia, na costa sul do golfo de Corinto, que por duas vezes deu nome ao país inteiro. Nos escritos de Homero, os gregos são freqüentemente chamados acaios. Novamente, na era dos reis helenos, a confederação da Acaia era a campeã da liberdade das repúblicas e, após derrota pelos romanos (146 a.C.), o nome passou a ser usado por estes para a Grécia em geral. A área era administrada juntamente com a Macedônia no início e, mesmo após sua organização como província separada (27 d.C.), é associada no uso comum à Macedônia (At 19.21; Rm 15.26; 1Ts 1.8). A província pertencia ao encargo regular do senado e por isso mesmo era governada por um prócônsul (*anthypatos*, At 18.12), com duas exceções: de 15 a 44 d.C., quando esteve sob o legado de César da Moésia, e de

67 d.C. em diante, quando a supervisão romana foi inteiramente suspensa por diversos anos, devido à benevolência de Nero, e as quarenta repúblicas, mais ou menos, existente na área gozavam de sua liberdade mesmo que para isso não tivesse havido permissão.

A antiga confederação foi mantida sob os romanos, com sua capital em Argos, a sede do culto imperial; mas a província, muito maior, era governada de Corinto. É sempre em conexão com Corinto que o nome Acaia aparece no NT e é incerto se o sentido deverá abranger mais do que isso. (v. 2Co 1.1; 9.2; 11.10). Sabemos, contudo, que havia uma igreja em Cencréia (Rm 16.1) e que aparentemente havia crentes em Atenas (At 17.34). Podemos assumir, portanto, que, ao referir-se a Estéfanos como "primícias da Acaia" (1Co 16.15), Paulo estava aplicando esse termo a Corinto, pois gozava de primazia dada sua posição como capital romana. Não estaria pensando no resto da província.

E.A.J.

**ACAICO** — Um crente de Corinto (1Co 16.17); sobre sua posição, V. FORTUNATO. O nome sugere um escravo ou ex-escravo da Acaia, ou possivelmente a serviço dos Múmios: era esse o título de L. Mummius, criador da Acaia romana (e destruidor de Corinto, q. v), título que sua família retinha no tempo da vida de Paulo (cf. Suetônio, Galba, 3).

A.F.W.

**ACAMPAMENTO** — Embora outros termos hebraicos possam ser traduzidos como "acampamento", o vocábulo que mais propriamente expressa essa acepção é *tirah*, cujo sentido mais exato é realmente "grupo de tendas circundado". Nossa versão traduz corretamente o termo em Gn 25.16; Nm 31.10; 1Cr 6.54; Ez 25.4. Contudo, em Ct 8.9, a palavra é erradamente traduzida como "torre". V. tb., CASTELO, EXÉRCITO, FORTALEZA.

G.W.G.

**ACAMPAMENTO JUNTO AO MAR** — O lugar onde os israelitas se acamparam perto do mar e onde fizeram a travessia (Êx 13.18; 14.2) é assunto que tem provocado muita controvérsia durante os últimos cem anos. A questão é inseparável da questão da localização de tais nomes locais como Baal-Zefom, Etá, Migdol, Pi-Hairote, mar de Juncos, e Sucote (q.v.).

Dois tradições principais se têm desenvolvido em torno da rota do êxodo, ao saírem os israelitas do Egito: A teoria "sulista" favorece uma rota que parte da região sudeste da área de Suez, o uádi Tumilate, enquanto que a teoria "nortista" advoga uma travessia perto do lago Menzaleh, ao sul de Porto Said. V. fig. 80.

A teoria "sulista" foi preconcebida por Josefo (Antiguidades II.15.1), que considerava que os israelitas haviam partido de Latópolis ("Babilônia egípcia, o antigo Cairo) até certa Baal-Zefom no mar Vermelho; Pierre Diacre e Antonim de Plaisance apresentaram uma tradição que diz que os hebreus passaram em Clisma, perto do atual Suez. Entre os modernos, Lep-

sus, Mallon, Bourdon (com travessia em Clisma), e Montet, favorecem este ponto de vista.

A rota "nortista" foi defendida principalmente por Brugsch, que identificou o mar de Juncos, *yam-suf*, com o egípcio *p'twtf*, e o colóca no lago Serbonis, na praia do Mediterrâneo, onde também ficaria, em sua opinião, Baal-Zefom, a atual Ras Qasrum. Porém, isso dificilmente concorda com relato bíblico, no qual Deus proibiu os israelitas de irem "pelo caminho da terra dos filisteus" (Êx 13.17,18). Gardiner, em seguida, também defendeu a rota nortista (JEA, V. 1928, p. 261-269; Recueil Champollion, 1922, p. 203-215), e semelhantemente O. Eissfeldt e N. Aimé-Giron, o primeiro dos quais identifica Casios e Baal-Zefom, na praia do Mediterrâneo, e o último dos quais equipara Baal-Zefom com Tafnes (papiro fenício). Quanto a Albright, v. abaixo.

Bem recentemente, H. Cazelles sumarizou com habilidade todo o problema e os pontos de vista expressos em torno dele, ele considera que tradição posterior da LXX em diante (notar *thlassa erythra*, "mar Vermelho", na LXX) espousa uma rota que passaria pelo sul, porém, que o estudo dos nomes no texto hebraico sugere que este último indica uma rota nortista, pelo Mediterrâneo; de acordo com Cazelles, essas localizações nortistas se devem a um editor dos documentos "J" e "E", que (semelhantemente a Josefo e Maneto) associaram o êxodo hebreu com a expulsão dos hicsos do Egito. Entretanto, isso é puramente especulativo.

Finalmente, há uma sugestão inteiramente diferente, apresentada por Albright (BASOR, 109, 1948, p. 15 e 16). Ele situa Ramessés em Tanis no norte, traz os israelitas para a zona sueste, ao uádi Tumilate (Pitom em Retabeh, Sucote em Tell el-Maskhutah), e então os faz volver-se acentuadamente para o norte outra vez (cf. "Retrocedam", Êx 14.2), passando pelos lagos Amargos até a região de Baal-Zefom, que seria a posterior Tafnes (Defneh); nesse caso, Migdol seria Tell el-Her, justamente ao sul de Pelusium, com o mar de Juncos (*yam-suf*) nesta área geral. Tendo assim abandonado e Egito propriamente dito, israelitas então teriam tomado a direção sueste para entrar na península do Sinai, de maneira que a rota proposta por Albright afinal de contas se torna uma rota "sulista" (isto é, não pensa que os israelitas seguiriam pelo caminho dos filisteus, que lhes foi proibido). As reservas apresentadas por Noth (*Festschrift Otto Eissfeldt*, 1947, p. 181-190) são em larga escala baseadas em considerações crítico-literárias de duvidosa importância. Conforme ficará evidente, a rota do êxodo continua sendo questão bastante acesa.

C.D.W.

**AÇÃO DE GRAÇAS** — SACRIFÍCIO E OFERTA (AT), ivd

**ACAZ** ('ahaz, "ele agarrou") — Tornou-se rei de Judá por ocasião do falecimento de seu pai Jotão, c. 735 a.C. Seu nome é uma forma abreviada de Jeoacaz. Isso é confirmado por uma

inscrição de Tiglate-Pileser III (v. ANET, p. 282). Sua idade no tempo de sua ascensão, e a duração de seu reinado (2Rs 16.2; 2Cr 28.1) são questões que levantam problemas cronológicos (v. CRONOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO).

No início do seu reinado, Peca, rei de Israel, e Rezim, rei da Síria, tentaram forçá-lo a entrar em sua aliança anti-assíria. Fracassando nisso, os aliados invadiram Judá (2Rs 16.5). Os de Judá sofreram muitas baixas e muitos foram tomados prisioneiros. A intervenção do profeta Obede garantiu a repartição dos prisioneiros (2Cr 28.5-15). Isaías buscou em vão encorajar Acáz no aceso da crise, para que possuísse sua confiança em Javé (Is 7.1-12), mas o infiel rei preferiu apelar para a ajuda da Assíria. O preço da ajuda assíria, além de ser um ônus muito pesado ao tesouro, foi um século de vassalagem para Judá. Os filisteus e os edomitas aproveitaram-se condição enfraquecida de Judá para fazer incursões hostis (2Cr 28.17, 18).

Essas calamidades são apresentadas como juízos divinos contra Acáz, por causa de sua apostasia flagrante. Ele "até queimou a seu filho como sacrifício", encorajou a adoração corrompida dos lugares altos, colocou um altar tipo assírio do átrio do templo, usou o altar de bronze de Salomão, que fora retirado, para fins de adivinhação e fechou o santuário do templo (2Rs 16.3, 4, 10-16; 2Cr 28.2-4, 23-25). J.C.J.W.

**ACAZIAS** (*'ahazyah* ou *'ahazyahu*, "Javé agarrou") — 1. Filho e sucessor de Acabe, rei de Israel (1Rs 22.51—2Rs 1.18). O nome lhe desmente o caráter. A influência de sua mãe Jezabel é vista no fato de haver enviado mensageiros que consultassem Baal-Zebube, o deus de Ecrom, acerca das possibilidades de recuperar-se após a queda pelas grades do quarto superior em Samaria (v. ELIAS). Seu breve reinado de menos de dois anos notabilizou-se pela revolta de Moabe (2Rs 1.1) e pela desventurada aliança marítima com Josafá, de Judá (2Cr 20.35, 36).

2. O filho mais novo de Jeorão, rei de Judá. Foi posto no trono pelos habitantes de Jerusalém, como único herdeiro sobrevivente (2Cr 22.1). Sua orientação religiosa durante seu breve reinado de um ano evidencia claramente o fato de estar completamente dominado por sua mãe Atalia e nas Crônicas é sumarizado como alguém que "também andou no caminho da casa de Acabe" (2Cr 22.3). Encontrou a morte às mãos de Jeú, enquanto visitava seu tio Jeorão, que estava convalescendo em Jezreel. Os relatos de sua morte (2Rs 9.16-18; 2Cr 22.6-9) são completamente, não contraditórios. J.C.J.W.

**ACEITAÇÃO** — As palavras "aceitar", "aceito", "aceitável" e "aceitação", traduzem uma variedade de vocábulos hebraicos e gregos de sentido cognato. Deus é normalmente o sujeito; e o objeto podem ser os sacrifícios do adorador (Sl 119.108), suas orações (Gn 19.21), o teor inteiro de sua vida e, particularmente, sua pessoa. Em contradistinação ao ponto de vista pagão, a doutrina bíblica ensina que as orações

e sacrifícios são aceitáveis a Deus porque a pessoa do indivíduo é aceita. Assim é que: "Agradou-se o Senhor de Abel e de sua oferta; ao passo que o de Caím e de sua oferta não se agradou" (Gn 4.4, 5). A aceitação da oferta de Abel foi um testemunho de que a pessoa de Abel já havia sido aceita. Por meio de suas ofertas "obteve testemunho de ser justo, tendo a aprovação de Deus quanto às suas ofertas" (Hb 11.4), e Caím foi admoestado de que sua oferta seria aceita, se sua vida se tornasse aceitável (Gn 4.7).

Os profetas do AT atacaram a noção, tão congênita, ao homem natural, de que Deus pode ser persuadido a aceitar a pessoa de um homem mercê da aceitação de um ritual de adoração corretamente oferecido. Afirmavam eles constantemente que a ordem divina era justamente o reverso. As ofertas só eram aceitáveis quando as pessoas fossem aceitáveis (Os 8.13; Ml 1.10, 13). Por toda a Bíblia é frisado o ensino de que Deus não aceita a pessoa do homem por causa de sua importância social ou posição na vida. Ele não faz acepção de pessoas (Gl 2.6). Essa é uma virtude que deve ser imitada por todos. Todavia, não foi senão por ocasião do caso de Cornélio que a igreja primitiva, apreendeu a verdade de que Deus não requer a nacionalidade judaica, nem a circuncisão, como pré-requisito para alguém ser aceito por ele (At 10.35).

O bem que Deus exige para alguém ser aceito não deve, em ponto algum, ficar aquém de suas próprias perfeições. Somente aqueles que com paciência persistem em fazer o bem podem reclamar a recompensa da vida eterna para suas obras (Rm 2.6,7). Ora, ninguém jamais conseguiu isso por si mesmo; pois todos carecem da glória de Deus por causa do pecado (Rm 3.9-23). Somente o Senhor Jesus é aceitável. Só ele mereceu o veredito de Deus: "Este é o meu filho amado, em quem me comprazo".

Ezequiel predisse que seria obra de Deus tornar os pecadores aceitáveis a si (Ez 20.40,41; 36.23-29). É por meio de incorporação em Cristo e o dom de sua justiça (Rm 5.17) que os crentes são aceitos perante Deus. Essa é a obra de Deus, o qual, por meio da sua graça faz com sejamos aceitos no Amado (Ef 1.6). D.B.K.

**ACELDAMA** — Atos 1.19 dá o significado da palavra como "Campo de Sangue" — a frase aramaica é *haqel d'ma'*. O campo era anteriormente conhecido como campo do oleiro e se tem identificado com a casa de oleiro (Jr 18.2), no vale de Simom. Jerônimo punha-o no lado sul deste vale, e o sítio aceito atualmente fica ali. Eusébio, contudo, dizia que o terreno ficava ao norte de Jerusalém. O sítio tradicional certamente pode prover barro de oleiro; e desde muito tempo vem sendo usado como cemitério. D.F.P.

**ACESSO** — Nas cortes orientais um intermediário introduzia os suplicantes e lhes garantia a genuinidade (cf. Barnabé, At 9.27, 28). O quadro do AT que apresenta Deus como rei (Sl 47.7)



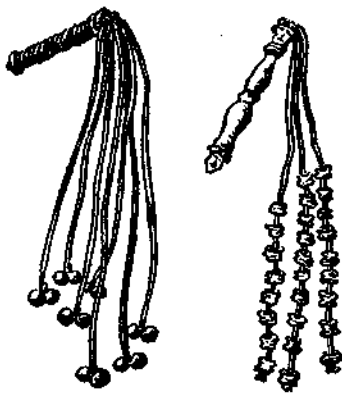
pôs perante os escritores do NT o problema da *prosaogoge* ou acesso do pecador até sua presença. O pecador não tem direito independente de aproximar-se pessoalmente e só obtém direito de entrada por intermédio de Cristo (Rm 5.2; Ef 2.18; 3.12; 1Pe 3.18), cuja morte removeu as barreiras da hostilidade (Ef 2.16) e agora capacita os crentes a se aproximarem com toda a confiança do trono da graça (Hb 4.16).  
D.H.T.

**ACMETA** — Chamada Ecbátana pelos gregos e romanos, desde 700 a.C. foi a capital da Média. A moderna Hamadã, a 290 km a oeste-sudoeste de Teerã. Heródoto (i.98) descreveu-a como uma cidade magnificente com sete muros concêntricos. Depositária dos arquivos reais, aqui foi descoberto o decreto de Ciro, que autorizava a reedificação do templo nos dias de Esdras (Ed 6.2).  
J.D.D.

**ACO** — V. PTOLEMAIDA.

**AÇO** — V. MINERAÇÃO E METAIS

**AÇOITE** — Tradução de diversas palavras hebraicas e gregas. 1. Hebraica, *bigoret* (Lv 19.20), que é usada no contexto, "serão açoitados". O termo hebraico, entretanto, expressa a idéia de investigação, o que é exibido por algumas versões, que dizem: "será feita inquirição".



**Fig. 3** — Açoitos romanos, armados de pedacinhos de chumbo e de osso.

2. Hebraico, *shot* (Jó 5.21; Is 10.26 etc.); *shotet* (Js 23.13), "um açoite", geralmente em sentido metafórico.

3. Grego, *mastigoo* (Mt 10.17; Jo 19.1 etc.), *mastizo* (At 22.25), "chicotear", "açoitar"; *phragelloo* (Mt 27.26; Mc 15.15). V. AÇOITES E CRUCIFICAÇÃO, II. V. tb. FIG. 3. J.D.D.

**AÇOITES** — Tradução geral de diversos vocábulos hebraicos e gregos, um dos quais apenas ocorre mais de duas vezes (gr., *plege*). A lei no Deuterônimo limitava a quarenta o número de açoites que podia ser prescrito por um juiz (Dt 25.2, 3). A execução era geralmente levada

a efeito por um azorrague de três pontas (v. fig. 3), e o próprio executor era castigado se o número estipulado fosse ultrapassado. Dessa maneira, o que Paulo descreve em sua "insensatez" (2Co 11.24s.) foi de fato a penalidade máxima, isto é, treze açoites por três vezes. Os açoites podem ser símbolo de correção salutar (Sl 89.32; cf. Pv 13.24), bem como um lembrete do sacrifício do Senhor Jesus (Is 53.5; 1Pe 2.24). V. tb. FLAGELAÇÃO. J.D.D.

**ACOR** — O vale de Acor, na parte nordeste de Judá, onde Acã foi executado, mencionado em Js 15.7, provavelmente não é uádi Qilt (no pensar de G. A. Smith), mas antes, El Buq'ia; cerca de 7,5 km de norte ao sul, centralizava-se sobre o uádi Qumran, a 16 km ao sul de Jericó, com saídas para o norte e para o leste. As fortalezas de Midim, Secacá e Nibsam foram edificadas ali, com trabalhos de irrigação e fortes; a área era e continua sendo chamada de ('arav, deserto). V. GTT, p. 137s., 271; North, ZDPV, LXXI, p. 49. Acor é o primeiro nome locativo a ser mencionado no rolo de cobre de Qumran. J.P.U.L.

**ACRABIM** — ('*aqravim* "escorpiões") — Assim aparece em Js 15.3. Uma elevação na extremidade sul do mar Morto, entre o Arábá e a região montanhosa de Judá, identificada com a moderna Naqb es-Safa.

**ACRE** — V. PESOS E MEDIDAS.

**ACSA** — 1. Filha de Calebe, filho de Jefuné (Js 15.16; Jz 12.15).

2. Filho de Calebe, filho de Hesrom (1Cr 2.49; cf. 2.18 [a não ser que realmente o mesmo Calebe esteja em vista todo o tempo]). R.F.H.

**ACSAFE** ('*akhshaf* — "Lugar de mágica") — Cidade designada a Aser (Js 19.25); seu rei entrou em coalizão com Jabim e Sísera contra Israel e foi morto (Js 11.1; 12.20). Possivelmente a moderna Tell Keisan, próxima de Acre (cf. Cartas de Amarna; *Papyrus Anastasi*, I). J.D.D.

**ACZIBE** — 1. Cidade de Aser (Js 19.29) que a tribo nunca ocupou (Jz 1.31), na estrada costeira, cerca de 16 km ao norte de Aco (Acre); foi tomada por Senaqueribe em 702 a.C.; é a moderna ez-Zib. 2. Cidade de Judá (Js 15.44; cf. Mq 1.14), no Sefelá, próxima de Acre; provavelmente a Quezibe de Gn 38.5 e a moderna Tell el-Beida. J.D.D.

**ADA** — 1. Uma das esposas de Lameque e mãe de Jabal e Jubal (Gn 4.19s.). 2. Uma das esposas de Esaú, filho de Elom, heteu, e mãe de Elifaz (Gn 36.2s.). T.C.M.

**ADÁ** — Cidade do vale do Jordão, cerca de 29 km de Jericó, onde as águas foram miraculosamente sustidas (Js 3.16, onde nossa versão acertadamente diz: "que fica ao lado de Sar-tã"). É usualmente identificada com a moderna Kh. Tell ed-Damiyeh. J.D.D.

**ADAMÁ** — Cidade fortificada de Naftali, enumerada em Js 19.36.

**ADAMI-NEGUEBE** — Um lugar mencionado em Js 19.33, na fronteira de Naftali. Aparentemente era um passo e tem sido identificado com o moderno Kh. Ed-Dâmyeh. R.A.H.G.

## ADÃO

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

O primeiro homem, criado (*bara'*, Gn 1.27) por Deus à sua própria imagem (*tselem*) no sexto dia (v. CRIAÇÃO), em dando-lhe forma (como um oleiro forma, *yatsar*, Gn 2.7) do pó da terra (*'adamah*), e em soprando-lhe nas narinas o sopro da vida (*nishmat hayim*). O resultado disso é que o "homem" se tornou alma vivente (*nefesh hayah*). Os mitos sumerianos e babilônicos sobre a criação do homem são conhecidos, mas, sendo comparados com o relato bíblico da criação, são parvos e politeístas.

#### a) Etimologia

O nome Adão (*'adam*), além de ser um nome próprio, também tem o sentido de "humanidade", sentido que aparece no AT cerca de 500 vezes, de tal modo que quando o substantivo ocorre com o artigo definido (*ha'adam*) deve ser traduzido como o nome próprio e não como nome comum. A palavra *'adm* também ocorre no ugarítico com o sentido de "humanidade". Nos relatos da criação em Gn 1 e 2, o artigo é empregado com *'adam* em todos os casos, menos três: 1.26, onde o "homem" em geral evidentemente é o sentido; 2.5, onde "um homem" (ou "nenhum homem") é claramente o sentido mais natural; e 2.20, o primeiro uso permissível do nome próprio, de acordo com o texto. Algumas versões protejam esse uso ao versículo anterior (2.19) a despeito do artigo ali existente, enquanto que as outras (como a que usamos na tradução), observando que nessa ocorrência, e de fato em todas (3.17, 21) aquelas que não têm o artigo, até Gn 4.25, o nome é prefixado pela preposição *le-*, que poderia ser lida (*la-e"l'habah*) incluindo o artigo sem alteração do texto consonantal, preferem supor que os massoretas pontuaram erradamente e texto e que o nome próprio não ocorre senão a partir de Gn 4.25. Embora tenham sido feitas tentativas para determinar a etimologia desse nome, não se tem chegado a um acordo, e o fato de que o idioma original da humanidade não era o hebraico torna tais teorias meramente acadêmicas. É claro, porém, que o emprego da palavra *'adamah*, "terra", em justa posição ao substantivo *'adam*, em Gn 2.7, é intencional, conclusão reforçada por Gn 3.19.

#### b) Condição primordial de Adão

Adão se distinguiu dos animais, mas isso não porque os epítetos *nefesh* e *ruah* lhe foram aplicados, pois esses termos são ocasionalmente usados, em referência aos animais, mas sim porque foi feito à imagem de Deus, rece-

beu domínio sobre todos os animais e, também, talvez, porque Deus lhe soprou individualmente o sopro (*neshamah*) da vida nas narinas. Deus preparou um jardim para Adão, no Éden (q.v.; Gn 2.8-14) e ali pôs o homem para cultivá-lo e guardá-lo. A palavra "cultivar" (*'avad*) é aquela comumente usada para trabalhar (p. ex., Êx 20.9), pelo que Adão não devia estar ocioso. Seu alimento aparentemente era o fruto das árvores (Gn 2.9,16), bagas e sementes dos arbustos (*siah*) e grãos das ervas ('esev, Gn 2.5). A seguir Deus trouxe todos os animais e aves para que Adão lhe desse nomes e, presumivelmente, nesse processo, familiarizar-se com suas características e potencialidades (Gn 2.19, 20). É possível que algum páldio reflexo disso possa ser encontrado no texto literário sumeriano que descreve como o deus Enki pôs o mundo em ordem e, entre outras coisas, pôs os animais sob o controle de duas divindades menores.

#### c) A queda

Disse Deus: "Não é bom que o homem esteja só" (Gn 2.18), e assim foi feita a mulher (2.22), para lhe servir de ajuda (v. EVA). Mas, induzida pela serpente, a mulher persuadiu Adão a comer do fruto da árvore que havia sido ordenado não tocar (Gn 3.1-7) (v. QUEDA), e, em resultado, ele e a mulher foram banidos do jardim (Gn 3.23, 24). É evidente que até essa época Adão tinha desfrutado de comunhão direta com Deus. Quando Adão e a mulher reconheceram, porém, a sua nudez, tomaram folhas de figueira e costuraram-nas para fazer tangas (*hagorah*, Gn 3.7), evidência, talvez da prática de apitidões simples como a costura. Adão foi punido pela expulsão do jardim e pela sujeição ao árduo trabalho futuro de obter sustento com labor penoso, no suor do rosto visto que a terra (*'adamah*), à qual agora ele retornaria depois da morte, estava amaldiçoada e produziria arbustos espinhentos e abrochos. Por conseguinte, ele continuaria sendo agricultor, com a diferença que agora seu trabalho teria de ser muito mais duro do que anteriormente (Gn 3.17-19,23). Paralelos têm sido feitos entre esses episódios e o mito acadiano de Adapa, o qual por engano rejeitou o pão e água da vida, assim perdendo a imortalidade pela humanidade; mas, os pontos comuns são remotos. Deus proveu os dois com túnicas de couro (Gn 3.21), implicando que dali por diante necessitariam de proteção contra a vegetação desgobernada ou contra o frio.

Adão teve dois filhos, Caim e Abel (q. v.); quando Caim matou Abel, ele teve outro filho, Sete (q. v.), para tomar o lugar de Abel (Gn 4.25) e para transmitir a linhagem fiel de descendência. Adão tinha 130 anos (LXX, 230) de idade quando Sete nasceu, e viveu mais 800 (LXX, 700) anos depois desse acontecimento, perfazendo um total de 930 anos (Gn 5.2-5), o que concorda com a LXX e com o Pentateuco samaritano, enquanto este último concorda com TM em todas as três cifras; (v. GENEALOGIA). Em comparação, pode-se notar que o primeiro rei

ante-diluvianos. Alulim, na lista de reis sumerianos, é dado como a reinar durante 28.800 (um texto variante dá-lhe 67.200 anos), enquanto seu paralelo, Aloros, no *Babyloniaka* de Berossos, é creditado com um reinado de 36.000 anos. É presumível que Adão tenha tido outros filhos, além dos três especificamente mencionados no Gênesis, pois "teve filhos e filhas" (Gn 5.4). A data da existência de Adão e a área exata na qual viveu, até o presente é questão disputada. T.C.M.

## II. NO NOVO TESTAMENTO

O nome Adão ocorre no N. T. Por nove vezes referindo-se ao primeiro homem (Lc 3.38; Rm 5.14 (2); 1Co 15.22, 45; 1Tm 2.13, 14; Jd 14) e uma vez referindo-se a Cristo (1Co 15.45). Em diversas ocasiões, todavia, há alusões a Adão, o primeiro homem, embora não apareça o seu nome (Mt 19.4-8; Mc 10.6-8; Rm 5.12,15, 16, 17 (2), 19). Certas conclusões devem ser tiradas dessas referências.

a) Adão é apresentado como o primeiro homem (1Co 15.45, 47) e sua origem sem paralelo, como alguém sem pai e mãe, é subentendida quando é chamada atenção para o fato de que, enquanto outros dentro da genealogia humana são apresentados como filho de seu progenitor em cada caso, Adão aparece como filho de Deus (Lc 3.38). Adão não surgiu por geração humana.

b) Adão sustinha uma relação sem par para com a raça humana, comparável à relação que Cristo, na qualidade de último Adão, sustém para com os redimidos. Em redor dessas duas relações sem igual gira a história da raça humana (1Co 15.45-49; Rm 5.12-19). Não houve ninguém antes de Adão, pois foi ele o primeiro homem. Ninguém há entre Adão e Cristo, visto que Cristo é o segundo homem. Não existe ninguém após Cristo, pois ele é o último Adão. Por conseguinte, Adão foi tipo daquele que vira, a saber, Cristo.

c) Por meio de Adão, entrou o pecado e a morte no mundo. A menção explícita da "transgressão de Adão", em Rm 5.14 torna claro que o "homem" mencionado em Rm 5.12 é Adão, e que o pecado é o seu primeiro pecado.

d) Em Adão todos os homens pecam e morrem. Por meio da desobediência do homem Adão, todos os homens são feitos pecadores (Rm 5.19), através de sua transgressão a condenação se estendeu a todos eles (Rm 5.16,18), e a morte reinou sobre eles (Rm 5.15,17; 1Co 15.22).

e) União com Adão em seu pecado, condenação e morte é o padrão paralelo daquele mediante o qual os crentes, em união com Cristo, entram na posse da justiça, da justificação e da vida (Rm 5.15-19; 1Co 15.22,45,49). Na constituição que Deus estabeleceu, solidariedade com Adão forma a base sobre a qual a superabundância da graça reina pela justiça à vida eterna (Rm 5.21).

f) O NT confirma a historicidade do relato dado nos primeiros capítulos do Gênesis, no

tocante a Adão. Em 1Co 15.45,47 temos alusão a Gn 2.7, em Jd 14 a Gn 5.3 -18 (cf. 1Cr 1.1-3; em 1Tm 2.13, a Gn 2.20-23; em 1Tm 2.14, a Gn 3.1-6,13; em Mt 19.4 e Mc 10.6, a Gn 1.27; em Mt 19.5,6 e Mc 10.7,8 (cf. Ef 5.31), a Gn 2.24; em Rm 5.12-19 e 1Co 15.22, a Gn 2.17 e 3.19. Essa alusão generalizada, algumas vezes explícitas e algumas vezes implícita, demonstra que o NT pressupõe a historicidade de Adão e dos acontecimentos que o envolvem, bem como a autenticidade do registro provido nos primeiros capítulos do livro de Gênesis. Não é possível manter a doutrina que nosso Senhor e os apóstolos tiraram desses fatos aceitos e propõem em conexão com eles, se negarmos a historicidade dos próprios acontecimentos. Não podemos desassociar de tal modo as lições, que visam a fé e à prática da historicidade dos eventos a quem estão ligadas essas lições, que possamos reter a significação doutrinária e prática ao mesmo tempo que rejeitamos o caráter histórico dos eventos relacionados. Nisto reside a importância do testemunho do NT com referência a Adão. J.M.

**ADAR** — Vd. CALENDÁRIO.

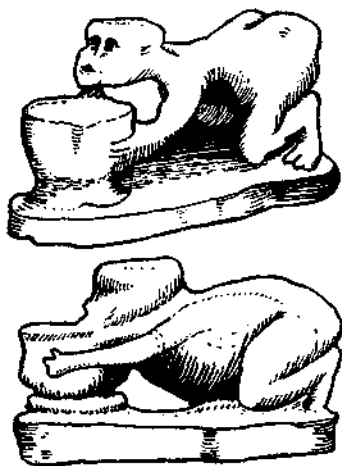
**ADIVINHAÇÃO** — A palavra usualmente traduzida como "adivinhação" ou "adivinho" é a raiz *qsm*. A raiz *nshh* é usada em Gn 44.5,15, e outros lugares, e é traduzida por "adivinhação" ou "encantamento", ou "usar de encantamentos". A raiz *'nn* é algumas vezes aliada às formas anteriores e é traduzida por "augúrio", "predição" etc.

A adivinhação é, falando de modo geral, a tentativa de discernir os acontecimentos distantes no tempo e no espaço e que, conseqüentemente, não podem ser percebidos pelos meios normais. Definição semelhante poderia ser dada à vidência da profecia, conforme exercida, p. ex., em 1Sm 9.6-10. Daí, pode o vocábulo ser usado ocasionalmente em bom sentido, como quando se fala de um profeta como dotado de clarividência, sem que com isso estejamos aprovando todas as formas clarividência. Dessa forma, Balaão foi ao mesmo tempo adivinho e inspirado por Deus (Nm 22.7; 24.1). A adivinhação condenada em Ez 13.6,7 é especificada como sendo "mentirosa". Em Mq 3.6,7,11 a adivinhação aparece como função dos profetas, embora aqui também tivesse prostituído esse seu dom; cf. Zc 10.2. Em Pv 16.10, a palavra *gesem* ("sentença divina") é usada para indicar a orientação divina dada por meio do rei.

Fora os usos gerais acima, a adivinhação é condenada, exceto quanto a duas passagens observadas abaixo. O povo de Deus é proibido de apelar para a adivinhação e aos encantamentos do mundo pagão (Lv 19.26; Dt 18.9-14), e 2Rs 17.17 e 21.6 registram sua desobediência. Os adivinhos pagãos são mencionados em 1Sm 6.2; Is 44.25 e Ez 12.22.

A adivinhação pode tomar muitas formas. Podem-se estabelecer duas divisões latas, a saber, a interna e a mecânica: a primeira é ou a

inspiração sob transe ou a segunda visão direta; esta última lança mão de meios técnicos, tais como areia, pauzinhos, entranhas de um animal sacrificado, ou, nos tempos modernos, folhas de chá. Essas divisões não podem ser consideradas rigidamente, visto que os objetos também podem facilitar a faculdade da clarevidência, tal como a bola de cristal.



**Fig. 4** — Duas estatuetas egípcias cada qual exibindo uma figura ajoelhada com o queixo descansando na beira de uma tigela que abraça. Bem possivelmente tais objetos serviam para adivinhação de copo, isto é, a observação de portentos através das configurações de gotas de azeite sobre a água posta em uma tigela. Provavelmente do Reino Médio, séc. XIX-XVIII a.C.

Balaão talvez tenha exibido seus poderes dessa maneira (Nm 24.1).

As seguintes formas são mencionadas na Bíblia:

**a)** Rbdomancia. Ez 21.21. Pauzinhos ou flechas eram atirados ao ar, e os presságios eram deduzidos da posição em que caíam. Os 4.12 talvez também faça referência a essa prática.

**b)** Hepatoscopia. Ez 21.21. Exame do fígado ou outras entranhas dos animais sacrificados, que supostamente forneciam orientação. Provavelmente formas e sinais eram classificados, os quais eram interpretados pelos sacerdotes. V. fig. 85.

**c)** Terafim (q.v.). São associados com: a adivinhação em 1Sm 15.23; Ez 21.21; Zc 10.2. Se os terafins eram imagens de antepassados mortos, essa adivinhação era provavelmente uma forma de espiritismo.

**d)** Necromancia, ou seja, a consulta aos mortos. Essa é associada à adivinhação em Dt 18.11; 1Sm 28.8, 2Rs 21.6, e é condenada na lei (Lv 19.31; 20.6), nos profetas (Is 8.19,20), e nos livros históricos (1Cr 10.13). O médium era referido como alguém que tinha um "ov, palavra esta traduzida como "espírito familiar", ou nos tempos modernos, um "controle". Esse termo

está associado ao vocábulo *yid'oni*, que provavelmente se origina da raiz *yada'*, "conhecer", e presumivelmente se refere ao conhecimento sobrenatural pretendido pelo espírito e, em sentido secundário, por seu possuidor.

**e)** Astrologia, que tira conclusões da posição do sol, da lua e dos planetas em relação ao zodíaco e em relação uns aos outros. Apesar de não ser diretamente condenada, a astrologia é depreciada em Is 47.13 e Jr 10.2. O sentido exato da palavra *'ashaf*, traduzida por "encantadores" em Dn 1.20 (conforme nossa versão portuguesa), é incerto. Não existem provas de que os magos que vieram visitar o menino Jesus fossem astrólogos, visto que a estrela é referida como um corpo celeste dotado de um curso incomum, como o de um cometa (Mt 2.9).

**f)** Hidromancia, ou seja, adivinhação por meio da água. Aqui, formas e figuras aparecem na água colocada num vaso, como também no caso do uso da bola de cristal. O brilho refletido pela água induz um estado de leve êxtase, e as visões são subjetivas. A única referência a essa prática, na Bíblia, fica em Gn 44.5,15, onde parece que José usou seu cálice de prata para esse propósito. Porém, ninguém pode dizer quanto crédito se deve dar a uma declaração que vem de uma seção onde tanto José como seus auxiliares estavam deliberadamente enganando os seus irmãos.

**g)** Sortes. No AT eram lançadas sortes para descobrir a vontade de Deus no tocante à distribuição de territórios (Js 18,19 etc.), no tocante à escolha do bode a ser sacrificado no Dia da Expição (Lv 16), no tocante ao descobrimento de um indivíduo culpado (Js 7.14; Jn 1.7), na distribuição dos deveres relativos ao templo (1Cr 24.5), na descoberta de um dia de sorte, por Hama (Et 3.17). No NT, as vestes de Jesus foram repartidas entre os soldados por meio do lançamento de sortes (Mt 27.35). A última ocasião, no registro bíblico, em que a sorte é empregada para determinar a vontade de Deus, foi por ocasião da escolha de Matias ao apostolado (At 1.15-26), e é possível que haja alguma significação no fato de que isso ocorreu antes do dia de Pentecoste. (V. tb URIM E TUMIM).

**h)** Sonhos são frequentemente reputados meios de adivinhação, mas na Bíblia não existe qualquer exemplo de uma pessoa a solicitar deliberadamente orientação ou conhecimento sobrenatural por intermédio de sonhos, excetuando, talvez, o caso dos profetas falsos, em Jr 23.25-27. O sonho espontâneo, entretanto, é frequentemente considerado meio de orientação divina (V. SONHO).

O único exemplo do uso do termo "adivinhação", no NT, encontra-se em Atos 16.16, onde aparece uma jovem com espírito de adivinhação. O vocábulo grego, nesse caso, é *python*. O famoso oráculo de Delfos ficava no distrito de Pito, e o termo evidentemente era empregado de forma vaga para qualquer indivíduo reputado como sobrenaturalmente inspirado, tal como as sacerdotisas em Delfos. (V. tb MAGIA E FEITIÇARIA.) J.S.W.

**ADMA** — Uma das cidades da planície (q. v.) (Gn 14.2,8; Dt 29.23), ligada especialmente a Zeboim (q. v.) (Os 11.8). Sua associação com Gaza (Gn 10 19) sugere o acerto da moderna localização da pentápole como submersa nas águas do sul do mar Morto. J A M.

**ADOÇÃO** — Essa palavra (usada apenas por Paulo) não ocorre na Bíblia como termo técnico legal no seu sentido moderno, pois, na sociedade semítica a relação de sangue era desnecessária para a posse de privilégios da família. O pacto com Abraão e sua semente (Gn 17.9) foi válido não apenas para aqueles que nasceram de Abraão, mas igualmente para os escravos comprados de raças estrangeiras (Gn 17.12s.). A palavra hebraica para o pai ('av) "não implica tanto em paternidade física como em protetor e nutridor. De fato, as palavras "Pai dos órfãos" explica exatamente o que significa essa paternidade" (A. Guillaume, *Prophecy and Divination*, 1938, p. 75).

A descoberta dos arquivos de Nuzi, entretanto, tem lançado alguma luz sobre a forma semítica da adoção, que anteriormente não se pensava existir. Em Nuzi era costume que um casal sem filhos adotasse um filho, o qual os serviria enquanto vissem e os sepultaria quando morressem, recebendo em recompensa a herança, ainda que qualquer filho nascido ao casal após a adoção se tornasse o herdeiro principal (W. H. Rossell, JBL, LXXI, 1952, p. 233s.). Algum procedimento tal como esse deve ser visto na relação que havia entre Abrão e Eliezer (Gn 15.2s.), enquanto que algo muito parecido com a adoção legal ocorre em Gn 48.5 (Efraim e Manassés), Êx 2.10 (Moisés), 1Rs 11.20 (Genubate), e Et 2.7 (Ester).

O germen do uso desse termo com sentido religioso está claramente presente na descrição antigo-testamentária de Israel como filho de Deus (Êx 4.22; Is 1.2s.; Jr 3.19; Os 11.1) e o foco dessa relação concentra-se no rei, representante de seu povo (2Sm 7.14; 1Cr 28.6; Sl 2.6s.), pelo que Paulo pode falar de seus contreráneos a israelitas como aqueles aos quais "pertence-lhes a adoção" (Rm 9.4).

Para Paulo, a adoção como filho de Deus é uma relação baseada na graça, diferente da filiação de Cristo, que era Filho por natureza (cf Jo 1.14). Isso envolve uma alteração de estado, planejada desde a eternidade e mediada por Jesus Cristo (Ef 1.5), da escravidão para a filiação; embora potencialmente os homens fossem filhos antes da vinda de Cristo (Gl 4.1), em realidade não passavam de escravos (Gl 4.3). A invocação "Aba, Pai" (Rm 8.15 e Gl 4.6 no contexto da adoção) talvez seja a exclamação tradicional do escravo adotado. Uma vez adotado, o filho de Deus passa a possuir todos os direitos da família, incluindo acesso ao Pai (Rm 8.15) e partilha da herança divina juntamente com Cristo (Rm 8.17). A presença do Espírito de Deus é ao mesmo tempo o instrumento (Rm 8.14) e a consequência (Gl 4.6) dessa posse da filiação. Por mais completa

que seja essa posição adotada, precisa ainda ser finalmente cumprida e promulgada de fato no livramento da própria criação da escravidão a que foi sujeitada (Rm 8.21s.).

Embora a adoção, como fórmula teológica, ocorra somente nos escritos de Paulo, está implícita como uma relação da graça no ensino de João sobre o "serem feitos filhos de Deus" (Jo 1.12, 1Jo 3.1s.), na aceitação do filho pródigo de volta a todos os direitos da família (Lc 15.19 e s.), e no título de Deus como Pai, que Jesus repetia frequentemente (Mt 5.16; 6.9; Lc 12.32).

**ADONI-BEZEQUE** ('adoni-bezeq, "meu senhor é Bezeque") — Após a morte de Josué, as tribos de Judá e Simeão abateram dez mil cananeus na cidade de Bezeque, no sul da Palestina (Jz 1.4-7). Seu rei fugiu, mas foi capturado, e seus polegares das mãos e dos pés foram cortados. Adoni-Bezeque reconheceu que era recompensa justa por sua própria prática de haver cortado os polegares das mãos e dos pés de setenta reis, que tinham de juntar migalhas (?) sob sua mesa. Foi levado para Jerusalém, e ali morreu. Essa é a única instância em que tal crueldade foi praticada pelos israelitas. E. J. Y.

**ADONIAS** ('adoniyah, "meu senhor é Javé") — 1. Quarto filho de Davi, por sua esposa Hagite. Após a morte dos três mais velhos, ele se considerou herdeiro presuntivo. (Amnon havia sido assassinado por seu irmão Absalão, o qual por sua vez morreu na rebelião contra o pai. Visto que nenhuma menção é feita de Quileabe, o filho de Abigail, deve-se supor que tenha morrido antes de levantar-se qualquer dúvida sobre a sucessão). Parece, entretanto, que Davi prometera a Bate-Seba (1Rs 1.17) que seu filho Salomão o sucederia. Talvez tenha sido conhecimento disso que provocou Adonias a fútil tentativa de ganhar a coroa enquanto o pai ainda estava vivo. Seus adeptos incluíam dois dos grandes homens de confiança do pai, Joabe, o comandante e chefe do exército, e Abiatar, o sacerdote, e sem dúvida Adonias esperava que eles obteriam o poder do exército e a sanção do sacerdócio. Mas, antes que essa esperança se materializasse, aqueles que eram fiéis ao rei, Natã, o profeta-conselheiro, Zadoque, o sacerdote, e Benaia, o comandante da guarda-real, entraram em ação. Entretanto Adonias festejava juntamente com os adeptos, Bate-Seba foi instruída a aproximar-se de Davi a fim de relembra-lo do juramento, e, enquanto falava ela, entrou Natã e repreendeu o rei por nada ter-lhe dito sobre seus (supostos) planos a respeito de Adonias. Davi confirmou o juramento a Bate-Seba e garantiu a ascensão de Salomão. O ruído e notícias da aclamação alcançaram Adonias e seus hóspedes em En-Rogel, e isso os deixou em pânico. O aspirante ao trono fugiu para o altar do santuário e Salomão prometeu poupar-lhe a vida sob a condição de lealdade futura (1Rs 1). Mas, nem bem falecera o pai e suas ambições anteriores se patentearam novamente. Assim

pelo menos foi que Salomão interpretou o pedido da mão de Absague, a jovem concubina do pai, que cuidara dele em sua idade avançada. Esta acusação de nova tentativa de apossar-se do trono provavelmente não deixava de ter sua razão, à luz dos costumes orientais (cf. 2Sm 3.7; 16.21). A sentença de morte contra o ambicioso e precipitado Adonias foi executada imediatamente (1Rs 2.13-25).

2. Um dos levitas a quem Jeosafá enviou para ensinar nas cidades de Judá (2Cr 17.8).

3. Um daqueles que selaram o pacto (Ne 10.16). É o mesmo que Adonirão (Ed 2.13 etc.). M.A.M.

**ADONIRÃO** (*adoniram*, "meu senhor é exaltado") — Oficial encarregado do trabalho forçado sob Salomão (1Rs 4.6; 5.14), e identificado com Adorão, que manteve posição similar no reinado de Davi (2Sm 20.24) e Reoboão (1Rs 12.18, "Adorão" em 2Cr 10.18). O povo rebelde apedrejou-o até morrer, precipitando a revolta de Jeroboão, cerca de 922 a. C. J.D.D.

**ADONI-ZEDEQUE** (*adoni-tsedeq*, "Meu senhor é justo") — Um rei amorreu de Jerusalém, o qual liderou outros quatro reis contra os israelitas e seus aliados de Gilbeom. Os cinco reis foram derrotados por intervenção divina e se ocultaram numa caverna, em Maquedá (q. v.). Foram humilhados e a seguir executados por Josué, o qual os mandou sepultar na caverna (Js 10). O significado desse nome pode ser comparado com o de Melquisedeque ("meu rei é justo"), rei de Salém (q. v.; Gn 14.18). Não há evidência suficiente para comprovar a existência de algum deus Zedeque ("justiça") para emprestar ao nome o sentido de "meu rei é Zedeque". A R.M.

**ADORAÇÃO** — O vocábulo referente à adoração, na Bíblia, é muito extenso, porém o conceito essencial, tanto no AT como no NT, é o de "serviço". Os termos usados no AT e no NT respectivamente, são o hebraico *'avodah* e o grego *latreia*, cada um dos quais originalmente significava o trabalho efetuado pelos escravos ou empregados. E, a fim de prestar essa "adoração" a Deus, os seus servos devem prostrar-se — no hebraico *hishtahawah*; no grego *proskynao* — e assim manifestaram temor reverente e admiração e respeito próprios da atitude de adoração.

No AT aparecem instâncias de adoração individual (Gn 24.26s.; Êx 33.9-34.8). Porém, a ênfase recai sobre a adoração por parte de toda a congregação (Sl 42.4; 1Cr 29.20). Tanto no tabernáculo como no templo a adoração ritual era proeminente. Além dos sacrifícios diários matutinos e vespertinos, a celebração da Páscoa e a observância do Dia da Expição eram pontos altos do calendário judaico. As cerimônias do derramamento do sangue, do oferecimento do incenso, do pronunciamento da bênção sacerdotal etc., tinham certamente a destacar o que é ritual, em detrimento dos aspectos espirituais da adoração, chegando mesmo a introdu-

zir um senso de tensão ou conflito entre as duas atitudes. (V. Sl 40.6; 50.7-15, Mq 6.6-8). Muitas pessoas em Israel, contudo, eram capazes de usar o louvor público (p. ex., Sl 93; 95-100) e as orações (p. ex., Sl 60; 79 e 80) a fim de expressarem o seu amor e gratidão a Deus (Dt 11.13) em um autêntico ato de adoração espiritual íntimo.

Essa adoração pública altamente desenvolvida, oferecida no tabernáculo e no templo, dista muito daquela dos tempos anteriores, quando os patriarcas criam que o Senhor poderia ser adorado onde quer que estivesse escolhido para revelar-se. Que a adoração pública no templo era uma realidade espiritual é claro pelo fato de que, quando o santuário foi destruído e os exilados se encontravam na Babilônia, a adoração continuou sendo uma necessidade, e para satisfazer a essa necessidade é que foi "criado" o culto da sinagoga, que consistia de (1) o *Shema*, (2) de orações, (3) leitura das Escrituras, (4) exposição das Escrituras. Posteriormente, contudo, já no segundo templo, os cultos diários, o sábado, as festividades anuais e os jejuns, bem como os louvores do hinário (Livro de Salmos) desse segundo templo asseguravam que a adoração continuasse sendo um fator vital da vida nacional judaica.

No NT encontramos novamente a adoração no templo e na sinagoga. Cristo tomou parte em ambas, mas sempre inculcou a adoração que se origina no amor do coração voltado para o Pai celeste. Em seu ensinamento a aproximação a Deus por intermédio de ritual e de mediação sacerdotal não é somente destituída de importância, como também é desnecessária. Finalmente a "adoração" se tornou uma verdadeira *'avodah* ou *latreia*, um serviço prestado a Deus não somente em termos a adoração no templo, mas também em termos de serviço prestado aos próprios semelhantes (Lc 10.25s.; Mt 5.23s.; Jo 4.20-24; Tg 1.27). No princípio, entretanto, a igreja não abandonou a adoração no templo de Jerusalém; e provavelmente os crentes dentre os judeus continuaram a frequentar também os cultos nas sinagogas. E quando houve finalmente o rompimento entre judaísmo e a igreja, a adoração cristã talvez tenha sido modelada segundo a adoração nas sinagogas.

O grande fator contribuinte no rompimento com o sábado judaico, com o templo, com o ritual etc., foi o amargo antagonismo dos judeus contra a igreja. Mas, até onde está envolvido o NT, nossas noções sobre a adoração cristã são muito vagas. É claro que o dia de adoração por excelência era o dia do Senhor (At 20.7), embora leiamos que no início havia cultos diários (At 2.46). Não há menção de quaisquer cultos comemorando a ressurreição do Senhor e a vinda do Espírito por ocasião do Pentecoste. A adoração era efetuada nas moradias dos crentes. Em tais circunstâncias eram desnecessários ministrantes oficiais. Simplicidade certamente era a nota marcante dos cultos de adoração de casa em casa, consistindo em

sua maior parte de louvor (Ef 5.19; Cl 3.16), orações, leitura das Escrituras e exposição. Na congregação de Corinto ouviu-se falar de "línguas" (1Co 14). A festa de amor (*agape*), seguida pela Ceia do Senhor (1Co 11.23-28), eram igualmente características comuns da adoração cristã. Mas em todas as atividades a ênfase recaía sobre o Espírito, bem como sobre o amor e a devoção íntimos, no coração. V. tb. ORAÇÃO E LOUVOR. J.G.S.S.T.

**ADORAÇÃO AOS ANCESTRAIS** — A maioria dos primitivos povos pagãos acredita na existência de espíritos, bons e maus, e muitos consideram que entre eles estavam os espíritos dos mortos. O desejo de prover algo para o conforto dos espíritos benévolos e para aplacar a má vontade dos espíritos maléficos, freqüentemente conduz ao "culto dos mortos", onde serviços tais como sepultamento apropriado e provisão de alimento e bebida eram realizados para conseguir essas finalidades. A adoração pública aos mortos, no sentido quer de adoração, quer mesmo de deificação, é, contudo, comparativamente rara; o exemplo mais bem conhecido é o de Confúcio, na China. É mais apropriado, portanto, falar de um "culto aos mortos" do que de "adoração aos ancestrais", visto que esta última de forma alguma é encontrada na Bíblia.

Na última parte do século XIX e nos primeiros anos do século XX, os relatórios de viajantes e missionários sobre as crenças dos povos primitivos da atualidade forneceram material aos antropólogos para que especulassem sobre o "desenvolvimento" da religião. A luz das teorias que disso resultaram, a Bíblia foi reexaminada e os supostos traços dos primeiros estágios do desenvolvimento da religião israelitas foram descobertos. Entre esses traços descobriram indícios de adoração aos ancestrais. Assim tem afirmado que se encontra evidência disso no arrebatamento de Enoque (q. v.) para ir ter com Deus (Gn 5.24), o que é reputado como indicação de que ele foi deificado; mas tal opinião é inteiramente gratuita. Tem sido sugerido, semelhantemente que os terafins (q. v.) eram originalmente adorados como imagens dos ancestrais; novamente, porém, não há base para tais pontos de vista.

Com a redescoberta das civilizações do Oriente Próximo antigo, que formava o *milieu* do AT, ficou claro que os costumes dos modernos povos primitivos são quase destituídos de importância, ainda que muitas teorias sobre o desenvolvimento religioso permaneceram, embora agora a religião do AT fosse reputada como algo parecido com um amálgama das crenças e práticas dos povos da região ao redor.

No Oriente Próximo antigo a crença na vida *post-mortem* levou às práticas religiosas generalizadas ligadas aos mortos. As provisões feitas pelos egípcios para o conforto dos mortos, naquilo que era considerado como uma existência futura basicamente agradável, eram elaboradas. Quanto à Mesopotâmia sabe-se menos a respeito dos ritos funerários de indivíduos, mas

sabe-se que tinham um ponto de vista sombrio sobre a vida vindoura, e em consequência disso era importante assegurar, pela provisão de necessidades e por meio de ritual e liturgia, que os mortos não retornassem na forma de espíritos insatisfeitos para molestarem aos vivos. O caso dos reis era diferente, e havia uma tendência, quanto à forma pelo menos, de deificá-los. Os nomes, p. ex., de tais chefes de estado antigos como Lugalbanda e Gilgamés eram escritos com o determinativo divino, honra igualmente concedida particularmente ao reis da terceira dinastia de Ur, e ocasionalmente se lhes dirigiam orações. Na Síria, semelhantemente, pode ser bem comprovado um culto prestado aos mortos, como, p. ex., nas descobertas em Ras Shamra, onde se descobriram túmulos providos de torneiras e esgotos que tornassem possíveis libações derramadas da superfície para o seu interior.

Poucos cemitérios ou tumbas do período israelita têm sido escavados na Palestina, mas aqueles que o têm sido demonstram, talvez, um declínio quanto aos moveis, tomando-se por base a Idade de Bronze em Canaã; noutras palavras, havia um declínio no culto aos mortos. Entretanto, que os israelitas estavam continuamente desviando do reto caminho a fim de adotarem as práticas religiosas de seus vizinhos, é claramente afirmado na Bíblia. É de esperar-se que entre essas práticas houvesse algumas associadas ao culto aos mortos. Assim é que as declarações de Dt 26.14 sugerem que era necessário proibir ofertas aos mortos; parece também que se esperava que fosse queimado incenso a favor (Ie) de Asa por ocasião de seu sepultamento (2Cr 16.14), e por ocasião dos funerais de Zedequias (Jr 34.5); enquanto que Ezequiel 43.7-9 subentende que havia adoração aos corpos mortos dos reis. A prática da necromancia (v. ADIVINHAÇÃO) também é comprovada (Is 8.19; 65.4).

Outras passagens bíblicas são algumas vezes citadas como provas de que tais práticas eram admitidas ou até aceitas como legítimas. Assim é que em Gn 35.8 se descreve como o carvalho sob o qual foi sepultada a ama de Rebeca foi chamado *Alom-Bacute*, "carvalho do choro"; ou, ainda, em Gn 35.20, Jacó levantou uma *matsevah* (v. COLUNA) sobre o túmulo de Raquel. Tais ações têm sido reputadas como evidências da crença na santidade dos sepulcros e, como consequência, nas práticas religiosas associadas aos mortos. Mas, lamentação pelos mortos bem pode ser apenas genuíno ritual, pois não existe evidência que sugira que o levantamento de uma coluna memorial implique necessariamente numa prática religiosa. O costume do levirato no casamento (Dt 25.5-10; v. CASAMENTO IV) tem sido interpretado como algo que visava parcialmente prover alguém para efetuar o culto aos mortos em favor dos falecidos. Essa interpretação, todavia, é algo que excede o cândido testemunho do texto. A despeito de várias teorias, a participação nos sacrifícios em família (p. ex., 1Sm 20.29) não provê

qualquer evidência a favor de culto aos mortos. Tem sido também sugerido que alguns dos costumes de lamentação mostram sinais de culto, ou até mesmo de adoração, aos mortos. Mas aquelas práticas que eram legítimas (cf. Lv 19.27,28; Dt 14.1) bem se podem explicar como simples manifestações de tristeza devidas à perda de um ente querido.

Assim sendo, é claro que nenhuma adoração aos ancestrais nem culto aos mortos desempenhavam qualquer papel real na religião de Israel. T.C.M.

**ADORAIM** — Cidade do sudeste de Judá, fortificada pelo rei Reoboão (2Cr 11.9). Robinson a identifica com a vila de Dura, a cerca de 11 km a oeste de Hebrom. J.D.D.

**ADORÃO** — V. ADONIRÃO.

**ADRAMELEQUE** — 1. Um deus trazido de Sefarvaim (q. v.) a Samaria, onde os colonos lhe sacrificavam crianças (2Rs 17.31). Possivelmente corresponde a um nome divino, Atar (Atr), encontrado em nomes pessoais de Harã e Síria (Alalah e Ugarit). Atarmilki significaria "Atar é Rei" (RA, p. 72). Eissfeldt compara o nome com o deus-palmeira Demarus (*Mélanges Isidore Lévy*, 1953, p. 153-159).

2. Um dos filhos de Senaqueribe, irmão de Serezer, os quais assassinaram o pai em 681 a.C. (2Rs 19.37; Is 37.38). Esse acontecimento é igualmente registrado da Crônica Babilônica sem dar o nome do filho (DOTT, p. 70-73). Um nome semítico ocidental para um dos filhos é provável, visto que a esposa de Senaqueribe, Naqi'a-Zakutu era de origem semítica ocidental. D.J.W.

**ADRAMÍTO** — Porto de mar da Mísia, na Ásia romana, defronte de Lesbos: o local é Karataşh, mas a moderna cidade insular de Edremid preserva o nome. Rendel Harris sugeriu uma origem árabe do sul para o estabelecimento original (*Contemporary Review*, CXXVIII, 1925, p. 194s.). Sua importância comercial, uma vez muito grande, já declinava nos tempos do NT.

Um navio de Adramítio conduziu Júlio e Paulo de Cesaréia (At 27.2). Sem dúvida dirigia-se para o seu porto de origem perfazendo atividades comerciais ao longo da costa, "de partida para costear a Ásia", onde comunicação com Roma poderia ser obtida — expectativa logo justificada (v. 5s) A.F.W.

**ADRIÁTICO** — Este nome, provavelmente derivado da aldeia de Ádria no rio Pô, primeiramente denotava o golfo no início do mar Adriático. Mais tarde foi estendido para incluir todo o mar e pelo primeiro século d.C. parece haver incluído também, o Mediterrâneo central abaixo do golfo de Otranto. É empregado nesse sentido em Atos 27.27 e também por Josefo (*Vita* iii, 15). Foi a cena do dramático naufrágio no qual Paulo e seus companheiros se viram envolvidos, quando o navio ficou a jogar por cerca de catorze dias nas águas entre Creta e Malta. B.F.C.A.

**ADULÃO** — Cidade canaanita (Gn 38.12) no território de Judá (Js 12.15); fortificada pelo rei Reoboão (2Cr 11.7); mencionada por Miquéias (Mq 1.15) e habitada após o exílio (Ne 11.30). Identificada com Tell esh-Sheikh Madhkur, a meio caminho entre Jerusalém e Laquis, o local é usualmente associado com a caverna na qual Davi se ocultou, quando perseguido por Saul (1Sm 22.1). J.W.M.

**ADULTÉRIO** — Vd. MATRIMÔNIO.

**ADUMIM** — Passo Igreme na fronteira entre Judá e Benjamim (Js 15.7; 28.17) na estrada que vai de Jericó a Jerusalém. É tradicionalmente a cena da história do bom samaritano (Lc 10.34), é conhecida hoje em dia como tal'at ed-Damm ("subida de sangue"), provavelmente devido à cor do solo, embora Jerônimo atribua esse nome aos assassínios e furtos que, segundo dizem, ocorriam nesse lugar. J.D.D.

**ADVOGADO** — A palavra *parakletos* nos escritos joaninos, derivada do verbo *parakaleō*, literalmente "chamar para o lado", tem sido interpretada tanto ativa como passivamente; ativamente, tem o significado de alguém que se põe ao lado e exorta ou encoraja. Onde vem a tradução "consolador" em Jo 14.16, 26; 15.26; 16.7; passivamente, tem o sentido de alguém chamado para pôr-se ao lado de outro, particularmente num tribunal de justiça (embora como amigo do acusado, e não tanto como advogado profissional), donde vem a tradução de "advogado", em 1Jo 2.1. Muitas versões simplesmente transliteram o grego; e disso provém o nome de "Paracleto", dado ao Espírito Santo.

*Parakaleō* é freqüentemente empregado no NT com o sentido de "exortar", "encorajar", e At 9.31 fala expressamente da *paraklesis* do Espírito Santo, que provavelmente significa "exortação" ou "encorajamento" do Espírito (embora possa significar a invocação da ajuda do Espírito).

Há pouca evidência a favor do uso ativo de *parakletos* fora do NT ou dos comentaristas patristicos das passagens dos evangelhos, que parecem derivar o sentido "consolador" ou "encorajador" simplesmente do contexto geral, o qual fala do senso de desolação dos discípulos por ocasião da partida de Jesus e de sua necessidade de mais ensinamentos a respeito dele. Essa derivação do contexto é bastante razoável, embora devamos notar que não sustenta a tradução "sem conforto", que outras mais corretamente traduzem "órfãos", diretamente do grego *orphanous*.

Por outro lado, a ajuda do Espírito, prometida em Mt 10.19,20; Mc 13.11; Lc 12.11,12, é precisamente a de um advogado perante as autoridades judias e seculares. Até mesmo Jo 16.8-11 tem certo tom forense, embora admitidamente mais como acusação do que como defesa. A tradução "advogado" é mais apropriada em 1Jo 2.1 (como na tradução que usamos), onde o pecador é apresentado como alguém levado perante o tribunal de Deus. Até mesmo aqui, todavia, não é impossível o sentido mais geral.



A evidência é muito equilibrada e, visto que tantas palavras no quarto evangelho parecem ter a intenção de sugerir mais do que um sentido, uma tradução ambígua como "conselheiro" provavelmente é preferível.

Os críticos têm argumentado que a aplicação da palavra *parakletos* no evangelho ao Espírito e na Epístola a Jesus Cristo indica diferente autoridade das duas obras. Mas (1) a *paraklesis* do Espírito é entre os perigos e dificuldades terrenas; Jesus comparece a nosso favor no céu; (2) esses ofícios diferentes, mas paralelos, também são refletidos em Rm 8 26,34: o Espírito faz intercessão em nós e a faz o Cristo ressurreto por nós no céu; (3) as palavras *allos parakletos*, usadas em Jo 14.16, ainda que o uso grego permita a tradução "outro, ou Paracleto", podem significar simplesmente "outro Paracleto", implicando que o próprio Jesus é também um Paracleto. V. tb. ESPÍRITO SANTO. M.H.C.

**AFEQUE** (*'afeq[ah]*, "fortaleza", "cercado") — Afeque ocorre como substantivo locativo nos textos egípcios (texto de execração, inscrições de Amenhotep II, Rameses II e III), e numa carta aramaica de c. de 600 a.C. Uma inscrição de Esar-Hadom menciona "Apku no território de Samaria" (v. ANET, 242, 246, 292, 329). As referências bíblicas são como segue:

1. Js 13.4. Define a terra que estava ser ocupada no norte. Provavelmente Afqa, a nordeste de Beirute, nas vertentes de Nahr Ibrahim (BDB; Abel, *Géographie de la Palestine*, p. 247). Por uma interpretação diferente do texto, ela é localizada em Ras el-'Ain (cf. GTT, p. 110).

2. Js 12.18; 1Sm 4.1; 29.1. Mais tarde Antipátride (q. v.), a moderna Ras el-'Ain nas nascentes do Nahr el-'Auga (Jarcom de Js 19.46), na estrada principal para o Egito.

3. Js 19.30; Jz 1.31 (Afeça). Em Aser, a moderna Tel Kurdaneh, nas nascentes do Nahr Na'amein, que desemboca na baía de Heifa.

4. 1Rs 20.26,30; 2Rs 13.17. Fiq ou Afiq, na desembocadura do uádi Fiq, a leste do mar da Galiléia.

5. Js 15.53 (Afeça). A sudoeste de Hebrom, ou Khirbet ed-dairamme (A. Alt, *Palästina Jahrbuch*, 28, p. 16s.), ou Khirbet Kana'an (Abel, *op. cit.* p. 247) A.R.M.

**ÁFIA** — Referida em Fm 2 de modo a sugerir que era a esposa de Filemom, anfitriã da igreja de Colossos (mas v. sob Filemom, EPÍSTOLA A.). "irmã", no texto, preferível a "amada", segundo algumas versões. O nome era comum na Ásia ocidental, e provavelmente era nativo da Frigia. V. exemplos em Lightfoot, *Colossians*, p. 304, MM, e a inscrição de Colossos, CIG, III 4380K, 3). A.F.W.

## ÁFRICA

### I. CONHECIMENTO ANTIGO E NOMENCLATURA

Os gregos chamavam esse continente de "Libia": quanto à extensão e relações com a Ásia, havia dúvidas. Heródoto (5º século a.C.) já esta-

va convencido de que era quase inteiramente cercada pelas águas do mar, e cita (*História*, iv 42) uma alegada circunavegação feita por uma tripulação fenícia a serviço de Faraó Neco (q. v.). A tradução de um documento púnico, o Periplus do mar da Eritreia, relata uma viagem cartaginesa, evidentemente estendida até Serra Leoa, antes de 480 a.C. Os romanos aplicavam o nome "África" ao continente inteiro (Pompônio Mela, i.4), mas ainda muito mais regularmente aplicavam-no à "África" proconsular, que compreendia a área (mais ou menos da moderna Tunísia) anexada de Cartago em 146 a.C., além dos domínios da Numídia e da Mauritânia mais tarde adicionados. Mas, embora os cartagineses talvez tenham conhecido mais acerca do Trans-Saara do que percebemos, o conhecimento da África possuído pelos povos antigos que deixaram a maior parte dos remanescentes literários se confinava quase totalmente às áreas que participavam das civilizações mediterrâneas ou lhes eram acessíveis, raramente penetrando além das colossais barreiras dos montes Atlas, do Saara e dos perigos do Nilo Superior.

### II. ÁFRICA NO ANTIGO TESTAMENTO

Semelhantemente, os principais interesses de Israel na África limitavam-se muito naturalmente a seu poderoso vizinho, o Egito. Quer como o celeiro dos patriarcas, como o opressor dos escravizados, ou como a cana quebrada do período do avanço assírio, os papéis diversos desempenhados pelo Egito não poderiam ser ignorados. A despeito do passado cruel, permanecia um sentimento terno para com o Egito (Dt 23.7), o que nos prepara para as profecias que afirmam que eventualmente o Egito compartilhará com Israel do conhecimento e adoração do Senhor (Is 19. note-se a alteração no tom à proporção que o capítulo prossegue). Outros povos africanos são mencionados ocasionalmente (v., p. ex., LUBIM, PUTE), mas as alusões mais freqüentes são a Cus (v. ETIÓPIA), a designação geral das terras para além do Egito. A pele característica e o tipo físico dos habitantes eram pontos observados (Jr 13.23; Is 45.14; e provavelmente Is 18 2,7).

Em alguns períodos certas circunstâncias históricas ligavam o Egito e a Etiópia aos olhos hebreus, e aparecem juntos, algumas vezes lado a lado com outros povos africanos, como nações representantes contra as quais justos julgamentos de Deus serão executados (Is 43.3; Ez 30.4s.; Na 3.9), como aqueles que algum dia reconhecerão a verdadeira posição de povo de Deus (Is 45.14), e como aqueles que por fim receberão o Deus de Israel (Sl 87 4; e especialmente Sl 68 31) O quadro da Etiópia, símbolo do grande desconhecido africano além do rio egípcio, a levantar as mãos para Deus, foi como um toque de trombeta no reavivamento missionário dos séculos XVIII e XIX de nossa era. Mesmo dentro do período bíblico isso foi cumprido até certo ponto; não apenas havia estabelecimentos judaicos na África (cf. Sl 3.10), mas um etíope a serviço dos judeus fez mais a favor do

profeta de Deus do que israelitas natos (Jr 38), e o etíope de grande posição do capítulo oito do livro de Atos evidentemente era um piedoso prosélito.

A despeito de longa tradição de exegese viciada a campear em certos quadrantes, nada existe que ligue a maldição contra Cão (Gn 9.25) com qualquer maldição permanentemente instituída por Deus contra os povos negróides.

**III. ÁFRICA NO NOVO TESTAMENTO**

O próprio Jesus recebeu hospitalidade em solo africano (Mt 2.13s.). Os estabelecimentos judaicos no Egito e em Cirene, prefigurados talvez em Is 19.18s., evidentemente foram campo fértil para a igreja primitiva. Simão, que carregou a cruz, era cirenense, e que sua relação com Cristo não cessou aí pode-se inferir do fato de que seus filhos aparentemente eram bem conhecidos na primitiva comunidade cristã (Mc 15.21). Judeus egípcios e cirenenses estavam presentes em Jerusalém no dia de Pentecoste (At 2.10), o poderoso Apolo (q. v.) era judeu alexandrino (At 18.24); e convertidos cirenenses, provavelmente incluído o profeta Lúcio (q. v.), compartilharam no passo importantíssimo da pregação do evangelho a completos pagãos em Antioquia (At 11.20s.). Mas nada sabemos de certo sobre a fundação das igrejas do Egito e do norte da África, que contavam entre as mais proeminentes do mundo pelo fim do segundo século da era cristã. A tradição, que não se pode traçar até época bem remota, de que Marcos foi o evangelista pioneiro de Alexandria (Eusébio, HE ii 16), é a única tradição, quando aplicada a 1Pe 5.13, que pode dar apoio à teoria sobre a residência de Pedro ali (mas cf. G. T. Manley, EQ, XVI, 1944, p. 138s.). O vívido quadro de Lucas, no livro de Atos, sobre a marcha do evangelho pelas terras do norte do mediterrâneo poderá ter-nos obscurecido o fato de que a marcha pelas terras do sul deve ter sido quase tão eficiente e possivelmente tão pronta como aquela. Havia cristãos na África quase tão cedo quanto os havia na Europa.

Mas Lucas não se esquece da África. Mostra como, por meios que a igreja apostólica nunca imaginou, e antes da verdadeira missão entre os gentios ter começado, o evangelho foi até o reino de Candace (At 8.26s.), como que as primícias do cumprimento do propósito de Deus a respeito da África, declarado no AT. A.F.W.

**ÁGABO** — Derivação incerta; possivelmente paralelo ao AT, Hagabe, Hagabá. Um profeta de Jerusalém cujas predições sobre "grande fome" foram cumpridas durante o reinado de Cláudio (At 11.27,28) Suetônio, Dio Cássio, Tácito e Eusébio mencionam fomes durante aquele período. Em Cesaréia ele apresentou uma predição sobre a sorte de Paulo em Jerusalém (At 21.10,11) Em tradições posteriores ele aparece como um dos "Setenta" (Lc 10.1) e mártir. G.W.G.

**AGAGITA** — Adjetivo aplicado a Hamã, em Et 3.1,10; 8.3,5, 9.24. Josefo (Antiguidades xi. 6. 5) faz dele um amalequita, presumivelmente descendente de Agague, a quem Saul poupou (1Sm 15). Mordecai, que causou a queda de Hamã, à semelhança de Saul, era descendente de Quis (Et 2.5; 1Sm 9.1). A LXX diz *bougaios* (de sentido obscuro) em 3.1 e *Makedon* (Macedônia) em 9.24; em outros lugares a LXX omite inteiramente o adjetivo. J.S.W.

**AGAGUE** — Pelo uso que Balaão faz do nome (Nm 24.7 etc.) parece que era o título comum dos reis dos amalequitas, assim como "Faraó" o era no Egito. Em particular, o nome é usado a respeito do rei dos amalequitas aprisionado por Saul, que foi por este poupado juntamente com os despojos, contrariamente à vontade conhecida de Deus. Agague foi morto por Samuel. A desobediência de Saul foi motivo de sua rejeição por Deus (1Sm 15). M.A.M.

**AGAPE** — V. FESTA DE AMOR.

**ÁGATA** — V. JÓIAS E PEDRAS PRECIOSAS.

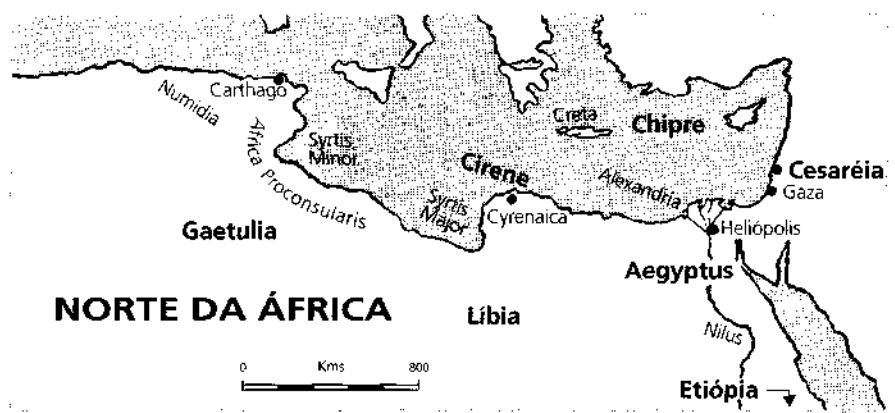


Fig. 5 — Costa norte da África, nos tempos romanos.

## AGEU, LIVRO DE

## I. ESBOÇO DO CONTEÚDO

O livro contém quatro profecias 1.1-11, 2.1-9; 2.10-19 e 2.20-23. Há um breve interlúdio em forma de narrativa em 1.12-15. As profecias são todas datadas do segundo ano do reinado de Dario I, isto é, 520 a.C. Isso corresponde à data em Ed 4.24; 5.1,2.

## II. AUTORIA E DATA

Ageu e Zacarias são os dois primeiros profetas referidos depois do retorno dos exilados, em 537 a.C. Visto que não são mencionados senão somente em 520 a.C. (Ed 5.1,2) tem sido freqüentemente suposto que retornaram com um novo grupo de exilados mais ou menos naquela data. Nenhum dos dois profetas fornece qualquer indicação sobre isso, e é igualmente provável que ainda fossem crianças quando os pais chegaram, em 537 a.C. Dessa maneira, Ageu provavelmente testemunhou a crescente apatia durante aquele período, e, ao chegar à idade apropriada, o Espírito de Deus sobre ele operou com o dom da profecia. À parte de Ed 5.1,2, não há qualquer outra referência a Ageu fora do livro que lhe traz o nome.

## III. AS QUATRO PROFECIAS

a) 1.1-11. Sexto mês, primeiro dia. Ageu se dirige a Zorobabel e a Josué, pois eram os líderes do povo. A implicação do que se segue é que a mensagem foi entregue publicamente, a fim de que todos pudessem ouvi-la. O profeta se refere à negligência dos dezesseis anos passados, durante os quais o povo deveria vir reedificando o templo (Ed 3 e 4). Ao contrário, haviam preferido construir casas para si mesmos (Ag 1.4). Nesse interim, haviam experimentado frustradores desastres naturais, que destruíram as colheitas e mantinham o povo na pobreza. Esses eram lembretes da parte de Deus de que deviam pôr em primeiro lugar as coisas principais. O interlúdio (1.12-15) mostra a resposta do povo, dentro de vinte e quatro dias.

b) 2.1-9. Sétimo mês, vigésimo primeiro dia. Palavras de encorajamento àqueles que sentiam que o novo templo era pobre em comparação com o antigo templo, construído por Salomão. O templo, no futuro, estava destinado a ter maior glória do que tivera o templo passado. Apesar de ser tentador seguir certas versões, no v. 7, que dão impressão de uma referência messiânica direta, o verbo plural torna necessária a tradução, que é dada também noutras versões, inclusive em nossa tradução Revisada e Atualizada no Brasil: "as coisas preciosas". Ageu estava falando sobre os dons dos povos gentios, que ajudariam adornar o templo. Houve um cumprimento parcial dessa promessa dentro de pouco tempo (Ed 6.8,9). Posteriormente, Herodes, o idumeu, reconstruiu o templo e o tornou ainda mais glorioso. Os gentios começaram a ser atraídos ao judaísmo e tiveram permis-

são de ocupar os átrios externos do templo, quando vinham para adorar e trazer suas ofertas. Porém, tal como no caso de Zc 2.11,12 etc., essas palavras de Ageu foram plenamente cumpridas no novo templo, de judeus e gentios juntamente, que é Cristo (Ef 2.17-22).

c) 2.10-19. Nono mês, vigésimo quarto dia. Ageu tira uma lição de um ponto particular da lei ritual. Se um homem estivesse carregando parte da carne sacrificial e suas vestes tocassem em algo, a carne não era por isso tornada imunda. Porém, as vestes de um homem que estivesse ritualmente impuro contaminavam qualquer coisa em que tocassem. Dessa forma, a imundícia contamina até o segundo grau. As ruínas do templo eram imundas e contaminavam a nação e as coisas em que tocavam. Porém, o colocar fundamento novo faria toda a diferença e daquele instante em diante a obra do povo seria abençoada. É óbvio que o reavivamento fora assinalado por uma cerimônia que marcava o lançamento de uma nova pedra fundamental do templo (v. 18, cf. Ed 3.10, em 536 a.C.), pois era costume ter mais de uma cerimônia de inauguração da pedra fundamental de um templo ou casa (v. J. STAFFORD WRIGHT, *The Building of the Second Temple*, 1958, p. 17). A data, em 2.18, parece ter sido um erro de copista, que confundiu o vigésimo quarto dia do sexto mês (1.15) com vigésimo quarto dia do nono mês, quando essa profecia foi realmente proferida (2.10).

d) 2.20-23. Nono mês, vigésimo quarto dia. Trata-se de uma promessa especial a Zorobabel, de que seria conservado em segurança apesar das perturbações que assolavam o império persa. A referência ao "anel de selar", no v. 23, provavelmente é uma reminiscência das palavras que Jeremias pronunciara acerca da sorte do avô de Zorobabel, Joaquim, em Jr 22.24. J.S.W.

## AGOUREIROS — V. ADMINHAÇÃO.

AGRICULTOR — No AT existem três expressões usualmente traduzidas como "agricultor".

1. *'ikkar*. O ideograma acádio cognato descreve o *'ikkar* como "homem do arado". A posição social e a função exatas do *'ikkar* são incertas, mas o *Código de Hamurábi* sugere que se tratava de um trabalhador braçal assalariado. O AT estabelece contraste entre o pastor e o *'ikar* (Is 61.5).

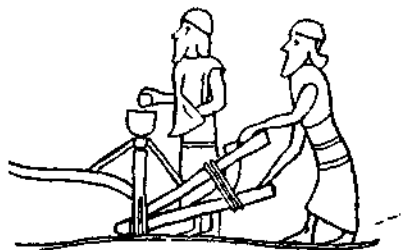
2. *yogev* (2Rs 25.12; Jr 52.16). Consideração do termo hebraico relacionado, *guy*, e do árabe *gaba*, "furar", "escavar", talvez sugira que o *yogev* fosse um trabalhador armado de pá.

3. *'ish 'adamah* significa literalmente, "homem do solo", mas, a comparação entre Gn 9.20 e Zc 13.5 demonstra que se refere indiferentemente a um fazendeiro agricultor ou criador de gado.

A LXX e o NT empregam o termo *georgos* "fazendeiro, agricultor", sempre que um daqueles termos hebraicos é usado ou que há referência ao trabalhador da terra. Deus é comparado com o cultivador da vinha verdadeira (Jo 15.1) e da igreja (1Co 3.9). R.J.W.

**AGRICULTURA** — As escavações da Jericó do AT têm demonstrado que a Palestina era um dos centros agrícolas mais antigos jamais descobertos. Pode-se verificar boa agricultura ali por volta de 7.500 a.C. Jericó exibe uma cultura de irrigação que era comum no período pré-histórico no vale do Jordão, não ao longo do próprio rio, mas ao lado dos riberões que desembocam nele. Mais ou menos pertencente ao mesmo tempo, há sinais de atividades agrícolas nas regiões montanhosas, pois a cultura natufiana exibe foices e enxadas de pedrneiras. A irrigação, como ciência antiga, atingiu seu clímax no Egito e na Babilônia e o manteve. Pelo tempo de Abraão, entretanto, a irrigação na agricultura da Palestina estava declinando de importância, cedendo lugar à agricultura seca, como no Negebe.

A maioria dos agricultores da Palestina dependia da chuva. A seca de um verão de seis meses terminava com as "primeiras chuvas" e logo que a terra estorricada pelo sol podia ser trabalhada (fim de novembro ou dezembro) a semente era espalhada e enterrada com o arado. Algumas vezes a terra também era arada antes da sementeira. As pesadas chuvas de inverno davam às plantações a maior parte de sua umidade, mas as "últimas chuvas" de março e abril eram necessárias para fazer o grão atingir pleno crescimento.



**Fig. 6** — Um arado de semear babilônico do séc. VII a.C., de um obelisco de Esar-Hadom.

As principais culturas de cereais eram o trigo e a cevada, o primeiro mais valioso, esta, entretanto, fruiu a vantagem de um período mais curto de crescimento e a propriedade de desenvolver-se em solo mais pobre. Vários legumes, tais como lentilhas, ervilhas e feijões, formavam uma cultura secundária. Verduras adicionavam variedade à dieta, com cebolas e alhos a exercer papel importante. Ervas, sementes e outros condimentos davam variedade ao cardápio, basicamente constituído de pão. Flores silvestres recém-desabrochadas e plantas da primavera serviam como saladas.

Após a invenção da foice, onde dentes de pedrneiras eram incrustados num osso ou peça de madeira, o melhoramento seguinte foi o arado. A melhor árvore da qual se podia fazer um arado de madeira era a azinheira. Os lavradores mais pobres não tinham nunca um arado de metal. Pelo tempo de Davi, entretanto, o ferro já se tornara suficientemente abundante e um ara-

do de ferro de bom tamanho podia ser usado. O resultado eram colheitas muito melhores e uma população mais densa vivendo da mesma área plantada.

O arado de madeira de um braço só tinha a virtude da leveza, visto que os campos eram frequentemente pedregosos e o arado podia ser facilmente levantado sobre as pedras. Em terreno nivelado, como em Basã, as pedras em excesso eram reunidas em pilhas nos campos. Mas, nas encostas das colinas as pedras eram usadas para formar terraços, a fim de impedir que o solo útil fosse levado pela chuva. Grandes pedras serviam de marcos dos limites de um campo plantado e nenhuma cerca era usada. O arado de um braço só deixava o braço esquerdo do agricultor livre para usar o agulhão dos bois.

As culturas de cereais amadureciam primeiro no profundo e quente vale do Jordão e então a estação da colheita ia seguindo a elevação do terreno, primeiro as áreas costeiras e o Esdrelom, a seguir as regiões de colinas baixas e finalmente as montanhas mais altas. A colheita da cevada, em abril e maio, precedia a do trigo por diversas semanas, algumas vezes chegando até a um mês. Por esse tempo, já fora semeada uma colheita de painço para o verão, em terrenos deixados incultos por todo o inverno.

Para colher a produção, o cereal era tomado com uma das mãos e então cortado com a foice segura na outra mão. O cereal era então atado em feixes, os quais por sua vez eram postos nas costas de jumentos ou camelos, para serem levados à eira. Amós menciona o emprego de carros. Os respigadores vinham após os segadores e então deixava-se que os animais pastassem no restolho na seguinte ordem: ovelhas, cabras e camelos.

As eiras eram localizadas perto das vilas, num ponto onde os ventos fossem de ajuda para levar a palha. O próprio chão da eira era de rocha ou então uma área de solo nivelado coberto com marga. Os molhos eram espalhados formando uma camada de cerca de 30 cm sobre o chão e as beiradas era protegidas por uma fileira de pedras. Os animais, que algumas vezes eram calçados para esse propósito, eram conduzidos ao redor muitas vezes, até que o grão fosse solto e os talos feitos em pedaços pequenos. Método mais rápido era o emprego de um trenó de madeira com pedras ou fragmentos de ferro apensos à face inferior. O grão era limpado da palha com jogar-se para o ar por meio de grandes garfos de madeira. A seguir o cereal era às vezes peneirado, antes de ser ensacado para o uso humano. A palha era guardada para servir de ração para os animais. Lançar fogo num campo que amadurecia ou numa eira era crime grave, visto que a provisão de alimento para aquele ano se perdia. O episódio do incêndio provocado pelas raposas lançadas por Sansão (Jz 15,4,5) foi uma grande catástrofe para os filisteus. A limpeza na eira poderia prolongar-se até o fim de agosto ou até mais tarde, por ocasião de colheitas abundantes. V. tb. CALENDÁRIO.

As melhores terras para o plantio de cereais eram as margens do vale do Jordão, que podiam ser irrigadas pelos seus tributários, a planície da Filístia, Esdrelom (embora parte fosse pantanosa), Basã e Moabe. Mas, visto que o pão era o principal alimento do país, até margens pobres eram às vezes cultivadas para produzir cereal. Estreitos terraços em forma de degraus eram engi-dos nas encostas das montanhas, e até hoje, no Líbano sobem montanha acima até à linha da neve. As colinas mais baixas, tais como as de Sefelã, permitiam distribuição mais lata de cultura, adicionando a videira e as oliveiras aos cereais. As melhores porções da terra alta eram plantadas, mas muito era deixado para servir de pasto ou reservas florestais. V. figuras 165 e 166.

Os pesados orvalhos de verão em muitas partes do país suplementavam a umidade do subsolo conservado das chuvas do inverno e isso tornava possível a cultura de uvas, pepinos e melões. Essas eram colheitas muito mais valiosas do que muitos leitores da Bíblia se dão conta, pois a Palestina não tem chuva no verão e a maioria das correntes de água se seca. Essas frutas e verduras, portanto, se tornam uma ração extra de água, tanto para o homem como para os animais. Cultivavam-se muitas variedades de uvas que eram não só valioso alimento no verão, mas, ressecadas na forma de passas, também serviam de alimento no inverno. O vinho feito das uvas era artigo de exportação. As uvas geralmente eram cultivadas nas inclinações dos morros, sendo que freqüentemente eram plantados feijões e lentilhas entre as vinhas. Is 5.1-6 prevê bom quadro de um vinhedo. V. tb. figs. 163, 164.

Frutas e castanhas eram outros meios de dar variedade à dieta. A oliveira e o gergelim eram as principais fontes de óleo para a cozinha, a gordura animal era por demais cara. As castanhas, apesar de ricas em azeite, eram usadas primariamente como temperos. Os feijões da alfarrobeira eram alimento excelente para os animais. O linho era a única planta cultivada para a fabricação de panos.

O maior inimigo do lavrador era a seca. Se qualquer dos três períodos de chuva falhasse isso era muito sério e secas prolongadas eram incomuns, especialmente em certas partes do país. Os agricultores também sentiam as invasões de gafanhotos, as pragas das plantações, tais como a ferrugem, e o vento siroco. A guerra, igualmente, era um inimigo comum do fazendeiro, pois usualmente a guerra era efetuada no tempo da colheita, a fim de que o exército invasor pudesse viver do produto da terra. Os principais artigos de exportação na Palestina eram o trigo, o azeite de oliveira e o vinho. Esses não somente eram embarcados para outros países, mas grandes quantidades desses produtos eram consumidos pelas caravanas que atravessavam a terra da própria Palestina. J.L.K.

**AGRIPA** — Vd. HERODES

**ÁGUA** (heb., *mayim*; gr., *hydor*) — Em qualquer região do mundo onde a água é escassa,

naturalmente passa a figurar de modo significativo na vida de seus habitantes; é o que sucede nas Escrituras. Nada é mais sério do que a ausência de água para os habitantes da Palestina (v. 1Rs 17.15.; Jr 14.3; Jl 1.20; Ag 1.11), e, em contraposição, a chuva é sinal do favor e de bondade de Deus. Ameaça igualmente séria contra a vida é a água poluída ou tornada imprópria para beber. Essa foi uma das pragas do Egito (Êx 7.17s.). Os israelitas descobriram que as águas de Mara eram amargas (Êx 15.23), e o poço de Jericó produzia água desagradável nos dias de Eliseu (2Rs 2.19-22).

Era prática comum que em período de guerra o exército invasor cortasse todos os suprimentos de água das cidades assediadas, conforme fez Josafá aos poços de Moabe (2Rs 3.19,25), e Holofernes em Betúlia (Judite 7.7s.). Ezequias evitou esse perigo de modo brilhante, ao construir o túnel que até os nossos dias existe em Jerusalém e que trazia água da fonte da Virgem (Giom), que ficava fora dos muros da cidade, em seus dias, até o tanque de Siloé (2Cr 32.30, v. SILOÉ). Sob condições em que a água tinha de ser racionada (Lm 5.4; Ez 4.11,16), a frase "água de aflição" podia ser usada com propriedade (Is 30.20), mas o contexto usualmente sugere punição (1Rs 22.27; 2Cr 18 26).

Freqüentemente a água simboliza a bênção e o refrigério espiritual outorgados por Deus, como em Sl 23.2; Is 32.2, 35.6,7; 41.18 etc., e o anseio pela água indica a necessidade espiritual do que a deseja (Sl 42.1; 63.1; Am 8.11). Na visão de Ezequiel sobre a casa de Deus (47 1-11) as águas que fluíam de debaixo do limiar representavam as bênções que Javé derramará sobre o seu povo (cf. Zc 14.8). Jeremias descreve Javé como "manancial de águas vivas" (2.13; 17.13), frase que aparece refletida em Jo 7.38, onde o Espírito Santo é subentendido. No NT a água é ligada à vida eterna como bênção suprema proporcionada por Deus (Jo 4.14; Ap 7.17; 21.6; 22.1,17), porém, em Ef 5.26 e Hb 10.22, a idéia predominante é a purificação batismal pela palavras para o perdão de pecados.

A idéia de purificação aparece em seguida à de refrigério. No sistema cerimonial as abluções eram característica proeminente. Os sacerdotes eram lavados por ocasião de sua consagração (Êx 29.4); os levitas, igualmente, eram aspergidos com água (Nm 8.7). Abluções especiais eram exigidas da parte do sumo sacerdote por ocasião do Dia da Expição (Lv 16.4,24,26), da parte do sacerdote no tocante ao ritual da "água de separação" (Nm 19.1-10), e da parte de todos os homens visando à remoção de contaminação cerimonial (Lv 11 40; 15.5s.; 17.15; 22.6; Dt 23.11). O lavatório que havia de frente do tabernáculo era um lembrete constante da necessidade de purificação para quem quisesse aproximar-se de Deus (Êx 30.18-21). Expressão mais desenvolvida desse ritual de abluções era praticada pela seita de Qumran, bem como por larga variedade de seitas judaicas batistas que floresceram antes e depois do início



da era cristã. Esses exemplos provêm o pano de fundo do batismo de arrependimento pregado por João, bem como do batismo cristão de purificação, iniciação e incorporação simbólica em Cristo. (V. BATISMO).

Um terceiro aspecto é o do perigo e da morte. A história do dilúvio, o afogamento dos egípcios no mar Vermelho e o temor geral ao mar e às águas profundas expresso pelo salmista (Sl 18 16; 32.6; 46.3; 69.1s) indicam que a água, nas mãos de Javê, podia transformar-se em instrumento de julgamento, embora ao mesmo tempo houvesse o pensamento de salvação em todo o perigo para o povo fiel de Deus (cf. Is 43 2; 59.19). É difícil precisar até que ponto essas idéias foram amoldadas pelos mitos cananeus que falam sobre a peleja de Baal contra as águas tirânicas do mar, relatados nos textos de Ras Shamra. Estudiosos escandinavos de nossa época, e a escola "Mito e Ritual", de Hooke, vêem nessas referências do AT, especialmente no livro de Salmos, indicação sobre a existência, em Israel, de um festival real anual em que a vitória de Javê, personificado pelo rei, era celebrada. Que o pensamento e a poesia dos hebreus reiletem a linguagem mitológica do Oriente Próximo é claro (cf. as referências a Raabe, Leviatã, dragão etc.), porém, afirmar que os próprios rituais cananeus ou as crenças doutrinárias em que estavam fundamentados foram apropriados pela religião de Israel é ir além de toda evidência. Os pontos de vista expressos por Gunkel, Mowinkel e outros são bem discutidos por Psalms ("Os Salmos") em sua obra *The Old Testament and Modern Study*, 1951. J.B.T.

**ÁGUIA** — V. PÁSSAROS DA BÍBLIA.

**ÁGUIA MARINHA** — V. PÁSSAROS DA BÍBLIA.

**AGUILHÃO** — Instrumento longo e com ponta aguda, usado para espicaçar os bois quando puxavam arado. Sangar usou um desses instrumentos para abater a seiscentos filisteus (Jz 3.31). O termo é empregado metaforicamente em Ec 12.11 para descrever as palavras dos sábios e, em At 9.5; 26.14, onde o comportamento de Paulo, antes de sua conversão, é comparado com a de um boi teimoso a resistir ao aguilhão.

**AI** — Tradução portuguesa da interjeição grega, *ouai*, que significa "coitado". Quando o Senhor Jesus dizia: "Ai de vós", não estava tanto pronunciando um julgamento final, mas antes, descrevia a condição miserável aos olhos de Deus das pessoas assim enunciadas. A condição miserável dessas pessoas não deixava de consistir do fato de que estavam vivendo num paraíso dos insensatos, isto é, inconscientes da miséria que as aguardava. O estado dos indivíduos materializados, cegos pelas riquezas, que não percebem suas necessidades espirituais, ou dos auto-satisfeitos, ou dos impenitentes e dos que não têm simpatias com o próximo, bem como daqueles que são universalmente popu-

lares, é declarado pelo Senhor Jesus como um estado desgraçado (Lc 6.24-26). Semelhantemente, a dolorosa condição dos fariseus e escribas (Lc, "doutores da lei"), jazia, segundo o Senhor Jesus esclareceu, no seu zelo hipócrita, na falta de proporções, no amor ao exibicionismo e na complacência própria que desfiguravam a sua religião (Mt 23.13-33; Lc 11.42-52). Quando Jesus dirigiu as palavras "Ai de vós" às cidades impenitentes de Corazim e Betsaida, acompanhou essas palavras com uma profecia sobre a condenação que as esperava (Mt 11.21), visto se encontrarem numa lamentável condição por terem rejeitado o evangelho de Cristo. Paulo escreveu que seria digno de lamentação se deixasse de pregar o evangelho (1Co 9.16). O vidente do livro de Apocalipse usa a palavra *ouai* como uma interjeição em seu cântico fúnebre sobre a caída cidade da Babilônia (Ap 18.10-16) e como um substantivo descritivo dos três "ais", termo inclusivo que cobre várias pragas e desastres que prenunciarão o julgamento final (Ap 9.12; 11.14). R.V.G.T.

**AI** — O nome é sempre escrito com o artigo definido em hebraico, *ha'ay*, o montão, a ruína. A cidade ficava a leste de Betel e do altar que Abraão levantou (Gn 12.8) adjacente a Bete-Áven (Js 7.2) e ao norte de Micmás (Is 10.28). Os israelitas atacaram-na imediatamente após terem saqueado Jericó; no primeiro ataque foram repellidos, mas após o pecado de Acã haver sido punido foi empregado um estratagemma bem sucedido. O povo de Ai foi morto, seu rei executado e sua cidade queimada e transformada num "montão" (Heb. tel; Js 7 1-8, 29). Tornou-se uma cidade de Efraim (1Cr 7.28, Azã), mas foi habitada pelos benjamitas após o exílio (Ne 11.31). Isaias descreve os exércitos assírios a avançarem contra Jerusalém via Ai (Is 10.28, "Aiate").

A moderna Et-Tell (árabe, *all*, montão), cerca de 4 km a sudeste de Betel (Tell Beitin), é usualmente identificada com Ai em bases topográficas e em razão da correspondência do significado dos nomes antigo e moderno. Escavações efetuadas em 1933-35 por Madame J. Marquet-Krause revelaram uma cidade que prosperou no terceiro milênio a.C. Havia um muro tríplice em volta da cidade e um templo que continha vasos e marfins importados do Egito. Foi destruída c. de 2.200 a.C., talvez por invasores amorreus. Nenhum traço de ocupação posterior foi encontrado, executando-se pequeno estabelecimento que usou as ruínas antigas cerca de 1.100 a.C. Aqueles que acreditam nessa identificação têm feito várias tentativas para explicar a discrepância entre o relato bíblico da conquista de Josué e a evidência arqueológica. Tem sido sugerido que a história se referia originalmente a Betel, mas depois foi adaptada para Ai, ou mesmo inventada para explicar as ruínas impressionantes, como resultado de um ataque feito pelo herói Josué. Não existe evidência que dê base a essa hipótese; de fato, seria estranho creditar um herói com um fracasso inicial. Mais plausível é a explicação de que Ai foi usada

como fortaleza temporária pela população circundante; mas o relato aponta antes para uma vila habitada com seu próprio rei. Apesar de que seja possível que a camada do fim da Idade do Bronze tenha sido removida pela erosão, ou que Ai deva ser localizada em algum lugar, nenhuma solução completamente satisfatória já foi apresentada. A aldeia posterior (Ed 2.28; Ne 7.32) pode ser identificada com Khirbet-Hayyan, a quilômetro e meio a sudeste de Et-Tell. A ocupação desse sítio se confinou à Idade do Ferro. Para um sumário sobre as soluções propostas quanto ao problema que levantam, vd. W. F. Albright, *BASOR*, 4, 1939, p. 11-23. Ai é igualmente o nome de uma cidade de Moabe (Jr 94.3), de localização desconhecida. A.R.M.

**AÍAS** — 1. Profeta de Silô que protestou contra a idolatria de Salomão. Simbolicamente, Aías dividiu a túnica em doze partes, dez das quais deu a Jeroboão, oficial inferior no governo de Salomão (1Rs 11.28s.). Aías declarou que o reino de Salomão seria dividido e que dez das tribos ficariam sujeitas a Jeroboão (1Rs 11.30-40). A fim de escapar da ira de Salomão, Jeroboão fugiu para o Egito, onde lhe foi concedido asilo pelo faraó Sisaque. Após a morte de Salomão, foi cumprida a profecia de Aías, quando as dez tribos do norte se revoltaram contra Reoboão, filho de Salomão, e Jeroboão se tornou rei de Israel (922-901 a.C.). Entretanto, Jeroboão conduziu Israel à idolatria e também foi denunciado por Aías. O profeta predisse a morte do filho de Jeroboão, a extinção de sua casa e o cativo futuro de Israel (1Rs 14.6-16).

2. Em 1Sm 14.3,18, Aías aparece como o nome do bisneto de Eli, o qual em outros lugares é chamado de *Aimeleque*, sacerdote de Nobe e pai de Abiatar (1Sm 21.1s.; 22.9s.).

3. Outros homens que trazem esse nome são mencionados de passagem: um dos secretários de Salomão (1Rs 4.3); o pai de Baasa (1Rs 15.27,33); o filho de Jerameel (1Cr 2.25, onde a tradução é incerta); o filho de Eúde (1Cr 8.4,7, versículos em que aparece respectivamente como "Aoá" e "Aías"); um dos heróis de Davi (1Cr 11.36); um dos guardas do tesouro do templo (1Cr 26.20, onde novamente o texto é dúbio); e um dos signatários com Neemias do pacto feito (Ne 10.26). C.F.P.

**AICÃO** (*'ahiqam*, "meu irmão levantou-se") — Filho de Safã e membro da deputação enviada por Josias à profetista Hulda (2Rs 22.12,14; 2Cr 34.20). Mais tarde, protetor de Jeremias (Jr 26.24). Pai de Gedalias, o governador nomeado por Nabucodonosor (2Rs 25.22; Jr 39.14). Alguns eruditos, como p. ex., J. Skinner (*Prophecy and Religion*, 1948, p. 236), N. J. D. White (artigo "Gedaliah", HDB), inferem que ele era filho do escriba Safã (2Rs 22.3, 8-11), mas J. A. Montgomery (*Kings*, ICC, p. 524) diz que tal relação não pode ser determinada. J.G.G.N.

**AIJALOM** — 1. Aldeia edificada numa colina que dominava a entrada do sul do vale de Aijalom;

nas cartas de Amarna é chamada de Alaluna, enquanto seu nome moderno é Yalo. Tell el-Qoq'a, perto da vila, tem traços de seus primitivos remanescentes (c. 2.000 a.C.). Em frases sucessivas da história de Israel foi habitada pelos danitas (que não puderam expulsar os amorreus), pelos efraimitas e pelos benjamitas (Js 19.42; Jz 1.35; 1Cr 6.69; 8.13). Fortificada pelo rei Reoboão para guardar o caminho do noroeste para Jerusalém, foi ocupada pelos filisteus durante o reinado de Acáz (2Cr 11.10; 28.18).

2. Aijalom em Zebulon (Jz 12.12), escrita Aijlom na LXX, onde foi sepultado o juiz Elom (as mesmas letras hebraicas). Possivelmente Kh. el-Lon. J.P.U.L.

**AIMAÁS** (*'ahim'as*, "meu irmão é ira") — 1. Pai da esposa de Saul, Arnoam (1Sm 14.50).

2. Filho de Zadoque. Famoso por sua corrida veloz (2Sm 18.27). Juntamente com Jônatas filho de Abiatar, agiu como mensageiro dos aliados secretos de Davi em Jerusalém, por ocasião da rebelião de Absalão (2Sm 15.27,36), e escapou de ser capturado em Rogel apenas por haver-se escondido num poço (2Sm 17.17-21). Foi um dos dois mensageiros que trouxeram notícias da derrota de Absalão, embora não tenha falado sobre sua morte, seja por ignorância do fato ou devido à relutância natural em dizer tal a Davi (2Sm 18.19-32).

3. Oficial comissionado por Salomão sobre Naftali, que se casou com sua filha, Basemate (1Rs 4.15). Alguns identificaram-no com o filho de Zadoque J.G.G.N.

**AIMELEQUE** (*'ahimelekh*, "irmão de um rei", "meu irmão é rei") — Esse nome também é encontrado nas ostras de Samaria. 1. Filho de Aitube, pai de Abiatar. O sacerdote de nobre que deu a Davi os pães da proposição e a espada de Golias, pelo que foi morto por Saul (1Sm 21 e 22); v. AÍAS. 2. Filho de Abiatar, sacerdote sob Davi, talvez até neto de (1) (2Sm 8.17); v. ABIATAR. 3. Um heteu a serviço de Davi, antes deste tornar-se rei (1Sm 26.6). A.R.M.

**AIO** — Nossa versão traduz por esse vocábulo o termo grego *paidagogos*, em Gl 3.24,25 (o mesmo termo é traduzido por "preceptor", em 1Co 4.15). Não existe tradução verdadeiramente satisfatória, pois a palavra passou por um derivativo de sentido bastante diferente do original, e o ofício que o mesmo tinha em vista desapareceu com a alteração das condições sociais desde aquela época. O pedagogo grego e romano era um auxiliar masculino, de confiança, comumente um escravo, que exercia supervisão geral sobre o menino, e que providenciava para que fosse à escola e voltasse da mesma em segurança. Esse é o ponto abordado na metáfora de Paulo. E.M.B.

**AIRÁ** — Filho de Benjamim (Nm 26.38), possivelmente alterado para Eí (Gn 46.21) e para Aará (1Cr 8.1). J.D.D.

A

**AITOFEL** (*'ahitofel*, possivelmente "irmão de conversa tola") — Nativo de Gilã e conselheiro respeitado de Davi (2Sm 16.23). Quando conspirou com Absalão, Davi orou para que seu conselho fosse tornado vão, talvez fazendo jogo de palavras com seu nome (2Sm 15.12,31s.). Aitofel sugeriu que Absalão demonstrasse a sua autoridade tomando posse do harém do pai. Seu plano de atacar Davi antes de poder este reunir suas forças foi torcido pelo amigo do rei, Husai. Aitofel, percebendo que Absalão havia tomado um curso perigoso, foi para casa e suicidou-se a fim de não vir a cair nas mãos de seu antigo senhor (2Sm 16 e 17). Jeoiada e Abiatar tomaram-lhe o lugar como conselheiros de Davi (1Cr 27.33,34). Seu filho, Eliã, evidentemente permaneceu fiel a Davi, visto que era um de seus trinta heróis (2Sm 23.34). A.R.M.

**AITUBE** (*'ahituv*, "irmão do bom", "meu irmão e bom". LXX *Achitob* e assírio *Ahutab*, sugerem a forma *Aitobe*) — 1. Filho de Finéias, neto de Eli, pai de Aias (1Sm 14.3); v. *AIAS*. 2. Pai de Aimeleque, talvez a mesma pessoa que (1) (1Sm 22.9). 3. Levita, filho de Amarias (1Cr 6.7,8), pai de Meraiote. Evidentemente Zadoque era o seu neto (2Sm 8.17; 1Cr 18.16; Ed 7.2; cf. 1Cr 9.11; Ne 11.11).

**ALABASTRO** — V. *JÓIAS E PEDRAS PRECIOSAS*

**ALABE** — Aldeia situada no território de Aser (Jz 1.31), provavelmente deve ser identificada com Khirbet el-Mahaliib, a 8 km a nordeste de Tiro, a Maalibe capturada por Tiglate-Pileser III, em 734 a.C., e mais tarde por Senaqueribe (Iraq, XIII, 1956, p. 129). D.J.W.

**ALDEIA** — V. *CIDADE*.

**ALEGRIA** — As palavras bíblicas são, em hebraico, *simhah*, verbo *sameah*, que também implica sua expressão externa (cf. o termo árabe cognato, que significa "ficar excitado") e menos usualmente *gil* (verbo e substantivo); em grego, *chara* (verbo *chairō*), e *agalliasis* (freqüentemente usado na LXX, como correspondente a *simhah*), que significa alegria intensa.

Tanto no AT como no NT, a alegria aparece consistentemente como sinal, tanto individualmente daquele que é crente, como em conjunto, da igreja. Trata-se de uma qualidade e não simplesmente de uma emoção passageira, baseada no próprio Deus e de fato derivada dele (Sl 16.11; Fp 4.4; Rm 15.13), que caracteriza a vida cristã nesta terra (1Pe 1.8) e que também antecipa, escatologicamente, a alegria de estar com Cristo para sempre no reino dos céus (cf. Ap 19.7).

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

A alegria é relacionada à vida total nacional e religiosa de Israel e é particularmente expressada em termos de ruído, excitação tumultuosa por ocasião das festividades, sacrifícios e entronizações (Dt 12.6s.; 1Sm 18.6; 1Rs 1.39s.). A alegria espontânea é uma característica domi-

nante do salterio, onde é sinal tanto da adoração conjunta (centralizada principalmente no templo, Sl 42.4; 81.1) como da adoração pessoal (Sl 16.8s.; 43.4). Isaías concebe a alegria em termos outros que não simplesmente rituais (embora cf. Sl 126), e associa-se com a plenitude da salvação de Deus e, portanto (em termos de um regozijo cósmico), com a antecipação de um estado futuro (Is 49.13; 61.10s.). No judaísmo posterior, como resultado, a alegria é uma característica dos últimos dias.

### II. NO NOVO TESTAMENTO

Os evangelhos sinóticos registram a nota de alegria em conexão com a proclamação, em suas variadas formas, das boas-novas do reino: p. ex., por ocasião do nascimento do Salvador (Lc 2.10), por ocasião da entrada triunfal (Mc 11.9s.; Lc 19.37), e depois da ressurreição (Mt 28.8). No quarto evangelho é o próprio Jesus quem transmite aos outros essa alegria (Jo 15.11; 16.24), sendo que nesse caso se torna resultado de uma profunda comunhão entre a igreja e ele mesmo (cf. 16.22).

No livro de Atos a alegria assinata a vida da igreja primitiva. É acompanhamento do dom do Espírito Santo aos discípulos (At 13.52), dos milagres realizados no nome de Cristo (8.8) e do fato e relato da conversão dos gentios (15.3); e também aparece como característica da refeição eucarística (2.46).

Paulo emprega o vocábulo *chara* de três maneiras. Primeira, progresso na fé por parte dos membros do corpo de Cristo, particularmente daqueles que ele conduziu a Cristo, é uma causa de alegria — de fato, Paulo chega a descrevê-los como *he chara hemon*, "nossa alegria" (1Ts 2.19s.; cf. Fp 2.2). Segunda, a alegria cristã pode paradoxalmente ser o resultado de sofrimento e até mesmo de tribulação por amor a Cristo (Cl 1.24; 2Co 6.10; cf. 1Pe 4.13; Hb 10.34 etc.), visto que é produzida pelo Senhor e não por nós mesmos. A alegria, de fato, é finalmente um dom do Espírito Santo (Gl 5.22) sendo, por conseguinte, algo dinâmico e não estático. Acresce também que se deriva do amor — tanto do amor de Deus como do nosso próprio — e é, portanto, intimamente associada, na lista paulina relativa ao fruto do Espírito, com esse amor. Porém, visto que é um dom que pode ser interrompido pelo pecado, todo crente é chamado a compartilhar da alegria de Cristo mediante o andar diário perto dele e mediante a prática do regozijo no conhecimento dele e sua salvação (1Ts 5.16; Fp 3.1; 4.4; 1Pe 1.8). S.S.S.

**ALEIÃO** — V. *ENFERMIDADE E CURA*.

**ALELUIA** — Transliteração do refrão litúrgico hebraico: *hal'lu yah* = "louvai vós a Yah", forma abreviada de *Javé* (v. *DEUS, SEUS NOMES*), que ocorre 24 vezes no Salterio. Embora seja meramente uma variante de diversas clamações ao louvor, o fato de que com uma exceção (Sl 135.3) é sempre achada no início ou no fim de salmos, e todos esses anônimos e assim pre-



sumivelmente entre os posteriores, sugere que isso se tornara uma conclamação padronizada de louvor na adoração no templo.

Os salmos onde se encontra tal expressão se dividem em quatro grupos: (1) Salmos 104, 105 (no fim), 106 (no início e no fim, esta última ocorrência sendo parte da doxologia do Quarto Livro do Saltério). (2) Salmos 111—13 (no início), 115—117 (no fim). A LXX quase certamente está correta ao colocar a repetição no fim do Sl 113 e no começo do Sl 114, assim completando a série. (3) Salmo 135, no início e no fim, mas a LXX corretamente põe tal expressão final do Salmo 135 no início do Salmo 136. (4) Salmos 146—150, no início e no fim de cada um.

Do NT ("aleluia", Ap 19.1,3,4,6) tal expressão passou a figurar na adoração cristã. A maioria dos Salmos que contêm "aleluia" desempenham papel especial na adoração das sinagogas. Os Salmos 113—118, o Halel Egípcio, são cantados nas festas da Páscoa, de Pentecostes, dos Tabernáculos e da Dedicção (q. v.), sendo que na primeira delas os Salmos 113 e 114 são entoados antes da refeição, enquanto que os Salmos 115—118 são entoados após o terceiro cálice (cf. Mc 14.26). Os Salmos 135 e 136 são entoados no sábado, e o Grande Halel (Sl 146-150), juntamente com o Salmo 145, são entoados nos cultos matutinos. H.L.E.

**ALEXANDRE** — Um nome helenístico comum. Sua adoção generalizada entre os judeus desgostou alguns rabinos severos, o que deu origem a uma curiosa história etiológica. Uma exigência de Alexandre, o Grande, para que se pusesse uma estátua de ouro no templo foi contrabalançada por uma proposta que todos os meninos que nascessem naquele ano fosse chamados Alexandre (v. E. Nestlé, *Expt*, X, 1898-9, p. 527). Essa freqüência se reflete no NT.

1. Filho de Simão o cireneu (v. RUFQ). 2. Um membro da família do sumo sacerdote, desconhecido à parte de At 4.6. 3. O porta-voz dos interesses judaicos no levante de Éfeso (At 19.33s.). Sua função presumivelmente seria a de desassociar a comunidade judaica regular dos provocadores cristãos; mas o anti-semitismo da multidão não permitiu que ele se expressasse. 4. Um pernicioso ensinador de subversão moral (1Tm 1.20), a quem Paulo entregou "a Satanás". (Sobre isso v. HIMENEU). 5. Um amargo inimigo de Paulo e do evangelho (2Tm 4.14s.), que, evidentemente (visto que Timóteo é advertido a respeito dele), operava na área de Éfeso-Tróade. Teria sido ele o responsável por um aprisionamento do apóstolo em Éfeso? Ele era latoeiro (o termo era então usado para designar aquele que trabalhava com qualquer espécie de metal), ainda que alguns julgam o título antes como um nome próprio "Alexandre Calceus". Quando Paulo adiciona "o Senhor lhe dará a paga segundo as suas obras", o tempo verbal demonstra que isso é predição, e não uma praga ou maldição.

Aqueles que identificam (3) com (5) (p. ex., P. N. Harrison, *Problem of the Pastoral Epistles*, 1921, p. 118s.) podem apontar para a localização de Éfeso, a origem do levante entre os ouzites e a introdução de Alexandre, em Atos 19.33, como alguém já bem conhecido; mas nada existe ali que indique a espécie de oposição referida em 2Tm 4.14. Pouco pode ser dito contra ou a favor de identificação de (4) ou (5); mas (3) e (4) não podem ser identificados, pois este último afirma que é um cristão. A.F.W.

**ALEXANDRE, O GRANDE** — O jovem rei da Macedônia, cuja expedição pan-helênica de 336 a.C. para libertar os gregos da Ásia Menor inesperadamente demoliu o império persa. Somente a rebelião das tropas a impediu de prosseguir além do Ganges e morreu em 323 enquanto planejava a conquista do Ocidente. Seus generais firmaram o pacto de reinos helênicos, dos quais os Herodes foram o epílogo. Provavelmente mais por necessidade do que por idealismo, Alexandre abandonou o isolacionismo dos gregos em favor da cooperação inter-racial. O helenismo se tornou a norma internacional da civilização. Daí as agonias dos judeus na época dos macabeus e as tensões que circundaram a crucificação. Daí também se originou a inspiração das filosofias cosmopolitas nas quais aparecem certos ideais cristãos.

Presumivelmente é a Alexandre que Dn 8.21; 11.3 faz referência. E.A.J.

## ALEXANDRIA

### I. A CIDADE

#### a) Localização

Grande porto de mar, na costa noroeste do delta egípcio, no estreito istmo entre o mar e o lago Mareotis. Foi fundada em 332 a.C. por Alexandre (o Grande) da Macedônia e dele derivou o nome. Um pequeno estabelecimento egípcio, Racotis, foi seu único predecessor na localidade e foi absorvido no lado ocidental da nova cidade; no linguajar egípcio nativo (exemplificado pelo cóptico séculos mais tarde), o nome Racotis foi aplicado também Alexandria. Aparentemente a cidade foi edificada seguindo um plano de ruas paralelas e *insulae*; mas, visto que os remanescentes da antiga cidade estão irrecuperavelmente sepultados sob sua moderna sucessora, qualquer reconstrução de seu planejamento e a localização de seus edifícios mais importantes deve depender quase totalmente das referências literárias não muito precisas e, por isso, não pode ser exata. Não foi senão no tempo de Ptolomeu II (c. 285-245 a.C.) que Alexandria atingiu pela primeira vez os esplendores de arquitetura tão famosos nos relatos dos escritores posteriores. Entre a praia e a ilha de Faros estendia-se um caminho elevado, "o Heptastádion" ("sete estádios", 1300 m de comprimento); isso dividia o ancoradouro num porto ocidental e num porto oriental ou grande, cuja entrada era dominada pelo farol de Faros. Este também continha o porto real e era flanqueado



pelo lado oriental pelo palácio real. Ao sul da praia, e adentrando até às margens do lago Mareotis, estendia-se a cidade. V. fig. 7.

### b) População

Desde o início, Alexandria foi uma cidade inteiramente cosmopolita. Além dos seus cidadãos gregos e de numerosos imigrantes gregos pobres, havia considerável comunidade judaica (cf. mais tarde, At 6.9; 18.24) sob seu próprio etnarca e habitando em seu próprio bairro (embora não restrita a esse local até o ano 38 d.C.), além de população nativa egípcia bastante numerosa, especialmente no distrito ocidental de Racotis. Em Racotis ficava localizado o Serapeum, templo da deidade egípto-helenista Serapis, cujo culto foi especificamente promovido por Ptolomeu I, talvez para servir como laço comum entre gregos e egípcios (Sir H. I. Bell).

### c) Papel desempenhado pela cidade

Politicamente, Alexandria tornou-se capital do Egito sob os ptolomeus, reis greco-macedônios do Egito, c. 323-30 a.C. (v. PTOLOMEU). Sob os primeiros e enérgicos reis dessa linhagem, ela se tornou a maior cidade helenista de seus dias. Alexandria continuou sendo capital administrativa do Egito dentro da Roma imperial e da época bizantina. Alexandria era o centro bancário de todo o Egito, cidade manufatureira ativa (fazendas, vidro, papiro etc.), e um porto movimentado. Dali eram transbordados os produtos exóticos da Arábia, da Índia e do Oriente, e dali, nos tempos romanos, partiam os grandes navios de cereais de Alexandria (cf. At 27.6; 28.11), que transportavam cereal barato aos plebeus romanos. Alexandria bem cedo se tornou e assim permaneceu, brilhante centro cultural. Ao reinado de Ptolomeu I (323/04-285 a.C.) ou ao de Ptolomeu II (285-245 a.C.) pertence a fundação do "Museum", onde os eruditos pesquisavam e ensinavam as artes e as ciências, bem como da Biblioteca, que eventualmente conteve milhares de obras, preservadas em muitas dezenas de milhares de rolos de papiro.



Fig. 7 — Alexandria antiga. CHAVE: (1) Bolsa; (2) Anfiteatro; (3) Ginásio; (4) Palácio da Justiça; (5) Biblioteca e Museu; (6) Serapeum; (7) Docas e molhes da cidade; (8) Estádio. (A) Porta do Sol; (B) Docas Reais; (C) Portão da Lua.

## II. JUDAÍSMO E CRISTIANISMO

Conforme foi dito acima, Alexandria contém numerosa comunidade judaica, concentra-

da no setor oriental, com lugares de adoração espalhados pela cidade (Filon, *Legatio ad Gaium*, 20). Uma famosa sinagoga magnificamente aparatada; era tão vasta que tinham de ser usadas bandeiras para assinalar o amém (BC, I, p. 152s.). Mas, além disso, Alexandria era o centro intelectual e literário da Dispersão. Foi ali que o AT Grego, a LXX (v. sob TEXTO E VERSÕES), foi produzido, e dali saíram obras tais como o Livro da Sabedoria (v. APOCRIFOS) com suas modificações platônicas das categorias do AT e com seu interesse grego na cosmologia e na imortalidade. Era o lar do prolífico escritor Filon (q. v.), talvez o primeiro erudito de nome a usar material bíblico como informes filosóficos — embora "seu objetivo não fosse investigar, mas harmonizar" (Bigg, p. 7) — e o primeiro grande expositor da exegese alegórica das Escrituras. Qualquer que tenha sido o demérito da tentada síntese de Atenas e Jerusalém, levada a efeito por judeus alexandrinos (e algumas delas chegaram a ser enormidades), os remanescentes literários testificam da energia intelectual, da preocupação missionária, e, a despeito de desvios audaciosos da formulação tradicional, da profunda seriedade no tocante às Escrituras.

Essas características exerceram considerável influência indireta sobre o primitivo cristianismo grego. É significativo que o eloqüente rabino-viajante (q. v.), que se tornou importante figura na igreja apostólica, era um judeu alexandrino e "poderoso nas Escrituras" (At 18.24). A Epístola aos Hebreus, por causa do uso que demonstra da terminologia apreciada em Alexandria e de seu emprego característico do AT, tem sido associada, se não necessariamente com ele, pelo menos com um fundo alexandrino; e, assim, com menor razão, outros livros do NT (cf. J. N. Sanders, *The Fourth Gospel in the Early Church*, 1943; S. G. F. Brandom, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, 1951). À parte, porém, de tradições não credoras de confiança acerca da agência do evangelista Marcos, a origem e história primitiva da igreja alexandrina está envolta em completo mistério. (v. ÁFRICA).

Tem sido sugerido que o judaísmo alexandrino havia, com suas filosofias, de tal modo minado a esperança messiânica que a primitiva pregação cristã somente conseguiu avançar muito lentamente ali. Não há evidência suficiente para testar essa hipótese. É inegável, porém, que quando o cristianismo alexandrino surgiu em toda plenitude, patentemente era o herdeiro do judaísmo alexandrino. O zelo missionário, a apologia filosófica, a exegese alegórica, a aplicação ao comentário bíblico e a paixão pela síntese intelectual que algumas vezes leva a doutrina ao desastre, são comuns a ambos. No estado atual de conhecimento, alguns ligam Filon com Clemente de Alexandria; mas não é conjectura ousada demais dizer que a estrada certa teria sido a conversão a Cristo de número substancial de judeus ou de seus aderentes em Alexandria, durante o período apostólico ou sub-apostólico. K.A.K. A.F.W.

**ALFA E ÔMEGA** — Expressão teológica central, que significa “primeiro e último”, tanto causal como cronológica em seu sentido (cf. Rm 11.36; Ef 1.10). É usada assim no livro de Apocalipse (Ap 1.8; 21.6; 22.13; não aparece nos melhores manuscritos em Ap 1.11). Na primeira dessas passagens, a frase se refere ao Pai, nas demais, ao Filho. A expressão se deriva da primeira e da última letras do alfabeto grego, correspondendo às letras hebraicas *’alef* e *taw* (cf. um comentário rabínico no *Yalkut*, que nos diz que Adão transgrediu a lei inteira, do *’alef* ao *taw*). Os hebreus, os gregos e os romanos usavam todas as letras de seus alfabetos como numerais, o que explica a facilidade com que “alfa e ômega” também representavam “primeiro e último”. Bíblicamente, a locução denota a existência eterna e criadora de Deus (cf. Is 44.6), além de, escatologicamente, denotar a atividade redentora de Cristo (cf. Ap 2.8). S.S.S.

**ALFABETO** — V. ESCRITA.

**ALFARROBAS** (gr., *keratia*) — Alimento vegetal consumido pelos animais e algumas vezes também pelos pobres. O filho pródigo, passando fome, tê-lo-ia feito muito contente (Lc 15.16). Trata-se da vagem da alfarrobeira, também chamada de feijão locusta e pão de S. João, graças a uma tradição que diz que esses eram os “gafanhotos” comidos por João Batista. As alfarrobas têm um caroço espesso, e as sementes estão em meio a uma polpa doce. São negras quando secas e não são desagradáveis ao paladar. J.W.M.

**ALFEU** — 1. Pai de Levi, o coletor de impostos (Mc 2.14), geralmente identificado com o apóstolo Mateus. Nada mais se conhece sobre ele. 2. Pai do apóstolo Tiago, o qual é chamado “filho de Alfeu”, a fim de ser distinguido de Tiago, filho de Zebedeu (Mt 10.3; Mc 3.18; Lc 6.15; At 1.13). Não há razão válida para identificá-lo com o pai de Levi (1). Têm sido feitas tentativas de identificá-lo com Cleópas (Lc 24.18) e com Clopas (Jo 19.25). Entretanto, é improvável que Cleópas e Clopas fossem a mesma pessoa e que Alfeu seja qualquer deles. O aramaico de Alfeu é *Halfai*, que poderia ser transliterado como *Klopas*; mas mesmo que seja o mesmo indivíduo não podemos supor, baseados em Jo 19.25, que esse Tiago estivesse de algum modo relacionado com nosso Senhor, e muito menos ainda que ele fosse Tiago, irmão do Senhor. R.E.N.

**ALJIVA** — V. ARMADURA E ARMAS.

**ÁLAMO** — V. ÁRVORES.

**ALHO** — V. PLANTAS.

**ALHOS SILVESTRES** (heb., *hatsir*, “ervas”) — Aparece somente em Nm 11.5; a palavra hebraica é em outros lugares traduzida como “relva ou erva”. O alho silvestre (*Allium porrum*)

sempre foi grande favorito na Palestina e no Egito e é mencionado entre os pratos deliciosos que os lamurientos israelitas desejaram durante suas peregrinações pelo deserto. J.D.D.

**ALIANÇA** — 1. Apesar de que a palavra não é usada em certas traduções, os termos originais *b’rit*, *gesher*, *nuah*, *hatan* são traduzidos variadamente como “pacto”, “afinidade”, “confederação” (v. Gn 14.13; 1Rs 3.1; 2Cr 18.1; Ed 9.14; Is 8.12). Alianças com outras nações foram feitas desde bem cedo, no tempo dos patriarcas. No pacto entre Abraão e Abimeleque (Gn 21.22-24; cf. A aliança de Ishaque com o mesmo rei, Gn 26.26-34) se vê uma das primeiras formas de estabelecimento de pacto, envolvendo a doação e a recepção de “setes”, nas quais eram dados objetos de quaisquer espécies. (V. PACTO). Embora a lei mosaica proibisse alianças com os poderes estrangeiros em vista de infidelidade e idolatria consequentes (Êx 23.32; 34.12,15; Dt 7.2), muitas alianças foram estabelecidas na história subsequente de Israel, exatamente com aqueles resultados. Algumas vezes a própria existência de Israel como povo distinto esteve em perigo. (V. GUERRA).

Algumas alianças eram firmadas de modo espontâneo e lasso, como a de Davi com Aquis de Gate (1Sm 27.2-12). O comércio era grandemente fomentado por essas alianças, especialmente no caso de Salomão e Hirão (1Rs 5.12-18). Os matrimônios cimentavam esses tratados (1Rs 9.16), algumas vezes com o resultados desastrosos, como no casamento entre Acabe e Jezabel, a rainha fenícia, que consigo trouxe a adoração do Baal tírio. Outras alianças incluíam as firmadas entre Asa e Ben-Hadade (1Rs 15.18-20; Acabe e Ben-Hadade (1Rs 20.31-34), e a aliança siro-efraimita contra Judá (Is 7.15). Os profetas e Esdras muito pregaram contra essa tendência constante de firmar aliança e de confraternizar-se que tinham conseqüências maléficas (Is 7.35.; 30.15; Jr 13.18-36; Os 8.9; Ed 10). Isso prefigura a severa proibição de aliar-se ao mal, tendo como base a impossibilidade de misturar a justiça com a injustiça, a luz com as trevas, Cristo com Belial (2Co 6.14-16). J. A. B.

2. No hebraico, “aliança” ou “concerto” são designadas pelo termo *b’rit*, o estabelecimento de uma aliança é referido pela expressão *karat b’rit*. No grego, o vocábulo é *diatheke*, e o verbo correspondente é *diatithemi*. (cf. At 3.25; Hb 8.10; 9.16; 10.16).

### I. A ALIANÇA PRÉ-DILUVIANA COM NOÉ

A primeira ocorrência do termo, nas Escrituras, fica em Gn 6.18, onde a referência é ao pacto noaico pré-diluviano. Nessa breve referência já temos uma indicação do que seja uma aliança. A idéia envolvida nada tem a ver com um pacto, contrato ou acordo entre Deus e Noé. Deus anuncia a Noé que estabeleceria com ele a sua aliança. Trata-se de uma concessão soberana de graça por parte de Deus e a segurança da aliança se origina na ação de Deus. É uma aliança de Deus, e ele é quem a estabelece.



Dessa dispensação a Noé defluem certas obrigações correspondentes. Noé e sua família deveriam entrar na arca trazendo consigo número especificado de animais, aves e répteis (Gn 6.18b-21). Dessa maneira não haveria conflito entre a administração soberana da graça e a obrigação resultante.

## II. O PACTO PÓS-DILUVIANO COM NÔE

Isto se encontra registrado em Gn 9.9-17, passagem essa que nos mostra de modo mais claro que qualquer outra qual seja a natureza essencial de uma aliança na linguagem bíblica, o que nos chama novamente a atenção para o fato de que não tem a menor ligação com qualquer noção de contrato ou acordo entre duas partes, segundo entendemos modernamente. A noção de uma negociação bilateral está inteiramente excluída. A nota chave desse versículo é "E eu, eu mesmo, estou estabelecendo convosco a minha aliança" (tradução livre; v. Gn 9.9). As características salientes dessa aliança devem ser observadas:

**a)** Foi concebida e estabelecida pelo próprio Deus.

**b)** Era universal em seu escopo: incluía não apenas Noé, mas a sua descendência toda e todas as criaturas vivas. Este escopo demonstra que a graça proporcionada não depende da compreensão inteligente ou da resposta favorável por parte dos beneficiários.

**c)** Era incondicional, pois nenhum mandamento ou exigência foi adicionado que pudesse ser reputado como condição para a recepção da graça em questão. De fato, não é imposta qualquer obrigação sobre Noé ou sua descendência, à base da qual viesse a tornar-se realidade a graça prometida. Portanto, o pensamento de romper com essa aliança é irrelevante.

**d)** O monergismo divino é intensamente exibido nessa aliança: não existe contribuição humana mediante cuja agência fossem cumpridas as suas promessas. O sinal nem ao menos toma a forma de uma ordenança a ser cumprida pelo homem por solicitação divina. O arco-íris nas nuvens tem o propósito exclusivo de demonstrar a fidelidade de Deus e, em termos antropomórficos, serve para trazer à memória de Deus a promessa envolvida nessa aliança. Não se trata de sinal sobre o qual o homem possa exercer qualquer controle.

**e)** A aliança era eterna. Sua perpetuidade é correlativa a seu caráter unilateral e ao monergismo divino. Nenhuma incerteza ou mutabilidade, naturalmente, podem estar envolvidas nessa promessa incondicional de Deus.

Tal aliança, por conseguinte, é uma administração soberana da graça e da magnanimidade divina tanto em sua origem como em sua revelação, confirmação e cumprimento.

## III. A ALIANÇA COM ABRAÃO

A aliança com Noé nos provê o conceito de dispensação soberana da parte de Deus. Quando estudamos a aliança abraâmica não encontramos qualquer alteração dessa definição bási-

ca. No entanto, verificamos novas características. Portanto, torna-se necessário tomar em consideração o que é genérico e o que é específico.

### a) Característica genéricas

(i) Foram dadas certas promessas. As três promessas expressamente mencionadas em conexão com essa aliança são: a posse da terra de Canaã, a multiplicação da descendência de Abraão e a promessa de que Deus seria Deus tanto dele como de suas descendência (Gn 15.8,18; 17.6-8). Todavia, não podemos excluir a promessa de que em Abraão e em sua descendência todas as nações da terra seriam abençoadas. (Gn 12.3; cf. At 3.25). (ii) O monergismo divino aparece claramente em primeiro plano (Gn 15.18; 17.1-8). (iii) É salientada a sua perpetuidade, tanto quanto no caso da aliança pós-diluviana com Noé (Gn 17.7,8,19). (iv) A confirmação da aliança é dada por meio de uma sanção irrevogável em seu importe (Gn 15.9-17). Estas características indicam trágica, administrada, confirmada e executada.

### b) Características específicas

(i) Suas promessas têm um caráter específico; em sua intenção e efeito elas são salvadoras, centralizadas na promessa de que Deus seria o Deus de Abraão e de sua descendência (Gn 17.7,8). (ii) Quanto ao seu alcance, essa aliança era particular a tal ponto que o próprio Ismael ficava excluído (Gn 17.18-21). Todas as nações haveriam de ser abençoadas no descendente de Abraão. Não se trata de uma aliança que incluía toda carne, como em Gn 9.9-17. Não é uma aliança que prodigalizaria suas bênçãos indiscriminadamente sobre todos. (iii) A sanção mediante a qual ela foi confirmada revestiu-se de solenidade peculiar (Gn 15.9-17). Tal sanção tem a natureza de um juramento auto-amaldiçoador da parte de Deus (cf. Jr 34.18-20; ANET, p. 353s.). Nada poderia assegurar mais eficazmente a certeza e a imutabilidade da promessa sobre a herança da terra de Canaã. E as demais promessas da aliança, visto que estão intimamente ligadas com essa promessa particular, devem ser reputadas como promessas garantidas pela mesma sanção. (iv) Neste caso, a necessidade de ser fiel à aliança recai sobre Abraão e sua descendência (Gn 17.10-14). A pessoa que não cumprisse suas exigências, assim rompendo o pacto, seria cortado do meio do povo. Esta característica é coordenada com a riqueza adicional das promessas e das bênçãos da aliança em distinção das promessas e bênçãos envolvidas na aliança com Noé. A intensa espiritualidade da relação iniciada exigia consagração da parte daqueles que estavam envolvidos nessa aliança. E seu particularismo, semelhantemente, se correlaciona com sua observância. A aliança que distribui suas bênçãos indiscriminadamente sobre todos não pode ser observada nem desobedecida. (v) O sinal dessa aliança era a circuncisão, sendo assim, uma ordenança que tinha de ser observada pelos homens (Gn 17.11). A circuncisão era o sinal ou selo da aliança em suas mais altas riquezas espirituais; por isso mesmo a circuncisão é conside-

rada como a própria aliança (Gn 17.10). A circuncisão simbolizava a purificação (cf. Êx 6.12,30; Lv 19.23; 26.41; Dt 10.16; 30.6; Jr 4.4; 6.10; 9.25) indispensável para comunhão com Deus, comunhão essa que era a bênção central da aliança (Gn 17.7).

A ênfase posta sobre o caráter unilateral da aliança como dispensação graciosa da parte de Deus e a obrigação que recai sobre os homens, os quais devem observar a aliança, talvez pareça uma situação incompatível. Consideração cuidadosa, entretanto, mostra que esses dois aspectos são complementares. No pacto abraâmico encontramos graça no mais alto nível visto que contempla o vértice da relação espiritual. Quanto maior a graça, mais acentuada se torna a soberania da concessão. Semelhantemente, porém, quanto maior a graça e quanto mais íntima a relação constituída, tanto mais intensificadas se tornam as exigências da relação. A necessidade de observar a aliança é a expressão da espiritualidade envolvida. Sua observância é a condição da continuação nessa graça e de sua fruição consumadora; trata-se, pois da resposta recíproca, sem a qual a comunhão com Deus se torna impossível.

#### IV. A ALIANÇA MOSAICA

Esta aliança foi afirmada com Israel como povo que foi soberanamente escolhido em amor, para ser redimido e adotado. Os elementos desta proposição e a evidência em apoio de cada elemento deveriam ser observados. Israel foi soberanamente escolhido (Êx 2.25; Dt 4.37; 7.6-8; 8.17,18; 9.4-6; 14.2; Os 13.5; Am 3.2). A aliança foi estabelecida com um povo redimido (Êx 6.6-8; 15.13; 20.2; Dt 8.8; 9.26; 13.5; 21.8). Israel fora adotado em uma relação filial para com Deus (Êx 4.22,23; Dt 7.5; 14.1; 32.6; 1Cr 29.10; Is 63.16; 64.8; Jr 3.19; 31.9; Os 11.1; Mt 1.6; 2.10).

De igual significado para a interpretação da aliança mosaica reveste-se o fato de que foi estabelecida com Israel em seguimento e cumprimento da aliança abraâmica (Êx 2.24; 3.16; 6.4-8; Sl 105.8-12,42-45; 106.45).

Estes fatos concorrem para mostrar que a aliança mosaica não deve ser visualizada de modo a estabelecer agudo contraste com a aliança abraâmica e indicam que o mesmo conceito de soberana administração graciosa prevalece tanto nesta como nas alianças anteriores. Esta maneira de ver é confirmada por outras considerações. As relações espirituais que formam o centro da aliança abraâmica são também o centro do pacto mosaico. "Tomar-vos-ei por meu povo, e serei vosso Deus; e sabereis que eu sou o Senhor vosso Deus" (Êx 6.7; cf. Dt 29.13). Tal como as outras alianças, a dispensação soberana ocupa o primeiro plano (Êx 19.5-8; 24.3,4; Dt 4.13,14).

O elemento que tem influenciado os intérpretes a ver a aliança mosaica em termos legalísticos é o fato de que a necessidade de observar a aliança recebe tanta proeminência em conexão com a dispensação da aliança e que o povo entrou num solene compromisso, afirmando que

seria obediente (Êx 19.5,6; 24.7,8). Mas, diversas considerações demonstram que a exigência de obediência e a guarda da aliança não situam a aliança mosaica numa categoria diferente e não a tornam uma aliança condicionada por obras.

a) Como já foi mostrado, a necessidade de observar a aliança é tão evidente no pacto abraâmico como no mosaico (cf. Gn 17.9-14; 18.18,19). Se essa condição interfere com o caráter gracioso da aliança mosaica, segue-se que deve ter tido o mesmo efeito sobre o pacto abraâmico.

b) Visto que a aliança contemplava uma relação não menos íntima que a de ser o povo adotado por Deus, então é inconcebível que as exigências da santidade de Deus não tivessem de ser expressas como princípios orientadores e reguladores desta comunhão como condição para o gozo continuado de seus privilégios. Esse princípio é frequentemente asseverado (Dt 6.4-15; Lv 11.44,45; 20.7,26; 21.8). Isto é sumarizado em Lv 19.2. "Santos sereis, porque eu, o Senhor vosso Deus, sou santo" (cf. 1Pe 1.15; Hb 12.14). E a santidade exigida pela comunhão da aliança é expressa de modo concreto por meio da obediência aos mandamentos de Deus.

c) A santidade era um aspecto integral da bênção do pacto, Israel havia sido redimido para ser um povo santo, isto é, separado para o Senhor.

d) A santidade, concretamente ilustrada por meio da obediência, era o meio através do qual a relação de pacto continuava a proporcionar suas bênçãos e se estendia até sua fruição. Tanto negativa como positivamente, esse é o ponto central de Lv 26.

e) É um equívoco ler Êx 19.5,6; 24.7,8, como se o estabelecimento da aliança tivesse de esperar até ser feita a promessa de obediência por parte do povo. A observância da aliança e a obediência à voz de Deus já tornam possível conceber-se a aliança como em vigor, em operação, como prova de que já havia certa relação. O que é condicionado à obediência é fruição das bênçãos inclusas no pacto. E a promessa da obediência (Êx 24.7) era a única resposta apropriada da parte do povo à graça exibida na aliança. A exigência de obediência, no pacto mosaico, é idêntica, em princípio, à exigência existente no novo pacto. Os crentes não continuam na graça que a aliança dispensa independentemente de perseverança e obediência. Essas são de fato bênçãos do novo pacto, são porém, também o meio pelo qual o favor da aliança e a comunhão prosseguem até sua fruição consumadora (cf. Rm 11.22; Cl 1.23; Hb 3.6,14; 1Pe 1.5). A falha em considerar a exigência de obediência do pacto mosaico como o princípio idêntico à mesma exigência que existe sob o evangelho resulta de um falso conceito a respeito das relações de lei e graça na nova aliança.

#### V. ALIANÇA DAVIDICA

Esta aliança é enunciada em passagens tais como Sl 89.3,4,26-37; 132.11-18. Embora o termo aliança não seja empregado em 2Sm 7.12-

17, torna-se evidente, das outras passagens relevantes, que esse foi o anúncio básico feito a Davi quanto à dita aliança. Essas referências demonstram que nenhuma administração de aliança expressa de modo mais claro o conceito da dispensação soberana da graça. Suas características mais patentes são a segurança, a determinação e a imutabilidade das promessas feitas (cf. Sl 89.3; 2Sm 23.5) para a nação de Israel.

A aliança davidica é messiânica em seu sentido final (cf. Is 42.1,6; 49.8; 55.3,4; MI 3.1; Lc 1.32,33; At 2.30-36). A característica mais notável das passagens em Isaías é que ao Servo do Senhor é atribuído o papel de ser um pacto com o povo. O próprio Messias é o pacto, visto que as bênçãos e provisões da aliança de Deus com o povo de Deus estão de tal modo ligados ao Messias que em si mesmo ele é a materialização dessas bênçãos e da presença do Senhor entre seu povo, que essa aliança propicia. Nenhuma outra consideração certifica do modo mais concreto a grandeza do conceito de aliança, a riqueza de sua graça, a segurança de suas provisões e a certeza de suas promessas do que o fato do próprio Cristo ser o anjo da aliança e ter sido dado como aliança para o povo. Que poderia exibir de modo mais efetivo a graça soberana da qual a aliança é o epitome do que o fato de que aquele em quem as promessas de Deus são o sim e o amém tenha sido dado como uma aliança?

#### VI. A NOVA ALIANÇA

Esta é a aliança da plenitude dos tempos, da consumação das épocas (cf. Gl 4.4; Hb 9.26), sendo, por esse mesmo motivo, a aliança eterna (cf. Hb 13.20; 12.28). É eterna não com o propósito de negar a perpetuidade que pertence essencialmente à graça pactual exemplificada nos pactos mais antigos, mas em vista do fato de levar essa graça à sua mais completa exibição e outorga; é a relação pactual com Deus no maior grau de realização. É eterna porque não será substituída por qualquer outra mais completa realização daquilo que a graça pactual inclui. A graça pactual atingiu aqui o final de sua revelação. A felicidade consumada para o povo de Deus residirá na vivência da nova aliança. Não poderia mesmo ser doutra maneira. Pois a nova aliança é correlativa com a graça que Cristo é e traz.

Os informes do NT sustentam essas conclusões. Certas referências estabeleçam o reconhecimento da continuidade na história da administração de alianças. Gl 3.17-22 refere-se explicitamente à relação entre os pactos mosaico e abraâmico. Diversos fatos são aparentes. O pacto mosaico não tornou nula a aliança abraâmica; a promessa desta última não é reduzida a nada. O pacto mosaico, pois, foi uma adição e não uma suspensão, uma adição subserviente aos interesses da promessa que encontrava seu ponto focal no descendente que haveria de vir. A aliança mosaica não era uma contradição ao caráter promissório do pacto abraâmico; não era governada por algum princípio antitético

nem orientada por princípio que tal. A aliança mosaica não propunha um método legal de justificação — a revelação mosaica está incluída nas Escrituras que provêem base para o método de justificação fundamentado na fé. Por essas razões, portanto, a aliança mosaica deve ser reputada como um suplemento à aliança abraâmica e está organizada sobre os mesmos princípios de promessa e fé.

Lc 1.72 demonstra que Zacarias via nos acontecimentos redentores que formam o tema de sua ação de graças o cumprimento da aliança abraâmica; e Paulo descobre em Cristo, na qualidade de descendente prometido, o cumprimento das promessas feitas a Abraão e à sua semente, promessas essas que devem ser identificadas com a aliança (Gl 3.15,16).

Quando nosso Senhor disse que seu sangue era o sangue da aliança, derramado para remissão de pecados, e que o cálice da última ceia era a nova aliança em seu sangue (Mt 26.28; Mc 14.24; Lc 22.20; 1Co 11.25), temos de reputar a nova aliança como algo que se refere à graça assegurada e à relação estabelecida pelo sangue por Cristo derramado. Esta aliança é a soma total da graça, da bênção, da verdade e da relação inclusas naquela redenção que foi adquirida pelo sangue de Jesus.

Em 2Co 3.6-18, Paulo apresenta reflexões sobre alguns dos benefícios característicos ministrados pela nova aliança: administra o Espírito na qualidade de Espírito da vida; é o ministério da justiça e da liberdade e, acima de tudo, da transfiguração mediante a qual somos amoldados à imagem do próprio Senhor Jesus. Essas são as mais altas bênçãos, culminando naquilo que é a coroa e o alvo da realização redentora.

Em Hb 9.16,17, o escritor emprega a noção testamentária de uma última vontade. Trata-se de emprego excepcional do termo aliança. Porém, é introduzido nesse ponto com o propósito de frisar a eficácia definitiva da morte de Cristo em assegurar e propiciar os benefícios inclusos na aliança. Não existe mais a possibilidade de anular a aplicação efetiva das bênçãos dessa aliança, como também não há a possibilidade de anular as provisões de uma última vontade e testamento, depois que o testador já morreu. Aqui temos o testemunho mais claro quanto ao fato de que a nova aliança deve ser interpretada como uma disposição unilateral, sendo, portanto, algo inteiramente diferente de um contrato mútuo.

O sumário oferecido acima quanto à evidência demonstra que, nas Escrituras, as alianças de Deus com os homens são sempre administrações soberanas de graça e de promessa. Este conceito central é aplicado, entretanto, a diferentes circunstâncias e condições, pelo que o caráter precioso da graça e da promessa deve ser determinado pela situação histórica em foco. Desde o tempo de Abraão que as alianças são especificamente redentoras em seu conteúdo e propósito. Isso não significa, porém, que a graça redentora tenha começado com Abraão, nem significa que os pactos noaicos não tinham

qualquer conteúdo redentor. Até a própria aliança pós-diluviana, embora não redentora em si mesma, só pode ser compreendida no contexto mais lato dos propósitos redentores de Deus a respeito da humanidade, em sua relação para com Noé como homem de Deus. Foi, porém, com o pacto abraâmico que a graça e a promessa especificamente redentoras foram administradas na forma de aliança, pois a graça pactual é redentora em seu âmago. Começando com Abraão, as alianças sucessivas são coevas com as épocas sucessivas no desdobramento progressivo da vontade e do propósito redentores de Deus. E não apenas são coevas, são também correlativas. A revelação pactual e sua realização redentora são virtualmente idênticas. Existe, por conseguinte, um enriquecimento progressivo nessas alianças sucessivas. Esse enriquecimento, entretanto, não é um desvio ou retração das características centrais e reguladoras da aliança. Tal enriquecimento é antes um mais completo desenvolvimento daquilo que está presente desde o princípio. Assim sendo, o clímax da graça e da relação conseguidas na redenção não ultrapassa o âmbito da aliança. O clímax da redenção é o clímax da administração da aliança e a graça soberana atinge o zênite de sua manifestação e realização. No centro de todas as alianças de graça redentora estava a promessa que diz: "... serei o vosso Deus, e vós sereis o meu povo". Quanto a esse respeito, igualmente, a nova aliança leva essa relação ao seu mais alto nível de realização, e não haverá novas expansões ou enriquecimentos além daqueles que a nova aliança prevê. O sangue de Cristo assegurou suas provisões; Cristo é o seu mediador e sua garantia. E ele é a própria aliança. Nada mais exaltado e final que isso pode ser concebido. J.M.

**ALIANÇA, LIVRO DA** — Em Êx 24.7, "o livro da aliança" (*sefer hab'ant*) foi lido por Moisés como base da aliança de Javé com Israel, por ocasião de sua ratificação ao pé do monte Sinai. Provavelmente esse "livro" era o Decálogo de Êx 20.2-17. Entretanto, tornou-se costume dar a designação de "o Livro da Aliança" à passagem de Êx 20.22-23.33 (que em outros tempos talvez ocupasse posição posterior no registro sagrado). Em 2Rs 23.2,21; 2Cr 34.30, "o livro da aliança" é a lei deuteronomica. (V. DEUTERONÔMIO).

Aqui temos em vista Êx 20.22-23.33, que convencionalmente é chamado de "O Livro da Aliança", de qualquer modo o mais antigo código legal existente da lei israelita. Compreendia "juízos" (*mishpatim*, "precedentes") e "estatutos" (*d'varim*, literalmente, "palavras"). Os "juízos" tinham a forma de casos legais: Se um homem fizer isto ou aquilo, pagará "tanto". Os "estatutos" tomam forma categórica ou apodictica. "(Não) farás isto ou aquilo". Entre esses dois tipos há leis participiais (assim chamadas por serem expressas por meio do participio hebraico) do tipo que diz: "Aquele que fizer isto ou aquilo, certamente morrerá". Esse tipo frequentemente substitui o tipo: "Se um homem...", quando a pena de morte é prescrita.

O princípio sobre o qual as leis desse código estão arranjadas não transparece à superfície, mas alguns têm argumentado de forma persuasiva que cada secção cai dentro do escopo de um dos Dez Mandamentos: pelo que esse código pode ser descrito como "um midrash corrente do decálogo" (E. Robertson, *The Old Testament Problem*, 1950, p. 95; cf. A. E. Guilding, "Notes on the Hebrew Law Codes", JTS, XLIX, 1948, p. 43s.).

## I. REGULAMENTOS DO CULTO

O código começa com dois regulamentos sobre o culto: a fabricação de deuses de ouro ou prata é proibida (Êx 20.22s.) e um "altar de terra" é prescrito (20.24-26), o qual não podia ser erigido nem com pedras lavradas nem contar com degraus, como os altares mais elaborados dos povos vizinhos de Israel.

## II. JUÍZOS

Segue-se então uma série de casos legais (21.1-22.17). Esses casos cobrem casos civis e criminais, como o tratamento a ser dispensado aos escravos hebreus (21.2-6), a venda da filha de alguém para ser escrava (21.7-11), assassinio premeditado e casual (21.12-14), injúria contra os pais (21.15,17), raptio (21.16), assalto e agressão física (21.18-27, que incorpora a lei de talião, 21.23-25), um touro dado a chifrar (21.28-32), acidentes com animais (21.33s.), matança do boi alheio (21.35s.), furto (22.1-4), dano contra as colheitas alheias (22.5s.), depósitos e empréstimos (22.7-15), e sedução (22.16s.).

Esta é a secção do código que apresenta afinidades com os outros antigos códigos legais do Oriente Próximo — os de Ur-nammu de Ur, Liptishtar de Isin, Bilalama (?) de Eshnunna, e de Hamurábi da Babilônia, como exemplos. Esses códigos são construídos seguindo as mesmas linhas gerais do código legal israelita. O código hitita, igualmente, em diversos pontos de detalhe e arranjo, demonstra semelhanças com as leis israelitas, embora a atitude geral do código hitita difira da de outros códigos do Oriente Próximo, refletindo o princípio indo-europeu de compensação pela injúria feita, em lugar da insistência semítica sobre o talião (punição retaliatória).

Embora os casos legais dos israelitas possam ser comparados com os de outros códigos, refletem, contudo, um modo mais simples de viver. Subentende uma comunidade agrícola fixa à terra, na qual o povo vive em casas, porém, nada existe da organização urbana bastante elaborada ou da estratificação social do *Código de Hamurábi*. Os adultos, na comunidade israelita, eram ou cidadãos ou servos, enquanto que no *Código de Hamurábi* o castigo contra algum dano físico, p. ex., é graduado conforme a pessoa injuriada é superior, ou igual, ou "vassala", ou servo. Se os casos legais de Êx 21.1-22.17 se derivaram de algum código cananeu, seria de esperar reflexo mais acentuado da cultura de cidades-estados dos cananeus.

Mas em todo o código israelita reflete-se uma condição de vida agrícola própria dos primórdios israelitas e podemos relembrar que a fixação na terra começou antes da travessia do rio Jordão — se não até mesmo em Cades-Barnéia, ou pelo menos na Transjordânia, onde os reinos conquistados de Seom e de Ogue, com suas cidades, foram ocupados pelos israelitas (Nm 21 25,35).

Em Êx 18, encontramos um quadro de um caso legal israelita em formação; Moisés e seus assistentes julgavam os casos que lhes eram submetidos. Com isto podemos associar o nome alternativo de Cades, dado em Gn 14.7 — En-mispate — isto é, a fonte onde é passado o julgamento.

### III. ESTATUTOS

As leis categóricas ou "apodicticas" que constituem a parte restante do código têm a forma de ensinamentos ou instruções (torá) dadas por Deus por meio de um de seus porta-vozes (cf. a função do sacerdote, em Mt 2.7), preferencialmente num santuário — no primeiro caso, por meio de Moisés, no Sinai ou Cades. Essas leis não encontram paralelo nos antigos códigos legais da Ásia Ocidental, porém, tem sido salientado que possuem afinidades de estilo bem próximas com certos tratados do antigo Oriente Próximo, especialmente com tratados nos quais um superior impõe condições a um vassalo. O Decálogo, que também é calcado neste estilo categórico ou apodictico, é a constituição da aliança firmada por Javé com Israel; as outras leis categóricas são corolários da lei básica do concerto. Muitos dos estatutos de Êx 23.18-23.33 dizem respeito ao que chamaríamos de prática religiosa, como, p. ex., o oferecimento das primícias (22.29s.; 23.19a), os anos e os dias sabáticos (23.10-12), as três festas de peregrinação (23 14-17). Em 23.15 encontramos o início de uma reinterpretação dessas festas que comemoravam acontecimentos diversos da história da redenção de Israel. Êx 23.10-19 tem sido considerada passagem que contém um código ritual separado (comparar o chamado código "queneu" de 34.17-26). Porém, os estatutos também incluem injunções éticas e humanitárias, visando à proteção daqueles que não têm protetor (22.21-24), proibindo a severidade excessiva contra os devedores (22.25-27), insistindo sobre a imparcialidade judicial, especialmente nos casos onde um dos litigantes é um estrangeiro que pudesse sentir-se em posição de desvantagem (23.6-9). Devemos ter em mente que os israelitas não conheciam distinções claras entre a lei civil e a religiosa, conforme aceitamos automaticamente hoje em dia.

### IV. CONCLUSÃO

O código termina com a certeza dada por Javé sobre o sucesso e a prosperidade de Israel, se a lei de sua aliança fosse obedecida, o que é acompanhado por solene advertência contra a confraternização com os cananeus. Se por um lado os "estatutos" tomam a forma de asseve-

rações diretas da parte de Deus, os "juízos" também derivavam dele a sua autoridade (Êx 18.19; 21.1). F.F.B.

## ALICERCES

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

Um edifício era algumas vezes edificado sobre a superfície do solo ou da rocha, nivelados ou por escavação ou aterro das porções baixas com pedras pequenas. Porém, o verdadeiro alicerce era "solidamente assentado" (Is 28 16), pois grande atenção era dada aos alicerces, de cuja solidez dependia a durabilidade das paredes elevadas (Jr 50.15). Assim sendo, os melhores edifícios possuíam camadas básicas de pedra, assentadas ou para formar um alicerce completo e contínuo, ou para sustentar as esquinas (v. PEDRA DE ESQUINA). Sobre esse alicerce eram postas as fileiras superiores de madeira ou de tijolos secos ao sol. Os alicerces do templo de Salomão consistiam de grandes e caros blocos de pedras lavradas (8 x 10 côvados) (1Rs 5.17; 6.37; cf. 1Cr 22.2).

Os alicerces do segundo templo foram assentados em dois estágios: primeiramente, no reinado de Ciro, um muro de retenção foi edificado para sustentar uma plataforma plana (em aram., 'ushsha'; em acadiano, ushshu, Ed 5.16). Dario, subseqüentemente, deu permissão para que essa plataforma fosse enchida, formando um terraço-alicerce de terra (Ed 6.3), sobre o qual os alicerces normais foram assentados (Ed 3.10; Zc 4.9). Alicerces dessa espécie haviam anteriormente sido empregados para a construção do palácio e do armazém erigidos por Davi em Laquis (q.v.).

O termo hebraico *yasad* e seus compostos significam "fixar firmemente, alicerçar", sendo assim vocábulo geralmente usado para todos os tipos de alicerce, como, p. ex., o do altar (Êx 29.12). Metaforicamente, o alicerce denota qualquer coisa que é inabalavelmente fixada como a terra (Sl 24.2; Is 24.18); o mundo habitado (Sl 18.15) e a abóboda dos céus (Am 9.6). Dessa maneira é que são descritos o Israel futuro (Is 54.11), Sião (Is 14.32), e os justos (Pv 10.25).

A prática rara, até mesmo entre os povos pagãos, dos habitantes de Jericó, que lançaram os alicerces com um sacrifício humano, ou o chamado "pacto do Irmão", não tem sido confirmado pela arqueologia em qualquer sítio israelita (1Rs 16.34; Js 6.26). A "Porta do Fundamento", em Jerusalém (2Cr 23.5) pode ser a porta do Cavalo ou "Porta de Sur". D.J.W.

### II. NO NOVO TESTAMENTO

Duas palavras gregas estão ligadas à idéia de alicerce, no NT:

1. *katabole*, "um assentamento". Todas as suas dez ocorrências estão ligadas com a expressão "fundação do mundo" (p. ex., Lc 11.50).

2. *themelios*, "qualquer coisa posta", aparece por dezesseis vezes. Geralmente esta palavra



é encontrada em sentido figurado, porém, é empregada literalmente para referir-se ao sábio que edificou seu alicerce sobre a rocha (Lc 6.48). Cristo é referido como o fundamento da igreja, isto é, a verdadeira e única base da nossa salvação (1Co 3.11). Ele é a principal pedra angular; e os apóstolos, a quem foi confiada a proclamação do evangelho de Cristo, são reputados como o alicerce sobre o qual são edificados os crentes (Ef 2.20; cf. Ap 21.14,19). "Fundamento" também é usado a respeito do ministério de alguém (Rm 15.20; 1Co 3.10), bem como em referência à segurança do selo de Deus (2Tm 2.9). Os primeiros princípios da verdade divina são o fundamento sobre o qual se alicerça o resto (Hb 6.1,2).

Num emprego levemente diferente do vocábulo, Timóteo é instruído a exortar àqueles que são os "ricos do presente século" a lançarem um sólido fundamento (1Tm 6.19; cf. Hb 11.10; Mt 6.19,20) confiando inteiramente em Deus — talvez fazendo contraste com os comerciantes de Éfeso, que depositavam seus tesouros terrenos no templo da "grande deusa Diana"

V. tb. PEDRA DE ESQUINA. J.D.D.

**ALIMENTO** — Nesse termo geral estão incluídos todos os produtos vegetais e animais usados pelo homem para manter a vida física do corpo.

## I. NO ANTIGO TESTAMENTO

### a) Períodos mais recuados

Desde o princípio (Gn 1.29,30; 2.16) todas as plantas produtoras de sementes (principalmente cereais e legumes, presumivelmente) e árvores frutíferas serviam como alimento para o homem, enquanto que as ervas verdes comuns serviam como alimento para os animais. A queda do homem trouxe consigo a necessidade de trabalhar arduamente para produzir e ajuntar o alimento (Gn 3.18,23; 4.2,3). O alimento na arca evidentemente era representativo do que era comumente consumido naquele tempo, porém, nenhum detalhe nessa matéria nos é fornecido (Gn 6.21). Depois do dilúvio, Deus prometeu que sementeira e colheita não cessariam enquanto durasse a terra e que todas as coisas vivas (além da vegetação) podiam ser usadas como alimento, ainda que ficasse excluído o sangue (Gn 8.22-9.4). No tempo em que Noé novamente se estabeleceu na terra, após o dilúvio, a cultura da vinha (e, conseqüentemente, a embriaguez) apareceu pela primeira vez (Gn 9.20,21).

### b) A época patriarcal

No Egito, na Palestina e na Mesopotâmia, no princípio do segundo milênio a.C., cereais e vários tipos de pães formavam a dieta principal juntamente com o leite, a manteiga, os queijos, a água, o vinho e a cerveja. Indubitavelmente os patriarcas, semi-nômades que eram, viviam principalmente dos produtos derivados do leite de seu gado e rebanhos, mas também tinham o pão (v. o suprimento dado a Hagar, Gn 21.14), e algumas vezes cultivavam cereais nas estações próprias, conforme fazia Isaque (Gn 26.12) e presumivelmente Jacó (cf. Gn 37.7), visto que

necessitou comprar cereal egípcio no período de fome de sete anos (Gn 42.2,25s.; 43.2; 44.1,2). Sopa de lentilhas (um caldo vermelho) era provavelmente prato nos dias em que Esaú trocou o direito de primogenitura por um prato de lentilhas (Gn 25.29-34), como também certamente era prato usado posteriormente (p. ex., 2Sm 17.28). Os hóspedes de honra eram servidos com vitela gorda, acompanhada de coalhada e leite (Gn 18.6-8). Podemos comparar a ação de Abraão com referências nos textos do norte de Canaã, de Ugarite, que mencionam a matança e preparação de "um cordeiro tirado do rebanho" ou de "o mais nédio dos... cevados" (ANET, p. 146, 149, 151). Embora a carne não fosse prato diário, a carne de caça era popular na Síria-Palestina do período patriarcal. Isaque apreciava o saboroso prato de carne de caça (Gn 27.3,4), tal como também o apreciava o egípcio, na Palestina, um pouco antes disso (ANET, p. 20). Os presentes oferecidos aos dignitários podiam incluir castanhas e mel como pratos deliciosos (Gn 43.11). Os tabletes do século XVIII a.C. encontrados no palácio de Mari indicam que grandes quantidades de mel eram providas nas banquetes para a realeza visitante e, durante o mesmo período, o rei Isme-Dagã, da Assíria, enviou castanhas de pistácia ao seu irmão, que governava em Mari. No Egito, igualmente, o mel era o prato por excelência da dieta da realeza e da alta sociedade, porém, era também ocasionalmente desfrutado pelos inferiores. Finalmente, a refeição comum era o sinal reconhecido de amizade entre duas partes que firmavam algum contrato, como, p. ex., Isaque e os filisteus, em Gn 26.30, e Jacó e Labão, em Gn 31.54. Nenhum detalhe é dado sobre a refeição que José ofereceu aos irmãos no Egito (Gn 43.31-34).



**Fig.8** — *Escravos assírios exibindo varinhas de locustas sendo levadas para a mesa de Senaqueribe (705-681 a.C.). De um relevo do palácio de Ninive, c. de 700 a.C.*

### c) Israel no Egito

No Egito, a despeito de sua vida árdua, os israelitas cativos contavam com boa variedade de alimentação, que relembra com nostalgia na vagueação pelo deserto: peixe em abundância, pepinos, melões, alhos porros, cebolas, alhos (Nm 11.5). Essa lista corresponde bem de perto aos antigos alimentos egípcios conhecidos, especialmente no leste do delta (área de Gósen), no século XIII a.C. Assim é que, louvando a região de Ramsés, certo escriba exalta sua abundância de alimentos: cebolas e alhos porros, sete espécies de peixes em suas águas e diversas frutas e legumes (ANET, p. 471; melhor ainda, Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954, p. 74).

### d) Alimento em Israel

(i) *Alimentos vegetais*. Cereais, vinho, e azeite de oliveira eram três produtos básicos (Dt 7.13; Ne 5.11; Os 2.8). Os cereais compunham-se principalmente de cevada, trigo, algumas vezes espelta, um tipo inferior de trigo; v. Êx 9.32 (Egito); Dt 8.8; e Is 28.25 (notar a ordem dos cereais). Quanto à preparação e cozimento do pão, v. PÃO, esse alimento básico era o mais apropriado quadro em palavras do próprio Cristo, o pão da vida (cf. Jo 6.33,35).

A vinha fornecia o segundo grande elemento alimentar vegetal; não apenas na forma das frutas frescas (Nm 6.3; Dt 23.24), mas também como uvas secas ou passas de uvas (1Sm 25.18; 30.12); e também na forma do doce suco de uva, 'asis (Is 49.26; Am 9.13; Jl 1.5; 3.18, "vinho novo"); na forma de mosto melo-fermentado (Jz 9.13; Os 4.11; Pv 3.10 etc.); ou na forma de vinho completamente fermentado (*yayin*). Esses sucos avermelhados da uva eram freqüentemente denominados de "sangue de uvas" (Gn 49.11; Dt 32.14). O vinho, em suas diversas formas, era a bebida comum na antiga Palestina; v. VINHA, VINHOS E BEBIDAS FORTES. Vários vinhos, do antigo Egito e da antiga Palestina (cf. o de Helbon, em Ez 27.18 e nos textos assírios), e da Ásia Menor eram celebrados na antigüidade. Vinagre (vinho azedo), diluído com água, ajudava a refrescar os trabalhadores nos campos (Rt 2.14).

Além de servir de palavra geral para designar as bebidas fermentadas, o termo hebraico *shekhar*, "bebida forte", parece ter sido aplicado especificamente às bebidas feitas de cereais fermentados (isto é: cerveja; Heródoto ii.77) ou de tâmaras (*ibid.* i.193), ou talvez até mesmo de mel. A cerveja era a bebida mais popular da Mesopotâmia, mas o vinho tinha a mesma posição na Palestina; ambas as bebidas eram comuns no Egito, onde vinho de tâmaras e outras bebidas são mencionadas. Quanto a vinho aromatizado, v. TEMPEROS, abaixo.

O terceiro produto alimentar vegetal básico era o azeite de oliveira, que era usado tanto como alimento como para servir como óleo de cozinha. Misturado com o trigo, o azeite entrava na confecção de pães e bolos, os quais também podiam ser cozinhados no azeite (Êx 29.2); seu uso era universal, cf. a viúva de Sarepta (1Rs 17.12) v. AZEITE.

Quanto às verduras, v. SECÇÕES (B) e (C), acima, época patriarcal (lentilhas), e Israel no Egito (Nm 11.5); feijões, pão, também eram usados (2Sm 17.28; Ez 4.9). A palavra também ocorre no Egito, em textos pertencentes ao século XIII a.C. Além das uvas e das azeitonas, que já foram mencionadas, as frutas se compunham de figos, algumas vezes pressionados em forma de tortas de figo (v. FIGO, FIGUEIRA) (cf. Is 38.21, quanto a um emprego medicinal de pasta de figos; que em Ugarite também era usada como remédio, para cavalos), e igualmente sicômoros, como no Egito, os quais tinham de ser entalhados para que pudessem inchar até assumirem um tamanho comestível (o que era a ocupação de Amós; Am 7.14). As romãs eram comidas e seu suco era bebido (Ct 8.2). As diversas castanhas acessíveis incluíam amêndoas (Jr 1.11) e castanhas-pistáceas (v. sob Época Patriarcal, acima). Em Pv 25.11; Ct 2.3,5; 7.8; 8.5; Jl 1.12, o termo *fa-puah* provavelmente significa "maçã", ainda que essa interpretação seja freqüentemente posta em dúvida (v. MAÇÃ). Fora do Egito e da Palestina, os textos babilônicos indicam que a maçã há muito tempo era conhecida como *hashhuru*, na Mesopotâmia, bem como no sueste da Ásia Menor (Purushanda, perto da moderna Topada).

(ii) *Produtos animais*. Esses incluem o mel, as gorduras e a carne. O mel de abelhas silvestres, encontrado nas rochas, em árvores etc., era largamente usado (Dt 32.13; Jz 14.8; 1Sm 14.25; 2Sm 17.29) Os escritores do AT não dizem se os hebreus (à semelhança dos egípcios) praticavam ou não a apicultura. O mel (q. v.) era considerado prato delicioso muito apreciado Sl 19.10; Pv 24.13). A Palestina era efetivamente uma terra que manava "leite e mel" (Êx 3.8) — no século XV a.C. o faraó egípcio Tutmoses III trouxe da Síria-Palestina, como tributo (da sétima e da décima quarta campanhas) centenas de potes de mel. V. a extasiada descrição da riqueza da Palestina em cereais, vinho, azeite, mel, frutas e gado, por Sinuhe, ANET, p. 19, 20.

O leite era outro item básico da dieta, juntamente com seus derivados, manteiga e queijo. Quanto ao leite, cf. Pv 27.27; Is 7.22; Ez 25.4; quanto à manteiga, v. Pv 30.33; e quanto ao queijo, v. Jó 10.10; 1Sm 17.18; 2Sm 17.29 (como presente). O leite era freqüentemente alimento oferecido a qualquer visitante ou hóspede inesperado, como, p. ex., a Siserá, em Jz 4.19; 5.25, e como o foi oferecido, séculos antes, ao fugitivo egípcio, Sinuhe (ANET, p. 19).

A carne era usada apenas ocasionalmente, exceto talvez pelos ricos, que talvez a usassem regularmente. Conforme se deu com Abraão, os hóspedes eram servidos com vitela, cabrito ou cordeiro (cf. Jz 6.19s.; 2Sm 12.4), e esses eram presentes apreciados, quer vivos, quer já preparados (1Sm 16.20; 25.18). O boi cevado no estábulo algumas vezes provia um repasto principesco (Pv 15.17), tal como no Egito (figura na obra de N. M. Davies, *Egyptian Paintings*, 1955, chapa 4) ou na Mesopotâmia — o que é testificado pelo caso de certo oficial, encarrega-

do de fazer os arranjos para o banquete em honra a um personagem real visitante, o qual se refere a um boi cevado tão provido de carnes que "quando se põe de pé, o sangue corre para os pés, e não pode permanecer assim muito tempo..." Os renegados filhos de Eli preferiam carne assada a carne cozida (1Sm 2.13-15), e carne cozida numa panela de água proveu a Ezequiel um texto profético (24.3-5). Porém, o cabrito não devia ser cozinhado no leite da mãe (Êx 23 19), talvez porque isso parecesse estar associado com práticas de sacrifício entre os cananeus, pelo que teriam mais ou menos o mesmo sentido de "carne oferecida aos ídolos" dos tempos neotestamentários. Lv 11.1-23,29s. (cf. 41s.) e Dt 14.3-21 registram a lei referente a animais permitidos ou proibidos como alimento. Em adição ao boi, à ovelha e ao bode, era permitido comer sete outros tipos de carne (Dt 14.5), bem como todos os animais de cascos bi-partidos que ruminam. Os animais que não estivessem de conformidade com essas duas exigências estavam vedados e não podiam ser ingeridos, pois eram reputados, "imundos", juntamente com mais de uma vintena de diferentes espécies de aves. No que tange aos peixes etc., somente os dotados de barbatanas e escamas é que eram próprios para a alimentação. Alguns pouquíssimos insetos bem especificados podiam ser consumidos (a família do gafanhoto). Algumas das criaturas proibidas eram simplesmente impróprias para o consumo humano; outras (p. ex., o porco) não eram alimentos são no clima quente da Palestina; outras, igualmente, talvez estivessem por demais ligadas à idolatria das nações circunvizinhas. Quanto aos peixes, v. seção (c), acima, sobre Israel e Egito, bem como PEIXE. PESCA.

(iii) *Suprimento alimentar do palácio de Salomão.* Em 1Rs 4.7,22,23,27,28, esta registrado que os governadores das doze províncias administrativas de Israel estavam encarregados cada qual do suprimento de alimento de um dos meses do ano, para a corte de Salomão: as provisões para cada dia se compunham de 30 coros de farinha de trigo, 60 coros de cereais, 30 cabeças de gado, 100 cabeças de ovelha, caça e aves, além da ração para os estábulos reais. Semelhantemente, Salomão pagou a Hirã I, de Tiro, pela sua madeira e seus trabalhadores em madeira, 20.000 coros de trigo por ano, e quantidade semelhante de azeite. Essa abundância palaciana era típica das cortes do antigo Oriente, conforme é demonstrado pelos registros palacianos do Egito e da Mesopotâmia. As cortes de Nabucodonosor II, da Babilônia, e de Ciro, da Pérsia, eram aparentemente supridas por oficiais distritais numa base mensal, semelhante ao sistema que operava na corte de Salomão; v. R. P. Dougherty, AASOR V, 1925, p. 23-31,40-46. Presumivelmente os suprimentos mensais a Salomão eram providos mediante impostos que totalizavam as taxas (ou eram cobrados em adição às taxas) pagas pelos doze distritos na forma de produtos locais (cereais ou produtos animais).

Não somente o sistema, igualmente também a quantidade e a provável distribuição das provisões para a corte de Salomão, podem ser comparados com o consumo verificado em outras cortes reais. O pessoal que compunham as cortes do antigo Oriente pode ser convenientemente dividido em três classes: primeiramente, o rei, a família real, e todos os principais ministros do reino; em segundo lugar, o grupo principal de cortesãos e oficiais subordinados diretamente ligados aos "departamentos" dos ministros principais; e, em terceiro lugar, o número (provavelmente) ainda maior de empregados domésticos de toda espécie concebível. Os antigos palácios do Oriente Próximo não eram apenas residências reais, mas também os focos práticos de todo o governo central do Estado. Estatísticas parciais existem com que se façam comparações entre o Egito e a Mesopotâmia. No século XVIII a.C., os arquivos reais de Mari e de Chagar Bazar, no noroeste da Mesopotâmia, registram o suprimento alimentar diário para o rei e seus principais oficiais (isto é, a primeira classe); as quantidades orçam em centenas de l (qa) de cereal, pão, pastelaria, mel e xarope, diariamente, alcançando a média diária de 945 l em Chagar Bazar para o "repasto real" (J. Bottero, *Archives Royales de Mari*, VII, 1957, p. 270-273). Cf. as grandes quantidades de cevada somente, que eram consumidas no próprio palácio de Mari (v. BIROT, *ibid.*, IX, 1960, p. 264, 265). Relatórios semelhantes, referentes à corte egípcia da XIII Dinastia (mesmo período), têm sobrevivido até nós. Diretamente comparáveis são os 726,5 l (10 *har* —sacas) de farinha de trigo diariamente consumidos para fabrico do pão para a corte egípcia durante o reinado de Setos I (c. de 1300 a.C.), que eram fornecidos por diversas regiões do Baixo Egito (Spiegelberg, *Rechnungen Zeit Setis' 1*, 1896). Os preparativos para a chegada do faraó, no fim do século XIII a.C., incluíam o fornecimento de 9.200 pães (oito variedades), 20.000 biscoitos (duas espécies), e vastas quantidades de outras provisões (Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954, p. 198-201). Todas essas cifras se aplicam principalmente aos consumidores da "primeira classe" (possivelmente também da "segunda classe", neste último exemplo), porém, não tomam em consideração os numerosos domésticos ("terceira classe") — p. ex., as 400 mulheres palacianas em Mari. Os tablets que registram rações, do décimo ao trigésimo quinto anos do reinado de Nabucodonosor II da Babilônia (595-570 a.C.), apresentam relatórios detalhados sobre o cereal e o azeite fornecidos para os cativos reais, incluindo o rei Joaquim de Judá e seus filhos, bem como os numerosos artesãos do Egito, da Filístia, da Fenícia, de Jônia, da Lídia, da Cilícia, do Elão da Média e da Pérsia. (Quanto a detalhes, v. ANET, p. 308; W. J. Martin em D. W. Thomas (ed.), DOTT, 1958, p. 84-86; fonte básica nesse particular é a obra de Weidner *Melanges R. Dussaud*, II, 1939 p. 923-935; quanto a proveitoso estudo do fundo básico, v. ALBRIGHT, BA, V, 1942, p. 49-55).

No caso de Salomão, se o coro (*kor*, "medida") for considerado como medida de 220 l (Scott, BA, XXII, 1959, p. 31; cf. Pesos e Medidas), então seus 30 mais 60 coros de farinha e cereal diários seriam 6.600 mais 13.200 l respectivamente, totalizando uma cota de 19.800 l diários ou de 594.000 l mensais. Tendo em mente as cifras comparativas dadas acima, 600 l caberiam a Salomão, sua família e seus principais ministros (cf. 726,5 e 945 l, Egito e Chagar Bazar respectivamente, acima), isto é, a "primeira classe"; os outros 6.000 l de farinha de trigo certamente cabiam ao corpo principal de cortesãos e oficiais ("segunda classe"), enquanto que os 13.200 l de cereal ordinário se destinariam à multidão de empregados domésticos ("terceira classe"). A evidência recolhida em Mari indica que um *iku* de terra (3.600 m<sup>2</sup>) produzia um *ugar* de cereal (1.200 l). Se a produção agrícola israelita sustinha a mesma proporção, e se um litro de cereal produzia cerca de um litro de farinha de trigo, então seria possível sugerir que o suprimento mensal de farinha de trigo para a corte de Salomão (594.000 l) seria mais ou menos o equivalente ao cereal produzido em 495 *iku*, ou seja, cerca de 424 acres de terra. Isso representa uma área de terra de cerca de 4/5 de uma milha quadrada — certamente não uma carga anual impossível sobre cada um dos doze distritos administrativos de Israel. Quanto aos 20.000 coros para Hirá, anualmente, seguindo o mesmo cálculo, então a colheita seria 305 *iku* ou 262 acres para cada mês, isto é, uma área plantada de cerca de 1.200 m<sup>2</sup>, novamente cifra bastante razoável.

(iv) *Tempero e cocção*. A cozinha incluía o cozimento de pão e de bolos (com ou sem fermento), a preparação de sopas e caldos grossos, bem como o assar e cozer de carnes (v. acima). O sal era necessidade de primeira em qualquer refeição quente (Jó 6.6). Como se mencionou já, compartilhar de uma refeição assinalava um acordo firmado (Gn 26.30; 31.54), e as frases "aliança perpétua de sal" (Nm 18.19), ou "assalariados do rei" (Ed 4.14), eram expressões idiomáticas da mesma espécie (isto é, indicavam acordo ou lealdade). Outros temperos incluíam o endro e o cominho (Is 28.25,27) e o coentro (Êx 16.31; Nm 11.7). O uso comum desses temperos na antiguidade é exemplificado pelo encontro de plantas e sementes nos túmulos egípcios da XVIII.<sup>a</sup> Dinastia em diante, bem como por sua menção nos textos egípcios e babilônicos (cf. L. Keimer, *Die Gartenpflanzen im Alten Ägypten*, I, 1924, n.ºs 24, 29, 30, p. 37-38, 40-42 e refs. 147-149).

Nos tabletas gregas dos tempos miceneanos, de Creta e da Grécia, escritos na escrita "Linear B", datados dos séculos XV a XIII a.C., ocorrem os nomes das especiarias cominho (*ku-mi-mo*), coentro (*ko-ri-a-da-na-do-no*), e sésamo (*sa-sa-ma*), entre outros. Esses nomes (e provavelmente algumas das especiarias igualmente) foram importados do Oriente Próximo via Síria-Palestina e Chipre, o que testifica da antiguidade do uso tanto das especiarias como

dos seus nomes nas terras bíblicas. Detalhes são fornecidos na obra de M. Ventris e J. Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek*, 1956, p. 131, 135, 136, 221-231; e de Chadwick, *The Decipherment of Linear B*, 1958, p. 64, 120, que contém uma discussão breve. O sésamo é comprovado na própria Síria do mesmo período, em Ugarite (Gordon, *Ugaritic Manual*, III, 1955, p. 331. N.º 1898, como *shshmn*).

O mel podia ser usado no cozimento em forno (cf. Êx 16.31), mas não nos sacrifícios oferecidos a Deus (Lv 2.11), embora os egípcios o oferecessem aos seus deuses. Vinhos aromatizados e temperados (Ct 8.2) e cervejas também eram conhecidos, segundo o indicam textos da Mesopotâmia e do Egito, sendo que o mel e certas ervas eram usados para esse propósito. Com a frase bastante duvidosa "cozinha a carne", que aparece em Ez 24.10 (que significa carne aromatizada?), pode-se comparar "carne temperada" (*lit.*, "adoçada") que é a tradução da expressão egípcia *iwf sndm* (Cardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, II, 1947, p. 255-256, A. 610. K.A.K.

### III. NO NOVO TESTAMENTO

Visto que a dieta da típica família hebreia era principalmente vegetariana, não é de surpreender que no NT referências aos alimentos girem em torno quase exclusivamente de tais elementos.

#### a) Alimentos vegetais

(i) *Cereais*. A dieta básica do indivíduo, na Bíblia, é o pão, que é fabricado ou de farinha de trigo (Mt 13.33; Lc 13.21) ou de farinha de cevada (Jo 6.9,13; cf. Jz 7.13; 2Rs 4.42). Esta última era a farinha usualmente empregada pelas classes mais pobres no fabrico de seu pão (cf. Josefo, BJ v.10.2; Penguin edn., p. 290); e, quanto ao valor relativo do trigo e da cevada, v. Ap 6.6). O NT testifica do método primitivo de usar o trigo arrancando as espigas frescas (Lv 23.14) e removendo a palha esfregando-as nas mãos (Dt 23.25; Mt 12.1; Mc 2.23; Lc 6.1). Quando isso era feito no campo de outrem, era considerado pelos rabinos como equivalente à sega e, portanto, era prática proibida aos sábados (Mishnah, *Shabbath*, vii.2). Outros métodos de manipular as espigas são referidos em Mt 3.12; Lc 3.17; Lc 22.31. Deve-se fazer menção especial dos *matsot*, isto é, bolos ou pastéis sem fermento, o único tipo de pastelaria permitida nas casas judias durante os dias da festa da Páscoa (Êx 12.19; 13.7 etc.; 1Co 5.7s.).

(ii) *Frutas e azeite*. Dos pomares vinham as uvas (Mt 7.16) e, portanto, o "fruto da videira" (Mt 26.29 etc.); e também as azeitonas, embora estas últimas (cf. Rm 11.17s.; Tg 3.12) nunca sejam expressamente mencionadas como artigo alimentar. A azeitona, entretanto, provia um utilíssimo azeite, que era empregado na preparação de alimentos, enquanto que a própria azeitona era preservada por um processo de salmoura. Azeitonas salgadas eram comidas com pão como petisco. E, nessa conexão, pode-se fazer menção do molho composto de tâmaras, figos, uvas secas, e vinagre, chamado *haro-*

set, que era um dos componentes do banquete pascal (Mc 14.20; Jo 13.26; na Mishnah, *Pesahim*, ii.8; x.3).

O figo é referido em Mt 7.16, no mesmo contexto com a uva. Essas duas frutas eram muito apreciadas na Palestina, enquanto que na extremidade da escala social os frutos ou vagens da alfarrobeira proviam as "alfarobas" que o filho pródigo desejava ardentemente comer em sua miséria (Lc 15.16), embora em realidade servissem mais como ração para os porcos.

### b) Produtos animais

(i) *Animais* (estritamente falando). O mundo judaico dos tempos neotestamentários era estritamente regulado por leis dietéticas, especialmente no referente à distinção entre animais e aves limpos e imundos (Lv 11.1-23; Dt 14.4-20; At 10.9s.; o tratado do Mishnah *'Avodah Zarah*). A anulação eventual desses regulamentos dietéticos é um tema notável do NT (Mc 7.18-20; At 15.20-29; Rm 14; 1Co 8 e 10 — v. ÍDOLOS, CARNE OFERECIDA AOS). Entre os animais limpos, que podiam ser consumidos na alimentação (contanto que tivessem sido abatidos segundo o método legítimo e que o sangue tivesse sido drenado, tornando-se dessa maneira *kasher*), podemos mencionar o cabrito (Lc 15.29) e a novilha (Lc 15.23), que geralmente eram especialmente levados para as ocasiões festivas.

(ii) *Peixes*. Os peixes eram semelhantemente classificados como limpos e imundos de conformidade com as instruções dadas em Dt 14.9s. (cf. Lv 11.9-12); e o leitor do relato evangélico certamente está familiarizado com os nomes das aldeias da Galiléia que eram o centro da indústria pesqueira nas praias do lago da Galiléia. Os primeiros discípulos de Jesus são ali chamados de "pescadores" (Mc 1.16s., e paralelos). À parte da referência em Lc 11.11, há a bem conhecida menção de peixes na multiplicação miraculosa de pães e peixes para a multidão (Mc 6.41s. e paralelos, e Mc 8.7 e segs e paralelos) bem como nas refeições que o Senhor ressurrecto compartilhou com seus próprios seguidores (Lc 24.42; Jo 21.9s.). A popularidade do símbolo-peixe no cristianismo primitivo (cf. o estudo definitivo de F. J. Dölger, *ICHTHYS*, 1928) e o uso de peixe em algumas observâncias da ceia do Senhor nos primitivos círculos cristãos são provavelmente derivados desses incidentes relatados nos evangelhos.

(iii) *Aves*. As aves, como item alimentar, não são mencionadas no NT, excetuando a menção geral, em At 10.12, e o que se subentende na venda de pardais em Mt 10.29 e Lc 12.6; porém, seus ovos são aludidos no ensino do Senhor, em Lc 11.12.

(iv) *Insetos*. Os insetos comestíveis incluem o gafanhoto, que, juntamente com mel silvestre, formava a dieta de João Batista no deserto de Judéia (Mt 3.4; Mc 1.6).

### c) Tempero

Para aumentar o prazer das refeições, vários condimentos eram empregados. O principal desses era o sal, que tem a propriedade de

aumentar o sabor de qualquer alimento quente (Jó 6.6). Este fato se torna a característica central de certas instruções éticas dos evangelhos (Mt 5.13; Mc 9.50; Lc 14.34) e das epístolas (Cl 4.6). Comparar, a respeito do fundo judaico nesse particular, T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, 1949, p. 132. A hortelã, o endro, o cominho e a arruda (reunindo Mt 23.23 com Lc 11.42, que adiciona "todas as hortalijas"; cf. ExpT, XV, agosto de 1904, p. 528) continuam a lista de especiarias e hortalijas usadas como tempero; e em Mt 13.31s. há referência à mostarda, cujas folhas eram cortadas e usadas para dar um sabor extra. As pequeníssimas sementes de mostarda precisavam ser semeadas no campo, conforme a prática judaica, e não em jardim; e na Palestina essa planta atingia uma altura que variava entre 2,5 m e 3 m (EBI, 1914, col. 3244). R.P.M.

**ALMA** — 1. O termo hebraico usual, *nefesh* (*n'shamah*, Is 57.16, é uma exceção) ocorre por 754 vezes no AT. Conforme Gn 2.7 deixa claro, seu significado primário é "possuidora da vida". Por esse motivo é aplicada frequentemente aos animais (Gn 1.20,24,30; 9.12,15,16; Ez 47.9). Algumas vezes a alma é identificada com o sangue como algo que é essencial à existência física (Gn 9.4; Lv 17.10-14; Dt 12.22-24). Em muitos casos indica o princípio da vida. Esse sentido é comum no livro de Salmos, embora de forma alguma se lhe confine.

As numerosas ocorrências com uma referência psíquica incluem vários estados de consciência: (a) onde *nefesh* é a sede do apetite físico (Nm 21.5; Dt 12.15,20,21; 23.24; Jó 33.20; Sl 78.18; 107.18; Ec 2.24; Mq 7.1); (b) onde é a origem das emoções (Jó 30.25, Sl 86.4; 107.26; Ct 1.7; Is 1.14); (c) onde é associada com a vontade e com a ação moral (Gn 49.6; Dt 4.29; Jó 7.15; Sl 24.4; 25.1; 119.129,167). Em adição a esses empregos há outros onde *nefesh* designa um indivíduo ou pessoa (p. ex., Lv 7.21; 17.12; Ez 18.4), ou então é usada com um sufixo pronominal para denotar o próprio "eu" (p. ex., Jz 16.16; Sl 120.6; Ez 4.14). Notável extensão deste último sentido é a aplicação de *nefesh* a um cadáver (p. ex., Lv 19.28; Nm 6.6; Ag 2.13). Usualmente a *nefesh* é considerada como a parte do homem que se separa do corpo por ocasião da morte (p. ex., Gn 35.18), ainda que a palavra jamais seja empregada para indicar o espírito dos mortos. Visto que a psicologia hebraica ressentia-se de falta de terminologia exata, há certa indiscriminação no emprego de *nefesh*, *lev* (*levav*) e *ruah* (v. CORAÇÃO, ESPÍRITO).

2. *psyche*, o vocabulo correspondente a *nefesh* no NT, ocorre nos evangelhos com sentidos semelhantes, mas existem onze casos nos evangelhos sinóticos onde a referência é à existência após a morte. Em todos os quatro evangelhos a palavra *pneuma*, equivalente grego do hebraico *ruah*, algumas vezes denota o princípio da vida, embora noutras passagens indique o nível mais alto da vida psíquica. *Kardia*

corresponde a *lev* (*levav*) e também ocorre com sentidos psíquicos.

Paulo emprega o termo *psyche* apenas doze vezes. Em seis desses casos o significado é vida (Rm 11.3; 16.4; 1Co 15.45; 2Co 1.23; Fp 2.30; 1Ts 2.8). Dentre os quatro usos psíquicos, três indicam desejo (Ef 6.6; Fp 1.27; Cl 3.23) e um indica emoção (1Ts 5.23). Os dois exemplos restantes são pessoais (Rm 2.9; 13.1). Quanto aos aspectos mais elevados da vida humana ordinária, e especialmente no tocante à natureza superior do crente, o apóstolo usa *pneuma*. De conformidade com esse uso, temos o emprego dos adjetivos *psychikos* e *pneumatikos* a fim de distinguir a natureza humana quando separada da graça divina e quando possuidora da mesma (1Co 2.14,15). Quando Paulo emprega *psyche* juntamente com *pneuma* em 1Ts 5.23 está meramente descrevendo a mesma parte imaterial do homem em seus aspectos inferior e superior.

O emprego que Pedro faz dos termos é diferente. Ele aplica *psyche* à personalidade inteira do homem, incluindo seus aspectos mais elevados. Por outro lado, reserva o vocábulo *pneuma*, em sua acepção humana, para aquela porção do homem que sobrevive à morte. Dessa maneira, uma das principais diferenças entre o uso do AT e o do NT é a aplicação de ambos os termos, *psyche* e *pneuma* à existência humana além da morte. V. tb. ESPÍRITO. W.J.C.

**ALÓES** (*'ahalim* em Pv 7.17, Nm 24.6; mas *'ahalot* em SL 45.8; Ct 4.14; *aloe* em Jo 19.39) — Provavelmente a moderna madeira de água (*Aquilaria agallochum*) encontrada atualmente no leste de Bengala, na Malásia e em parte da China. Dela se derivava uma especiaria preciosa usada em tempos bíblicos para perfumar vestes e leitos. A desconcertante questão da referência em Nm 24.6 pode sugerir que a árvore (ou alguma outra semelhante) florescia no vale do Jordão, mas não é necessário que Balaão tenha realmente visto a árvore sobre a qual falou. J.D.D.

**ALOSNA** — V. ABSINTO, FEL.

**ALQUEIRE** — V. PESOS E MEDIDAS

## ALTAR

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

Em todas as ocorrências da palavra "altar" no AT, com apenas quatro exceções, o hebraico é *mizbeah*, que significa "lugar de sacrifício" (derivado de *zavah*, "matar para sacrifício"), e uma das ocorrências remanescentes (Ed 7.17) é simplesmente sua cognata aramaica, *madbah*. Enquanto que etimologicamente o termo envolve matança, seu uso nem sempre foi tão restrigido, sendo aplicado também ao altar do incenso (Êx 30.1). Quanto às outras três ocorrências de "altar" a que nos referimos acima, v. G, abaixo.

#### a) Os patriarcas

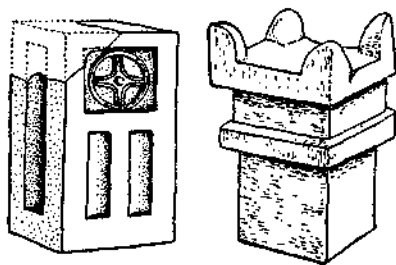
Os patriarcas edificavam seus próprios altares e sobre eles ofereciam seus próprios sacrifícios,

sem contarem com o recurso de qualquer sacerdote. Noé levantou um altar após o dilúvio e sobre ele fez ofertas queimadas (Gn 8.20). Abraão erigiu altares a Javé em Siquém, entre Betel e Ai, em Hebrom, em Moriá, onde ofereceu um carneiro em lugar de Isaque (Gn 12.6-8; 13.18; 22.9). Isaque fez outro tanto em Berseba (Gn 26.25). Jacó erigiu altares em Siquém e Betel (Gn 33.20; 35.1-7) e Moisés erigiu um altar em Refidim, após a vitória dos israelitas sobre os filhos de Amaleque (Êx 17.15). Os altares evidentemente eram erigidos principalmente para comemorar algum acontecimento no qual o ofertante tivera trato com Deus.

Nenhuma informação é dada quanto à construção dos altares, mas é razoável supor que eram do mesmo tipo daqueles que mais tarde foram permitidos na lei mosaica (v. D, abaixo).

#### b) Altares pré-israelitas na Palestina

Nos primeiros dias da exploração na Palestina era costumeiro ver altares em muitas coisas que atualmente são admitidas como instalações domésticas, agrícolas ou industriais. Altares autênticos, entretanto, têm sido desenterrados em diversos locais, originários de diferentes períodos. Em Ai, madame J. Marquet-Krause descobriu um pequeno templo do início da Idade do Bronze, no qual havia um altar de pedras rebocadas, de encontro à parede, sobre o qual eram feitas ofertas de animais e alimentos. Na Megido do meio da Idade do Bronze (q.v.; nível xv) foram encontrados dois templos contendo altares retangulares, um de tijolos de barro e o outro de pedras revestidas de argamassa. Também têm sido encontrados templos do fim da Idade do Bronze, contendo altares de tipo semelhante em Laquis, Bete-Seã e Hazor. Nos níveis desse período em Hazor foi descoberto um grande bloco de pedra lavrada, com duas bacias ocas numa das faces, talvez para aparar o sangue dos animais sacrificados. Em Megido e Naarié foram desenterradas grandes plataformas de pedra que provavelmente foram usadas como lugares de sacrifício, antes "lugares altos" (q.v.) que realmente altares.



**Fig. 9** — ESQUERDA: Altar de incenso de basalto com emblema do deus-sol entalhado em relevo, de Hazor canaanita dos séculos XIV e XIII a.C. Altura, cerca de 1,40 m. DIREITA: Um altar de incenso dos cananeus, feito de pedra calcária, de Megido, dos séculos X-IX a.C. Altura, cerca de 53 cm.

Certo número de altares de pedra lavrada com quatro chifres nas esquinas superiores, os quais datam de cerca do período da conquista, foram descobertos em Megido (v. fig. 9). Tais altares, todavia, a julgar pelas suas dimensões relativamente pequenas (o maior com 68 cm de alto), provavelmente eram altares para incenso. Numerosos suportes de barro, que talvez tenham servido para queimar incenso, têm sido descobertos em lugares tais como Megido, Bet-Seã e Laquis, pertencentes aos níveis das Idades do Bronze e do Ferro.

Assim sendo, havia altares em uso entre os cananeus, na terra prometida, fato que explica as cuidadosas regulamentações sobre essa questão na revelação do monte Sinai. Que os altares não se limitavam à Palestina é demonstrado pelas descobertas feitas em locais tais como Eridu, Ur, Kafajá e Assur na Mesopotâmia, e o episódio no qual Balaão erigiu sete altares sobre os quais ofereceu bois em Kiriath-Huzote talvez possa ser entendido sob essa luz.

#### c) Os altares do tabernáculo

No Sinai Deus revelou a Moisés as especificações acerca de dois altares que deveriam ser usados no tabernáculo: o altar das ofertas queimadas e o altar do incenso. Quanto a detalhes sobre os mesmos, v. TABERNÁCULO.

#### d) Altares edificadas

Em Êx 20.24-26, Deus instruiu Moisés a dizer ao povo que edificasse um altar de terra (*mizbah 'adamah*) ou de pedras (não lavradas) (*mizbah 'avim*), sobre o qual poderiam oferecer seus sacrifícios. Em nenhum dos casos poderia haver degraus, a fim de que não fosse descoberta a "nudez" do ofertante. A forma dessa passagem, na qual Deus instrui Moisés a transmitir tal instrução ao povo, sugere que a mesma, tal como os dez mandamentos no início do capítulo, se dirigia a cada israelita individualmente antes que a Moisés como seu representante, como em Êx 27. É possível que, sob a provisão acima, fosse permitido ao leigo realizar isso por conta própria, e talvez à luz disso é que tenham sido edificadas altares por Josué, no monte Ebal (Js 8.30,31, cf. Dt 27.5), por Gideão, em Ofra (Jz 6.24-26), por Davi, na eira de Araúna (2Sm 24.18-25), e por Elias no monte Carmelo (1Rs 18), bem como os episódios descritos em Js 22.10-34 e 1Sm 20.6,29 (cf. Êx 24.4).

#### e) O templo de Salomão

Ao edificar seu templo, Salomão, embora financiado pelos seus associados fenícios, procurou seguir o plano básico do tabernáculo e sua corte. Embora Davi já tivesse edificado um altar para ofertas queimadas (2Sm 24.25), Salomão provavelmente erigiu um novo altar, conforme indicado por 1Rs 8.22,54,64 e por 9.25 (não mencionado na descrição principal de 1Rs 6 — 7). Quanto a uma descrição a respeito, v. TEMPLO.

#### f) Altares falsos

Altares ilegítimos estiveram em uso, tanto em Israel como em Judá, conforme fica demonstrado pelas condenações dos profetas (Am 3.14;

Os 8.11) e pelos relatos dos pecados de Jeroboão, em 1Rs 12.28-33.

#### g) Visão de Ezequiel

Durante o exílio, Ezequiel teve uma visão sobre Israel restaurado e sobre o templo reconstruído (Ez 40 — 44) e apesar de que nenhum altar de incenso é mencionado, o altar de ofertas queimadas, nesse templo visionário, é descrito com detalhes (43.13-17). Consistia de três estágios que chegavam à altura onze covados, com uma base de dezoito covados em quadrado. Assim sendo, quanto à forma era reminescente de um zigurate babilônico, e essa impressão é reforçada pelos nomes dados a diversas de suas partes. A base, *heq ha'arets* (Ez 43.14, "na linha da terra"; lit., "seio da terra") relembra o acadiano *irat irtsiti*, que tem o mesmo significado, enquanto que os termos *har'el* e *'ari'el*, traduzidos como "lareira", nos v. 15 e 16, podem ser os termos hebraizados do acadiano *arallu*, um dos nomes do mundo inferior, que tinha o sentido secundário de "montanha dos deuses". Tais empréstimos do vocabulário babilônico, que seriam independentes de seu sentido etimológico, seriam normais após um exílio de muitos anos na Babilônia. O altar era escalado por uma escadaria e nos quatro cantos superiores havia chifres.

#### h) O segundo templo

Quando o templo foi reedificado, após a volta do exílio, presumivelmente foi provido com altares. Esses altares são referidos nos escritos de Josefo (*Contra Apionem* i. 198) e na Carta de Aristéias, quanto a esse período, porém, nenhum desses dois autores pode ser acompanhado sem reservas críticas. Em 169 a.C., Antioco Epifânio levou o "altar de ouro" (1Mc 1.21) e dois anos depois colocou em cima do altar das ofertas queimadas uma "abominação da desolação" (1Mc 1.54), provavelmente uma imagem de Zeus. Os Macabeus edificaram um novo altar e restauraram o altar do incenso (1Mc 4.44-49), que deve ter continuado em uso quando Herodes expandiu o templo na última porção do primeiro século a.C. Em seu tempo o altar das ofertas queimadas era uma grande pilha de pedras não-lavradas, acesso ao qual era por uma rampa. V. TEMPLO.

## II. NO NOVO TESTAMENTO

No NT são usadas duas palavras com o sentido de altar, sendo que a mais freqüente é *thysiassterion*, que na LXX é geralmente empregada para traduzir *mizbeah*. Esta palavra é usada para designar o altar sobre o qual Abraão se preparou para oferecer Isaque (Tg 2.21), o altar das ofertas queimadas no templo (Mt 5.23,24; 23.18-20,35; Lc 11.51; 1Co 9.13; 10.18; Hb 7.13; Ap 11.1) e o altar de incenso não apenas no templo terreno (Lc 1.11), mas também no celestial (Ap 6.9; 8.5; 9.13; 14.18; 16.7; cf. também Rm 11.3; Hb 13.10). A outra palavra, *bolos*, é empregada apenas uma vez (At 17.23). Foi empregada na LXX para traduzir tanto *mizbeah* como *bamah* (v. LUGAR ALTO) e tinha o sentido primário de lugar elevado. T.C.M.

**ALTÍSSIMO** — V. DEUS, NOMES DE.

**ALUGUEL, MERCENÁRIO** — As duas classes principais de assalariados, em Israel, eram os mercenários estrangeiros e os trabalhadores na agricultura, os quais tipificavam respectivamente deserção ao dever (Jr 46.21) e serviço miserável (Jó 7.1s.) sob exploração (Mt 3.5). Daí os pejorativos em Jo 10.12,13 e Lc 15.19. Davi introduziu mercenários estrangeiros para escorar a monarquia recém-adotada (2Sm 8.18). O trabalhador na agricultura foi aviltado por um movimento de espoliação, no século VIII a.C. (Is 5.8), que desapossou a muitos fazendeiros livres-proprietários de seus patrimônios e os deixou endividados. Segundo o costume a desincumbência final de dívida era a escravidão perpétua (2Rs 4.1). A lei provia que o israelita que, por motivo de pobreza tivesse de vender-se a outro israelita, recebia a posição de empregado e era alforriado no ano de jubileu (Lv 25.39-55). Outras leis igualmente o protegiam (p. ex., Lv 19.13; cf. Dt 24.14,15). Os dois contratos firmados por Jacó (Gn 29) deixam transparecer um fundo de parentesco nômade e relembram os grandes códigos nacionais do segundo milênio a C. V. tb. ESCRAVO, ESCRAVIDÃO. A.E.W.

**ALVA** (heb., *shahar*, "aurora", "amanhecer"; em grego, *anatole*, "levante") — O "lugar" da alva (Jó 38.12) é o ponto no horizonte, que diariamente varia, onde o sol nasce. O grego (Lc 1.78) apresenta dificuldades de interpretação, mas poderia pretender uma comparação do Messias com o surgir do sol. V. discussão em A. R. C. Leaney, *The Gospel according to St Luke*, 1958, p. 90, 91. J.D.D.

**ALVO** — V. ARMADURA E ARMAS, Ia.

**AMA** — Essa é geralmente a tradução de duas palavras hebraicas, em nossa versão portuguesa. A primeira é *menegét*, usada a respeito de Débora (Gn 24.59), da mãe de Moisés (Êx 2.7) e da ama do menino Joás (2Rs 11.2; 2Cr 22.11). No Oriente Próximo as crianças geralmente mamam até os dois anos de idade e a ama freqüentemente permanece com a família como uma serva de confiança, como no caso de Débora (Gn 35.8). Essa mesma palavra é usada em sentido figurado para indicar as rainhas que cuidarão do povo de Deus no futuro glorioso (Is 49.23). Paulo lhe compara o cuidado pelos crentes com o cuidado de uma ama (gr., *trophos*) pelos seus próprios filhos (1Ts 2.7).

A segunda palavra, que tem o sentido mais geral de quem cuida de crianças, é o vocábulo hebraico *'omenet*, p. ex., Noemi (Rt 4.16) e a governanta de Mefibosete, quando tinha cinco anos de idade (2Sm 4.4) são descritas com essa palavra. A forma de cunho masculino do termo hebraico, *'omen*, que é traduzida também por "ama" em nossa versão portuguesa, indica o cuidado que Moisés demonstrou para com os israelitas (Nm 11.12), sendo também usada a

respeito dos reis que servirão ao povo de Deus (Is 49.23). Cf. At 13.18. J.T.

**AMALEQUE, AMALEQUITAS** — Amaleque (*'amaleq*) era filho de Elifaz e neto de Esaú (Gn 36.12,16). O nome é empregado como substantivo coletivo acerca de seus descendentes, os amalequitas (Êx 17.8; Nm 24.20; Dt 25.17; Jz 3.13).

Alguns escritores distinguem os amalequitas nômades, normalmente encontrados no Neguebe e na área do Sinai, dos descendentes de Esaú, porque Gn 14.7, que antecede o tempo de Esaú, se refere a "terra dos amalequitas" (*'amaleq*). A distinção é desnecessária, se considerarmos a frase como descrição editorial posterior.

Israel se encontrou pela primeira vez com os amalequitas em Refidim, no deserto do Sinai (Êx 17.8-13; Dt 25.17,18). Por causa desse ataque, os amalequitas ficaram sob interdição permanente e deveriam ser destruídos (Dt 25.19; 1Sm 15.2,3). Naquela ocasião, Arão e Hur sustentaram as mãos de Moisés e assim Israel prevaleceu. Um ano mais tarde, após o relatório dado pelos espias, Israel ignorou o mandato de Moisés e procurou entrar na Palestina do sul. Os amalequitas derrotaram-nos em Hormá (Nm 14.43,45).

Dois êxodos são registrados, ocorridos nos dias dos juizes. Os amalequitas ajudaram Eglom, rei de Moabe, ao atacar ele o território israelita (Jz 3.13) e mais tarde combinaram forças com os midianitas e os filhos do Oriente no assalto às plantações e rebanhos de Israel. Gideão foi quem os expulsou (Jz 6.3-5,33; 12.10-12).

Do êxodo em diante se poderiam encontrar amalequitas no Neguebe, mas durante algum tempo conseguiram impor-se em Efraim (Jz 12.15). Balaão, o profeta estrangeiro, olhou por sobre as terras dos amalequitas, de seu ponto de observação em Moabe, e descreveu-os como "a primeira das nações" (Nm 24.20), o que pode ser uma referência ou à sua origem ou ao seu estado.

Samuel recomendou a Saul que destruísse os amalequitas na área ao sul de Telaim (v. TELAIM). Foi proibido de tomar despojos. Saul perseguiu-os desde Havilá até Sur e capturou vivo o rei dos amalequitas. Mais tarde Samuel abateu Agague e repreendeu a Saul (1Sm 15).

Davi combateu contra os amalequitas na área de Ziclague, que Aquis, rei de Gate, lhe tinha presenteado (1Sm 27.6; 30.1-20). Os amalequitas declinaram mais tarde e nos dias de Ezequias os filhos de Simeão atacaram "o restante dos que escaparam dos amalequitas", conquistando sua fortaleza no monte Seir (1Cr 4.43). J.A.T.

**AMARNA** — V. ARQUEOLOGIA.

**AMASA** — 1. Filho de Jéter (Itra), um ismaelita, casado com a irmã de Davi, Abigail; Amasa comandou o exército rebelde de Absalão (2Sm 17.25), foi derrotado por Joabe (2Sm 18.6-8, perdoado por Davi e substituído



Joabe como comandante do exército (2Sm 19.13). Apanhado desprevenido, foi morto pelo astucioso Joabe na "grande pedra que está junto a Gibeom" (2Sm 20.9-12). É possível que Amasa seja o Amasa de 1Cr 12.18, mas a evidência não é conclusiva.

2. Um efraimita que, entre outros, obedeceu ao profeta Odede e se opôs à entrada dos prisioneiros judeus tomados por Peca, rei de Israel, em Samaria, durante as campanhas daquele rei contra Acáz (2Cr 28.9-15). J.D.D.

**AMASSADEIRAS** — Tigelas grandes onde a massa era preparada, feita de cerâmica ou madeira. Os modernos árabes nômades frequentemente usam tijelas de madeira para esse propósito. V. Êx 12.34; cf. Dt 28.5,17. Quanto a um modelo, de cerca de 700 a C., v. ANEP, nº 152. V. tb. PÃO. A.R.M.

**AMAZIAS** — 1. Rei de Judá (2Rs 14.1-20; 2Cr 25). Seu nome (*'amatsiyah* ou *'amatsiyahu*) significa "Javê, é poderoso". Sucedeu ao pai, Joás, quando este foi assassinado. Mobilizou e organizou a milícia judaica para a reconquista de Edom. Mercenários de Israel, aliciados em reforço, foram despedidos devido à advertência profética (2Cr 25.7-10). A expedição resultou numa vitória completa sobre Edom. Os ídolos edomitas, de que Amazias se apropriou como sinal de sua supremacia, terminaram sendo-lhe a desgraça. Sua guerra contra Israel foi provavelmente precipitada pela depredação dos mercenários israelitas despedidos (2Cr 25.13). Sua tremenda derrota, o desmantelamento de parte das defesas de Jerusalém, e a pilhagem do palácio e do templo lhe acarretaram extrema impopularidade e conduziram à conspiração que lhe terminou com o assassinato, em Laquis.

2. O sacerdote de Jeroboão II que procurou silenciar o profeta Amós em Betel (Am 7.10-17). J.C.J.W.

**AMÉM** — Hebr., *'amen*, "certamente", derivada de uma raiz que significa "ser firme, constante, digno de fé"; cf. *'emunah*, "fidelidade", *'emet*, "verdade". Algumas versões também traduzem-na como "verdade" em Is 65.16 (onde literalmente seria "Deus do amém"). A palavra grega é mera transliteração do hebraico e é traduzida "em verdade" na fórmula freqüente que diz: "Em verdade, em verdade vos digo".

É vocábulo usado: **a)** como fórmula responsiva mediante a qual o ouvinte reconhece a validade de um juramento ou maldição e se declara disposto a aceitar suas conseqüências (Nm 5.22; Dt 27.15 etc.; Ne 5.13; Jr 11.5), **b)** para receber um anúncio bom ou profecia favorável (1Rs 1.36; Jr 28.6); **c)** como expressão de concordância com uma doxologia ou bênção, no qual caso é freqüentemente duplicado para emprestar-lhe ênfase (1Cr 16.36; Sl 41.13). Neste último emprego tornou-se parte integral da adoração da sinagoga e daí passou para a vida da igreja primitiva (cf. 1Co 14.16).

No NT, é freqüente o uso declaratório, embora diversas instâncias sejam adições feitas por mão posterior. Em Ap 1.7; 22.20, expressa o vocábulo confirmação da esperança do escritor na parúsia de Cristo. O uso que Jesus fez do termo é sem paralelo e parece que ele dotava suas palavras com sua própria autoridade (messiânica), algo que nenhum escriba ou rabino teria feio jamais. Eis por que razão nele as promessas de Deus são possuídas de autoridade indubitavelmente serão cumpridas (2Co 1.20); conseqüentemente, ele pode ser chamado "o Amém" (Ap 3.14) e, se o texto massorético está correto, então o mesmo sentido deve subjazer à descrição de Deus, em Is 65.16. J.B.T.

**AMÊNDOA, AMENDOEIRA** — 1. Da mesma espécie que o pêssego, a amêndoa (*Amygdalus communis*) floresce na terra santa desde janeiro. Seu nome hebraico, *shaqed*, "despertadora", sugere ser a primeira das árvores frutíferas a brotar no inverno. As florescências são róseas e algumas vezes brancas, demonstrando uma analogia com as câs dos idosos (Ec 12.5). A beleza da amêndoa era freqüentemente copiada como obra ornamental (Êx 25.33,34). Além de ser produtora de óleo, a semente era alimento favorito na Palestina, bem como presente aceitável, como quando Jacó enviou amêndoas ao Egito (Gn 43.11), onde talvez fosse desconhecida. E provavelmente denotada em Gn 30.37, onde algumas versões traduzem como aveleira, e é mencionada em Jr 1.11,12, onde um jogo de palavras entre *shaqed* e *shoqed* ilustra o pronto cumprimento de Deus às suas promessas. J.D.D.

2. Em hebraico, *botnim* (Gn 43.11, exclusivamente), eram castanhas de pistácia com semente verde e comestível. Não dá no Egito, pelo que seria um presente aceitável para José. O erudito rabinico era comparado geralmente com uma amêndoa — o caroço (sua personalidade) talvez estivesse maculado com o pecado, mas a Torah que estava nele (a semente) permanecia imaculada. A capacidade de distinguir entre uma amêndoa e um seixo qualificava o menino judeu a receber e possuir um presente (Gittin 64b). R.A.S.

**AMETISTA** — V. JÓIAS E PEDRAS PRECIOSAS

**AMIGO DO NOIVO** — As palavras hebraicas *re'a*, *re'eh* e *merea'*, embora freqüentemente signifiquem "amigo" em geral, algumas vezes assumem o sentido especial de "amigo do noivo", "padrinho de casamento". As versões antigas algumas vezes exibem esse sentido especial. No caso de um casamento abortado, a lei da Mesopotâmia proibia qualquer casamento entre o "amigo" e a noiva abandonada. Isso explica a reação dos filisteus e de Sansão, por ocasião do casamento da noiva deste com seu padrinho (Jz 14; 15.1-6). Jz 14.20 deveria ser traduzido "ao seu padrinho, que havia feito o papel de padrinho". Um emprego metafórico

da posição de padrinho do noivo pode ser encontrado em Jo 3.29 (cf. 2Co 11.2). A posição do padrinho, do "amigo" do rei, desenvolveu-se até transformar-se no ofício de conselheiro sobre as questões familiares e sobre as relações com o estrangeiro. A. van S.

**AMIGO DO REI** — Frase que foi aplicada a diversos indivíduos. Ausate era o "amigo" (*me-rea'*) de Abimeleque, rei de Gerar (Gn 26.26); Saul tinha um "amigo" (*me-rea'*) (sem nome, 2Sm 3.8); Husai, o arqueta, era "amigo" de Davi (*re'eh*, 2Sm 15.37); o "amigo" de Salomão (*re'eh*) era Zabude, o sacerdote (1Rs 4.5); e Baasa, de Israel, tinha um "amigo" (*re'a*) (sem nome, 1Rs 16.11). *Re'a* é a palavra comum do AT para significar "amigo", enquanto que *me-rea'* e *re'eh* são geralmente considerados como termos variantes. Tem sido sugerido, entretanto, que *re'eh* deve ser ligado ao vocábulo egípcio *rh nsw t*, que veio a significar, no Reino Médio, "conhecido do rei", ou então, com *ruhi sharri*, das cartas de Amarna, que tem praticamente o mesmo significado. O título parece que não implicava em qualquer função específica, embora os arranjos para o casamento fossem uma preocupação especial, mas a importância do "amigo" se evidencia pelo fato de que nunca havia mais que um em cada caso. Título semelhante podia ser encontrado em tempos posteriores, na era persa. P. ex., Temistocles foi chamado de "Amigo do Rei" por Xerxes. T.C.M.

**A** **AMOM** — Filho de Manassés, Amom reinou por dois anos sobre Judá (2Rs 21.19-26; 2Cr 33.21-25). Antes de seu reinado haver sido interrompido por seu assassinato, demonstrou a mais clara evidência de completa aceitação da grosseira idolatria dos primeiros anos do pai. Não se sabe com certeza qual motivo lhe inspirou os assassinatos, mas o fato de que por sua vez foram executados pelo "povo da terra" sugere que Amom foi vítima de intriga palaciana e não de revolução popular. J.C.J.W.

**AMOM** (egípcio *amun*, "o oculto") — Deus egípcio cuja natureza essencial é tão obscura como seu nome indica. Frequentemente associado ao vento, sob certas formas representava o poder da geração e foi deus local proeminente pela primeira vez em Tebas (v. NÓ), de onde proveio a poderosa XIIª dinastia de faraós (1991-1786 a.C.). Mediante união com o deus cósmico e real *Re'*, tomando o nome de *Amen-Re'*, Amom se tornou o deus principal. Mais tarde, quando a XVIIIª dinastia de faraós tebanos estabeleceu o império egípcio (1570 a.C.), Amom se tornou deus oficial, "rei dos deuses", reunindo em si muitos dos poderes e atributos dessas deidades, enquanto que seus sacerdotes acumularam vastas riquezas e terras. Por isso é que a queda de Tebas (NÓ) e a riqueza de seu sacerdócio, perante os assírios, em 663 a.C., foi muito bem selecionada por Naum (3.8) para ilustrar a profecia da queda da igualmente poderosa Ninive. Após isso, Amom e Tebas, conti-

nuando a ser sua cidade santa, recuperou certa medida de prosperidade, mas até mesmo essa foi condenada pela profecia de Jeremias (46.25) V. tb. EGITO, VI. K.A.K.

**AMOM, AMONITAS** — Amom (*'amon*) era o nome dos descendentes de Ben-ami, o filho mais novo de Ló e de sua filha, que nasceu numa caverna próxima de Zoar (Gn 19.38). Eram considerados aparentados dos israelitas, os quais receberam ordem de tratá-los bondosamente (Dt 2.19).

Em tempos bem recuados os amomitas ocuparam o território dos Zanzumins, entre os rios Arnom e Jaboque (Dt 2.20,21,37; 3.11) Mais tarde, parte de seu território foi conquistado pelos amorreus e ficaram confinados a uma área a leste do rio Jaboque (Nm 21.24; Dt 2.37; Js 12.2; 13.10,25; Jz 11.13,22). A arqueologia moderna demonstra que os amonitas, a semelhança de outros, cercavam seus territórios por pequenas fortalezas (Nm 21.24).

No tempo do Êxodo, Israel não conquistou Amom (Dt 2.19,37; Jz 11.15). Entretanto, os amonitas foram condenados por se terem aliado aos moabitas no caso de Balaão e foram proibidos de entrar na congregação de Israel até à décima geração (Dt 23.3-6).

Sua principal cidade era Rabate-Amom, a moderna *'Amman* (v. RABÁ), onde, nos dias dos juízes, estavam as marcas de ferro de Ogue, rei de Basá (Dt 3.11), sarcófago de pedra-ferro.

Nos dias dos juízes, os amonitas ajudaram Eglom e Moabe a subjugar o território israelita (Jz 3.13). Novamente, no tempo de Jefté invadiram as terras israelitas a leste do Jordão (Jz 11), mas foram expulsos. Sua religião influenciou alguns dos israelitas (Jz 10.6) e isso causou a opressão amonita em Gileade, que conduziu à campanha de Jefté (Jz 10) Posteriormente, Naás, rei dos amonitas, cercou Jabes-Gileade, pouco antes de se tornar rei. Saul reuniu Israel e repeleu Naás (1Sm 11.1-11; 12.12; 14.47). Poucos anos mais tarde Naás se tornou amigo de Davi (2Sm 10.1,2), mas seu filho Hanum rejeitou uma visita amigável de embaixadores de Davi e os insultou. Hanum alugou mercenários sírios e declarou guerra, mas os generais de Davi, Joabe e Abisai, derrotaram-nos (2Sm 10; 1Cr 19). Um ano mais tarde os israelitas capturaram Rabá, a capital amonita (2Sm 12.26-31; 1Cr 20.1-3), e trucidaram o povo. Alguns amonitas se fizeram amigos de Davi, porém, como por exemplo Sobi, filho de Naás, que o assistiram quando fugia de Absalão (2Sm 17.27,29), e Zeleque, que foi um de seus trinta homens valentes (2Sm 23.37; 1Cr 11.39).

Salomão incluiu mulheres amonitas em seu harém, o que o levou a adorar Milcom (Moloque) e Camos (1Rs 11.1,5,7,33). Uma mulher amonita, Naama, foi a mãe de Reoboão (1Rs 14.21,31; 2Cr 12.13).

Nos dias de Josafá, os amonitas se aliaram aos moabitas e edomitas, num ataque contra Judá (2Cr 20.1-30). Por volta de 800 a.C. Zabade e Jeozabate, filhos de uma amonita,

conspiraram para matar Joás, rei de Judá (2Cr 24.26). Mais tarde naquele século, tanto Uzias como Jotão de Judá receberam tributo dos amonitas (2Cr 26.8; 27.5). Josias contaminou o lugar alto que Salomão erigira (2Rs 23.13). Os amonitas se ajuntaram a outros para perturbar Jeoquim (2Rs 24.2) e após a queda de Jerusalém, 586 a.C., seu rei Baalis provocou outras tribulações (2Rs 25.25; Jr 40.11-14). Foram amargamente atacados pelos profetas como inimigos inveterados de Israel (Jr 49.1-6; Ez 21.20; 25.1-7; Am 1.13-15; Sf 2.8-11).

Após a volta do exílio, Tobias, o governador de Amom, tentou impedir a construção dos muros por Neemias (Ne 2.10,19; 4.3,7). Os casamentos mistos entre os judeus e os amonitas foram censurados tanto por Esdras como por Neemias (Ed 9.1,2; Ne 13.1,23-31).

Os amonitas sobreviveram até o segundo século a.C. Importantes sepulturas, selos e estátuas inscritas, pertencentes aos séc. VII e VI a.C., sugerem vitalidade e significação política. A família Tobias persistiu até o segundo século a.C., conforme fica demonstrado por importante evidência arqueológica da Transjordânia e do Egito (v. fig. 14) e Judas Macabeu teve de combater contra os amonitas de seus dias (1Mc 5.6).

J.A.T

## AMOR, AMADO

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

#### a) Etimologia

Amor é geralmente a tradução da palavra hebraica *'ahév*, que de toda maneira tem sentido tão lato como em português e indubitavelmente a palavra mais comum para toda a gama desse significado. Outros termos hebraicos igualmente usados são *dod* e *ra'yah* (respectivamente para indicar amor apaixonado e seu objeto feminino, especialmente no livro de Cântico dos Cânticos), *yadad* (p. ex., Sl 127.2), *hashaq* (p. ex., Sl 91.14), *havav* (somente em Dt 33.3), *'agav* (p. ex., Jr 4.30, a respeito de amantes), e, finalmente, *râham* (Sl 18.1).

No AT, o amor, quer humano quer divino, é a mais profunda expressão possível da personalidade e da intimidade de relações pessoais. No sentido não-religioso, o termo *'ahév* é mais comumente empregado para indicar a atração mútua dos sexos, onde, entretanto, não há qualquer sentido de restrição ou de imundícia (v. CÂNTICO DOS CÂNTICOS para sua expressão mais sublime). Também é palavra usada para indicar verdadeira multidão de relações pessoais (Gn 22.2; 37.3) e subpessoais (Pv 18.21) que não têm qualquer conexão com o impulso sexual. Fundamentalmente, trata-se de uma força interior (Dt 6.5, "poder") que impela a uma ação que proporciona prazer (Pv 20.13), alcançar o objeto que desperta o desejo (Gn 27.4), ou, no caso de pessoas, que impela ao auto-sacrifício pelo bem do ente amado (Lv 19.18,33) bem como inquebrantável lealdade à pessoa (1Sm 20.17-42).

#### b) O amor de Deus pelos homens

(i) *Sua objeto*. Esse é primariamente um grupo coletivo (Dt 4.37, "teus pais"; Pv 8.17, "eu amo os que me amam"; Is 43.4, "Israel"), embora fique claramente subentendido que o indivíduo compartilha da consideração divina pelo grupo. Somente em três lugares Deus aparece a amar declaradamente um indivíduo, e em cada caso se trata de um rei (2Sm 12.24 e Ne 13.26, Salomão; Is 48.14, Ciro). Nesse caso, relação especial pode existir por causa do fato de que o rei de Israel em certo sentido é considerado como filho de Deus (cf. 2Sm 7.14, Sl 2.7; 89.26s.), enquanto que Ciro, na passagem do livro de Isaias, pode ser uma personagem representativa.

(ii) *Sua natureza pessoal*. Estando profunda e firmemente enraizado no caráter pessoal de Deus mesmo, esse amor é mais profundo que o de uma mãe pelos filhos (Is 49.15; 66.13). Isso é mui claro em Os 1-3, onde (seja qual for a ordem da leitura dos capítulos) a relação entre o profeta e sua esposa infiel, Gomer, ilustra a base final da aliança divina numa relação mais profunda do que simplesmente legal, num amor que está disposto a prosseguir até ao sofrimento. O amor de Deus faz parte de sua personalidade e não pode ser desviado por paixão nem pela desobediência (Os 11.1-4,7-9; essa passagem é a maior aproximação que há, no AT, da declaração de que Deus é amor). A infidelidade de Israel não exercia qualquer efeito sobre o amor de Deus, pois "com amor eterno eu te amei" (Jr 31.3). A ameaça que diz "já não os amarei" (Os 9.15), é melhor interpretada como ameaça de que ele não seria mais Deus deles.

(iii) *Sua seletividade*. O livro de Deuteronômio, em particular, baseia a relação de aliança entre Israel e Deus no amor anterior de Deus. Diferentemente dos deuses das outras nações, que lhes pertencem mercê de razões naturais e geográficas, Javé tomou a iniciativa e escolheu Israel porque o amou (Dt 4.37; 7.6s.; 10.15; Is 43.4). Esse amor é espontâneo, não provocado por qualquer valor intrínseco do objeto, mas antes, cria tal valor (Dt 7.7). O corolário é igualmente verdadeiro — Deus odeia todos aqueles a quem não ama (Ml 1.2s.). Ainda que em diversas passagens, notavelmente no livro de Jonas e nos cânticos do Servo, no livro de Isaias, uma doutrina de amor universal da parte de Deus é entrevista, em parte alguma encontra ela expressão concreta.

#### c) Amor como um dever religioso

(i) *Para com Deus*. Amar a Deus com toda a personalidade (Dt 6.5) é aquilo que Deus exige; (embora isso não deva ser compreendido como algo que significa meramente a observância minuciosa de alguma lei divina impessoal, mas antes, algo que é o sumário de uma relação de devoção pessoal criada e sustentada pela operação de Deus no coração humano (Dt 30.6).

Esse amor consiste na simples alegre experiência de comunhão com Deus (Jr 2.2; Sl 18.1; 116.1), materializado na obediência diária aos seus mandamentos (Dt 10.12, "Não é que... o



ames, e sirvas ao Senhor teu Deus...?"; Js 22,5. "que ameis ao Senhor vosso Deus, andeis em todos os seus caminhos, guardais os seus mandamentos..."") Essa obediência é mais fundamental para a natureza do amor a Deus do que qualquer sentimento. Somente Deus será o juiz de sua sinceridade (Dt 13.3).

(ii) *Para com os próprios semelhantes.* O amor é ordenado por Deus para ser igualmente a relação humana normal e ideal, e como tal recebe a sanção da lei divina (Lv 19.19), embora a proibição paralela contra o ódio, com sua referência ao coração (Lv 19.17), demonstre claramente que esse amor, igualmente, é mais profundo que alguma relação meramente legal. Nunca é ordenado que o inimigo de alguém seja amado pelo mesmo, embora deva ser ajudado (Êx 23.4s.), ainda que por motivos um tanto egoísticos (Pv 25.21s.)

## II. NO NOVO TESTAMENTO

### a) Etimologia

A palavra mais comum para todas as espécies de amor, no NT é *agape*, *agapao*. Trata-se de uma das palavras menos comuns do grego clássico, onde expressa, em suas poucas ocorrências, aquela forma mais elevada e nobre de amor que vê algo de infinitamente precioso em seu objeto. Seu emprego no NT não se deriva diretamente do grego clássico, mas muito mais da LXX, onde ocorre em 95% de todos os casos onde o hebraico é geralmente traduzido por "amor" em nossas versões portuguesas, bem como em cada caso de amor que Deus tem pelo homem, que o homem tem por Deus, ou que o homem tem pelo seu próximo. A dignidade que esse vocábulo possui no NT foi adquirida justamente por seu uso como veículo da revelação do AT. Está repleto de associações com o AT.

*Phileo* é o termo alternativo para *agapao*. É mais naturalmente empregado para indicar afeição íntima (Jo 11.36; Ap 3.19), e para indicar o prazer de fazer coisas agradáveis (Mt 6.5), ainda que haja considerável justaposição entre essas duas palavras. Muita exegese de Jo 21.15-17 tem girado em torno da prontidão de Pedro em dizer *philo se* ("sou teu amigo", J. B. Phillips), e de sua aparente relutância em dizer *agapo se*. É difícil perceber por qual motivo um escritor que empregou um grego tão simples como João, tenha usado essas duas palavras no mesmo contexto a não ser que tencionasse fazer uma distinção entre os seus respectivos significados. A existência de qualquer distinção clara, aqui ou em outros lugares, é, entretanto, seriamente disputada pelos eruditos e não é observada pelos comentadores antigos, exceto talvez por Ambrósio (*Sobre Lucas* x. 176) e na *Vulgata*, que nessa passagem emprega *diligo* e *amo* para traduzir *agapao* e *phileo*, respectivamente. (B. B. Warfield, "The Terminology of Love in the New Testament", PTR, XVI, 1918; J. H. Bernard, *St. John*, ICC, II, 1928, p. 701s.).

### b) O amor de Deus

(i) *Por Cristo.* A relação entre o Pai e o Filho é uma relação de amor (Jo 3.35; 15.9; Cl 1.13).

A palavra "amado" (*agapetos*), que traz em si um forte sentido de "único-amado", é empregada nos evangelhos sinóticos somente a respeito de Cristo, quer diretamente (Mt 17.5; Mc 1.11), quer por inferência (Mt 12.18; Mc 12.6) (B. W. Bacon, "Jesus" Voice from Heaven, *American Journal of Theology*, IX, 1905, p. 451s.). Esse amor é retribuído e é mútuo (Jo 14.31; cf Mt 11.27). Visto que esse amor, historicamente já existia antes da criação (Jo 17.24), segue-se que, embora conhecido dos homens somente conforme revelado na pessoa de Jesus Cristo e na redenção (Rm 5.8), faz parte da própria natureza da deidade (1Jo 4.8,16) e Jesus Cristo, que é amor encarnado e personificado (1Jo 3.16, "em que Cristo") é a auto-revelação de Deus.

(ii) *Pelos homens.* Não está registrado, nos evangelhos sinóticos, que Jesus tenha empregado as palavras *agapao* ou *phileo* para expressar o amor de Deus pelos homens. Pelo contrário, ele o revelou por seus incontáveis atos de cura compassiva (Mc 1.41, Lc 7.13), por seu ensinamento acerca da aceitação do pecador por parte de Deus (Lc 15.11s.; 18.10s.), por sua atitude de tristeza em face da desobediência humana (Mt 23.37; Lc 19.41s.) e pelo fato que ele mesmo era amigo (*philos*) de publicanos e desprezados (Lc 7.34). Essa atividade salvadora é declarada por João como uma demonstração do amor de Deus, proporcionando uma eterna realidade de vida aos homens (Jo 3.16; 1Jo 4.9s.). O drama inteiro da redenção, centralizado como está em torno da morte de Cristo, é o amor divino em ação (Gl 2.20; Rm 5.8; 2Co 5.14).

Tal como no AT, o amor de Deus é seletivo. Seu objeto, entretanto, não é mais o antigo povo de Israel, mas é o novo povo de Israel, a igreja (Gl 6.16, Ef 5.25). O amor de Deus e sua escolha estão intimamente associados, não apenas nos escritos de Paulo, mas igualmente mediante inferência clara em certas afirmações do próprio Jesus (Mt 10.5s., 15.24). Aqueles que não são atingidos pelo amor que dá vida são os "filhos da ira" (Jo 3.35) e do "diabo" (Jo 8.44). A intenção de Deus, entretanto, é claramente a salvação do mundo inteiro (Mt 8.5, 28.19, Rm 11.25s.), que é, afinal de contas, o objeto de seu amor (Jo 3.16; 6.51), mediante a pregação do evangelho (At 1.8; 2Co 5.19). Indivíduos são amados por Deus sob a nova aliança (Gl 2.20), embora a reação favorável a seu amor envolva comunhão com o povo de Deus (1Pe 2.9s., uma passagem geralmente considerada como possuidora de um contexto batismal).

### c) Amor como um dever religioso

(i) *Para com Deus.* O estado natural do homem é ser inimigo de Deus (Rm 5.10; Cl 1.21), e odiá-lo (Lc 19.14; Jo 15.18s.). Inimizade essa que pode ser claramente contemplada na cena da crucificação. Essa atitude, entretanto, é transformada em amor pela ação anterior de Deus amando o homem (1Jo 4.11,19). Tão intimamente relacionado está o amor de Deus pelo homem e o amor do homem por Deus que

frequentemente é difícil decidir se a frase "amor de Deus" denota um genitivo subjetivo ou um genitivo objetivo (p. ex., Jo 5.42).

O próprio Jesus, embora tivesse aceitado e apoiado a Shema com sua própria autoridade (Mc 12.28s.), e tivesse esperado que os homens amassem a Deus e a si mesmo, mesmo quando havia ampla oportunidade para que eles não o fizessem (Mt 6.24; 10.37s.; Lc 11.42; Jo 3.19), preferia falar sobre a relação ideal entre o homem e Deus como uma relação de fé (Mt 9.22; Mc 4.40). O vocábulo "amor" parece não ter suficientemente frisado, para ele, a confiança humilde que ele reputava como vital na relação entre o homem e Deus. De conformidade com isso, pois, embora o amor de Deus, materializado em serviço prestado aos próprios semelhantes, seja exortado no resto do NT (1Co 2.9; Ef 6.24, 1Jo 4.20; 5.2s.), os escritores mais comumente seguem o exemplo de Jesus e exigem fé.

(ii) *Para com os próprios semelhantes.* Tal como no AT, o amor mútuo aparece como a relação humana ideal. Jesus corrigiu o pensamento judaico contemporâneo em dois sentidos, a saber, 1. insistiu em que o mandamento de amar ao próximo não é uma ordenança limitadora (Lc 10.29), conforme muito da exegese rabínica sobre Lv 19.18 dava a entender, mas antes, que significava que o próximo deve ser o primeiro objeto, visto que é o mais próximo, do amor que é característico do coração cristão (Lc 10.25-37); e 2. ele estendeu essa exigência para que o indivíduo amasse até mesmo os seus inimigos e perseguidores (Mt 5.44; Lc 6.27), embora ninguém, exceto o povo de Deus, pode ter tal atitude, pois tal exigência pertence a uma nova dispensação (Mt 5.38s.), envolve uma graça sobrenatural ("recompensa", Mt 5.46; "de mais", Mt 5.47), e é dirigida a certa classe de "ouvintes" (Lc 6.27), que são agudamente distinguidos dos pecadores (Lc 6.32s.) e dos publicanos (Mt 5.46s.).

Essa nova atitude está longe de ser uma utopia sentimental, pois deve produzir ajuda prática àqueles que dela necessitam (Lc 10.33s.); semelhantemente, não é uma virtude sobrenatural, pois envolve uma reação fundamental do coração (1Co 13 *passim*) ao amor anterior de Deus (1Jo 4.19), bem como a aceitação da obra do Espírito nas profundezas do ser humano (Gl 5.22).

A forma característica desse amor, no NT, é o amor pelos irmãos na fé (Jo 15.12,17; Gl 6.10; 1Pe 3.8; 1Jo 2.10; 3.14), amor ao qual está do lado de fora da família da fé, expressa pela procura de atingi-lo com a mensagem evangélica (At 1.8; 10.45; Rm 1.15s.), e no suportar pacientemente as perseguições (1Pe 2.20). O crente ama a seu irmão na fé: 1. em imitação do amor de Deus (Mt 5.43,45; Ef 5.2; 1Jo 4.11); 2. porque vê nele uma pessoa a favor de quem Cristo morreu (Rm 14.15; 1Co 8.11); 3. porque vê nele o próprio Cristo (Mt 25.40). A própria existência desse amor mútuo, que produz a unidade do povo cristão (Ef 4.2s.; Fp 2.1s.), é

o sinal, por excelência, para o mundo exterior, da realidade do discipulado cristão (Jo 13.35). F.H.P.

**AMOR FRATERNAL** — Em grego, *philadelphia* (Rm 12.10; 1Ts 4.9; Hb 13.1; 1Pe 1.22; 2Pe 1.7) significa não amor figurado, como de irmão, mas sim, o amor daqueles unidos na fraternidade cristã (*adelphotes*, 1Pe 2.17; 5.9; cf. o adjetivo *philadelphos*, 1Pe 3.8). Fora dos escritos cristãos (p. ex., 1Mac. 12.10,17) a palavra *philadelphia* é empregada apenas sobre homens de descendência comum. No AT, "irmão", tal como "próximo", significava "compatriota israelita" (Lv 19.17s.; cf. At 13.26). Jesus alargou o escopo do amor estendendo-o aos demais homens (Mt 5.43-48; Lc 10.27-37), mas também, chamando seus próprios seguidores (Mc 3.33s.; Mt 28.10; Jo 20.17) de seus irmãos e de irmãos uns dos outros (Mt 23.8; Lc 22.32), e ordenando, nos escritos de João que seus seguidores se amassem mutuamente (Jo 13.34; 15.12,17), estabelecendo assim o amor especial entre os irmãos na fé cristã que a palavra *philadelphia* descreve (cf. Rm 8.29).

Isso é demonstrado na vida comum da igreja (cf. *homothymadon*, "com um acordo, juntamente", At 1.14; 2.46; 4.24; 5.12; 15.25). Tal unidade de propósito é um dos resultados do amor de Cristo (Ef 5.1s.) e que deve ser encontrado naturalmente nos cristãos (1Ts 4.9s.), mas que deve ser fomentado (1Ts 4.10) e aprofundado (Rm 12.10) para que seja duradouro (Hb 13.1), genuíno (*anypokritos*, 1Pe 1.22; cf. Rm 12.9), e zeloso (*ektenes*, 1Pe 1.22; cf. 4.8). O mesmo é demonstrado numa maneira comum de pensar (to auto *phronein*, Rm 12.16; 15.5; 2Co 13.11; Fp 4.2, cf. Gl 5.10; Fp 2.2,5; 3.15) e de viver (to auto *stoichein*, Fp 3.16), manifestando-se especialmente na hospitalidade (Hb 13.1s.; 1Pe 4.8s.) e na ajuda aos irmãos necessitados (Rm 12.9-13). Isso prova, tanto para os próprios crentes (1Jo 3.14) como para o mundo (Jo 13.35), o caráter genuíno de sua fé (1Jo 2.9-11; 3.10; 4.7,11,20; 5.1).

Por definição, a *philadelphia* não pode ser realidade fora da "família da fé", mas é associada com o honrar (1Pe 2.17) e o fazer o bem (Gl 6.10) a todos. Seu oposto não é o exclusivismo ou a indiferença para com os que estão do lado de fora (*hoi exo*, Mc 4.11; 1Co 5.12s.; Cl 4.5; 1Ts 4.12), mas sim, o amor constrangedor, separador e ainda não inteiramente consumado de Cristo (2Co 5.14; cf. Lc 12.50-53). V. tb. AMOR, FAMÍLIA, PRÓXIMO. P.E.

**AMOREIRA** — V. ÁRVORES.

**AMORREUS** — Um povo de Canaã (Gn 10.16) frequentemente alistado em conexão com os heteus, ferezeus e outros, como oponentes de Israel (Êx 33.2). Foram espalhados pela região montanhosa de ambos os lados do Jordão. Abraão estabeleceu aliança com os amorreus de Hebron e, com sua ajuda, derrotou os quatro reis que atacaram a planície do mar Morto,

incluindo a cidade de Hazazom-Tamar, dos amorreus (Gn 14.5-7). Esse nome também era usado para designar de modo geral os habitantes de Canaã (Gn 48.22; Js 24.15). Ezequiel indica perfeitamente bem a população misturada da Palestina (causada principalmente pelas contínuas infiltrações dos habitantes dos desertos), ao descrever Jerusalém como geração de amorreus e heteus (Ez 16.3,45).

Durante a segunda metade do terceiro milênio a.C., as inscrições sumerianas e acadianas se referem aos amorreus (sumeriano, *mar-tu*, acadiano, *amurru*) como um povo nômade não familiarizado com a vida civilizada, com os cereais, casas, cidades e governo. Sua região de origem ficava no monte de Basar, provavelmente Jabel Bishri, ao norte de Palmira. Cerca de 2.000 a.C. esses povos, que se vinham infiltrando durante séculos, entraram na Babilônia à força. Foram parcialmente responsáveis pelo colapso da poderosa IIIª dinastia de Ur, e passaram a dominar diversas aldeias (p. ex., Larsa).

Uma dinastia de amorreus foi estabelecida na Babilônia (q. v.), e seu rei mais poderoso, Hamurábi, conquistou os outros dois importantes estados "amorreus" de Assur e Mari (c. 1750 a.C.). Há evidências da presença dos amorreus em traços lingüísticos, principalmente onomásticos. Tais evidências nem sempre são dignas de confiança e conclusivas e, se por um lado essas dinastias eram de origem ocidental, seu direito ao nome "amorreu" é disputado por muitos. Os 20.000 textos encontrados em Mari (v. ARQUEOLOGIA) em sua maioria foram escritos em acadiano, com muitas características semíticas ocidentais. Os patriarcas hebreus bem possivelmente falaram esse idioma, e seus nomes incluíam traços distintamente "amorreus" (p. ex., terminação em *-el*, "deus"). Os textos de Mari dão informação sobre tribos nômades na Síria, notavelmente os mare-yamina (ou possivelmente bene-yamina), ligados à área do monte Basar. Outro grupo se estabeleceu no Líbano e se ocupava do comércio com cavalos. Esse reino sobreviveu até dentro do período das cartas de Amarna e da XIX.ª dinastia do Egito, quando é registrado tributo pago pelo estado de Amor. Parece que a capital do mesmo foi o porto de Sumur (moderna Tell Simiriyan), ao sul de Arvade. Essa é a terra mencionada em Js 13.4.

A intranquilidade geral dos anos c. 2.100-1.800 a.C., tanto na Mesopotâmia como na Palestina. Estava intimamente ligada ao movimento amorreu cada vez mais intenso. A interrupção na ocupação de diversas cidades palestinas, entre o início e os meados da Idade do Bronze, foi causada por um influxo de nômades que deixavam apenas sepulturas por onde iam passando. A cerâmica desses povos apresenta claras afinidades com a cerâmica síria, o que talvez indique que pertenciam a um ramo "amorreu" (v. K. M. Kenyon, *Jericho I*, British School of Archaeology in Jerusalem, 1960, p. 150s.). As viagens de Abraão podem ser associadas com a última parte desse período.

No tempo da invasão israelita sobre a Palestina, reis amorreus (Siom em Hesbom e Ogue em Basã) dominavam a maior parte da Transjordânia (Js 12.1-6; Jz 1.36). A conquista desses dois reis foi o primeiro estágio da posse da terra prometida, e era considerada como um dos acontecimentos mais importantes da história dos israelitas (Am 2.9; Sl 135.11 e 136.19). Gade, Rúben e metade de Manassés ocuparam esse território (Nm 32.33), e mais tarde o mesmo formou uma das doze regiões que sustentava a corte de Salomão (1Rs 4.19). Os homens de Ai foram chamados de amorreus (Js 7.7), e Jerusalém, Hebrom, Jarmute, Laquis e Egom foram bases dos amorreus que os israelitas conquistaram (Js 10 1-27). Amorreus do norte ajudaram ao rei de Hazor (Js 11.1-14; v. HAZOR). Após os israelitas se terem estabelecido na terra, os amorreus se tornaram servos e foram gradualmente absorvidos (1Rs 9.20). Mas sua memória perversa permaneceu, provendo comparação para a idolatria de Acabe e Manassés (1Rs 12.26; 2Rs 12.11; cf. Gn 15.16).

Invasões de outros povos, os cassitas, os hurrianos, e os indo-europeus na Mesopotâmia, e os israelitas na Palestina e os arameus na Síria, enfraqueceram os amorreus como um poder, por volta de 1.000 a.C. O nome sobreviveu no acadiano como designação para a Síria-Palestina, até que foi ultrapassado por Hatti (heteu), e também era palavra que tem o sentido de "Ocidente".

## AMÓS, LIVRO DE

### I. ESBOÇO DO CONTEÚDO

Quanto à sua totalidade, o texto hebraico das profecias de Amós foi bem preservado. Em adição, a ordem progressiva verificada em seus escritos possibilita a divisão do livro em seções que não são artificiais. Divide-se em quatro partes

**a)** 1.1—2.16. Após introdução simples (1.1s.), na qual Amós diz quem é, quando profetizou e de onde provinha sua autoridade para pregar, ele anuncia julgamento contra os povos circundantes (1.3 - 2.3) contra sua nativa Judá, e contra Samaria (2.4-16), a quem Javé o enviara a pregar. Os pecados contra os quais sobreviveriam os juízos divinos eram éticos em seu caráter e ofendiam as leis morais que são o cimento da sociedade.

**b)** 3.1—6.14 A série de discursos reta seccão tem a característica que cada discurso é introduzido por uma fórmula claramente definida (3.1; 4.1; 5.1; 6.1). Aqui a ênfase recai sobre os privilégios de Samaria, mas a pecaminosidade da nação transformou os privilégios numa base sobre a qual Amós firma sua doutrina de julgamento. Os privilégios envolvem o povo de Deus na plenitude, donde provém o fato que Amós proclama o "Dia do Senhor", quando a Assíria haveria de ser a vara usada por Javé para feneir Israel.

**c)** 7.1 — 9.10. Esta seccão contém uma série de cinco visões sobre julgamento, em cada uma das quais o, juízo é apresentado em alguma for-

ma simbólica. Esses cinco símbolos são gafanhotos (7.1-3), fogo (7.4-6), prumo (7.7-9), fruto de verão (8.1-14), e um santuário despedaçado (9.1-10). Em 7.10-17 Amós adiciona uma longa nota autobiográfica.

**d)** 9.11-15. Esta divisão consiste do epílogo, que descreve a restauração do reino davidico.

## II. AUTORIA E DATA

Nada se sabe acerca do profeta Amós fora de seus escritos. Ele era nativo de Tecoa (1.1), situada cerca de 16 km ao sul de Jerusalém. Sua posição elevada tornava-a uma cidade de defesa natural (2Cr 11.6). As terras ao redor forneciam pasto para os rebanhos, cuidar dos quais era parte da chamada de Amós (1.1). Em adição a essa atividade, era também "colhedor de sicômoros" A significação dessa informação é que Amós não pertencia à classe da qual os profetas usualmente se originavam, nem foi treinado para o ofício profético nas escolas dos profetas (7.14s.). Por 1.1 ficamos sabendo que ele viveu durante os reinados de Uzias, rei de Judá (779-740 a.C.) e de Jeroboão II, rei de Samaria (783-743 a.C.). Uzias e Jeroboão reinaram paralelamente por trinta e seis anos (779-743). Visto que a lepra de Uzias tornou necessária a co-regência nos últimos anos de seu reinado (2Rs 15.1-7) talvez o ministério de Amós devesse ser situado a meio caminho entre os reinados paralelos de Uzias e Jeroboão II. Não possuímos meios de saber por quanto tempo já vinha pregando em Samaria quando Ihe foi peremptoriamente ordenado que regressasse à sua nativa Judá (7.10-13). Sem dúvida isso pôs fim ao seu ministério como profeta de Javé.

## III. CIRCUNSTÂNCIAS

Visto que o ministério e a mensagem de um profeta hebreu estavam entrelaçados intimamente com as condições em que vivia o povo para quem o mesmo pregava, os escritos de Amós espelham fielmente as circunstâncias de sua época, pois seu livro não faz exceção à regra.

**a)** Condições políticas e sociais. Geralmente se conjectura que Amós começou a pregar em Samaria cerca de 760 a.C. Fazia mais de quarenta anos que a Assíria havia esmagado a Síria, o vizinho do norte de Samaria. Isso permitiu a Jeroboão II estender suas fronteiras (2Rs 14.25), e a desenvolver um comércio lucrativo, o que criou uma poderosa classe de negociantes em Samaria. Infelizmente a riqueza que entrava em Samaria não era equitativamente distribuída entre o povo. Permanecia nas mãos dos príncipes negociantes, os quais gastavam suas riquezas recém-adquiridas a melhorar seus próprios padrões de vida (3.10,12,15; 6.4), e negligenciavam completamente a classe dos aldeões, que até ali tinham sido a coluna vertebral da economia samaritana. Os sintomas inegáveis de uma sociedade moralmente enferma começaram a aparecer em Samaria. Na época de Amós a opressão contra os pobres por parte dos ricos era prática comum (2.6s.), e os ricos tinham coração endurecido e indiferente para com as afli-

ções dos famintos (6.3-6). A justiça se inclinava para os que podiam pagar subornos mais elevados (2.6; 8.6). Nos períodos de seca (4.7-9) os pobres só podiam obter recursos entre os agiotas (5.11s., 8.4-6), a quem eram frequentemente obrigados a hipotecar suas terras e suas pessoas.

**b)** O estado religioso. Naturalmente que as condições sociais de Samaria afetavam os hábitos religiosos. A religião não estava sendo somente negligenciada, mas também pervertida. Nos santuários religiosos da nação (5.5) estava sendo mantido o ritual (4.4s.), mas prosseguia de mãos dadas com a impiedade e com a imoralidade; por conseguinte, urgia fosse abolido, e não apenas reformado (3.14; 7.9; 9.1-4). De fato, não se tratava de adoração a Javé de forma alguma, mas sim, de transgressão (4.4). Deus não podia ser achado nos santuários nacionais (5.4s.) por não poder aceitar a adoração que ali era efetuada (5.21-23); tal adoração estava sendo oferecida a outra deidade (8.14). Em adição, o rico cerimonial e os caríssimos sacrifícios estavam sendo oferecidos às expensas dos pobres (2.8; 5.11).

## IV. AMÓS E O PENTATEUCO

É instrutivo notar o número de referências, na profecia de Amós, aos fatos que estão contidos nos cinco primeiros livros do AT.

**a)** Referências à história primitiva. No decurso de sua mensagem ele nota a destruição de Sodoma e Gomorra (4.11). Também faz referências ao Êxodo (3.1), às vagueações pelo deserto (5.25), e à conquista eventual de Canaã (2.9s.). Essas referências, juntamente com a menção de Isaque, Jacó e José (7.16; 3.13; 5.6), bem como a referência indireta à inimizade entre Jacó e Esaú (1.11), deixa transparecer uma grande familiaridade com os acontecimentos importantes da história hebraica, bem como um conhecimento regularmente generalizado sobre aquela história, entre os hebreus, nos dias de Amós.

**b)** Referências à lei. Suas alusões ao ritual (5.21), aos sacrifícios e dizimos estabelecidos (4.4s., 5.22), às luas novas e aos sábados (8.5), apontam para uma familiaridade com aquelas porções do Pentateuco onde essas instituições religiosas são regulamentadas. Suas referências e preferências às condições morais de seu próprio período, bem poderão ser ecos da ética do Pentateuco onde essas instituições religiosas são regulamentadas. Suas preferências às condições morais de seu próprio período, bem poderão ser ecos da ética do Pentateuco. Cf. 2.8 com Êx 22.26; 8.5 com Lv 19.35s.; 2.4 com Dt 17.19 etc.

## V. A MENSAGEM DO PROFETA

**a)** O conceito de Amós sobre Deus é fundamental para que entendamos sua mensagem a Samaria. O Senhor é o Criador do mundo (4.13), mas continua ativamente presente na qualidade de preservador. Ele é quem faz passarem-se os dias e as noites, e quem controla as ondas do mar (5.8; 9.6) Ele determina se prevalecerá



a fome (4.6-11) ou a abundância (9.13). O Senhor igualmente controla os destinos das nações. Ele restringe esta nação (1.5), eleva aquela (6.14), e humilha aquela outra (2.9). Ele também controla sua distribuição (9.7). Portanto, ele é seu Juiz (1.3—2.3) quando fazem ofensa contra as suas leis morais.

b) Naturalmente a mensagem de Amós deixa entrever um interesse particular por Israel. Em sentido bem especial Javé é o Deus de Israel. Sua vontade foi elegê-la para entrar em relação de consigo mesmo (3.2). Por meio de seus servos, ele tornou-lhe conhecida a sua vontade (2.11; 3.7). Contudo, esses altos privilégios envolviam Israel em grande responsabilidade; e o não aceitar a mesma atraía um julgamento muito mais severo contra o seu povo do que contra as nações pagãs. Quando Israel quebrava as leis de Javé (2.4), só podia haver espantosa espera pelo julgamento (4.12)

c) Amós também se preocupou em proclamar que uma lei desconhecida por meio de injustiça, não poderia ser contrabalançada por meio de rituais, festivais ou ofertas. De fato, Javé já estava de pé sobre o altar, esperando feri-lo (9.1-4). O ritual mais elaborado era apenas uma abominação contra ele, enquanto fosse oferecido pelo povo que não tinha intenção de pôr-se à altura dos padrões éticos estabelecidos em suas santas leis. Tal religião de cerimonial e ritual era divorciada da moralidade, e Javé só podia odiar tal coisa (5.21ss.).

d) O que já dissemos significa que a principal preocupação de Amós era exigir justiça no nome do Senhor por parte do povo do Senhor (5.24). Para Amós a justiça era o atributo moral mais importante da natureza divina. Cada ultraje contra a lei moral, quer perpetrada pelas nações pagãs (1.3—2.3) ou por Israel (2.4-16), era um ultraje contra a natureza de Deus e, portanto, era uma provocação contra a justiça divina. Já que Javé é justo, então ele não pode tolerar a injustiça, a desonestidade, a imoralidade e essas coisas têm de receber a mais severa retribuição por parte dele.

e) Mas o julgamento não foi a palavra final de Amós para Samaria (5.4). De fato, ele encerra com uma promessa de dia mais brilhante para a nação (9.11-15). Entretanto, seu ministério rela terminou com aparente fracasso. Apesar de que ninguém contradisse a sua mensagem, e apesar, sem dúvida, de que a consciência nacional dava testemunho sobre a verdade e o acerto de sua pregação, no final o sacerdote Amazias insistiu que Amós deveria deixar Samaria em paz e retornar a Judá, para ali proclamar a sua mensagem (7.10ss.). J.G.S.S.T.

**AMPLIATO** — Amigo de Paulo, afetuosamente saudado pelo apóstolo (Rm 16.8). Os melhores manuscritos trazem Ampliatus, um nome escavo latino, enquanto Amplias é uma forma carinhosa no grego. Lightfoot (Philippians, p. 174), encontra o nome nas inscrições da "casa de César" (cf. Fp 4.22); mas era comum. Aqueles que atribuem Rm 16 a Éfeso podem encontrar

um ali (CIL, iii, 436). Uma inscrição tumular, Ampliati, talvez do fim do primeiro século, na catacumba de Domitila, se refere a um escravo, o que talvez seja um reflexo de sua honra perante a Igreja (cf. Sanday e Headlam, Romans, p. 424). Uma conexão com o Ampliato de Paulo ou com a família daquele não é impossível (cf. R. Lanciani, Pagan and Christian Rome, 1895, p. 342ss.). Ampliato, Estáquis e Urbano (cf. v. 9) eram comemorados juntos como mártires (Acta Sanctorum, Oct. Xiii, p. 687). A.F.W.

**AMULETOS** — A prática do uso de amuletos era comum por todo o Oriente Próximo Antigo, e os hebreus se destacavam pelo fato de condená-los, pois supersticiosamente julgava-se que seu emprego protegia seu dono. Os amuletos, geralmente usados na cabeça ou no pescoço, eram usualmente pequenos ornamentos ou gemas, pedras, selos, contas, placas ou emblemas que poderiam trazer inscrita uma oração ou encantamento. O heb. *lahash*, que comumente denotava o som sussurrante usado para encantar serpentes (Sl 58.5; Ec 10.11), é uma vez aplicado aos amuletos usados pelas mulheres e condenado por Isaias (3 20). Podemos inferir que as "pedras mágicas" de Pv 17.8 fossem amuletos, pois a maioria das pedras era reputada de propriedades mágicas. Assim sendo, todas as pedras-selos e anéis eram considerados amuletos (cf. Jr 22.24; Ag 2.23), como também a maioria dos ornamentos pessoais, como aqueles que foram empregados na fabricação do bezerro de ouro (Êx 32 2) ou os que foram enterrados por Jacó (Gn 35.4). Paralelamente à condenação contra aqueles que empregavam encantamentos (v. Is 3.3), a serpente de metal feita por Moisés foi destruída logo que se tornou objeto de reverência supersticiosa em si mesma (2Rs 18.4).

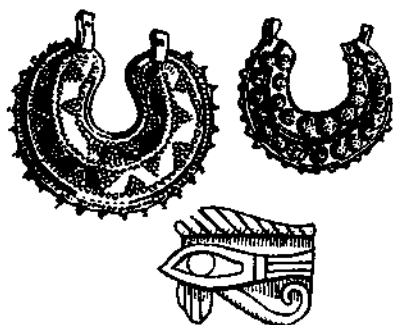


Fig. 10 — EM CIMA: Pendentes ou brincos, alguns usados como amuletos na Palestina, nos séc. XIV-XIII a.C. (Tell el-Ajjul). EM BAIXO: um UJAT azul esmaltado, ou amuleto dos olhos de Laquis.

Um amuleto comum era um ornamento na forma de um crescente invertido, símbolo da deusa Astarte-Istar, usado pelas mulheres ou



pendurado nos animais para aumentar sua fertilidade (Jz 8 21, 26). As filactérias das franjas (*filin*, introduzidas por Moisés, Nm 15:38,39) tinham a intenção de agir como memoriais sobre a lei e como impedimentos contra a superstição e a idolatria, que a lei condena (Êx 13:9; Dt 6:8s.; Pv 3:3). O termo heb. *m'zuzah* é usado a respeito da própria "ombreira da porta", mas não a respeito do amuleto que os judeus dos séculos posteriores costumavam colocar ali. V. FILACTÉRIAS. D.J.W.

**ANA** (heb., *hanah*, "graça") — 1. A favorita das duas esposas de Elcana, um efraimita que vivia em Ramataim-Zofim (1 Sl 1). A outra esposa, Penina, a atormentava porque Ana não tinha filhos. Ana fez voto ao Senhor que se tivesse um filho o consagraria a Deus como nazireu (q.v.). Quando teve um filho, chamou-o de Samuel (q.v.). Seu cântico de ação de graças (1Sm 2:1-10) sugere que ela era profetisa. Contém a primeira menção do rei como Messias de Javé ("seu ungido"). Há muitos ecos desse cântico de Maria quando o nascimento de Cristo foi anunciado (Lc 1:46-55; V. MAGNIFICAT). Ela estava no hábito de trazer a Samuel uma roupa nova todos os anos, quando vinha adorar em Silo. Posteriormente Ana se tornou mãe de três filhos e de duas filhas mais (1Sm 2:19,21). J.W.M.V.

2. Uma viúva idosa, filha de Fanuel, da tribo de Aser (Lc 2:36-38). À semelhança de Simeão, que também pertencia ao remanescente que "esperava a consolação de Israel", ela possuía discernimento profético, e freqüentava regularmente os cultos da manhã e da tarde no templo. Ao ouvir as palavras de Simeão, por ocasião da apresentação de Jesus, ela nomeou a criança como o longamente esperado Messias, e louvou a Deus pelo cumprimento de suas promessas. J.D.D.

**ANÁ** — 1. Mencionada em Gn 36:2, 14,18,25 como uma das filhas de Zibeão e mãe de Oolibama, uma das esposas de Esaú. A LXX Samaritana e o Siríaco Pesito, dizem "filho" em lugar de "filha", conforme está no texto hebraico. Isso identificaria esse nome Aná com 2., filho de Zibeão, (Gn 36:24; 1Cr 1:40), que encontrou fontes quentes no deserto, ao alimentar os asnos de seu pai Zibeão (Gn 36:24). Se identificarmos Oolibama de Gn 36:2 com Judite de Gn 26:34, Beerí o heteu, mencionado neste último versículo será apenas outro nome de Aná, e comemora a descoberta das fontes termais (heb. *be'er* significa "fonte"). 3. Um príncipe dos horreus, filho de Seir e irmão de Zibeão, Gn 36:20, 29; 1Cr 1:38. R.A.H.G.

**ANAMELEQUE** — Uma deidade adorada juntamente com Adrameleque, pelos colonos de Sefarvaim postos em Samaria pelos assírios (2Rs 17 31). Se Sefarvaim (q.v.) for interpretado como o Sipar babilônico, então o nome deve ser "Anu é rei". Mas, visto que esse ponto de vista é insustentável, é possível uma conexão com a deusa sírio-árabe Anate, especialmente

em vista do fato que o contexto dá lugar a uma consorte para Adrameleque (q.v.). D.J.W.

**ANANIAS** — Forma grega de Hananiah ("Javé tratou graciosamente"). 1. Em At 5:1s., um membro da igreja primitiva de Jerusalém cuja contribuição para o fundo comum foi menor do que ele fingia que fosse; caiu morto quando sua desonestidade foi exposta. 2. Em At 9:10s., um seguidor de Jesus em Damasco "piadoso conforme a lei", que se tornou amigo de Saulo de Tarso imediatamente após sua conversão e lhe transmitiu a comissão de Jesus Cristo. 3. Em At 23:2; 24:1, Ananias, filho de Nedebeus, sumo sacerdote de 47 a 58 d.C., presidente do Sinédrio quando Paulo foi levado à sua presença. Era conhecido por sua ganância, e foi morto pelos zelotes, em 66 d.C., por suas simpatias pró-Roma. F.F.B.

**ANÃO** (*daq*, "fino", "pequeno") — Palavra usada para denotar um dos defeitos que excluía qualquer indivíduo de oficiar como sacerdote (Lv 21:20), ainda que o sentido exato da palavra hebraica não seja conhecido com precisão. A mesma palavra é empregada para indicar as vacas magras e as espigas secas, do sonho de Faraó (Gn 41:3, 23), pelo que a referência pode ser simplesmente a uma pessoa extremamente magra. No antigo Oriente Próximo reputava-se freqüentemente os anões como indivíduos dotados de poderes especiais (geralmente mágicos). J.D.D.

**ANÁS** — Anás ou Ananos, filho de Sete, foi nomeado sumo sacerdote em 6 d.C. e foi deposto em 15 d.C. No NT ele continua sendo referido como sumo sacerdote mesmo depois de 15 d.C. Isso pode ser devido por uma dentre três razões que damos abaixo. Primeira, embora os romanos depusessem os sumos sacerdotes e nomeassem outros, os judeus consideravam o sumo sacerdote como um ofício vitalício. A Mishnah (*Horayot* iii.4) diz: "Um sumo sacerdote no ofício difere do sacerdote que deixou seu sumo sacerdotício somente no novilhão que é oferecido no Dia da Expição e no décimo do efa". Em segundo lugar, o título "sumo sacerdote" é dado no livro de Atos e em Josefo aos membros das poucas famílias sacerdotais das quais surgia a maioria dos sumos sacerdotes, além de dá-lo àqueles que realmente exerciam o ofício sumo-sacerdotal. Em terceiro lugar, Anás possuía grande influência pessoal sobre os sumos sacerdotes seus sucessores. Cinco de seus filhos e Caifás, seu genro, se tornaram sumos sacerdotes. Por ocasião do julgamento de Jesus encontramos Anás dirigindo as investigações preliminares antes do julgamento oficial presidido por Caifás (Jo 18:13-24). Quando Lc 3:2 diz que o sumo sacerdote era Anás e Caifás, o singular usado é provavelmente deliberado, indicando que embora Caifás fosse oficialmente o sumo sacerdote nomeado por Roma, seu sogro compartilhava de seu poder sumo-sacerdotal, tanto de facto, por sua

influência pessoal, como, segundo o estrito pensamento judaico, também *de jure* (cf. At 4.6).

D.R.H

**ANÁTEMA** — 1. *Anathema*, originalmente significava "algo posto (num templo)", donde adquiriu o sentido de oferta votiva, uma forma e sentido preservados em Lc 21.5.

2. *Anathema* (e breve) surgiu posteriormente; as formas são distinguidas pelos lexicógrafos tais como Hesychius, mas são relacionadas quanto ao seu sentido, e geralmente são confundidas na prática.

A LXX freqüentemente usa *anathema* para representar *berem* (v. MALDIÇÃO), "a coisa devotada", aquilo que deveria ser interdito, envolvendo destruição total (exemplos, Lv 27.28s.; Nm 21.3; sobre Hormá; Dt 7.26, e cf. Judite ao ferir Holofernes, Jd 16.19). Os textos imprecatórios pagãos demonstram que essa palavra era empregada como fórmula de maldição fora do judaísmo (v. Deissmann, *LAE*, p. 95s., e MM).

Assim é que os cristãos poderiam até ouvir, já que o sincretismo helenista era o que era a horrenda blasfêmia "Anátema Jesus" saindo dos lábios de pregadores aparentemente "inspirados" (1Co 12.3): quer como juramento de fidelidade (Plínio, Ep x.96 e outras fontes mostram cristãos perseguidos que eram convidados a "amaldiçoar a Cristo"), ou um insulto dos judeus contra o crucificado, levados eles por puro ódio. Qualquer que seja a condição daquele que fala, nenhuma mensagem que degrade a Cristo pode vir do Espírito Santo. Novamente, Paulo chegava a desejar-se "anátema" por amor aos seus irmãos na carne ainda não convertidos (Rm 9.3), e pode chamar a maldição, envolvendo a abolição do reconhecimento cristão, contra os pregadores de qualquer "outro evangelho" (Gl 1.8,9). Em todos esses casos, algumas versões meramente transliteram "anátema", quando outras a traduzem por "maldito".

Em certo lugar (1Co 16.22), aparece a transliteração, "anátema", que coloca os que odeiam a Cristo debaixo da maldição, havendo a adição do vocábulo "maranata" (q.v.). Isso talvez dê ao todo o sentido geral de "e queira nosso Senhor executar imediatamente seus juízos" (cf. C. F. D. Moule, *NTS*, VI, 1960, p. 307s.). Mas *maranatha* também pode ser uma sentença separada. Em vista do conteúdo de 1 Coríntios, essa palavra, entre as saudações afetuosas de despedida, parece ser algo bastante apropriado, sem qualquer conexão especial do anátema com a despedida antes da ação de graças que alguns vêem ali (cf. G. Bornkamm, *Th. L.*, LXXV, 1950, p. 227s.; J.A.T. Robinson, *JTS*, NS, IV, 1953, p. 38s.).

Os conspiradores em At 23.14, puseram-se sob anátema, isto é, colocaram-se debaixo de maldição se falhassem (cf. a frase do AT: "Assim me faça o Senhor e mais ainda se eu não...").

O senso eclesiástico de excomunhão é uma extensão, não um exemplo sobre o uso bíblico, ainda que não seja impossível que a prática nas

sinagogas (cf. SB, IV, p. 293s.) tenha dado algum colorido a isso.

O verbo paralelo aparece em Mc 14.71 e At 23.12, 14, 21. A.F.W.

**ANATOTE** — Cidade no território de Benjamim, dada aos levitas (Js 21.18). Lugar de nascimento de Abiatar (1Rs 2.26) e de Jeremias (Jr 1.1; 21.21), bem como de Abiezer (2Sm 23.27), Jeú (1Cr 12.3), e alguns dos guerreiros de Davi (1Cr 11.28, 27.12). Repopulada após o exílio (Ne 11.32). O sítio moderno, Ras el-Harrûbeh, cerca de 5 km ao norte de Jerusalém, fica próximo da vila de Anata (Photo Grollenberg, *Atlas*, pl. 250). D.J.W.

**ANCIÃO** — Na maior parte das civilizações a autoridade tem sido investida naqueles que, por motivo de idade e experiência, têm sido julgados mais bem qualificados para governar. Não é surpreendente, portanto, que os líderes de muitas comunidades antigas tenham recebido um título derivado de uma raiz que significa "idade avançada". Quanto a esse respeito o termo hebraico "ancião" (*zaqen*) aparece paralelamente ao homérico *gerontes*, ao espartano *presbys*, ao romano *senatus*, e ao árabe *sheikh*.

No Pentateuco, os anciãos são referidos como existentes entre os egípcios (Gn 50.7), bem como entre os moabitas e midianitas (Nm 22.7), sem falar sobre os israelitas. Em Êx 3.16 os israelitas são apresentados como povo que tinha os seus anciãos desde o tempo do cativeiro no Egito, e foi com eles que a Moisés se ordenou colaborar em sua busca pela liberdade. Provavelmente esses anciãos eram os chefes das famílias, em primeiro lugar, mas Êx 24.1 nos fornece o número fixo de setenta anciãos. Foi entre esse círculo íntimo de setenta anciãos que Javé derramou o Espírito, a fim de que compartilhassem no governo do povo juntamente com Moisés (Nm 11.25).

Depois do período no deserto, cada cidade parece ter contado com seu próprio corpo governamental de anciãos cujos deveres, de conformidade com a legislação deuteronomica, incluíam a ação de juiz e apreensão de homicidas (Dt 19.12), conduta de interrogatórios (Dt 21.2), e solução de disputas matrimoniais (Dt 22.15; 25.7). Se estivessem numa cidade de refúgio, também ouviam apelos de asilo (Js 20.4, mas v. tb. Nm 35.24). Seu número variava, pois Sucote contava com setenta e sete anciãos (Jz 8.14), e são associados com outros oficiais civis, como, p. ex., cabeças das tribos (Dt 5.23; 29.10) e oficiais e juizes (Js 8.33). Talvez o termo "anciãos" fosse uma palavra geral para o grupo governante e incluisse alguns desses oficiais.

O corpo nacional de "anciãos de Israel" continuou exercendo considerável influência durante a monarquia, como cabeças do povo, tendo primeiramente feito agitação em prol da nomeação de um rei (1Sm 8.4s.) e depois tendo finalmente aceitado a Davi (2Sm 5.3). Sua posição e influência eram reconhecidas por Sa-

lomão (1Rs 8.1,3), Acabe (1Rs 20.7), Jezabel (1Rs 21.8), Jeú (2Rs 10.1), Ezequias (2Rs 19.2), e Josias (2Rs 23.1). Ezequiel, no cativeiro, tratou com eles (Ez 8.1; 14.1; 20.1), e aparecem também no tempo de Esdras e no período helênico. Apesar de que originalmente sua autoridade era civil, pelos tempos do NT os "anciãos do povo" (*presbyteroi tou laou*) compartilhavam com os sumos sacerdotes do poder de determinar as questões religiosas, e, se necessário, a expulsão de qualquer indivíduo da sinagoga.

V. tb. SINÉDRIO, SINAGOGA, e (sobre o uso do NT) PRESBITEROS. J.B.TR.

**ANDAR** — Dentre as muitíssimas ocorrências desse verbo, no AT e no NT, a grande maioria se refere em sentido estritamente literal ao ato de caminhar de um lugar para outro. É uma atividade normal dos homens, mas, em certos casos em que indivíduos perderam tal habilidade nos tempos de Cristo, o Senhor restaurou essa função. Essa cura externa correspondia a uma renovação interna, que Jesus afirmava ser capaz de efetuar (Mc 2.9). Jesus é igualmente representado nos evangelhos a andar e a capacitar outros a andarem sob condições que os homens normalmente desconhecem (Mc 6.48). Aqui novamente, conforme o evangelho de Mateus esclarece, o ato físico tem uma significação espiritual (Mt 14.31). O ato de andar pode ser tomado como representante de toda a gama das atividades humanas restauradas a um homem impotente (At 3.6).

O vocábulo é usado em sentido antropomórfico a respeito de Deus, que é mencionada do a andar pelo jardim do Éden na viração do dia (Gn 3.8), e metatoricamente é aplicado ao coração (Jó 31.7), à lua (Jó 31.26), à língua dos iníquos (Sl 73.9), e à pestilência (Sl 91.6). Frequentemente, todavia, refere-se à maneira total da vida e da conduta do homem, bem como à atitude que Deus assume para com ele, de tal modo que Deus pôde afirmar: "Se... porém, andardes contrariamente comigo, eu também serei contrário a vós outros..." (Lv 26.23, 24).

Ocasionalmente o termo pode ser usado em um sentido mais limitado, referindo-se às leis e observâncias específicas impostas aos homens (At 21.21; cf. o hebraico *halakhah*, "regra", literalmente, "andar"), enquanto que no evangelho de João o vocábulo ocasionalmente assume o sentido de atividade incansável (Jo 11.9), e outras vezes de aparição em público (Jo 7.1). A palavra *stoicho*, que é mencionada apenas uma vez no livro de Atos e quatro vezes nas epístolas paulinas, é usada para indicar a colocação de plantas em fileiras ou de soldados andando em fila. Metaforicamente, denota uma observância um tanto mais estudada da nova regra de vida, embora essa distinção nem sempre seja mantida. Esse é o sentido que domina o emprego de todas as suas formas nas epístolas, onde vemos um freqüente contraste entre a maneira de andar característica dos crentes em seus dias ainda de incredulidade, e a maneira de andar para a qual foram chamados por meio

da fé em Cristo. O batismo deve assinalar decisivamente o ponto divisório entre essas duas fases de vida (Rm 6.4), que é tão clara como a distinção entre a vida de Cristo antes e depois de sua ressurreição. Essa renovação de vida pode ser igualmente bem expressa como o andar no Espírito em contraste com o andar de conformidade com a carne. F.S.F.

**ANDAR, ANDARES** — V. CASA.

**ANDORINHA** — V. PÁSSAROS DA BÍBLIA.

**ANDRÉ** — Um dos doze apóstolos. O nome é grego e significa "vini", mas pode ter sido um "nome cristão", à semelhança de "Pedro". Era filho de Jonas ou João e provinha de Betsaida, na Galiléia (Jo 1.44), mas depois foi viver com seu irmão, Simão Pedro, em Cafarnaum (Mc 1.29), onde entraram em sociedade como pescadores (Mt 4.18). Sendo discípulo de João Batista (Jo 1.35-40) este lhe mostrou Jesus como o Cordeiro de Deus. Saiu à procura de Simão e o trouxe a Jesus (Jo 1.42). Posteriormente foi chamado a um discipulado integral (Mt 4.18-20; Mc 1.16-18) e se tornou um dos doze apóstolos (Mt 10.2; Mc 3.18; Lc 6.14). Sua fé prática é demonstrada em Jo 6.8,9; 12.21,22. Foi um daqueles que interrogaram acerca do julgamento que sobreviria a Jerusalém (Mc 13.3,4). Ele é mencionado, finalmente, em companhia dos outros apóstolos, após a ascensão (At 1.13). É provável que tenha sido crucificado na Acala. Os evangelhos sinóticos pouco dizem sobre ele, mas no livro de João aparece como o primeiro missionário ao estrangeiro (12.21,22). Quanto à primeira fase, escreveu William Temple: "Talvez tenha sido um serviço tão grande à igreja como qualquer outro homem já fez" (*Readings in St. John's Gospel*, p. 29). R.E.N.

**ANDRÔNICO E JÚNIAS** — Algumas versões dão "Júnia" como feminino — talvez esposa de Andrônico? No grego "Junias" seria masculino, como forma contraída de Junianus. É afetuosamente saudada por Paulo (Rm 16.7) como 1. "parentes", isto é, provavelmente compatriotas judeus, como em Rm 9.3 (mas v. MM, *syngenes* onde essa palavra aparece como título honorífico); Ramsay (*Cities of St. Paul*, p. 176s.) infere participação na mesma tribo cívica de Tarso; 2. "companheiros de prisão", provavelmente para ser entendido como aprisionamentos literais (v. Abbott, ICC, sobre Cl 4.10), mas em que ocasião isso tenha ocorrido é desconhecido; 3. "notáveis entre os apóstolos" ("bem conhecidos dos apóstolos") é impossível: quanto a isso v. APOSTOLO, e (4) cristãos antes do apóstolo, como também seria de esperar de quem fosse apóstolo. Quanto às hipóteses que os ligam à fundação das igrejas em Éfeso ou Roma, v. B. W. Bacon, ExpT. XLII, 1931, p. 300s., e G. A. Barton, *ibid.*, XLIII, 1932, págs. 539s. A.F.W.

**ANEL** — V. ORNAMENTOS.

**ANFÍPOLIS** — Um importante centro estratégico e comercial ao norte do mar Egeu, situado às margens do rio Strymon (Struma), cerca de 5 km terra a dentro do porto do mar de Eiom. Reputado pelos atenienses e macedônios como a chave tanto do ouro, da prata e da madeira do monte Pangaeus, e também para o controle dos Dardanelos, sob os romanos foi transformada em cidade livre e capital do primeiro distrito da Macedônia. Anfípolis fica a cerca de 48 km a oeste-sudoeste de Filipos, na via Egnata, uma grande artéria romana, por onde Paulo passou a caminho de Tessalônica (At 17.1).

K.L.MCK.

**ANIMAIS IMUNDOS** — V. PURO E IMPURO.

**(ANIMAIS) SUFOCADOS** — No grego, *pnikta* (At 15.20,29; 21.25) é vocábulo que se refere a animais mortos sem derramamento de sangue, cuja ingestão era repugnante aos judeus (cf. Lv 17.13; Dt 12.16,23). Quanto aos princípios gerais envolvidos, v. IDOLOS, CARNEIS OFERECIDAS AOS.

**ANIVERSÁRIO** — O dia do nascimento e seus aniversários eram usualmente dias de gozozio e freqüentemente de festa. Somente dois desses aniversários são registrados nas Escrituras: o de faraó de José (Gn 40.20), e o de Herodes Antipas (Mt 14.6; Mc 6.21). No Egito, a celebração de aniversários é mencionada pelo menos tão cedo como no século XIII a.C., e provavelmente recua muito mais do que isso (Helck e Otto, *Kleines Wörterbuch der Ägyptologie*, 1956, p. 115, com referências textuais). A ascensão de um faraó era semelhantemente celebrada com um dia de festa, conforme é indicado pelo texto de Amenofis II, c. de 1440 a.C. (Helck, JNES, XIV, 1955, p. 23-31); a observância do dia do aniversário do rei é atestada sob Ptolomeu V (c. de 205-182 a.C.; Budge, *The Rosetta Stone*, 1951, p. 8). É mencionada uma anista num dia de aniversário real, num papiro de sabedoria do 4.º/5.º século a.C. (S. R. K. Glanville, *The Instructions of 'Onchsheshonqy*, I, 1955, p. 13).

K.A.K.

**ANIZ** — V. PLANTAS.

**ANJO** — Um anjo bíblico (heb., *mal'akh*; gr., *angelos*) é, etimológica e conceptualmente, um mensageiro de Deus, familiarizado com ele face a face, e por isso mesmo pertence a uma ordem de ser superior ao homem. Certamente, trata-se de uma criatura, mas também de um espírito que é santo e não-corrompido em sua essência geral, ainda que dotado de livre arbítrio e, portanto, não isento de tentação e pecado. Há muitas indicações sobre uma queda angélica, sob a liderança de Satanás (Jó 4.18; Mt 25.41; 2Pe 2.4; Ap 12.9), mas seus efeitos pertencem estritamente ao terreno da demonologia (v. DIABO). Essa palavra também é empregada, em ambos os Testamentos, para indicar mensageiros mortais.

## I. NO ANTIGO TESTAMENTO

Há duas fases latas na doutrina dos anjos, no AT, e que são divididas de modo geral pelo exílio babilônico. Uma diferenciação exata de seus características envolveria muitas discussões sobre cronologia. As notas que se seguem não pretendem fazer mais do que distinções aproximadas.

### a) No período pré-exílico

O Anjo do Senhor (*mal'akh Yhwh*) é o agente direto de sua vontade, mas permanece como uma personalidade sem nome e quase sem revelar-se. Em muitas passagens, Deus e seu emissário são conceitos praticamente permutáveis — cf. especialmente as aparições a Hagar, no deserto (Gn 16.7-13; 1.17-20); a Abraão, no monte Moriá (Gn 22.11-18); a Moisés, na sarça ardente (Êx 3.2s.), e a Gideão em Ofra (Jz 6.11s.). Alguns argumentam que em tais contextos o emprego do termo anjo é apenas um artifício para suavizar os aparentes antropomorfismos do registro sagrado. Mais comumente, as Escrituras concebem um ser espiritual separado de Deus, mas dotado de inquestionável integridade, boa vontade e obediência a ele (cf. 1Sm 29.9; 2Sm 14.17,20; 19.27). Os anjos podem aparecer aos homens como transmissores de ordens e mandamentos específicos da parte de Deus (Jz 6.11-23; 13.3-5 etc.; v. II abaixo). Podem trazer socorro específico a servos mortais de Deus quando em necessidade (1Rs 19.5-7; v. II abaixo). Podem receber comissão de prestar ajuda militar (2Rs 19.35 ou, mais raramente, podem exercer hostilidade ativa (2Sm 24.16s.) contra Israel. Os homens de Sodoma (Gn 19) ou quaisquer outros malfetores podem ser feridos por eles. Seu potencial guerreiro, implicado em Gn 32.1s.; 1Rs 22.19, é mais específico em Js 5.13-15; 2Rs 6.17 — donde provém o título familiar da deidade, Senhor Deus dos Exércitos.

O julgamento da reflexão do homem primitivo associava os anjos às estrelas. Isso motivou um dos pensamentos poéticos de Jó, onde os anjos também aparecem como testemunhas da criação (Jó 38.7; v. abaixo; cf. Jz 5.20; Ap 9.1). O asno de Balaão mostrou-se mais perceptivo da presença angelical que o seu senhor, que estava necessitado da repreensão divina (Nm 22.21-35). Muito familiares são os anjos em conversa com Abraão (Gn 18.1-16), ou na escada de Jacó (Gn 28.12). Anjos guardiães individuais (cf. Sl 91.11) e o anjo da morte (cf. Jó 33.22; Pv 16.14) permanecem como conceitos rudimentares no AT, ainda que se tenham tornado doutrinas firmes e completas na literatura rabinica. O termo "filhos de Deus" significa simplesmente anjos — a descendência implicada é mental e espiritual, e não física. Os seres assim denotados podem ser claramente anjos bons (Jó 38.7, v. acima), possivelmente anjos bons (Jó 1.6; 2.1) ou claramente anjos caídos (Gn 6.2,4). Outro termo especial é *q'doshim*, "santos" (Jó 5.1; Sl 89.5,7; Dn 8.13). A tecnicidade dessa designação é sugerida pelo fato que pode ser usada quando a implicação não é exatamente santa (Jó 15.15)

As idéias até aqui examinadas provavelmente são pré-exílicas, pelo menos quanto à origem, embora alguns exemplos posteriores tenham sido incluídos. Os anjos continuam sendo, em sua maior parte, ecos de uma vontade mais elevada, e ainda não haviam avançado, na interpretação humana, até o ponto de assumirem a personalidade atribuída nas visões posteriores.

### b) Nos livros exílicos e posteriores

Nesse período posterior o anjo inquestionavelmente adquire traços mais firmes e delineados. O "homem" que age como guia divinamente nomeado para orientar Ezequiel até o templo ideal, é um conceito medianeiro (cap. 40s.) e que se torna um anjo distintivamente interpretador em Zc 1—6. A função intercessória a favor de Israel, em Zc 1.12, exige menção especial. Se nos relembrarmos que "santos" significa "anjos" nesse contexto, as últimas palavras de Zc 14.5 são uma leitura interessante à luz das predições dos evangelhos sinóticos acerca da segunda vinda.

A angelologia do AT atinge seu mais alto desenvolvimento no livro de Daniel, que é o primeiro florescimento dos escritos apocalípticos judaicos. Ali os anjos são pela primeira vez dotados de nomes próprios, e atingem algo que é semelhante à personalidade. Gabriel explica muitas coisas para Daniel, muito parecido com o espírito do divino visitante de Zacarias (Dn 8.16s.; 9.21s.). Em ambos os livros o anjo é o porta-voz fluente de Deus, e pode ser interrogado — mas o Gabriel do livro de Daniel é mais completo e convincente. Miguel tem função especial como anjo guardião de Israel (Dn 10.13,21; 12.1), enquanto que outras nações são igualmente equipadas (Dn 10.20). Isso se tornou um lugar comum rabinico. Há certo relampejo visionário até os lugares celestiais, onde existem incontáveis miríades de tronos angelicais (Dn 7.10; cf. Dt 33.2; Ne 9.6; Sl 68.17, onde aparecem ecos mais leves).

## II. NO NOVO TESTAMENTO

O NT endossa e sublinha o AT de modo geral — embora não devamos esquecer os anos que se passaram entre os dois. Hb 1.14 define o anjo tanto como mensageiro de Deus como ministro ao homem, enquanto que a totalidade das passagens sugerem um laço profundo de simpatia e serviço (cf. Ap 19.10; Lc 15.10). O conceito do anjo guardião pessoal é aguçado, tal como na literatura rabinica (Mt 18.10; cf. Strack-Billerbeck *ad loc.*; e sobre At 12.15). Missões especiais de comunicação a indivíduos não estão faltando — a visita de Gabriel a Daniel pode ser comparada à visita feita a Zacarias (Lc 1.11-20) e a Maria (Lc 1.26-38; cf. também Mt 1 e 2; At 8.26; 10.3s.; 27.23; etc.). O papel de um mais ativo socorro prestado ao homem é talvez percebido em At 5.19s.; 12.7-10, que relembra Elias sob o junipeiro. O trono de Deus é rodeado por incontáveis miríades de anjos, tal como Daniel já havia declarado (Hb 12.22; Ap 5.11; etc.).

O AT subentende que os anjos foram testemunhas alegres do ato criativo de Deus, embo-

ra não necessariamente participantes (Jó 38.7). No NT aparecem intimamente associados com a transmissão da lei (At 7.53; Gl 3.19; Hb 2.2), e não é incoerente que apareçam frequentemente ligados com o julgamento final (Mt 16.27; Mc 8.38; 13.27; Lc 12.8s.; 2Ts 1.7s.; e numerosos paralelos). Talvez seja sua tarefa especial levar os mortos justos até o seio de Abraão (Lc 16.22s.). Pouco é tentado no que diz respeito a alguma descrição direta sobre a forma angélica. As referências relativas ao brilho do rosto ou das vestes sugerem mais do que postulam uma beleza espantosa que não pertence a este mundo (Mt 28.2s e paralelos; Lc 2.9; At 1.10). O AT mostra uma restrição comparável ao tratar dos querubins (Ez 10) e dos serafins (Is 6) (o v.; as palavras já estão no plural, mesmo como querubim e serafim, pelo que a terminação em -ns é supérflua, mas seguimos o uso comum). O esplendor da face do condenado Estêvão reflete a beleza angélica (At 6.15).

O Cristo encarnado recebeu o ministério angélico em diversas ocasiões registradas (Mt 4.11; Lc 22.43) e poderia ter ordenado a milhares de anjos, assim quisesse ele fazê-lo, quer no Getsêmani ou em outros lugares, se estivesse disposto a desviar-se da vereda do sacrifício que lhe fora apontado (Mt 26.53).

Há um estranho tom disfarçado de hostilidade ou suspeita para com os anjos em determinadas passagens. Isso tem paralelos interessantes, ainda que desligados, com a literatura rabinica. Rm 8.38 se refere a anjos caídos, e isso também explica a passagem perplexa que é 1Co 11.10, a qual deve ser lida à luz de Gn 6.1s. Ainda é necessário dar uma explicação a respeito de Gl 1.8 e 1Co 13.1, bem como sobre a severa advertência de Cl 2.18. Sem dúvida foi mediante erros doutrinários, por parte de seus leitores, que o escritor de Hebreus foi levado a acentuar de tal modo a superioridade do Filho acima de qualquer anjo (Hb 1).

O sentido essencial de Jd 9 (paralelo parcial em 2Pe 2.10s.) parece ser que os anjos caídos retêm desde sua primeira condição certa posição e dignidade tais que nem mesmo seus antigos companheiros santificados podem falar contra em termos livres, mas devem deixar a condenação final nas mãos de Deus. O incidente referido por Judas, segundo se diz foi registrado na *Assunção de Moisés*, um fragmento de midrash apocalíptico. Ali Satanás reclama o corpo de Moisés para seu reino de trevas, visto que Moisés matara um egípcio (Êx 2.12) e por isso era um assassino, quaisquer que tenham sido suas virtudes subsequentes. As honras finais não são dadas a Satanás, mas nem mesmo Miguel, o arcanjo, pode soltar sua língua na presença do adversário da humanidade.

R. A. S.

**ANJO DO SENHOR** — O Anjo do Senhor, que algumas vezes aparece como "o Anjo de Deus" ou como "meu (ou dele) anjo", é representado como um ser celestial enviado por Deus para tratar com os homens como seu agente pessoal e porta-voz. Em muitas passagens ele é virtual-

A

mente identificado com Deus, como extensão da personalidade divina, e fala não meramente em nome de Deus, mas fala como o próprio Deus, na primeira pessoa do singular (p. ex., com Hagar, Gn 16.7s.; 21.17s.; no sacrifício de Isaque, Gn 22.11s.; a Jacó, Gn 31.13, "Eu sou o Deus de Betel"; na sarça ardente, Êx 3.2; com Gideão, Jz 6.11s.). Algumas vezes, no entanto, ele é distinguindo de Deus, como em 2Sm 24.16; Zc 1.12,13. O próprio Zacarias, todavia, não os distingue em 3.2 (cf. também 12.8).

No NT não há sugestão de qualquer identidade, pois o Anjo do Senhor é personalizado como Gabriel (q.v.) em Lc 1.19. Mas em Atos 8.26,29 poderíamos inferir identificação com o Espírito Santo.

Quanto à função, o Anjo do Senhor é o agente da destruição e do julgamento (2Sm 24.16; 2Rs 19.35; Sl 35.5,6; At 12.23); da proteção e livramento (Êx 14.19; Sl 34.7, Is 63.9, "o anjo da sua presença"; Dn 3.28; 6.22; At 5.19; 12.7,11); ele oferece orientação e fornece instruções (Gn 24.7,40; Êx 23.23; 1Rs 19.7; 2Rs 1.3,15; Mt 2.13,19; At 8.26); ele dá informações prévias sobre o nascimento de Sansão (Jz 13.3s.), de João Batista (Lc 1.11) e de Jesus (Mt 1.20,24; Lc 2.9). Ele não é reconhecido imediatamente e nem mesmo para Balaão é visível (Nm 22.22s.), mas, geralmente quando aparece aos homens é reconhecido como ser divino e é tratado como Deus (Gn 16.13; etc.). J.B.TR.

## ANO — V. CALENDÁRIO

**ANO SABÁTICO** — Esse termo se refere à provisão feita relativamente à terra. Lv 25.2 é passagem que apresenta *w'shavtah ha'arets shabat*, "então a terra observará um sábado". Também era chamado de "sábado de descanso" e "ano de descanso" (Lv 25.4,5). Depois de seis anos de semeadura, poda e colheita, a terra era deixada sem cultura por um ano. O que a terra produzisse por si mesma nos campos, era para os pobres rabiscarem, e o que disso restasse ficava para os animais (Êx 23.11; Dt 15.2-18). Para acalmar os temores de privação, os israelitas tiveram da parte do Senhor a palavra asseguradora de que o sexto ano de cada ciclo de sete proveria o suficiente para três anos (Lv 25.20s.). Desde o tempo de sua instituição, esse ano de descanso era observado em Israel (Ne 10.31; 1 Macabeus 6.49,53; cf. Josefo, *Antiguidades* xii.9.5; xiv.10.6). Lv 26.34-43; 2Cr 36.21; Jr 34.14-22 se referem à ira de Deus concernente à violação dessa ordenança.

A culminação dos anos sabáticos era atingida no quinquagésimo ano. Havia então um jubileu (hebr., *yovel*, "carneiro", daí "trombeta" (chifre de carneiro) mediante a qual o ano era anunciado). As sanções do ano sabático eram postas em vigor. Em adição, a propriedade reverteria aos seus proprietários originais, as dívidas eram esquecidas, e os hebreus que houvessem sido escravizados por causa de dívida insolúvel, eram libertados. Era ocasião de ações

de graças e motivo para o exercício da fé que Deus proveria o alimento (Lv 25.8).

O significado do descanso para a terra em cada sétimo ano não jaz meramente em princípios da química do solo. Nem também segue o padrão cananeu de um ciclo de sete anos sem colheita seguido por sete anos de abundância. No texto a terra permanecia inculta por um ano. (V. C. H. Gordon. *Ugaritic Literature*, 1949, p. 5s.). O motivo que sublinhava esse arranjo jazia na revelação que o sétimo ano de descanso é um sábado de descanso tanto para a terra como para o Senhor (Lv 25.2,4). Aparece de modo evidente aqui uma relação para com a instituição sabática, que se baseia na atividade criadora de Deus (v. SÁBADO). De acordo com essa revelação, outros elementos podem ser observados, a saber, que o homem não é o único proprietário do solo, e que não possui a terra perpetuamente, mas antes, possui-a como algo que lhe é confiado por Deus (Lv 25.23). Os israelitas igualmente deviam lembrar que nada possuíam por direito inerente, pois no Egito haviam sido escravizados (Dt 15.15). A generosidade é motivada pela gratidão. D.F.

**ANRAFEL** — Em Gn 14.1s., um rei de Sinar (? Sinar, na Mesopotâmia Superior) o qual, juntamente com Quedorloamer (q.v.) e outros reis orientais, atacaram Sodoma e suas cidades vizinhas, mas que foram derrotados por Abraão. Sua identificação com Hamurabi (q.v.) é muito duvidosa.

**ANRÃO** (*'amram*, "povo exaltado") — 1. Esposo de Joquebede e pai de Moisés, Arão e Miriã (Êx 6.20; Nm 26.59; 1Cr 6.3; 23.13). Era filho (isto é, provavelmente subentendido como descendente, cf. 1Cr 7.20-27) de Coate (Êx 6.18; Nm 3.19), e, portanto, também de Levi. 2. Certo Anrão é mencionado em Ed 10.34 como alguém que tomou esposa estrangeira.

Em 1Cr 1.41 há um certo Hanrão, grafia correta para Anrão (segundo algumas versões) E.J.Y.

**ANTICRISTO** — A expressão *antichristos* se encontra na Bíblia exclusivamente nas epístolas joaninas (1Jo 2.18,22; 4.3; 2Jo 7), mas a idéia que fica atrás do nome é bem generalizada. Provavelmente deveríamos entender a força de *anti*-como palavra que indica mais oposição do que reivindicação falsa, isto é, o anticristo será alguém que se opõe a Cristo, mais do que alguém que afirmará ser o Cristo. Nesse caso, devemos então incluir sob o título "anticristo" tais passagens do AT como Dn 7.7s.; 21s.; e aquelas em 2Ts 2 e em Apocalipse, as quais tratam sobre a grande oposição que as forças malignas oferecerão a Cristo nos últimos dias.

O conceito é introduzido em João como algo já bem conhecido ("ouvistes que vem o anticristo", 1Jo 2.18). Mas, apesar de não disputar o fato que no fim desta época aparecerá um ser perverso chamado de "anticristo", João insiste que há certo temperamento, certa atitude, ca-

racterística do anticristo, a qual já está presente. De fato, o apóstolo pôde falar sobre "muitos anticristos" que já estão no mundo (1Jo 2.18). Isso se torna um pouco mais explícito quando o critério é apresentado como a negação que "Jesus Cristo veio em carne" (1Jo 4.2; 2Jo 7). Para João é básico que em Jesus Cristo vemos Deus agindo em prol da salvação do homem (1Jo 4.9s.). Quando um homem nega isso, torna-se culpado não só de erro doutrinário, mas está solapando o próprio alicerce da fé cristã. Está então fazendo a obra de Satanás que se opõe às coisas de Deus. No fim de nossa época isso caracterizará a obra da corponificação suprema da maldade. E aqueles que com gravidade menor fazem a mesma coisa agora, demonstram por esse próprio fato que são seus apoiadores.

Paulo não emprega o termo "anticristo", mas sim, a expressão "homem do pecado", a respeito de quem escreve em 2Ts 2.3s., claramente referindo-se ao mesmo ser. A característica desse indivíduo é que ele "se levanta contra tudo o que se chama Deus, ou objeto de culto" (v. 4). Ele afirmará ser Deus (ibid.). Ele não será Satanás, mas apenas virá "segundo a eficácia de Satanás" (v. 9). Não pode ser dito que todas as dificuldades dessa passagem têm sido esclarecidas, particularmente a identificação do homem do pecado, que continua sendo intensamente debatido. Mas, para nossos propósitos presentes os pontos principais são suficientemente claros. Paulo pensava no esforço supremo de Satanás não como algo pertencente ao passado, mas, sim, no futuro. Ele não pensa que o mundo irá se desenvolvendo gradualmente até um estado perfeito, mas, sim, um lugar onde a maldade irá aumentando até o fim do tempo. Então já que a maldade fará seu maior desafio ao bem, e esse desafio será liderado pela figura misteriosa que deve seu poder a Satanás, o qual é o instrumento do desafio final de Satanás contra as coisas pertencentes a Deus. Paulo estava certo sobre o resultado. Cristo consumirá o homem do pecado "com o sopro de sua boca" (v. 8). O último e supremo desafio de Satanás será derrotado.

Certamente esse é o significado de pelo menos uma parte das imagens do livro de Apocalipse. Os estudiosos bíblicos estão longe da unanimidade acerca da maneira correta de interpretar esse livro, mas quase todos concordam que algumas das visões se referem à luta final das forças do mal contra Cristo. Algumas vezes o simbolismo se refere claramente a Satanás. Assim o "dragão, grande, vermelho" de Ap 12.3 é expressamente identificado com Satanás (v. 9). Mas a "besta" de Ap 11.7 já não o é. Ele está intimamente associado a Satanás, conforme suas obras demonstram. Outras personagens semelhantes aparecem (Ap 13.11). Não é do nosso propósito identificar aqui qualquer indivíduo particular com o anticristo, mas simplesmente salientar o fato que esse livro também reconhece alguém, dotado por Satanás, que se oporá a Cristo nos últimos dias. Pode-se dizer com justi-

ça que esse é o ponto de vista característico cristão sobre os últimos dias. V.L.M.

**ANTIGO DE DIAS** — V. DEUS, NOME DE.

**ANTIGO TESTAMENTO** — V. BIBLIA, CÂNON DO ANTIGO TESTAMENTO.

**ANTILOPE** — É referido exclusivamente na lista de carnes permitidas em Dt 14.5. O *dishon* (como é chamado em hebraico) deve ser algum animal ruminante. A LXX traduz essa palavra como *pygargos*, de onde certas versões transliteraram, e que significa "traseiras-brancas"; o vocábulo grego é mencionado por Heródoto e Plínio. Poderia ser adax, um notável antilope preto e branco do deserto, ou então o *orix* árabe; outras variedades sugeridas, mas menos prováveis, são o ibex árabe ou uma das gazelas. G.C.

**ANTILOPE** — Hebr., ת'ו, é provável e realmente o antilope (*Antilopus leucorhix*), que vive em estado selvagem na região montanhosa de vegetação rasteira, em companhia das cabras e da gazela. O antilope figurava entre os animais cuja carne os israelitas receberam permissão de comer (Dt 14.5). Eram colocadas redes que cercavam um lugar, onde as criaturas eram perseguidas por cães e assim eram apanhadas (Is 51.20; v. fig. 37). A.R.M.

**ANTIÓCO** — Nome de treze reis pertencentes à dinastia dos selêucidas, a qual, nos quarenta anos seguintes à morte de Alexandre, o Grande, em 323 a.C., se tornara a dominadora da Ásia Menor, da Síria, e dos domínios mais ocidentais de Alexandre. Sendo uma dinastia helênica, buscaram manter domínio sobre esse vasto império mediante a fundação ou reestabelecimento de uma cadeia de cidades grego-macedônias por toda a sua extensão e largura. Antioquia do Orontes era sua capital, enquanto que Selêucia, no rio Tigre, era uma segunda capital de onde eram administradas as províncias orientais.

Antioco I era filho de Seleuco I, fundador da dinastia, e de Apama I. Co-regente de seu pai, a partir de 292 a.C., ele o sucedeu no princípio de 280 e governou até sua morte, a 1ª ou 2 de junho de 261 a.C. Cerca do, ano 275 a.C. foi honrado com o título de Soter ("salvador"), por haver livrado dos gauleses a diversas cidades da Ásia Menor; e fundou muitas cidades helênicas. Durante seu reinado houve muito conflito com a dinastia dos ptolomeus, do Egito.

Antioco II, o filho mais jovem de Antioco I e de Stratonice, sucedeu seu pai em 261 a.C. Ele libertou Éfeso, Iônia, Cilícia e Panfília do domínio egípcio, e em recompensa por sua autonomia as cidades da Ásia Menor lhe deram o título de *Theos* ("deus"). Baniu sua primeira esposa, sua prima Laodice, bem como seus dois filhos e duas filhas, e em 252 a.C. casou-se com Berenice, filha de Ptolomeu II Filadelfo, do Egito. Faleceu em 246 a.C.



Fig. 11 — Moeda de Antioco IV Epifânio, exibindo-o sem barba e usando um diadema.

Antioco III, filho mais jovem de Seleuco II e neto de Antioco II e de Laodice, sucedeu seu irmão mais velho Alexandre Seleuco III Soter, por ocasião do assassinato deste, em 223 a.C. Se por um lado reduziu o sul da Síria e a Palestina, em 217 a.C., foi derrotado em Rafia por Ptolomeu IV Filopator, do Egito; mas uma vitória em Paniom (a Cesaréia de Filipe do NT), em 198 a.C., se forneceu controle firme sobre aquelas regiões, anteriormente parte do império dos ptolomeus. Após abafar duas revoltas domésticas, ele liderou um exército vitorioso para o leste, até a Bactria, para recuperar o antigo império selêucida; e por isso os gregos lhe deram o cognome de "Grande", assim como também assumiu o título acaico de "Grande Rei". As campanhas na Ásia Menor e na Grécia resultaram em derrotas sucessivas frente às tropas romanas, que culminaram na batalha de Magnésia (189 a.C.) e no subsequente Tratado de Apaméia, mediante o qual ele cedeu a Roma toda a Ásia Menor, o norte e o oeste das montanhas do Taurus. Faleceu em 187 a.C., e foi sucedido por seu filho Seleuco IV Filopator.

Antioco IV, filho mais novo de Antioco III e de Laodice III, sucedeu seu irmão, Seleuco IV, em 175 a.C. Até 170/169 a.C. reinou ele com seu sobrinho Antioco, filho criança de Seleuco, o qual foi assassinado, na ausência de Antioco, por Andrônico, o qual arranhou igualmente o assassinato de Onias III, o sumo sacerdote ilegalmente deposto, mas por sua vez foi também recompensado com execução (2 Mac. 4.32-38). Durante seu reinado houve muita intriga em torno do sumo sacerdócio, por parte de Jasom e Menelau, e por causa de sua má conduta Antioco visitou Jerusalém em 169 a.C., e insistiu em estar no santo dos santos, levando dali alguns de seus vasos de ouro e de prata. A pressão exercida pelo Egito convenceu-o da necessidade de helenizar a Palestina, e medidas contra a antiga religião resultaram na cessação dos sacrifícios no templo e na edificação de um altar grego no local do antigo, a 25 de dezembro de 167 a.C. A revolta encabeçada por Matatias, da casa de Hasmom, e por seus cinco filhos, levaram à reconsecração do templo apenas três anos mais tarde. Antioco, que nas moedas dos últimos anos de seu reinado chamava-se (*Theos*) *Epiphaneos*, "(deus) manifeste", morreu em campanha na Média, em 164 a.C.

Antioco V Eupator, filho de Epifânio e de Laodice, foi morto pelo exército, em 162 a.C., ao

chegar à Síria o seu primo Demétrio I Soter, o filho mais novo de Seleuco IV e legítimo sucessor de Epifânio.

Antioco VI Epifânio Dionísio, o filho infante do pretendente Alexandre Balas (governou de 150 a 145 a.C.), foi elevado à posição de rei por Diodoto (Trifom), em 143, destronizado por ele em 142, e por ele assassinado em 138 a.C.

Antioco VII Sidetes, filho de Demétrio I Soter, depôs Trifom em 138 a.C. e governou até 130/129 a.C. Após seu decreto relativo aos judeus (1 Mac. 15.1-9), permitindo-lhes cunhar seu próprio dinheiro, pela primeira vez, invadiu e subjugou a Judéia em 134 a.C., garantindo ao povo a liberdade religiosa.

O restante da história da dinastia é uma história de rivalidades constantes em busca do trono. Antioco VIII Gripo (sobrinho de Sidetes) governou de 123/122 a 113 a.C., quando foi destronizado por Antioco IX Filopator (Ciziceno), filho da mãe de Gripo, Cleópatra Téia, e de Sidetes. Gripo retornou em 111 a.C. e reconquistou tudo, exceto a Síria-Coele, que Ciziceno governou até sua morte, em 95 a.C. Em 96 a.C. morreu Gripo, e entre os candidatos subsequentes ao trono e que traziam esse nome, houve dois filhos de Gripo (Antioco XI Epifânio Filadelfo, e Antioco XII Dionísio), bem como um filho e um neto de Ciziceno (Antioco X Eusebes Filopator, e Antioco XIII Asiático). Este último governou de 69 a 65 a.C., e foi o último dos monarcas selêucidas, pois ao estabelecer-se em 63 a.C., no Oriente; Pompeu anexou a Síria a Roma.

D.H.W.

**ANTIOQUIA (DA PSÍDIA)** — Strabo descreveu essa cidade da Ásia Menor como cidade localizada na Frígia na direção da Psídia. Foi uma das diversas Antioquias fundada por um líder da cavalaria macedônia, Seleuco I Nicator (312-280 a.C.), em honra a seu pai. Situada numa importante estrada comercial entre Efeso e a Cilícia, era um centro proeminente do helenismo. Os selêucidas haviam encorajado os colonos judeus a se estabelecerem pela Frígia, por razões políticas e comerciais. Os descendentes mais tolerantes dos mesmos receberam bondosamente a Paulo em sua primeira viagem missionária (At 13.14). Sob o império romano, a Antioquia da Psídia foi incluída na província da Galácia (na região frígio-galática). O imperador Augusto deu-lhe a posição de colônia romana.

Na Frígia as mulheres gozavam de considerável prestígio, e algumas vezes ocupavam cargos civis. Os opositores de Paulo reuniram algumas dessas pessoas influentes (At 13.50) para garantir sua expulsão da cidade. O local em ruínas fica próximo de Taloque, na Turquia moderna.

R.K.H.

**ANTIOQUIA (DA SÍRIA)** — Antioquia do Orontes, conforme era frequentemente chamada essa cidade célebre, foi fundada c. de 300 a.C. por Seleuco I Nicator, após sua vitória sobre Antígono, em Issus (310 a.C.). Era a mais famosa das dezesseis Antioquias estabelecidas por Seleuco



em memória de seu pai. Edificada no sopé do monte Silfo, dava vista para o rio navegável Orontes e jactava-se de um ótimo porto de mar. Selêucia Pieria. Apesar de que a população de Antioquia sempre foi mista, Josefo registra que os selêucidas encorajaram os judeus a emigrarem para ali em grande número, dando-lhes plenos direitos de cidadãos. Outros judeus provavelmente fugiram para Antioquia durante as guerras dos Macabeus.

Antioquia rendeu-se a Pompeu em 64 a.C., e ele a tornou cidade livre. Subseqüentemente se tornou capital da província romana da Síria, e se tornou a terceira maior cidade do império. Os selêucidas e os romanos erigiram templos magníficos e outros edifícios, melhorando a aparência já imponente da cidade.

Mesmo sob os selêucidas os habitantes haviam obtido reputação de serem enérgicos, insolentes e instáveis, o que se manifestou numa série de revoltas contra o domínio romano. Não obstante, Antioquia era famosa por sua cultura, sendo louvada a esse respeito por pessoa não menos importante que Cícero. Perto da cidade ficavam os famosos bosques de Dafne, bem como um santuário dedicado a Apolo, onde eram celebrados ritos orgiâcos em nome da religião. A despeito de sua má formação moral, a vida em Antioquia, no início da era cristã, era rica e variada.

Excetuando a própria Jerusalém, nenhuma outra cidade estava tão intimamente ligada aos incícios do cristianismo. At 6.5 registra que certo Nicolau abandonara o paganismo grego e se tornara membro de uma sinagoga de Antioquia. Durante a perseguição que se seguiu à morte de Estêvão, alguns dos discípulos subiram para o norte até Antioquia (At 11.19), a cerca de 480 km de Jerusalém, e ali pregavam aos judeus. Posteriormente chegaram outros que levaram o cristianismo à população grega, e quando ocorreram numerosas conversões a igreja de Jerusalém enviou Barnabé a Antioquia. Ao aquilatar a situação, foi até Tarso e trouxe Saulo de volta consigo, e em Antioquia ambos ensinaram por mais de um ano.

A natureza enérgica dos cristãos de Antioquia foi demonstrada na maneira em que foram enviadas esmolas para a igreja mãe de Jerusalém, quando a fome se abateu (At 11.27-30). Era apropriado que a cidade onde foi fundada a primeira igreja cristã gentia, e onde os cristãos receberam seu nome característico, talvez sarcasticamente, fosse o berço das missões cristãs ao estrangeiro (At 13.1). Paulo e Barnabé partiram do porto de mar de Antioquia e velejaram para Chipre. Essa primeira viagem missionária, Ásia Menor a dentro, terminou quando Paulo e Barnabé voltaram a Antioquia e apresentaram um relatório de seus feitos para a igreja reunida.

Apesar de que Antioquia reconhecia o primado espiritual de Jerusalém, não acompanhava em cada minúcia os pontos de vista evangélicos correntes ali. Desde o princípio a igreja de Antioquia havia favorecido um ministério

igualmente entre os judeus e os gentios, e essas questões chegaram ao seu clímax quando alguns judeus visitaram Antioquia e proclamaram a necessidade de circuncidar os gentios, como pré-requisito para que se tornassem cristãos. Resistindo a essa posição, a igreja de Antioquia enviou uma deputação encabeçada por Paulo e Barnabé até Jerusalém, para que fosse debatida a questão.

Sob presidência de Tiago, a questão se a circuncisão era ou não obrigatória para os cristãos gentios foi discutida de modo completo. Pedro já havia encontrado as dificuldades envolvidas nas relações entre judeus e gentios, em outros níveis além dos comerciais (At 10.28). Embora se mostrasse favorável a tais contatos, fora censurado pela igreja de Jerusalém por haver comido em companhia de incircuncisos (At 11.3. cf. Gl 2.12). Apesar da incerteza acerca dos gentios, se teriam igualdade junto com os cristãos judeus, Pedro, não obstante, reconhecia que Deus não havia posto diferença alguma entre eles nos dias após o Pentecoste.

Provavelmente esse reconhecimento terminou por decidir o impasse. Após Paulo haver relatado as bênçãos que os gentios haviam recebido, Tiago deu o parecer que as únicas coisas que deveriam ser requeridas dos convertidos entre os gentios era a abstinência do sangue, das coisas sufocadas, da idolatria e da imoralidade. E Paulo regressou a Antioquia como o apóstolo reconhecido entre a incircuncisão (At 15.22-26).

Paulo começou e terminou sua segunda viagem missionária em Antioquia. Essa notável cidade também viu o início da terceira viagem missionária. Seu zelo evangelístico concedeu a Antioquia grande proeminência na história subsequente da igreja. As escavações arqueológicas no local (Antakya) têm desenterrado mais de vinte templos cristãos arruinados, pertencentes ao quarto século d.C. R. K. H.

**ANTIPAS** — Abreviação de Antipater 1. Herodes Antipas, que ordenou a execução de João Batista. V. HERODES. 2. Um mártir da igreja de Pérgamo (Ap 2.13), o qual, segundo o dizer da tradição, foi assado num receptáculo de bronze durante o reinado de Domiciano. J. D. D.

**ANTIPATRIDE** — Anteriormente chamada Cafarsaba, e é a moderna Ras el'Ain, essa cidade, cerca de 42 km ao sul de Cesaréia, na estrada para Lida, foi reconstruída por Herodes, o Grande em memória de seu pai Antipater (Josefo, *Antiguidades*, xvi. 5. 2.; BJ i. 21. 9). Paulo foi levado para ali a caminho de Jerusalém para Cesaréia (At 23.31). O *Codex Sinaitico* lê *antipatris* em lugar de *patris* (pátria), em Mt 13.54, com o anti-subseqüentemente riscado. V. tb. AFEQUE. D. H. W.

**ANTÔNIA, TORRE DE** — V. JERUSALÉM.

**ANUNCIAÇÃO** — A visão dada a Maria (Lc 1.26-38) que "anunciou" a concepção do Filho-Messias e que descreveu com figura poética o

caráter humano (Lc 1.32) e divino (Lc 1.34s.) do Messias, bem como a natureza eterna de seu reino (Lc 1.33). Machen e Daube apresentam o melhor e mais útil tratamento sobre as questões literárias. Quanto a referências sobre o nascimento virginal, V. ENCARNAÇÃO.

**ANZOL** — Tradução de diversos vocábulos hebraicos e de um vocábulo grego. 1. *hah* (2Rs 19.28; Ez 29.4 etc.). Era colocado no nariz dos animais de grande porte amansados para serem conduzidos ao redor, ou ao nariz de animais ferozes, para poderem ser dominados. 2. *agmon* (Jó 41.2); em nossa versão "vara de junco", o que devemos compreender como uma vara na qual eram dependurados peixinhos. 3. *tsinnah* e *sirot dughah* (Am 4.2) e o termo grego *ankistron* (Mt 17.27) parecem significar "anzol" de pescar, que é igualmente a tradução do vocábulo *hakah* (Jó 41.11; Is 19.8, Hc 1.15). 4. *waw*, "colchetes" (Êx 26.32 etc.) é usado apenas em conexão com as cortinas do tabernáculo (q.v.). 5. *sh<sup>e</sup>fatayim*, "ganchos de um palmo de comprimento" (Ez 40.43). Talvez empregados para arrastar carcassas, ainda seu significado seja duvidoso. 6. *mazmerot*, empregados para arrastar carcassas, ainda que "relhas de arados" (Is 2.4). Pequenas facas em forma de foice usadas pelos vinhateiros, que facilmente podiam ser convertidas, e que provavelmente eram usadas como arma de guerra. 7. *tsinnor* (2Sm 5.8), por W. F. Albright (*Old Testament Commentary*, ed. H. C. Alleman e E. E. Flack, 1948, p. 149), é considerado como palavra que significa "gancho de escalar"; contudo, é mais comumente compreendida no sentido de "canal de água" (sentido mais ou menos seguido pela nossa versão portuguesa). V. tb. GANCHO, PEIXE. J.D.D.

**APEDREJAMENTO** — (heb., *saqal*, "apedrejar"; "ser apedrejado"; no hebraico, *ragam*, "coleccionar ou lançar pedras"; gr., *katalithazo*, "apedrejar (completamente)"; gr., *lithazo*, "apedrejar"; gr., *lithoboleo*, "lançar pedras"). O apedrejamento era a forma usual de execução entre os hebreus (Êx 19.13; Lv 20.27; Lc 20.6; At 7.58). As testemunhas de acusação (a lei exigia pelo menos duas) tinham de lançar a primeira pedra (Dt 13.9s., cf. Jo 8.7), e depois disso, se a vítima continuasse viva, os espectadores executavam a sentença, e o corpo era suspenso até o pôr-do-sol (Dt 21.23).

Quanto a um excelente sumário de ofensas acerca das quais o apedrejamento era prescrito, e quanto a demais detalhes sobre a execução, v. a obra de W. Corswant, *A Dictionary of Life in Bible Times*, E. T., 1960, p. 261. J.D.D.

**APELES** — Saudado por Paulo como um cristão provado (Rm 16.10). Lightfoot (*Philippians*, p. 174) encontrou o nome que era constantemente adotado pelos judeus (cf. Horácio, *Sat.* i. 5.100) — em círculos da casa imperial, enquanto que Lagrange em anotações in loc. fala sobre o contemporâneo Apelles escultor, em CIL, VI

9183, talvez possivelmente cristão. Alguns manuscritos dizem "Apeles" em lugar de "Apolos", em At 18.24; 19.1, talvez devido à opinião de Orígenes de que porventura eram idênticos. A.F.W.

**APOCALIPSE, LIVRO DE** — É o último livro da Bíblia e, para a maioria dos cristãos, um dos lidos com menos frequência e um dos mais difíceis. Algumas poucas passagens do mesmo são bem conhecidas e amadas (exemplo 7.9-17); mas quanto à sua generalidade os leitores modernos acham o livro ininteligível. Isso se deve mais ao fato que o livro abunda em simbolismo de um tipo que já não usamos, e para o qual já não possuímos mais a chave. No entanto, essa espécie de figura era imediatamente compreensível para os homens da época em que foi escrito o livro. De fato, isso explica parcialmente nossas dificuldades. O autor pode supor que seus leitores perceberiam suas alusões, e assim não sentiu necessidade de dar explicações.

O livro, conforme seu nome indica, pertence à classe de literatura conhecida como apocalíptica (q. v.). É o único livro desse tipo no NT, ainda que existam passagens apocalípticas em outros livros (p. ex., Mt 24), enquanto que as visões de Daniel pertencem à mesma espécie. Uma das características apocalípticas é que Deus é soberano, e que finalmente ele intervirá de modo catastrófico para fazer realizar-se sua boa e perfeita vontade. Há oposição contra Deus por parte de forças poderosas e variadas do mal, as quais são usualmente referidas de maneira simbólica, na forma de animais, cifras etc. Há visões; anjos falam; há choques entre forças poderosas; e, por fim, os santos perseguidos são vindicados. Muito disso é convencional (motivo pelo qual os primeiros leitores do livro poderiam entendê-lo com bastante facilidade), ainda que nas mãos de muitos entusiastas isso tenha levado a fantasias absurdas e grotescas. O apocalipse bíblico é muito mais restringido. Outra diferença entre o nosso livro de Apocalipse e a forma comum de escritos apocalípticos é que o nome do autor é dado naquele, enquanto que, nestes, seus autores são usualmente pseudônimos. Os escritores destes últimos aproveitaram os nomes de grandes personagens do passado, atribuindo suas obras aos mesmos. Para nosso propósito presente é importante notar que neste livro o Espírito Santo lançou mão de uma forma literária reconhecida, mas que o mesmo livro não é simplesmente um apocalipse convencional. Possui características próprias, e é profecia genuína, conforme o indicam os três primeiros versículos.

## I. ESBOÇO DO CONTEÚDO

O livro tem início com uma visão do Senhor ressurreto, o qual envia mensagens a sete igrejas, localizadas em Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia e Laodicéia, um grupo de cidades que ficava na província romana da Ásia (1.1 — 3.22). As mensagens repreendem essas

igrejas nos pontos em que haviam falhado, e encorajam-nas a prosseguir na vereda do serviço cristão. A seguir, aparecem visões de Deus e do Cordeiro (4.1-5.14), após as quais lemos acerca dos sete selos (8.1-17; 8.1). Isso conduz às sete trombetas, com uma visão registrada após cada trombeta e tocada (8.2 — 9.21; 11.15-19). Entre o sexto e o sétimo selo há um interlúdio (7.1-17), e outro ainda entre a sexta e a sétima trombetas (10.1-11.14). João a seguir registra várias maravilhas no céu, uma mulher que dá à luz um menino e que sofre a oposição de Satanás (12.1-17), bestas que se opõem a Deus (13.1-18), o Cordeiro no monte Sião, junto com seus seguidores (14.1-20). Após isso são relatadas as sete últimas pragas. João vê sete anjos com taças, e conforme cada qual as vai derramando sobre a terra, segue-se uma das citadas pragas (15.1 — 16.21). Julgamentos anexos são então pronunciados contra a mulher vestida de escarlata e contra Babilônia (17.1 — 19.21), e o livro termina com visões sobre o milênio, e sobre novos céus e a nova terra (20.1 — 22.21).

É incerto quanto do livro duplica outras seções. A recorrência do número sete torna bastante claro que pelo menos algumas das séries são descritas de mais de uma maneira. O que é certo é que o livro descortina terrível oposição contra Deus e contra seu povo, mas que no fim Deus triunfará sobre todo o mal.

## II. AUTORIA E DATA

O autor nos diz que seu nome é João, e descreve-se como "servo" de Deus (Ap 1.1), como um dos "profetas" (Ap 22.9), e como "irmão vosso e companheiro na tribulação" (Ap 1.9). A tradição afirma que esse João é idêntico ao apóstolo João e, além disso, que foi o autor do quarto evangelho e das três epístolas joaninas. A posição que o autor é João, o apóstolo, recua até Justino Mártir (c. de 140 a.D.), e é sustentada por Irineu e muitos outros. A principal objeção a isso é o estilo do Apocalipse. Em muitos particulares o grego é diferente de outros escritos joaninos. É o mesmo tão incomum, e às vezes mostra tão pouco respeito pelas regras da gramática grega que alguns sentem que tal escrito não pode ter saído da pena do mesmo que escreveu o evangelho de João e as epístolas que têm seu nome. (Charles refere-se ao mesmo dizendo-o "diferente de qualquer grego que já foi alguma vez escrito por algum homem mortal"). A questão é por demais intrincada para ser discutida de maneira completa aqui. É suficiente dizer que, enquanto a maioria dos eruditos da atualidade lhe negam a autoria apostólica, há alguns que pensam ser melhor aceitar todos os cinco escritos joaninos como provindos de um único autor, e que esse autor é o apóstolo João (p. ex., E. Stauffer).

O livro obviamente foi escrito numa ocasião quando a igreja atravessava perseguições e dificuldades. Durante o tempo possível de sua composição, os dois períodos mais importan-

tes quando isso sucedeu foi durante os reinados de Nero e de Domiciano. O principal argumento a favor da data do primeiro é Ap 17.9s., que diz: "Aqui está o sentido, que tem sabedoria: As sete cabeças são sete montes, nos quais a mulher está sentada. São também sete reis, dos quais cairam cinco, um existe, e o outro ainda não chegou". Se isso se refere aos imperadores de Roma, então Nero era o quinto, e o livro dataria de pouco depois de seu reinado. Isso é fortalecido pela profecia que: "E a besta que era e não é, também é ele, o oitavo rei, e procede dos sete" (Ap 17.11). Isso parece referir-se ao mito do "Nero redivivo", isto é, a idéia que Nero, embora morto, haveria de aparecer uma vez mais sobre a terra. É encontrado apoio a isso em Ap 13.18, que fornece o número da besta, que é 666. Os números eram escritos no primeiro século, não com nossos algarismos convenientes, mas com as letras do alfabeto. Cada letra tinha um valor numérico. Transformando os valores numéricos das letras que compõem o nome "Nero César", em hebraico, obtemos o número 666. Mas é difícil perceber por que deveria basear-se no hebraico (visto que o livro foi escrito em grego), e, seja como for, para se obter o resultado desejado, é preciso adotar uma soletração variante do nome.

A data posterior (de Domiciano) é atestada por certo número de autores antigos, tais como Irineu e Eusebio, os quais afirmam categoricamente que o livro foi escrito no tempo de Domiciano. Isso é sustentado por certo número de indicações de tipo geral dentro do próprio livro, ainda que não por alusões específicas a eventos identificáveis. Assim é que o livro fala sobre certos grupos de cristãos, taxando-os de complacentes e a declinar espiritualmente. No reinado de Nero, a igreja ainda era muito jovem e vigorosa. Em volta do tempo de Domiciano havia muito mais possibilidade de desenvolvimento e degeneração. A maioria dos eruditos de hoje estão acordes que a data posterior é preferível.

## III. INTERPRETAÇÃO

Como devemos compreender tudo isso? Quatro maneiras principais de considerar o livro têm emergido na igreja cristã.

### a) O ponto de vista preterista

Considera que o livro descreve acontecimentos passados. Vê todas as visões como algo que se elevou dentre as condições reinantes no império romano, no primeiro século d.C. O vidente ficou espantado ante as possibilidades para o mal, inerentes no império romano, e usou linguagem simbólica para protestar contra o mesmo, e para registrar sua convicção que Deus interviria para fazer acontecer aquilo que fosse de seu agrado. Em geral, os eruditos liberais endossam esse ponto de vista. Isso os capacita a entender o livro sem encontrar muito lugar para a profecia preditiva, e ao mesmo tempo a verem no Apocalipse uma asseveração muito necessitada so-

bre a verdade do governo moral de Deus sobre o mundo. Tal ponto de vista enraiza o livro nas circunstâncias dos próprios dias do escritor, o que certamente está correto. Mas despreza o fato que o livro chama a si mesmo de "profecia" (Ap, 1,3), e que pelo menos algumas de suas predições se referem aquilo que ainda é futuro (p. ex., caps. 21 e 22).

#### b) O ponto de vista histórico

Este reputa o livro como um escrito que descortina num grande golpe de vista panorâmico a história desde o primeiro século até a segunda vinda de Cristo. O próprio tempo do escritor é mencionado, como também o tempo final, mas não há indicação de interrupção em qualquer ponto. Por conseguinte, os mentores de tais opiniões raciocinam, o livro deve oferecer uma história contínua sobre o período inteiro. Essas opiniões eram sustentadas pela maioria dos reformadores, os quais identificavam a Roma papal com a besta. Mas as dificuldades dessa posição parecem insuperáveis, e é significativo que, apesar de sustentarem inflexivelmente que toda a história achasse ali concentrada, os historicistas não têm sido capazes de concordar entre si sobre os episódios exatos na história simbolizados pelas várias visões. Em dezenove séculos seria de esperar que pelo menos o esboço principal tivesse emergido com clareza. Também é difícil perceber por que o esboço da história haveria de confinarse à Europa Ocidental, especialmente em vista do fato que pelo menos em seus primeiros dias muito do cristianismo se desenrolou nas terras do Oriente.

#### c) O ponto de vista futurista

Este assegura que desde o capítulo quarto em diante o livro de Apocalipse trata de acontecimentos referentes ao fim dos tempos. O livro, assim sendo, não estaria preocupado com os próprios dias do profeta, nem com eventos históricos posteriores, mas tão só com aqueles acontecimentos que terão lugar em conexão com a segunda vinda do Senhor. Esse ponto de vista considera com seriedade o elemento preditivo do livro (Ap 1.19; 4.1). E conta a seu favor com o fato que a revelação inegavelmente conduz até o estabelecimento final do governo de Deus, pelo que ao menos parte do livro deve referir-se aos últimos dias. A principal objeção é que esse ponto de vista tende a remover o livro inteiramente de seu pano de fundo histórico. Não é fácil entender que significação poderia ele ter para seus primeiros leitores, se assim é que tivessem de ser compreendido.

#### d) O ponto de vista idealista ou poético

Este insiste que a preocupação principal do livro diz respeito à inspiração que os cristãos perseguidos e sofrendores deverão suportar até o fim. A fim de chegar a esse alvo, o escritor empregou linguagem simbólica, não tencionando que a mesma fosse entendida senão como uma série de descrições imaginativas sobre o triunfo de Deus. Tais opiniões podem ser ligadas com outras, e são freqüentemente achadas em combinação com, p. ex., as idéias preteris-

tas. A dificuldade é que o vidente afirma que profetiza acerca dos últimos dias.

Nenhum desses pontos de vista se tem demonstrado como completamente satisfatório, e é mais provável que o ponto de vista verdadeiro seja aquele que combine elementos de mais de um deles. O mérito mais saliente do ponto de vista preterista é que dá ao livro sentido para aquele a quem foi escrito, e o que quer que digamos sobre o livro além disso, esse discernimento deve ser retido. O ponto de vista histórico semelhantemente vê o livro como um farol que ilumina a igreja através de toda a sua história, e isso não pode ser abandonado. O ponto de vista futurista aceita com a maior seriedade possível a linguagem do livro sobre o fim dos tempos. O livro acentua o triunfo final de Deus e os acontecimentos associados ao mesmo. Também não pode ser rejeitado o ponto de vista idealista, pois o livro nos apresenta um impelidor desafio para que vivamos para Deus em dias de oposição feroz. Além disso, o crente sempre deve saudar com gratidão a certeza que o triunfo de Deus é certo.

L.M.

**APOCALÍPTICA** — A palavra designa tanto um tipo distinto de literatura judaica e cristã, como a espécie de religião usualmente expressa nessa literatura.

A apocalíptica judaica é produto de uma situação histórica distinta. Após os profetas pós-exílicos, nenhum outro profeta apareceu mais em Israel. A inspiração profética cessara; Deus não continuava a falar por meio de uma voz viva. Além disso, os tempos eram maus. A prometida salvação messiânica não aparecia. Em lugar do reino de Deus, uma sucessão de reis pagãos governava o povo de Deus; e nos dias de Antioco Epifânio (168 a.C.), a fé judaica foi proibida e os judeus fiéis sofreram tremenda perseguição. Para preencher esse vácuo, os escritos apocalípticos apareceram, entre 200 a.C. e 100 d.C., os quais se propunham apresentar revelações da parte de Deus, explicando o motivo da prevalência do mal, desvendando os segredos celestes, e prometendo a vinda iminente do seu reino e da salvação aos aflitos.

Os mais notáveis escritos apocalípticos judaicos são o *Primeiro ou Etiopo Enoque*, um livro escrito durante os dois últimos séculos a.C., mas provavelmente compilado em suas diversas partes no primeiro século d.C.; *Jubileus* segundo século a.C.; *Assunção de Moisés*, fim do primeiro século a.C.; *IV ou II de Esdras* e o *Apocalipse de Baruque*, ambos estes escritos no fim do primeiro século d.C., e o *II ou Estavo Enoque*, de data incerta. Os *Testamentos dos Doze Patriarcas*, do segundo século a.C., inclui predições sobre o futuro destino de cada tribo. Outros apocalípse têm sido encontrados na literatura de Qumran, mas ainda não foram publicados. Os *Salmos de Salomão*, dos meados do primeiro século a.C., e os *Oráculos Sibílicos*, são freqüentemente incluídos nesse

gênero de literatura, mas em realidade não são apocalipses reais, embora incluam elementos de escatologia apocalíptica. Certas características destacam essa literatura.

1. Ela é professadamente revelatória. Na ausência de uma voz profética viva, esses escritos relatam alegadas revelações recebidas por meio de sonhos, visões e viagens celestes.

2. Ela é imitativa. A erudição moderna reconhece, com a possível exceção de IV Esdras, que essa literatura não registra reais experiências visionárias. Tais revelações não passam de um artifício literário imitativo para transmitir certa mensagem aos contemporâneos do autor. As visões dos profetas, especialmente as de Daniel, provêm o arquétipo que aqueles autores imitavam.

3. Ela é pseudônima. Visto que o Espírito da inspiração não mais falava por meio de profetas vivos, os apocalípticos punham suas revelações na boca de algum santo do AT. Essa técnica foi empregada para validar a mensagem para sua própria geração.

4. Ela habitualmente lança mão de simbolismo. Os profetas empregaram frequentemente o simbolismo, e as visões de Daniel tinham usado o simbolismo de modo novo a fim de esboçar o curso da história e sua grande crise redentora. Os apocalípticos dependeram pesadamente desse tipo de simbolismo, muitas vezes chegando a extremos bizarros no emprego de um verdadeiro zoológico ao pintarem a história de Israel e profetizaram a vinda do reino de Deus.

5. Ela é pseudopreditiva. Visto que as revelações eram postas na boca de santos do AT, elas apresentam alegados desvendamentos do futuro, partindo do tempo do pseudo-autor para situar-se no tempo do autor real, quando se esperava que o reino de Deus apareceria imediatamente. Os apocalípticos reescreveram a história sob a guisa de profecia, a fim de interpretar para os seus contemporâneos a sua desgraça e para assegurar-lhes que Deus estava prestes a trazer o seu reino.

A palavra "apocalíptica" também é usada para descrever a aparência religiosa dessa literatura. A "escatologia" se refere às últimas coisas; a "apocalíptica" é uma espécie particular de escatologia que corporifica certo número de características distintivas e que são desenvolvimentos de elementos encontrados na religião profética.

**1. Dualismo.** Os profetas punham a redenção final neste mundo. A nova ordem, que será estabelecida pela vinda do reino de Deus, entretanto, se por um lado continuaria paralela à presente ordem histórica, seria não obstante diferente no fato que o sofrimento, a violência e o mal não existirão mais (Is 11.6-9). Essa nova era será introduzida por uma visitação da parte de Deus, não por forças imanentemente operantes na história (Is 26.21; 24.1-3). Os apocalípticos, além disso, desenvolveram esse contraste entre o presente e o futuro até emergir o conceito de duas épocas: este século e o século vindouro. Esse chamado dualismo é temporal e

histórico, não metafísico ou cósmico, e à parte do NT atinge forma plenamente desenvolvida em 4Esdras e no Apocalipse de Baruque. Este século é mau; o século porvir será a época do reino de Deus.

**2. Determinismo.** A vinda da nova época depende inteiramente das mãos de Deus, e não pode ser apressada nem adiada pelos homens. Este século mau deve prosseguir em seu curso, e o reino precisa esperar pelo fim deste século. Essa idéia levou frequentemente a especulações acerca dos tempos e acerca da divisão de tempos numa série de períodos predeterminados, mediante os quais os fins dos tempos pudessem ser calculados.

**3. Pessimismo.** Os apocalípticos esperavam o triunfo final do reino de Deus no século vindouro, mas eram pessimistas acerca desta época. Deus havia retirado sua ajuda aos justos, e o problema do mal era um enigma completo à parte da vinda da nova era.

**4. Passividade ética.** Os escritos apocalípticos não anunciavam julgamento de Deus contra seu povo, a exemplo dos profetas. O problema dos apocalípticos consistia no fato que Israel era justo, e, no entanto, continuava sofrendo sem o merecer. A maioria dos escritos apocalípticos se ressentia da falta de uma forte tom moral e de uma urgência ética; os Testamentos dos Doze Patriarcas é a exceção notável.

Devemos estabelecer distinção entre a apocalíptica bíblica e a apocalíptica não-bíblica, embora nem sempre isso tenha sido reconhecido. As características alistadas acima descrevem a apocalíptica judaica, mas não se aplicam em todos os pontos à apocalíptica bíblica. A religião neotestamentária é apocalíptica no fato que compartilha da estrutura dualista das duas épocas; porém, não é nem determinista, nem pessimista, nem eticamente passiva. Embora ensine que o reino de Deus provém de fora e não seja produto da história, está atualmente operando dentro da história e finalmente haverá de transformá-la.

O apocalipse de João, apesar de compartilhar de certos característicos apocalípticos, é inteiramente diferente quanto a outros pontos. Não é escrito pseudônimo, mas traz o nome do autor, o qual escreve na qualidade de profeta. Emprega simbolismo apocalíptico, mas João firma o pé, em seus próprios dias, e daí olha para o futuro, não reescrevendo história numa pseudo-profecia. João não participa do pessimismo dos apocalípticos que desesperavam da história e só viam esperança no século vindouro. Deus estará operando redentivamente tanto na história como no fim da história. Isso é apresentado pelo leão que é o cordeiro que foi morto (Ap 5.5,6). A história é a cena da redenção. Somente o crucificado pode solucionar o enigma da história. Finalmente, João possui a urgência moral dos profetas, repreendendo uma igreja infiel e exigindo arrependimento para que seja evitado o juízo divino (2.5,16, 21,22; 3.3-19). V. tb. ESCATOLOGIA; PSEUDEPIGRAFA.

## I. DEFINIÇÃO

O termo *apocrypha* (neutro plural do adjetivo grego *apokryphos*, "oculto") é um termo técnico concernente à relação de certos livros para com o cânon do AT, no sentido que, apesar de não serem aprovados para o ensino público, não obstante têm valor para o estudo e a edificação particulares. O termo cobre certo número de adições aos livros canônicos em sua forma na LXX (p. ex., Ester, Daniel, Jeremias, Crônicas), bem como outros livros, lendários, históricos ou teológicos, muitos deles originalmente escritos em hebraico ou aramaico, mas preservados ou conhecidos até recentemente somente no grego; esses livros figuram no cânon mal definido da LXX, mas foram excluídos do cânon reconhecido em Jamnia (v. CÂNON). O uso e a opinião cristãs acerca de sua posição eram um tanto ambíguas até o século XVI, quando doze obras foram incluídas no cânon da igreja romana, pelo Concílio de Trento; mas o pensamento Protestante (p. ex., Lutero, e a Igreja Anglicana em seus 39 Artigos de Religião) admite-os somente para fins de edificação particular. Outras obras além das doze aqui sob discussão, são atualmente chamadas em geral pelo nome de "pseudepígrafa" (q.v.). Essas, igualmente, eram livremente empregadas antes do século XVI pelas igrejas orientais livres, em cujos idiomas somente tem sido preservadas (p. ex., o etíope, o armênio e o eslavônico).

## II. CONTEÚDO

Podemos prosseguir a fim de sumarizar o conteúdo e os principais problemas críticos dos doze livros que compõem aquilo que hoje em dia conhecemos como apócrifos.

**1Esdras.** É chamado de 2Esdras na revisão Lucianica da LXX e de 3Esdras na *Vulgata*. Isso fornece um relato paralelo sobre os eventos registrados em Crônicas-Esdras-Neemias, com uma grande adição (isto é, o "Debate dos Três Jovens", em 3.1-5.8). 1.1-20,23-25 = 2Cr 35,1-36,21; 2.1-11 = Ed 1.1-11; 2.12-26 = Ed 4,7-24; 5.7-71 = 2.1-4.5; 6.1-9,36 = Ed 5.1-10,44; 9.37-55; Ne 7.72 — 8.13. O "Debate dos Três Jovens" é adaptação de um conto persa, e pode-se discernir evidências sobre isso nos seus pormenores: é adaptado para servir de meio mediante o qual Zorobabel, guarda-costas de Dario, ao vencer um debate acerca do maior poder (vinho, mulheres, ou verdade?), obtém a oportunidade de relembrar ao monarca persa sua obrigação de permitir a reconstrução do templo. Comparação detalhada entre o mesmo e o Esdras da LXX demonstra que as duas obras são traduções independentes do texto massorético — 1Esdras é provavelmente o mais antigo dos dois. Apresentam contrastes não apenas quanto ao texto, mas igualmente na ordem cronológica dos acontecimentos e dos reis persas. Em certo número desses casos, a erudição continua indecisa sobre qual das obras deve seguir. Certamente que em alguns casos

1Esdras provê boa evidência textual. Trata-se de uma tradução livre e idiomática, e era conhecida por Josefo.

**2Esdras.** É o 4Esdras da *Vulgata*; também é chamado de Apocalipse de Esdras. Essa versão, conforme atualmente se encontra no latim antigo, é uma expansão feita por escritores cristãos sobre a obra judaica apocalíptica original, encontrada nos caps. 4-14. Os demais capítulos, isto é, as adições cristãs, não estão presentes em algumas versões orientais. O corpo original do livro consiste de sete visões. Na primeira (3.1 — 5.19) o vidente exige uma explicação para os sofrimentos de Sião, cujo pecado não é maior que o de seu opressor. O anjo Uriel responde que isso não pode ser compreendido, mas que a era se aproximava em que raiaria a salvação. A segunda visão (5.20-6.34) trata de um problema similar — porque Israel, escolhida de Deus, havia sido entregue a outras nações; isso, igualmente, é declarado como algo incompreensível para os homens. A era vindoura seguir-se-ia à presente sem a intervenção de qualquer intervalo, precedida pelos sinais do fim e por um período de conversão e salvação. Isso deveria ser o bastante para consolar o vidente. A terceira visão (6.35-9.25) pergunta porque os judeus não possuem a terra; a resposta dada é que eles a herdarão na era vindoura. Várias outras questões acerca da vida após-túmulo e da era vindoura são abordadas, incluindo o pequeno número dos eleitos. A quarta visão (9.26-10.59) fala sobre uma mulher que se lamentava relatando as suas desgraças, a qual a seguir é transformada numa gloriosa cidade. Isso simboliza Jerusalém. A quinta visão (10.60-12.51) diz respeito a uma águia com doze asas e três cabeças — o símbolo de Roma, o qual é explicitamente declarado pelo anjo intérprete como o quarto reino de Daniel 7. O Messias haveria de suplantá-la. Seguindo-se a mais provável interpretação, essa visão deve ser datada durante o reinado de Domiciano. A sexta visão (13.1-58) fala sobre um homem que se levanta do mar e que aniquila uma multidão antagonista. Isso é uma adaptação à visão de Daniel 7 sobre o Filho do homem. A visão final (14) trata de um tópico distinto da restauração dos livros sagrados dos hebreus, feita por Esdras, por meio de uma visão e com a ajuda de escribas sobrenaturalmente auxiliados. Existem noventa e quatro desses livros, a saber, os vinte e quatro do cânon hebraico, e os setenta livros esotéricos ou apocalípticos.

**Tobias.** Uma curta história piedosa sobre um hebreu justo pertencente aos cativos do norte. Tinha um filho do mesmo nome. Sofreu perseguições e privações por haver socorrido seus colegas israelitas sob a tirania de Esar-Hadom. Finalmente fica acidentalmente cego; e para sua vergonha, sua esposa é obrigada a sustentá-lo. Ora para que morra. Ao mesmo tempo, orações são feitas por Sara, uma jovem mulher hebréia que se achava em Ecbatana, a qual era perseguida pelo demônio Asmodeus,

que matara sete rivais na noite de núpcias com ela. O anjo Rafael é enviado para "curar a ambos". Tobias é enviado por seu pai para receber dez talentos de prata deixados na Média. Rafael toma a forma de Azarias, o qual é contratado como companheiro de viagem. No rio Tigre é apanhado um peixe, do qual o coração, o fígado e o fel são preservados por Tobias a conselho de Azarias. Tobias chega em Ecbátana e torna-se noivo de Sara, que afinal de contas é sua prima. Na noite de núpcias ele queima o coração e o fígado do peixe, e o mau cheiro espanta o demônio para o Egito. De volta ao lar (precedido por seu cão), onde já era dado por perdido, Tobias unge os olhos de seu pai com o fel do peixe e restaura-lhe a vista. A história aparentemente se originou no exílio persa ou no babilônico, e é bem provável que sua língua original tenha sido o aramaico. Três edições gregas são conhecidas, e fragmentos em hebraico e aramaico têm sido encontrados no mar Morto.

**Judite.** Obra que relata a história de uma jovem e corajosa judia, bem como a queda do hóspede de Nebuchadrezar por sua astúcia. Sendo nativa de Betúlia, que estava cercada por Nolfoernes, ela o visita em sua tenda, sob o pretexto de transmitir-lhe segredos militares, e então começa a atrair-lo com seus encantos, até que afinal, banqueteadando-se sozinha com ele à noite, vê-se capaz de decapitá-lo. Ao regressar então à cidade, é saudado com grande regozijo, pois leva a cabeça do inimigo. O exército assírio (!) recua ao descobrir o assassinato de seu general. Judite e as mulheres de Betúlia se regozijam num salmo perante Deus. A história não passa de franca ficção — de outro modo suas inexactidões seriam incríveis — e data de cerca do segundo século a.C. Seu original era hebraico, e uma tradução grega em quatro edições tem preservado o conto para nós.

**Adições a Daniel.** Se encontram na LXX e na tradução de Teodócio. Ao capítulo terceiro é adicionada a Oração de Azarias, proferida na fornalha, bem como o Cântico dos Três Hebreus (isto é, *paidon*, "servos") entoado para o louvor de Deus enquanto andavam no meio do fogo. Esse é o Benedito da adoração cristã. Essas duas adições evidentemente existiam no original hebraico. Servindo como prefácio da tradução de Teodócio, mas aparecendo no fim, na LXX, há a história de Susana. Trata-se da bela e virtuosa esposa de um rico judeu na Babilônia. Dois anciãos do povo, que a cobiçam, surgem quando ela se banhava e oferecem-lhe as alternativas de ceder ao desejo deles ou enfrentar a falsa acusação de adultério. Ela prefere a última alternativa, e é condenada protestando sua inocência. Daniel, ainda que fosse um mero jovem, clama contra tal injustiça, e num segundo julgamento perante ele, a mentira é descoberta e a mulher é justificada. As histórias de Bel e o Dragão têm a intenção clara de ridicularizar a idolatria. Daniel mostra que os sacerdotes de Bel, e não a imagem do deus, é que devoram as ofertas noturnas de

alimento; então o rei manda destruir a imagem. Um poderoso dragão adorado na Babilônia é destruído por Daniel. Ele é lançado na cova dos leões, mas é preservado vivo por seis dias; no sexto dia o profeta Habacuque é miraculosamente transportado desde a Judéia para dar-lhe alimento; no sétimo dia é libertado pelo rei. Essas duas histórias provavelmente foram traduzidas de um original semítico, mas a questão não pode ser decidida com finalidade. Essas adições são exemplos de pio exagero lendário acrescido à história de Daniel, e datam de cerca de 100 a.C.

**Adições a Ester.** Aumentam consideravelmente o volume da versão grega do livro. Há seis passagens adicionais. A primeira trata do sonho de Mordecai que pôde avisar ao rei sobre uma conspiração; precede o capítulo primeiro. A segunda é o edito real que decretava a destruição de todos os judeus existentes em seu reino. Segue-se a 3.13 do texto hebraico. A terceira se compõe das orações de Ester e Mordecai, e segue-se ao capítulo 4. A quarta descreve a audiência de Ester perante o rei, em suplemento a 5.12. A quinta é o edito real permitindo aos judeus a autodefesa, o qual aparece depois de 8.12. A sexta inclui a interpretação do sonho de Mordecai; havendo uma nota histórica que dá a data em que a versão grega foi levada ao Egito. A maioria dos eruditos considera que tudo isso é de fato adições à obra mais breve do cânon hebreu, e que algumas delas, senão todas, foram compostas em grego. Os eruditos romanistas e uma minoria de outros (incluindo C. C. Torrey) argumentam, entretanto, que o hebraico é uma abreviação da obra mais extensa, em hebraico ou aramaico, da qual o grego é uma tradução. O colofão afirma que a obra foi traduzida na Palestina algum tempo antes de 114 a.C., por um certo Lisímaco, filho de Ptolomeu, de Jerusalém.

**Oração de Manassés.** Afirma apresentar a oração a respeito da qual há referência em 2Cr 33.11-19. Na opinião da maioria dos eruditos é uma composição judaica e provavelmente foi escrita originalmente no hebraico. Ainda que talvez seja assim, é atestada pela primeira vez no Siríaco Didascalia (III século d.C.), sendo também encontrada entre as Odes (isto é, hinos baseados no AT e no NT, usados na adoração cristã) incluídas aos Salmos em alguns manuscritos da LXX, tais como o Codex Alexandrinus.

**Epístola de Jeremias.** É um típico ataque judaico-helenista contra a idolatria, disfarçado como uma carta de Jeremias aos exilados na Babilônia, semelhante àquela mencionada em Jr 29. Os ídolos são ridicularizados; os males e loucuras ligados aos mesmos são expostos, e os judeus cativos são instruídos a nem adorá-los nem temê-los. É escrita em bom grego, mas pode ter tido um original aramaico.

**Livro de Baruque.** Obra do amigo e amanuense de Jeremias. A obra é breve, mas, na opinião da maioria dos eruditos é uma obra

composta, atribuída a dois, três ou quatro autores. Divide-se nas seguintes seções: **a)** 1.1-3.8. No pano de fundo do exílio babilônico de 597, Baruque é apresentado como alguém que se dirige aos exilados, apresentando uma confissão de pecados, uma oração pedindo perdão e uma oração pedindo a salvação. **b)** 3.9-4.4. Esta seção exibe os louvores da Sabedoria, que pode ser encontrada na lei de Moisés, e sem a qual os pagãos nada representam, mas com a qual Israel será salvo. **c)** 4.5-5.9. Um lamento de Jerusalém por causa dos exilados, seguido por uma exortação para que Jerusalém seja consolada, visto que seus filhos serão trazidos de volta ao lar. A primeira parte, como é patente, foi escrita em hebraico, e embora o grego das duas últimas seções seja mais idiomático, é plausível pensar num original hebraico para as mesmas.

**Eclesiástico.** Nome dado em seu título grego à Sabedoria de Jesus ben-Siraque. Nascido na Palestina, vivia em Jerusalém, e porções de sua obra sobrevivem no hebraico original, em manuscritos do Cairo Geniza. A obra aparece no grego entre os apócrifos, na tradução feita por seu neto, o qual forneceu detalhes cronológicos num prefácio. A data mais provável para o própria Ben-Sira é c. de 180 a.C., visto que seu neto aparentemente migrou para o Egito durante o reinado de Ptolomeu VII Euergetes (170-117 a.C.). O autor compôs sua obra em duas partes, caps. 1-23 e caps 24-50, com um pequeno apêndice, cap. 51. À semelhança dos livros de Sabedoria, seu teor é aconselhar a respeito da vida bem sucedida no seu sentido mais lato; temor ao Senhor e observância de sua lei estão ligados na experiência e ensino do autor com a "sabedoria" prática tirada da observação e de sua própria vida. A piedade pessoal se expressaria na observância da lei, na qual a sabedoria transparece; e a moderação diária de vida seria a nota mestra de todos os aspectos da vida. O segundo livro termina com o louvor de homens famosos, uma lista dos heróis de Israel que termina com Simão II, o sumo sacerdote (c. de 200 a.C.), o qual é conhecido também na *Mishnah* (*Avot* i.2) e em Josefo (*Antiguidades*, xii. 3. 4). O livro apresenta os inícios do escriba ideal, tal como o próprio Ben-Sira, que se tornou tipo do judeu ortodoxo — devotado a Deus, obediente à lei, sóbrio em sua vida, e dando o maior valor ao aprendizado da lei. Tornou-se um livro cristão favorito, como seu título ("o livro eclesiástico") demonstra; e embora nunca posto ao lado dos livros canônicos pelos judeus, era considerado em alta estima por eles, sendo ocasionalmente citado pelos rabinos como se fosse Escritura. A versão síriaca é de origem judaica e se baseia diretamente no texto hebraico.

**Sabedoria de Salomão.** É talvez o ponto alto da literatura da sabedoria judaica. Suas raízes encontram-se na corrente da literatura da sabedoria, que pode ser encontrada no AT e nos apócrifos, mas aqui se acha sob a influência do pensamento grego e o livro atinge

uma melhor formalidade e precisão do que em outros exemplos desse tipo literário. O livro é uma exortação para que se busque a sabedoria. Os capítulos 1-4 declaram as bênçãos que acompanham os judeus que procurarem a sabedoria; os caps. 6-9 apresentam os louvores da sabedoria divina hipostatizada como um ser, feminino celeste, principal das criaturas e servos de Deus; os caps. 10-19 passam em revista a história do AT ilustrando o tema que durante todo o tempo a sabedoria tem ajudado seus amigos judeus e tem trazido punição e condenação contra seus adversários. Dessa maneira, pode-se interpretar a obra como um encorajamento para que os judeus não abandonem a fé de seus ancestrais, ainda que não esteja faltando o motivo missionário tão evidente no judaísmo helenista. O autor aproveitava-se de fontes hebraicas, mas parece claro que a obra, conforme ela se encontra, foi composta gr., visto que sua prosódia é grega, e lança mão de termos gregos de filosofia, dependendo da versão grega do AT. A descrição da sabedoria, na qual é utilizada a terminologia estoica e platônica e as convicções do autor sobre a imortalidade da alma, são os pontos em que sua dependência do pensamento grego é mais claramente evidenciada. Na opinião da maioria dos eruditos não existem argumentos conclusivos para a subdivisão da autoria do livro, mas diversas fontes podem ser discernidas. O autor do livro é desconhecido, mas uma origem alexandrina é a mais provável.

**Macabeus.** Diversas obras são intituladas Macabeus e, dessas, duas figuram nos apócrifos impressos em algumas versões da Bíblia. Trata-se das obras históricas de *1* e *2Macabeus*. O livro de *1Macabeus* cobre os acontecimentos entre 175 e 134 a.C., isto é, a luta contra Antíoco Epifânio, as guerras dos Hasmoneus, e o governo de João Hircano. O livro termina com um panegírico a João, e evidentemente foi o mesmo escrito após sua morte, verificada em 103 a.C. Originalmente escrito em hebraico, foi traduzido no estilo literário de partes da LXX. O alvo da obra é glorificar a família dos macabeus, vistos como os campeões do judaísmo. *2Macabeus* é obra de origem diferente — seu tema cobre muito da mesma história de seu homônimo, mas raso prossegue a história além das campanhas e derrota de Nicanor. Seu autor, desconhecido, é algumas vezes chamado de o "epitomista", visto que muito de seu livro é extraído da obra de Jasom de Cirene, desconhecida fora desse livro. Há certo número de discrepâncias cronológicas e questões numéricas entre as duas obras do mesmo nome, e é costumeiro dar mais crédito a *1Macabeus*. Também há debate sobre o valor histórico das cartas e editos que figuram nas duas obras. Não obstante, nenhuma das duas obras pode ser desacreditada como fonte histórica. *3* e *4Macabeus* são encontrados em certo número de manuscritos da LXX. O primeiro apresenta um relato dos massacres e contra-massacres verificados sob Ptolomeu IV (221-204 a.C.), não diferente do sentimento e do tom do livro



de Ester. 4Macabeus não é uma narrativa, mas antes, uma diátribe ou tratado sobre o governo da razão sobre as paixões, ilustrado por meio de relatos bíblicos e das narrativas de martírios de 2 Macabeus, caps. 6 e 7. O escritor procura exaltar a lei, ainda que tenha sido grandemente influenciado pelo estoicismo. (V. tb. APÓCRIFOS DO NOVO TESTAMENTO). J.N.B.

**APOLIOM** — V. ABADOM.

**APOLO** — Um judeu alexandrino (At 18.24). O nome é uma abreviação de Apolônio. Chegou em Éfeso em 52 d.C., durante a apressada visita de Paulo à Palestina (At 18.22). Ele possuía conhecimento exato sobre a história de Jesus, que talvez tenha adquirido (possivelmente em Alexandria) quer por meio de discípulos galileus de nosso Senhor, quer por algum dos primeiros evangelhos. Ele combinava dons naturais de eloquência (ou erudição) com uma profunda compreensão do AT, e proclamava com entusiasmo a verdade tal qual a conhecia (At 18.24,25). A falha conspícia em seu conhecimento dizia respeito ao derramamento do Espírito Santo e o rito conseqüente do batismo cristão. Isso foi remediado pela instrução paciente por Priscila e Áquila (At 18.26). De Éfeso, Apolo foi para Corinto, onde demonstrou ser hábil na apologética cristã ao tratar com os judeus (At 18.27,28). Em Corinto surgiram facções que acompanhavam os nomes de Paulo, Apolo, Cefas, e o próprio Cristo (1Co 1.12). Paulo procurou demonstrar que isso não era devido a ele mesmo ou a Apolo, pois ambos estavam trabalhando juntos debaixo da mão de Deus (1Co 3.4-6). Tudo pertencia aos crentes coríntios, incluindo ele mesmo e Apolo (1Co 3.21-23), e não podia haver motivo de espírito faccioso (1Co 4.6). Tais facções provavelmente se deviam à preferência de alguns pela polida eloquência de Apolo. Seu desejo de suavizar a controvérsia talvez tenha sido o motivo de não querer regressar a Corinto, a despeito da solicitação de Paulo (1Co 16.12). Ele é finalmente mencionado como alguém que fez alguma espécie de viagem, em Tt 3.13.

Desde o tempo de Lutero que tem sido freqüentemente sugerido que Apolo teria sido o autor da Epístola aos Hebreus. Isso é possível, se empregou a exegese alegórica de sua nativa Alexandria, mas isso de modo algum está provado. R.E.N.

**APOLÔNIA** — Aldeia na Via Egnácia, cerca de 43 km a oeste-sudoeste de Anfípolis. Fica entre os rios Estrímom e Áxio (Vardar), mas seu sítio não é conhecido com certeza. Paulo e Silas passaram por Apolônia viajando de Filipos para Tessalônica (At 17.1). Havia diversas outras aldeias chamadas Apolônia na área do Mediterrâneo. K.L.MCK.

**APOSTASIA** — A palavra portuguesa não aparece na versão que usamos. No grego clássico, o vocábulo grego *apostasia* é um termo técnico

para revolta ou defeção política. Na LXX ela sempre se relaciona à rebelião contra Deus (Js 22.22; 2Cr 29.19), originalmente instigada por Satanás, o dragão apostata de Jó 26.13.

No NT há duas instâncias. At 21.21 registra o fato que Paulo foi maliciosamente acusado de ensinar aos judeus a se esquecerem de Moisés abandonando a circuncisão e outras observâncias tradicionais. 2Ts 2.3 descreve a grande apostasia da profecia, anterior à revelação do homem da iniquidade (cf. Mt 24.10-12). A alusão não é nem à infidelidade política nem à religiosa dos judeus, mas é inteiramente escatológica em seu caráter, e se refere "à catastrófica revolta final contra a autoridade de Deus que nos escritos apocalípticos é um sinal do fim do mundo" (E. J. Bicknell, *The First and Second Epistle to the Thessalonians*. 1932, p. 74). Pode ser considerada como o paralelo terreno da rebelião celestial de Ap 12.7-9.

A apostasia é um perigo contínuo para a igreja, e o NT contém advertências repetidas contra a mesma (cf. 1Tm 4.1-3; 2Ts 2.3; 2Pe 3.17). Sua natureza é deixada clara: é descair "da fé" (1Tm 4.1), e desviar-se "do Deus vivo" (Hb 3.12). Aumenta em períodos de crise especial (Mt 24.9,10; Lc 8.13) e é encorajada pelos falsos mestres (Mt 24.11; G1 2.4), que seduzem os crentes da pureza da palavra com "outro evangelho" (Gl 1.6-8; 2Tm 4.3,4; 2Pe 2.1,2; Jd 3,4). A impossibilidade de restauração após a apostasia é solenemente frisada (Hb 6.3-6; 10.26). A.S.W.

**APÓSTOLO** — Há mais de oitenta ocorrências do termo grego *apostolos* no NT, sete oitavos das mesmas nos escritos de Lucas e Paulo. Deriva-se do verbo comuníssimo *apostello*, "enviar"; mas no grego não-cristão, após Heródoto no quinto século a.C., há poucos casos registrados onde tal palavra significa "pessoa enviada", pois geralmente significa "flotilha" e talvez ocasionalmente "almirante". O sentido "enviado, mensageiro" talvez tenha sobrevivido na linguagem popular; pelo menos ocorrências isoladas na LXX e em Josefo sugerem que esse significado era reconhecido nos círculos judaicos. Somente na literatura cristã, entretanto, é que ela adquire forte conotação. No NT é aplicada a Jesus como aquele que é o enviado de Deus (Hb 3.1), àqueles que foram enviados por Deus a pregarem a Israel (Lc 11.49), e àqueles enviados às igrejas (2Co 8.23; Fp 2.25); mas, acima de tudo, é aplicada de modo absoluto ao grupo de homens que mantinham a dignidade suprema na igreja primitiva. Visto que *apostello* parece significar freqüentemente "enviar com propósito particular", em distinção do neutro *pempo* (salvo nos escritos joaninos, onde as duas palavras são sinônimas), a força de *apostolos* é provavelmente "alguém comissionado" — pelo menos é isso subentendido por Cristo.

É ponto disputado se *apostolos* representa, no NT, um termo judaico de força técnica equivalente. Rengstorff, em particular, elaborou a

teoria que a mesma reflete o termo judaico *shaliyah*, um representante reconhecido de uma autoridade religiosa incumbida de levar mensagem e guardar dinheiro dotada de poder para agir em lugar daquela autoridade (quanto a essa idéia, cf. At 9.2); enquanto que Dom Gregory Dix e outros têm aplicado idéias e expressões pertencentes ao conceito *shaliyah* (p. ex., "o *shaliyah* de um homem é como ele mesmo") ao apostolado e, eventualmente, ao moderno episcopado. Tal processo é prenhe de perigos, pois não há qualquer evidência que *shaliyah* fosse usada com esse sentido até os tempos pós-cristãos. Apostolos, de fato, bem pode ter surgido antes de *shaliyah* como termo técnico, e é mais seguro buscar a sua significação no sentido de *apostello* e nos contextos das ocorrências da palavra no NT.

#### a) A origem do apostolado

Essencial à boa compreensão de todos os evangelhos conforme eles se acham, é a escolha efetuada por Jesus, dentre a larga companhia de seus seguidores, de um grupo de doze homens cujo propósito era que estivessem em sua companhia, pregassem e tivessem a autoridade de curar e expulsar os demônios (Mc 3.14s.). A única ocasião em que Marcos emprega a palavra "apóstolo" é ao relatar a volta bem sucedida dos doze, depois de uma missão de pregação e curas (Mc 6.30; cf. Mt 10.2s.). Essa ocorrência é usualmente reputada como um uso não-técnico da palavra (isto é, "aqueles enviados para essa incumbência particular"), mas é improvável que Marcos a usasse sem evocar outras associações. Essa missão preparatória é uma miniatura de sua tarefa futura no mundo em geral. Depois desse treinamento preliminar é que realmente retornaram como apóstolos". Portanto, nada de incongruente há no fato que Lucas (que fala sobre os "apóstolos" em 9.10; 17.5; 22.14; 24.10) declara que Jesus mesmo conferiu esse título (já no grego?) (6.13).

#### b) Funções do apostolado

A primeira especificação de Marcos acerca da escolha dos doze foi "para estarem com ele" (Mc 3.14). Não é acidente que a marca d'água do evangelho de Marcos seja a confissão apostólica sobre o fato que Jesus é o Messias (Mc 8.29), nem é por acidente que Mateus adicione a isso as palavras sobre a "Pedra" ligadas à confissão apostólica (Mt 16.18s.; v. PEDRO). A função primária dos apóstolos era servirem de testemunhas a Cristo, testemunho esse baseado em anos de conhecimento íntimo, experiências preciosas e treinamento intenso.

Isso é, complementar à sua função largamente reconhecida de testemunhas da ressurreição (cf. p. ex., At 1.22; 2.32; 3.15; 13.31); pois o significado especial da ressurreição descansa não no próprio acontecimento, mas em sua demonstração, ao ser assim cumprida a profecia, sobre a identidade de Jesus (cf. At 2.24-36; 3.26; Rm 1.4). Seu testemunho sobre a ressurreição de Cristo tornou-os testemunhas efetivas sobre

sua pessoa, e ele mesmo os comissionou a um testemunho de âmbito mundial (At 1.8).

A mesma comissão introduziu um fator de profunda importância para o apostolado: a vinda do Espírito. É muito curioso que isso seja tratado de modo mais completo em João 14-17, onde não é empregada uma vez sequer a palavra "apóstolo". Trata-se do grande discurso comissionador aos doze (*apostello* e *pempo* são usados indiscriminadamente); sua comissão da parte de Jesus é tão real como a que ele recebeu do Pai (cf. Jo 20.21); deveriam prestar testemunho baseado em sua longa familiaridade com Jesus, paralelamente ao testemunho do Espírito sobre ele (Jo 15.26.27). O Espírito Santo haveria de lembrar-lhes as palavras de Jesus (Jo 14.28), e de guiá-los a toda a verdade (uma promessa freqüentemente pervertida quando estendem sua referência primária além dos apóstolos) e de mostrar-lhes a era vindoura (da igreja) e a glória de Cristo (Jo 16.13-15). São apresentadas instâncias desse processo no quarto evangelho, onde o significado das palavras ou ações foi entendido somente depois da "glorificação" de Cristo (Jo 2.22; 12.16; cf. 7.39). Em outras palavras, o testemunho dos apóstolos acerca de Cristo não foi deixado dependente de suas impressões e memórias, mas sim, da orientação do Espírito Santo, o que é também o seu testemunho — um fato de grandes consequências quando examinamos o testemunho apostólico registrado nos evangelhos.

Por essa razão os apóstolos são a norma de doutrina e comunhão na igreja cristã (At 2.42; cf. 1Jo 2.19) Durante seus próprios dias eram considerados como "colunas" (Gl 2.9; cf. C. K. Barrett, em *Studia Paulina*, 1953, p. 1s.) — que talvez pudéssemos traduzir como "sinais demarcadores". A igreja está fundada sobre o alicerce dos apóstolos e profetas (Ef 2.20; talvez o testemunho do AT esteja aqui em vista, mas permanece o ponto, mesmo que estejam em vista os profetas cristãos). Os apóstolos são os assessores do julgamento messiânico (Mt 19.28) e seus nomes aparecem gravados nas pedras do alicerce da cidade santa (Ap 21.14).

A doutrina apostólica, entretanto, originando-se no testemunho do Espírito Santo, é o testemunho combinado dos apóstolos, e não privilégio de qualquer indivíduo (Quanto à pregação comum, cf. C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments*; quanto ao uso comum do AT, cf. C. H. Dodd, *According to the Scriptures*). O principal apóstolo podia, por implicação, trair um princípio fundamental que já aceitara, e ser oposto por um colega (Gl 2.11s.).

Os sinopticistas, como já pudemos notar, vêem o incidente de Mc 6.7s. e paralelos como uma miniatura da missão apostólica, e a cura e o exorcismo, além da pregação, achavam-se ali incluídos. A cura e outros dons espetaculares, tais como a profecia e as línguas, são abundantemente atestados na igreja apostólica, relacionados, à semelhança do testemunho apostólico, à dispensação especial do Espírito Santo; mas estão estranhamente ausentes na igreja do

segundo século, pois os escritores daqueles dias falam desses dons como coisas do passado — na era apostólica, de fato (cf. J. S. McEwan, *SJT*, VII, 1954, p. 133s.; B. B. Warfield, *Miracles Yesterday and Today*). Mesmo no NT não vemos sinais desses dons exceto onde os apóstolos estiveram em operação. Mesmo onde houver anteriormente fé genuína, era somente na presença dos apóstolos que esses dons do Espírito eram derramados (At 8.14s.; 19.6 — o contexto mostra que estão em vista os fenômenos visuais e audíveis).

Em contraste com isso, o NT tem menos a dizer do que alguns esperaríamos, no que tange ao governo dos apóstolos sobre a igreja. São apenas as pedras de toque da doutrina, os tesouros da tradição autêntica (q.v.) sobre Cristo: delegados apostólicos visitam as congregações que refletem novos desvios para a igreja (At 8.14s.; 1.12s.) Mas não foram os doze que nomearam os sete diaconos; o crucial Concílio de Jerusalém consistiu de um grande número de anciãos, como também dos apóstolos (At 15.6; cf. 12,22); e dois dos apóstolos serviam entre os "profetas e mestres" da igreja em Antioquia (At 13.1). O governo era um dom distinto (1Co 12.28), normalmente exercido por anciãos locais; enquanto que os apóstolos, em virtude de sua comissão, eram móveis. Também não aparecem proeminentes na administração das ordenanças (cf. 1Co 1.14). A identidade de função que alguns vêem entre os apóstolos e os bispos do segundo século (cf. K. E. Kirk, em *The Apostolic Ministry*, p. 10) de modo algum é clara.

### c) Qualificações

É óbvio que a qualificação essencial de um apóstolo era a divina chamada, o ser comissionado por Cristo. No caso dos doze, isso sucedeu durante o seu ministério terreno. Mas no caso de Matias o senso da comissão divina não é menos evidente, pois Deus já havia escolhido o apóstolo (At 1.24), embora sua seleção até então ainda não fosse conhecida. Nenhuma imposição de mãos é mencionada. Ficava subentendido que o apóstolo era alguém que foi discípulo de Jesus desde o tempo do batismo de João (o "princípio do evangelho") até à ascensão de Cristo. Seria alguém familiarizado com todo o decurso do ministério e da obra de Jesus (At 1.21,22). E, naturalmente, precisava ser especificamente uma testemunha da ressurreição.

Paulo, igualmente, insiste sobre sua comissão diretamente recebida de Cristo (Rm 1.1; 1Co 1.1, Gl 1.1,15s.). De modo algum derivava sua autoridade dos demais apóstolos; à semelhança de Matias, foi aceito, e não nomeado por eles. Ele não preenchia as qualificações de At 1.21s., mas a experiência que teve na estrada de Damasco foi uma aparição do ressuscitado (cf. 1Co 15.8), e ele podia afirmar que "vi a Jesus" (1Co 9.1); e dessa forma era testemunha da ressurreição. Permaneceu côncio de seu passado — inimigo e perseguidor, e não discípulo — era diferente dos demais apóstolos, mas incluía-se no número dos

mesmos e os associava com o seu próprio evangelho (1Co 15.8-11).

### d) Número dos apóstolos

"Os Doze" é uma designação regular dos apóstolos nos evangelhos, e Paulo usa-a em 1Co 15.5. Sua propriedade simbólica é óbvia e aparece em lugares tais como Ap 21.14. O incidente inteiro de Matias girava em torno do fato que precisava ser completado o número doze. Não obstante, a consciência que Paulo tinha de seu apostolado é igualmente clara. Além disso, há instâncias no NT onde, *prima facie*, parece que o título foi dado a outros além dos doze. Tiago, irmão do Senhor, aparece como tal em Gl 1.19; 2.9, e, embora não tivesse sido discípulo (cf. Jo 7.5), recebeu uma aparição do ressuscitado só para si (1Co 15.7). Barnabé é chamado de apóstolo em At 14.4,14, e é introduzido por Paulo num argumento que nega qualquer diferença qualitativa entre o seu próprio apostolado e o dos doze (1Co 9.1-6). Os desconhecidos Andrônico (q.v.) e Júnias são com toda a probabilidade chamados apóstolos em Rm 16.7, e Paulo, sempre cuidando no emprego dos pronomes pessoais, *pode ter assim chamado* a Silas, em 1Ts 2.6. Os inimigos de Paulo em Corinto evidentemente afirmavam ser "apóstolos de Cristo" (2Co 11.13).

Por outro lado, alguns têm argumentado fortemente a favor da limitação do título a Paulo e aos doze (cf., p. ex., Geldenhuys, p. 71s.). Isso envolve dar um sentido subordinado ("mensageiros acreditados à igreja") aos "apóstolos" em At 14.14 e Rm 16.7, dando outras explicações a respeito da linguagem de Paulo acerca de Tiago e Barnabé. Alguns têm apresentado alguns expedientes desesperados, que sugerem que Tiago substituiu Tiago, filho de Zebedeu, assim como Matias substituiu Judas Iscariotes, ou então que Matias foi elevado apressadamente à posição apostólica que Deus tencionava para Paulo. Em favor dessas idéias não existe absolutamente nada no NT. Como quer que isso possa ser explicado, parece mais seguro admitir que houve, em data bem recuada, apóstolos fora do número dos doze. O próprio apostolado de Paulo faz tal brecha em qualquer teoria mais restritiva que há oportunidade para outros que por nomeação de Deus tenham sido chamados ao apostolado. Uma indicação sobre isso talvez apareça na distinção entre "os doze" e "todos os apóstolos", em 1Co 15.5,7. Tudo, porém, sugere que um apóstolo era uma testemunha da ressurreição, e que a aparição do ressuscitado a Paulo foi claramente excepcional. Mas, seguindo a sugestão de escritores mais antigos, se alguns que foram mais tarde chamados "apóstolos" pertenceram ao grupo dos setenta, enviados pelo Senhor (Lc 10.1s.), já temos outra questão. O significado especial dos doze para o estabelecimento inicial da igreja vai além de qualquer dúvida.

### e) Canonicidade e continuidade

Subentendido no apostolado está a comissão de *testificar, por palavra e por sinal*, sobre o Cristo ressurreto e sua obra terminada. Esse

testemunho, sendo baseado numa experiência sem igual com o Cristo encarnado, sendo orientado pela dispensação especial do Espírito Santo, provê a interpretação autêntica sobre Cristo, e sempre foi o determinativo para a igreja universal. Na natureza das coisas, o ofício jamais poderia ser repetido ou transmitido: assim como as experiências históricas profundas não poderiam ser repetidas para aqueles que nunca conheceram o Senhor encarnado, nem receberam alguma aparição do ressuscitado. As origens do ministério cristão e a sucessão na igreja de Jerusalém estão além do escopo deste artigo; mas, apesar do fato que o NT mostra os apóstolos cuidando para que seja provido um ministério local, não existe qualquer indicação sobre alguma transmissão das funções apostólicas peculiares para qualquer porção desse ministério.

Nem era também necessária uma tal transmissão. O testemunho apostólico tem sido mantido na obra permanente dos apóstolos, e, o que se tornou normativo para os séculos vindouros é o que ficou escrito no NT (v. Geldenhuys, p. 100s.; O. Cullmann, "The Tradition", em *The Early Church*, 1956). Nenhuma renovação do ofício ou de seus dons especiais tem sido necessária. Foi um ofício do alicerce; e a história da igreja, desde então, tem sido a superestrutura.

V. ainda BISPO, TRADIÇÃO. A.F.W.

#### APRISIONAMENTO — V. PRISÃO.

**ÁQUILA E PRISCILA OU PRISCA** — Um "fabricante de tendas" (At 18.3) e sua esposa, grandes amigos do apóstolo Paulo. Áquila era do Ponto, mas o casal estava em Roma quando foi expedido o edito de Cláudio, c. de 49 d.C., que decretava a saída de todos os judeus da capital. Palavras obscuras de Suetônio (*Claudius* xxv. 4) sugerem que o expurgo seguiu-se a distúrbios na comunidade judaica romana por causa do cristianismo, e há grandes possibilidades que Áquila e Priscila já eram crentes quando conheceram Paulo em Corinto. O apóstolo ficou com eles e compartilhava do ofício dos mesmos (At 18.1-3; um texto inferior adiciona que Paulo os deixou depois do rompimento na sinagoga, v. 7). Indubitavelmente foi nesse período que arriscaram suas vidas por causa dele (Rm 16.3); é igualmente possível que tenham feito a mente do apóstolo voltar-se para as necessidades e oportunidades de Roma.

Quando Paulo partiu, acompanharam-no até Éfeso, onde receberam e ajudaram a crescer até uma fé mais completa o mui influente Apolo (q.v.) (At 18.18-28). Continuavam em Éfeso, e uma igreja reunia-se em sua casa, quando foi escrita 1 Coríntios, não havendo eles esquecido seus amigos de Corinto (1Co 16.9 — uma glosa afirma que Paulo foi novamente seu hóspede). Não foi muito tempo depois disso que, aparentemente aproveitando-se do relaxamento das restrições contra os judeus, após a morte de Cláudio, parecem ter voltado para Roma (Rm 16.3). Visto que 2Tm 4.19 evidentemente

indica uma renovação da residência em Éfeso, as referências ao casal têm sido o argumento primário para considerar Rm 16 como uma carta separada a Éfeso (cf. especialmente K. Lake, EEP p. 327s.); mas a força de tal argumento fica muito reduzida pela propensão de Áquila e Priscila às viagens.

O nome Áquila é atestado no Ponto (cf. MM) — seu homônimo, o tradutor, também veio de lá. Os melhores manuscritos indicam que Paulo usava o nome próprio, Prisca, enquanto que Lucas, caracteristicamente, emprega o diminutivo, Priscila.

Rm 16.3 mostra quão largamente era conhecido e amado pelas igrejas cristãs aquele peripatético e sempre hospitaleiro casal judeu, e a tentação de preencher os espaços em branco de nosso conhecimento a respeito deles se tem mostrado irresistível. O fato curioso que Prisca é usualmente nomeada antes de seu marido tem sido interpretado como algo que indica que ela era senhora romana de categoria mais elevada do que ele (cf. Ramsay, CBP, I, p. 637, sobre uma analogia contemporânea), ou então que ela era mais proeminente na igreja. O verdadeiro motivo não pode ser descoberto. Têm sido feitas tentativas para traçar seu retorno final a Roma (cf. Sanday e Headlam, *Romans*, p. 418s., quanto a informes arqueológicos), ou mesmo para o Ponto; ou então para demonstrar que Áquila era membro ou libertado da gens Pontia, ou da gens Acilia. Apesar de que algumas dessas tentativas sejam atrativas, nenhuma delas é conclusiva; e menos ainda é a atribuição de Harnack ao casal, onde a senhora aparece na liderança, em que os dois aparecem como autores da Epístola aos Hebreus.

A.F.W.

**AQUIS** — Rei de Gate, filho de Maoque (1Sm 27.2) ou de Maaca (1Rs 2.39); também chamado Abimeleque no título do Salmo 34. Viveu nos dias dos reinados de Davi e Salomão. Davi habitou incógnito com ele, quando fugia da ira de Saul, e subseqüentemente escapou ao fingir loucura, quando foi descoberto que ele é que matara Golias (1Sm 21.10-15). Por ocasião da segunda fuga de Davi, para escapar da fúria de Saul, Aquis deu-lhe Ziclague, na fronteira entre a Filistia e Israel (1Sm 27). Após a morte de Saul (1Sm 31), Davi abandonou Ziclague para habitar em Hebron, onde recebeu soberania sobre Judá (2Sm 2.1-4).

R.J.W.

**AR** — A principal cidade de Moabe, cuja localização exata é desconhecida. Algo da história primitiva da cidade era conhecido dos hebreus, pelos registros no Livro das Guerras do Senhor (Nm 21.28). Isaías parece ter tido acesso a fontes similares (Is 15.1). Nos últimos estágios da peregrinação pelo deserto, os hebreus foram proibidos de desaposar os habitantes moabitas da cidade para ali se estabelecerem eles mesmos, pois aquela não era a terra que o Senhor seu Deus lhes tinha dado (Dt 2.9,13,29). R.J.W.

## I. ANCESTRAL E PESSOAL

a) Filho de Sem, que aparece ao lado de Elão, Assíria, e outros, em Gn 10.22,23 e 1Cr 1.17, tendo quatro outros agrupados juntamente com ele. Nessa associação de Arã com partes orientais e nordestinas do antigo Oriente, v. na (i), abaixo.

b) Nome pessoal de diversos indivíduos e chefes de clãs posteriores na era patriarcal e depois, como segue: Arã, neto de Naor, irmão de Abraão (Gn 22.21); uma "aramita" foi a mãe de Maquir, filho de Manassés (1Cr 7.14), outro Arã é mencionado como descendente de Aser (1Cr 7.34). Nas genealogias de Mt 1.3,4 e Lc 3.33 Arã é simplesmente a forma grega torcida de Ram, um nome inteiramente diferente.

## II. POVO, TERRAS E IDIOMA

### a) Origens

Arã e arameus são usualmente chamados "sírios" em algumas versões no AT — um nome equivocado quando aplicado ao período antes de c. de 1000 a.C. Durante o terceiro milênio a.C., e até tão tarde como o segundo e mesmo o primeiro, povos ocidentais seminômades de idiomas semíticos, como se sabe por meio de inscrições cuneiformes, infiltravam-se constantemente na Síria e na Mesopotâmia, vindos de quase toda a faixa desértica da Arábia. Na Mesopotâmia, sob os reis de Acade e da IIIª dinastia de Ur (c. de 2.400-2.000 a.C.) esses "ocidentais" (MAR.TU na Suméria, Amurru na Babilônia) eventualmente penetraram até o outro lado do Tigre adentrando-se nas estepes do Oriente mais longínquo, chegando aos montes iranianos. As evidências demonstram que ali ficaram bem estabelecidos; tanto que Landsberger (seguido por Bauer) têm sugerido de modo bastante surpreendente que esse seria o seu lugar de origem. (Quanto a uma boa discussão sobre isso v. J. R. Kupper, *Les Nomades en Mésopotamie au Temps des Rois de Mari*, 1957, p. 147,148,166,177,178,196). Mas, essas regiões nordestinas não eram terras vazias. Nas estepes e colinas de mais além, os hurrianos já estavam em casa, e as duas populações sem dúvida se misturaram. Esses fatos provêem um pano de fundo iluminador para as origens dos arameus de fontes bíblicas e externas.

Sob as dinastias de Acade e da IIIª de Ur (c. de 2.400-2.000 a.C.) é feita menção de um estabelecimento chamado Aram (ar/í) na região oriental do Tigre, ao norte de Elão e a leste-nordeste da Assíria. Se esse fato está ligado com a presença de colonos ocidentais de idioma semítico, é justificável que os consideremos como os proto-araméus. Kupper rejeita essa interpretação, mas aparentemente se esqueceu da importância de certas passagens do AT que falam sobre o assunto. Essa associação dos primeiros "araméus" com o leste e o nordeste é evidente em Gn 10.22,23, onde Arã, Elão e Assíria ocorrem juntos — um sinal de grande

antiguidade. Am 9.7 leva adiante essa tradição em tempos mais recentes; Deus trouxe Israel do Egito (sul), os filisteus de Cafitor (oeste), e os arameus de Quir (nordeste). Quir ocorre apenas uma vez mais (Is 22.6) — em lugar da Assíria — juntamente com Elão; e por isso mesmo Amós acompanha Gn 10 e confirma as ocorrências dos proto-araméus na região nordestina. Segundo as evidências cuneiformes (mesmo sem empregar as passagens bíblicas aqui aduzidas), esses mais primitivos arameus são aceitos por A. Dupont-Sommer, VT, Volume Suplementar I, 1953, p. 40-49; por S. Moscati, *The Semites in Ancient History*, 1959, p. 66, 67, e em obras mais antigas; e por M. McNamara, *Verbum Domini*, XXXV, 1957, p. 129-142.

Aramu aparece como nome pessoal na IIIª dinastia de Ur (c. de 2.000 a.C.), e em Mari (séc. XVIII a.C.); em Alalá, no norte da Síria, mais ou menos por esse tempo, ocorre a forma Arammu — quanto ao duplo "m" cf. o hebraico "rammî", "araméu". Isso corresponde com Arã como um nome pessoal do AT pertencente àquele tempo. O mesmo nome Arã pode até mesmo ser hurriano; em Alalá e em Nuzi aparece uma série de nomes do tipo hurriano, compostos com o inicial Aram- ou Arim- (Kupper, *Nomades*, p. 113). "Arã" talvez tenha sido o nome de um grupo tribal que pela primeira vez atravessou o Tigre para as regiões hurrianas, e seu nome tem sido aplicado, pelos hurrianos, para todos os infiltradores de língua semítica vindos do Ocidente (cf. usos sumeriano e babilônico dos termos MAR-TU e Amurru, acima) — daí a sua ocorrência em substantivos locativos; ou poderia até mesmo ser um epíteto dado pelos hurrianos aos invasores, o que explicaria sua ocorrência em nomes próprios ou pessoais. Quando os hurrianos se espalharam pelo norte da Mesopotâmia e pela Síria, no começo do segundo milênio a.C., então talvez usassem esse termo a respeito dos muito colonos semitas ocidentais que havia naquelas regiões — os quais em fontes cuneiformes não-hurrianas são conhecidas (p. ex., Mari) como haneanos, suteanos e outros; mas isso permanece inteiramente incerto por enquanto.

### b) História primitiva, XIX-XII séculos a.C.

Os patriarcas hebreus, após deixarem Ur, estabeleceram-se primeiramente na área da Mesopotâmia superior, em Harã (Gn 11.28-32), em "Arã-naaraim" (v. abaixo sobre isso). Uma parte da família permaneceu ali (Naor, Betuel, Labão), como "araméus", enquanto outra parte (Abraão) prosseguiu até Canaã. Mas as esposas tanto de Isaque como de Jacó vieram do ramo arameu da família (Gn 24, 28s.), justificando inteiramente a confissão posterior dos israelitas de que descendiam de um "araméu..." que "... viveu como estrangeiro" (= Jacó), em Dt 26.5. As línguas faladas pelas famílias de Jacó e de Labão já demonstravam algumas diferenças dialéticas ("cananita" e "aramaico"), v. Gn 31.47; notar a forma primitiva dessa frase aramaica, usando o genitivo direto, e não a circunlocução com *di*.

Ará-naaraim ('Arão dos dois rios') ou Padá-Ará, era basicamente a área dentro da grande curva do rio Eufrates depois de Carquemis, limitando-o no oeste, com o rio Habur como limite oriental (v. fig. 28). Nessa área surgiu o reino hurriano de Mitani (séculos XVI a XIV a.C.). Nas Cartas de Amarna (c. de 1.340 a.C.) o mesmo é chamado de Nahrima, com o duplo cananita em "m" (igual ao hebraico), enquanto que nos textos egípcios de c. de 1.520-1.170 a.C. aparece com a forma *nhm*, claramente exibindo um tipo duplo "n" aramaico, não assimilado no cananita como nas Cartas de Amarna. A forma no egípcio é evidência clara — deriva-se diretamente dos contatos militares do Egito com Ará-naaraim — da existência de formas dialéticas aramaicas ali, a partir do século XVI a.C. As formas *Nahrima/Nhrn* são mencionadas de passagem em Belg. *Hurrians and Subarians*, 1944, p. 74 e n.º 208. Mais algumas indicações sobre formas (proto-)aramaicas no início do segundo milênio a.C., nessa área, são encontradas em Albright, *Archiv für Orientforschung*, VI, 1930-1, p. 218, nota 4.

De Ugarite (séculos XIV e XIII a.C.) vieram os substantivos pessoais *Armeya* e *B(e)n-Arm(e)y(a)*, bem como um terreno chamado "campos de arameus" (Kupper, *Nomades*, p. 114), que continua a história. Mas o substantivo locativo "o Ará" ou "Pa-Ará", no papiro egípcio Anastasi III (séc. XIII a.C.) é provavelmente apenas um erro gráfico para *Amuru/Amor*. Foi no século décimo terceiro a.C. que Balaão foi alagado de Petor (q.v.) (em *Amaw?*), perto do Eufrates em *Aram-naaraim* e dos "montes do Oriente", a fim de amaldiçoar a Israel (Nm 22.5; 23.7; Dt 23.4).

No caos que se abateu na parte ocidental do Oriente antigo, imediatamente depois de c. de 1.200 a.C., quando os povos marítimos destruíram o império hitita e assaltaram a região da Sírio-Palestina (v. CANAÁ, V, EGITO: História), um dos opressores de Israel foi o oportunista *Cusá-Risataim*, rei de *Aram-naaraim*, cujo extenso, mas frágil domínio perdurou apenas por oito anos (Jz 3.7-11) (v. CUSÁ-RISATAIM). Mais tarde um pouco, no tempo dos juizes, os deuses da própria Síria já podiam ser chamados de "deuses de Ará" (c. de 1.100 a.C.?). em Jz 10.6 (heb.); isso está de conformidade com o influxo acelerado de arameus que se fixavam desde o fim do século XII e no século XI a.C. na Síria e na Mesopotâmia, o que culminou com a fundação de estados arameus. Justamente nessa época é que Tiglate-Pileser I da Assíria (1.100 a.C.) estava procurando, sem sucesso, estancar o avanço dos "Akhlamu, Arameus" que atravessavam em toda a extensão do médio Eufrates (ANET, p. 275). O nome *Akhlamu* ocorre nos séculos XIII e XIV, e (como substantivo próprio) no século XVIII a.C., como um povo tipo arameu, o que assim serve de mais um testemunho sobre uma continuidade de influência aramaica desde os tempos mais antigos. Sobre essa secção V, tb. Kupper, *Nomades*; R. T. O'Callaghan, *Aram Naharaim*, 1948; em hebraico moderno, A. Malamat, *The Aramaeans in Aram Naharaim and the Rise of Their States*, 1952; M.

F. Unger, *Israel and the Aramaeans of Damascus*, 1957; ANET, p. 259 e nota 11.

### c) Israel e os estados arameus, c. 1.000-700 a.C.

(i) *Saul* (c. 1.050-1.010 a.C.). Durante seu reinado, Saul teve de combater contra muitos inimigos de Israel: Moabe, Amom e Edom a leste, os filisteus no sudoeste e os "reis de Zobá" a norte (1Sm 14.47; ou "rei", se seguirmos a LXX). Provavelmente isso sucedeu no auge de seu poder (c. de 1.025 a.C.?), antes dos desastres de seu reino.

(ii) *Davi* (c. 1.010-970 a.C.). O primeiro contato conhecido de Davi com os arameus foi com *Talmi*, filho de *Amiur*, rei de *Gesur*, com cuja filha se casou (*Absalão* era filho do casal), dentro dos primeiros sete anos de seu reinado, em *Hebrom* (1.010-1.003 a.C.), 2Sm 3.3,5. *Talmi* continuava governando *Gesur* já bem tarde no reinado de Davi, quando *Absalão* fugiu para ali e onde ficou por três anos (2Sm 13.37-39). Na segunda metade de seu reinado, Davi entrou em conflito com *Hadadezer*, filho de *Reobe*, rei de *Ará-Zobá* (norte de *Damasco*). Esse rei já havia estendido seu domínio até o Eufrates (subjugando o hostil *Toi*, rei de *Hamate*, 2Sm 8.10), mas os seus súditos do norte devem ter-se revoltado, pois quando Davi o atacou, *Hadadezer* estava seguindo para "restaurar" suas conquistas ali (2Sm 8.3). Talvez Davi e *Toi* tenham sentido que *Hadadezer* era por demais perigoso; de qualquer maneira, Davi anexou *Damasco* e *Toi* de *Hamate* se tornou seu aliado-(súdito), 2Sm 8.5-12. A revolta contra *Hadadezer* provavelmente seguiu-se às duas derrotas que Davi infligiu contra ele, como aliado de *Amom* (2Sm 10; 1Cr 19) com outros estados arameus (v. Unger, p. 42-46). Não é declarada qualquer relação de tempo direta entre 2Sm 8.3-12 e caps. 9-12. Quanto a evidências que a guerra amonita precedeu a de 2Sm 8, v. Kitchen, *Hittite Hieroglyphs, Aramaeans and Hebrew Traditions*, Gráfico IV, comentário. Dai por diante indubitavelmente Davi foi senhor de *Hadadezer* e de toda a Síria. O poder inicial extenso, mas efêmero de *Hadadezer* pode ser refletido nos textos assírios posteriores que relatam como, sob *Asur-rabi II* (c. de 1.012-972 a.C.), "o rei de Ará" ganhou controle sobre *Petor* (*Pitru*) e *Mutkinu*, em ambos os lados do Eufrates; isso talvez marque a fundação, ali, do reino arameu de *Bit-Adini* — talvez de onde provinham as tropas de *Hadadezer*, de além-Eufrates. Quanto a maiores discussões, v. Landsberger, *Sam'al I*, 1948, p. 35, nota 74; e Malamat, *RA*, XXI, 1958, p. 101, 102.

(iii) *Salomão* (c. de 970-930 a.C.). Provavelmente foi na primeira metade de seu reinado que *Salomão* dominou "*Hamate-Zobá*", isto é, presumivelmente esmagou uma revolta na parte sul do país de *Hamate*, fronteira com *Zobá* — talvez um levante contra a posição de súdito-aliado de *Hamate*? Seja como for, o senhorio de *Salomão* foi bastante eficaz para ele edificar cidades armazéns ali (2Cr 8.3,4). Mas na última metade do reinado de Davi, após a derrota de *Hadadezer* de *Zobá*, um mero jovem, *Rezom*, saiu e reuniu um bando de assaltantes em re-

dor de si. Durante algum tempo nos primeiros anos do reinado de Salomão, ele provavelmente não foi mais que um pequeno insurgente que atacava esporadicamente. Mas, durante a segunda metade do reinado de Salomão ele obteve o controle de Damasco e se tornou seu rei, sobrevivendo por pouco a Salomão, contra quem sempre se opôs (1Rs 11.23-25); Rezom, assim parece, empregou o banditismo até c. de 955 a.C., reinando em Damasco talvez c. de 955-925 a.C., até que finalmente — já velho — faleceu, quando um novo “homem forte”, Heziom, apossou-se do trono de Damasco.

(iv) *Dinastia de Heziom*. O novo oportunista fundou uma dinastia que durou um século. Heziom (c. de 925-915?), seu filho Tabrimom (c. de 915-900?), e seu neto Ben-Hadade I (c. 900-860?) são atestados nessa ordem e relação, tanto por 1Rs 15.18 como pela “Estela Melqart”, de Ben-Hadade, de c. de 860 a.C., a respeito da qual v. Albright e della Vida, BASOR, 87, 1942, p. 23-29; 90, 1943, p. 30-34; Black in “Thomas (ed.), DOTT, p. 239-241 e placa 15, e também Parrot, *Samaria*, 1958, p. 25, fig. III. Esses reis imediatamente fizeram de Damasco o clímax do reino da própria Síria, tendo como rival apenas Hamate. Ao ser atacado por Baasa, de Israel, Asa, de Judá, buscou a ajuda de Ben-Hadade I (1Rs 15.18s.).

O Ben-Hadade que se chocou com Acabe (1Rs 20) e que foi assassinado por Hazael, no tempo de Jorão, c. de 843 a.C. (2Rs 6.24s.; 8.7-15) é provavelmente um rei diferente, um Ben-Hadade II (c. de 760-843), mas é possível argumentar, como o faz Albright, que esse ainda era Ben-Hadade I (então, c. de 900-843 a.C. — um longo reino, ainda que não sem paralelo), v. BEN-HADADE. Esse Ben-Hadade II/ I quase certamente é o Adadidri (“Hadade-Ezer”) de Damasco, a quem Salmaneser III atacou em 853, 849 e 845 a.C., e cujo assassinato e substituição por Hazael são também aludidos pelos assírios (v. HAZAEL). Nomes duplos são comuns entre os governantes do antigo Oriente Próximo; Ben-Hadade/Adade-Ildri é apenas mais um desses exemplos. Foi Ben-Hadade de Damasco e Urileni de Hamate que lideraram a oposição contra a Assíria e contribuíram com os maiores contingentes armados, embora seus esforços tenham sido muito bem contrabalançados nesse respeito por Acabe de Israel, em 853 a.C., em Carcar ANET, p. 278-281; Wiseman em DOTT, p. 47).

(v) *De Hazael a Rezim*. O usurpador Hazael (c. de 843-796 a.C.) quase imediatamente entrou em choque com Jorão de Israel (842/1 a.C.), cf. 2Rs 8.28,29; 9.15. Jeú obteve o trono israelita cerca desse tempo, mas ele e outros pagaram tributo à Assíria (ANET, p. 280; DOTT, p. 48; IBA, p. 57, fig. 51), deixando Hazael de Damasco como único opositor da Assíria, em 841 e 837 a.C. (Unger, *op. cit.*, p. 76-78). Depois disso Hazael atacou selvagemmente a Israel, sob Jeú, apossando-se da Transjordânia (2Rs 10.32, 33), e durante o reinado de Jeoacaz, c. de 814/3-798 a.C. (2Rs 13.22).

Mas ocorreu um alívio temporário; o “libertador” enviado por Deus então (2Rs 13.5) pode ter sido Adade-Nirari III da Assíria, que interveio contra Hazael (chamado “Mani”; v. HAZAEL) cerca de 805-802 a.C.

Nos primeiros anos do rei israelita Joás, a pressão foi inicialmente mantida pelo filho de Hazael, Ben-Hadade III (2Rs 13.3). Mas, conforme fora prometido por Deus por meio de Eliseu, Joás (c. de 798-782/1 a.C.) foi capaz de recuperar das mãos de Ben-Hadade as terras anteriormente perdidas para Hazael (2Rs 13.14-19,22-25). Ben-Hadade subiu ao trono c. de 796 a.C. (v. HAZAEL) e reinou até mais ou menos 770 a.C., segundo evidência da estela de Zakir. Ben-Hadade liderou uma poderosa coalisão contra Zakir de Hamate, um usurpador de Luash, que tomara controle de todo o reino de Hamate-Luash. Mas Zakir e seus aliados derrotaram a coalisão de Ben-Hadade e isso significou o fim do domínio sobre a Síria do reinado arameu de Damasco. Quanto à estela de Zakir, v. UNGER, *op. cit.*, p. 85-89, e Black em DOTT, p. 242-250.

Pouco depois disso, a desacreditada Damasco caiu sob o domínio de Jeroboão II de Israel (2Rs 14.28). Mais tarde ainda, talvez após a morte de Jeroboão II, em 753 a.C., certo rei Rezim (em assírio Rahianu) apareceu em Damasco e ameaçou Judá como aliado de Israel, chegando mesmo (à semelhança de Hazael) a conquistar a Transjordânia novamente; mas Acaz de Judá apelou para Tiglate-Pileser III da Assíria, o qual então, em 732 a.C. derrotou e executou Rezim (2Rs 16.5-9; ANET, p. 283), deportando os infelizes arameus para Quir, ironicamente sua antiga pátria, conforme profetizado por Amós (1.4,5).

(vi) *Outros reinos arameus*. Esses incluíam Arpade (Bit-Agusi) entre o norte de Alepo e Carquemis, Bit-Adini, na curva do Eufrates, e Guzau (Gozan) um tanto a leste de Harã. Mas os mesmos escassamente aparecem nas Escrituras. Senaqueribe, em 701 a.C. zombou de Ezequias acerca da impotência dos reis e deuses de Arpade, Hamate, Gozan, Harã, Rezefe (em assírio, *Rasappa*) e dos “filhos de Éden, que estavam em Telassar” (2Rs 18.34; 19.12,13). Os últimos nomeados, os Bene-Éden que habitavam em Telassar, são o povo da província arameia (antigo reino) de Bit-Adini, a “Casa de Éden” ou Bete-Éden, de Amós 1.5. O que “tem o cetro de Bete-Éden”, cuja destruição Amós (c. de 790-740 a.C., mais ou menos) profetizou, aparentemente era o quase independente governador assírio de Bit-Adini, chamado Shamshilu (c. de 780-743 a.C.), sem dúvida suprimido por Tiglate-Pileser III; cf. A. Malamat, BASOR, 129, 1953, p. 25, 26.

#### d) Linguagem

Veja IDIOMA DO ANTIGO TESTAMENTO, quanto a uma discussão mais plena; as observações seguintes são complementos históricos e arqueológicos para aquele título.

(i) *Aramaismos no AT*. A ocorrência dos mesmos freqüentemente indica uma data antiga, e

não recente. Note-se os traços aramaicos do segundo milênio a.C. (Ib, acima). Os estados aramais na Síria, que existiam desde pelo menos o reinado de Saul, e os casamentos no tempo de Davi (Talmi), implicam numa influência linguística aramaica na Palestina de então. Finalmente, alguns aramaismos não passam em realidade de hebraísmos (ou canaanismos) em aramaico.

(ii) *Extenso uso do aramaico.* Do século IX a.C. em diante, o aramaico e sua escrita (baseado no alfabeto hebraico/fenício) rapidamente se tornou o meio internacional de comércio e diplomacia. Já no século nono a.C., Israel e Damasco possuíam comerciantes nas capitais uns dos outros (1Rs 20.34), e em 701 a.C. os oficiais de Ezequias buscaram que se lhes falasse no aramaico — subentendido, por líderes ou mercadores, mas não pelo “povo (hebreu) que está sobre as muralhas” (2Rs 18.26). Na própria Assíria, desde c. de 730 a.C., sob Tiglate-Pileser III, o aramaico foi sendo cada vez mais usado nos documentos oficiais: extratos aramaicos sobre tabletes cuneiformes, anotações em aramaico por altos oficiais assírios, e esculturas assírias que mostram o registro de tributos, por escribas que escreviam (em aramaico) com penas em pergaminho ou em tabletes de barro, com sinais cuneiformes. (Quanto a referências completas, v. R. A. Bowman, *JNES*, VII, 1948, p. 73-76, ao que se adicione o novo ostracon que dá a lista dos exilados hebreus na Assíria, achado em Calá, J. B. Segal, *Iraq*, XIX, 1957, p. 139-145, e Albright, *BASOR*, 149, 1958, p. 33-36). Note-se igualmente aqui a carta em aramaico de Adon de Ascalom, para o faraó do Egito em 604 (?) a.C. (W. D. McHardy em *DOT*, p. 251-255 com bibliografia). A não ser que fosse uma nota aos leitores que pudessem ler em aramaico, a nota em Dn 2.4, em “aramaico”, quando os caldeus se dirigem a Nabucodonosor, estaria perfeitamente de acordo com o uso do aramaico numa corte assírio-babilônica. Além dos exemplos dados acima, ocorrem epígrafes aramaicas nos próprios tijolos usados na construção dos grandes edifícios da Babilônia de Nabucodonosor, e isso é testemunho sobre o emprego comum desse idioma ali (v. R. Koldewey, *The Excavations at Babylon*, 1914, p. 80, 81, figs. 52, 53). O aramaico (“Reichsaramaisch”) se tornou o meio oficial de comunicação por todo o vasto império persa poliglota — Esdras é o exemplo bíblico clássico. Isso é vividamente ilustrado pelos papíros escritos em aramaico vindos do Egito (séc. V a.C.): quanto aos mesmos, v. A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century BC*, 1923; H. L. Ginsberg em *ANET* p. 222, 223, 427-430, 491, 492; E. G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, 1935; G. R. Driver e outros *Aramaic Documents of the Fifth Century BC*, 1954, e edição abreviada e revisada, 1957.

(iii) *Aramaico no AT.* Isso tem sido um motivo freqüente de disputas. Evidências recentes sobre a questão devem ser suficientes aqui. No aramaico antigo havia um som d (dh) que nos

tempos persas se tornara idêntico ao ‘d’ ordinário na pronúncia. No Ocidente (Síria) essa consoante era escrita como um “z” (mesmo num nome não-aramaico, como Miliz em lugar de Milid(h), “Mitilene” na estela de Zakir), e isso persistiu como soletração “histórica” nos papíros aramaicos do império persa. Mas no Oriente o “dh” já era representado pelos assírios como simples “d”, a partir do século IX a.C. (Adade-Ildri, em lugar de (h)adade- Ezer). A verdadeira pronúncia de “d”, nos tempos persas, pode ser verificada por diversas indicações: um notável texto aramaico na escrita egípcia demótica, do 5.º século a.C., escreve “t/d” (Bowman, *JNES*, III, 1944, p. 224, 225, e nota 17), enquanto que em alguns dos papíros normais em aramaico há casos de falso arcaísmo, em que é escrito “z” em lugar do “d” original (não “dh”). cf. Kutscher, *JAOS*, LXXIV, 1954, p. 235 (*zyn wzbzb*).

O aramaico do AT escreve um “d” verdadeiramente fonético, e não um “z” histórico ocidental; isso não indica data posterior, mas significa uma dentre duas coisas. Ou Daniel, Esdras etc., simplesmente usam o aramaico conforme falado na Babilônia dos séculos VI-V a.C., empregando uma soletração diretamente fonética, ou então usaram a soletração histórica quase totalmente eliminada por uma subsequente revisão na soletração, feita posteriormente. Quanto a revisões de soletração, atestadas no uso do antigo Oriente Próximo, v. EGITO: Literatura. Quanto ao aramaico, v. H. H. Schaeder, *Iranische Beiträge*, I, 1930; plena avaliação sobre a literatura pré-guerra em F. Rosenthal, *Die Aramaisische Forschung*, 1939; mais recentes ainda acham-se as obras de R. A. Bowman, *JNES*, VII, 1948, p. 65-90, sobre “Aramaico, Arameus e a Bíblia”, e a pesquisa de E. G. Kraeling, *Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, 1953, p. 3-119, incluindo questão histórica sobre os judeus no Egito.

#### e) Cultura aramaica

A grande contribuição dos arameus à antiga cultura oriental foi o seu idioma: inicialmente, no comércio e na diplomacia, e então como meio de comunicação em grandes áreas (v. acima), mas também como meio literário. A história e os provérbios de Aicar aparecem na Assíria de Senaqueribe, e certamente sua origem recua até quase aquele tempo; do século quinto a.C. vêm os textos religiosos em escrita demótica (egípcio) (Bowman, *JNES*, III, 1944, p. 219-231) e os papíros Clacassiani (G. A. Cooke, *A Test-book of North-Semitic Inscriptions*, 1903 p. 206-210, n.º 76). Mais tarde ainda aparecem textos mágicos, incluindo um em escrita cuneiforme da era dos selêucidas (G. H. Gordon, *Archiv für Orientforschung*, XII, 1937-9, p. 105-117). O síriaco, na época cristã, era uma grande província da literatura cristã. Os deuses principais dos arameus eram Baal-samaim e outras formas de Baal, Hadade, o deus da tempestade, havendo também deidades de Canaã, tais como Astarte, e da Mesopotâmia, incluindo Marduque, Nebo Samás etc. (Dupont-Sommer, *Les Inscriptions Araméennes de Sfiré*, 1958, p. 19. Vd Dupont-



Sommer, *Les Araméens*, p. 106-119; Dhorme e Dussaud, *Religions, Babytonie etc.*, 1949, p. 389s. K.A.K.

**ARABÁ** — Embora a palavra seja de rara ocorrência em sua forma original nas nossas versões, ela é freqüentemente repetida no texto hebraico.

1. A raiz *'rb*, que significa "seco", "queimado" e, portanto, "terra desolada", é usada para descrever as estepes do deserto (Jó 24.5; 39.6; Is 33.9; 35.1,6; Jr 41.43).

2. Usado com o artigo (*ha'aravah*) o substantivo é geralmente aplicado ao vale cheio de fendas que corre do mar de Tiberíades ao golfo de Acaba. Embora a significação topográfica dessa palavra seja ignorada pelos primeiros comentaristas, tem uma precisa conotação em muitas referências do AT. Sua localização é ligada ao lago de Tiberíades (Dt 3.17; Js 11.2; 12.3), e tão ao sul como o mar Morto e Elate (Dt 1.1; 2.8). O mar Morto é chamado também de mar de Arabá (Js 3.16; 12.3; Dt 4.49; 2Rs 14.25). Hoje em dia o vale do Jordão, do curso inferior até o mar Morto, é chamado de Ghôr, a "depressão", e o Arabá mais propriamente começa ao sul dos penedos do Escorpião, terminando no golfo de Acaba. Quanto aos seus característicos físicos, v. JORDÃO.

3. A forma plural da mesma palavra, "Araboth, sem o artigo, é usada em seu sentido primário para descrever certas áreas desoladas dentro do Arabá, especialmente ao redor de Jericó (Js 5.10; 2Rs 25.5; Jr 39.5), e também, o deserto de Moabe. O Araboth Moabe é claramente distinguido das terras pastoris e cultivadas do platô do vale de Fendas, o Sede-Moabe (v. Nm 22.1; 26.3,63; 31.12; 33.48-50; Dt 34.1,8; Js 4.13; 5.10).

4. Bete-Arabá (casa de Arabá), refere-se a um estabelecimento situado perto de Ain el-Gharba (Js 15.6,61; 18.22). J.M.H.

**ÁRABES** — V. ARÁBIA

## ARÁBIA

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

#### a) Geografia

Quanto à estrutura, a península da Arábia consiste de uma massa de antiga rocha cristalina que forma uma serra de montanhas a oeste que se elevam a mais de 3.000 m de altura em certos locais, havendo uma série de camadas de formação mais recente inclinada contra seu lado oriental. Nas montanhas ocidentais, e particularmente no canto sudoeste da península, onde a precipitação anual de chuva excede a 0,50 m em certas partes, é possível a vida permanente à base de irrigação, e era justamente nessa área, o moderno Yemen e o Aden Ocidental, que floresceram os antigos reinos do sul da Arábia. As capitais de três desses Quarnâw (de Ma'in), Mârib (de Sabá'), e Timma' (de Qatabân) estavam situadas nas inclinações orientais da cadeia de montanhas, à margem de cursos de água

que corriam para o leste, enquanto que Shabwa, capital de Hadramaut, ficava bem mais ao sudeste, à margem de um riacho que corre para o noroeste partindo do planalto de Hadramaut. Uma área com precipitação chuvosa de 13 a 25 cm anuais se estende na direção do norte, ao longo das montanhas ocidentais, e na direção do leste, ao longo da costa, e aí também é possível a vida fixa. Na totalidade do resto da península a precipitação de chuva é ínfima, e a vida depende de oásis ou fontes.

Entre as penedias formadas pelas camadas inclinadas e a costa oriental, a escarpada inclinação da parte superior provê áreas niveladas que vão da estepa ao deserto arenoso. As zonas de deserto, que existem nessa área e entre as escarpas centrais, se alargam ao sul, transformando-se no deserto estéril de ai-Rub' al-Hâli ('a região vazia'), e para o norte se transforma no deserto menor de Al-Nafud. Em vários pontos, ao longo do sopé das escarpas há fontes que criam oásis, havendo em consequência rotas comerciais. A parte das áreas arenosas ou desértico-rochosas, o terreno da península se compõe principalmente de estepes, que produzem erva sob as chuvas anuais esporádicas, e que sustentam uma pobre população nômade (v. NÔMADES), particularmente na área do norte, entre a Síria e a Mesopotâmia. Era onde essa zona se limitava com as áreas habitáveis densamente da Síria, que floresceram metrópoles tais como Petra, Palmira e Damasco.

#### b) Exploração

A primeira exploração notável da península árabe, foi efetuada no século XVIII pelo orientalista dinamarquês Carsten Niebuhr, o qual visitou o Yemen na década de sessenta, mas não foi senão no século XIX que essa obra teve prosseguimento. Ao norte, J. L. Burckhardt redescobriu Petra em 1812, mas o interesse se focalizou no sul, quando o Tenente J. R. Wellsted publicou, em 1837, as primeiras inscrições da Arábia do Sul a serem vistas na Europa, acontecimento que levou à sua decifração em 1841, por W. Gesenius e E. Rödiger. Essas inscrições eram conhecidas como "himiaríticas", nome esse derivado do reino que veio a dominar a totalidade do sudoeste da península, nos últimos séculos a.C., e que, portanto, era assim considerada pelos historiadores posteriores como a fonte das inscrições, ainda que de fato viessem dos reinos mais primitivos. Algumas milhares dessas inscrições são atualmente conhecidas, principalmente em resultado das explorações de J. Halévy e E. Glaser, na segunda metade do século passado, mas também pelas descobertas de numerosos exploradores, e recentemente em resultado das investigações da Fundação Norte-americana para o Estudo do Homem em Aden e no Yemen. As escavações no sul da Arábia têm sido poucas. Em 1928, C. Rathjens e H. V. Wissmann fizeram, escavações em Hugga, perto de Saná, no Yemen, e em 1937-8, a srta. G. Caton Thompson, descobriu o templo do deus lua (*syn*) em Hureida, no Hadramaut, porém as descobertas mais especta-

culares têm sido feitas pela Fundação Norte-americana para o Estudo do Homem, em Tmna' e arredores (1950-1), em Marib, onde o templo do deus lua sabeu, *'lmgħ* foi descoberto (1952), e em expedições subseqüentes feitas em Oman.

Muitas explorações têm sido feitas em outras partes da Arábia, notavelmente entre as do orientalista checo A. Musil, que viajou extensivamente na Arábia central e do Norte (1909-14), as de Nelson Glueck, que desde 1932 tem feito uma exaustiva pesquisa arqueológica da Transjordânia, e as de G. Ryckmans e H. St. J. Philby, que coligiram algumas milhares de inscrições em árabe na Saudi Arábia, em 1951-2, para não mencionar as viagens de menor escala feitas por homens tais como Burton, Hurgronje, Doughty, Rutter, e Thomas. De importância entre as inscrições do norte é a *Pedra de Taima'*, que exhibe uma inscrição aramaica de cerca do quinto século a.C., obtida por Huber em 1883. (V. TEMÁ).

### c) História e civilização

A parte dos nômades das estepes da Arábia, cuja vida tem prosseguido com poucas alterações durante milênios (v. NÔMADES), as principais áreas de civilização histórica se encontram no extremo sudoeste da península, e na zona do norte, onde a estepe se mistura com as regiões francamente habitadas da Síria.

No segundo milênio a.C., várias tribos de fala semítica chegaram do norte na área do moderno Yemen e no Aden ocidental, surgindo estabelecimentos que mais tarde formariam os reinos de Sabá (v. sob SABÁ, 7), Maim (V. MINEANOS), Qataban, e Hadramaut (Hazarmavê, Gn 10.26). A causa primária de sua prosperidade era sua posição intermediária nas rotas comerciais das terras do incenso na costa sul e da Etiópia (v. INCENSO E MIRRA), até as civilizações mais do norte.

O primeiro desses reinos a surgir foi o de Sabá, o que é revelado pelo aparecimento, desde o século oitavo, de inscrições nativas que indicam um governo bem organizado sob um líder (*mkrb*), que evidentemente combinava certas funções sacerdotais em seu ofício. A extensão das aventuras comerciais dos sabeus naquela data é indicada pela menção do nome, talvez referindo-se a uma colônia comercial do norte, como tributário, nos anais de Tiglate-Pileser III. Sua prosperidade continuada é indicada pelo fato que também pagava tributo a Sargão e a Senaqueribe. No quinto século a.C., o *mkrb* deu lugar a um rei (*mlk*), mas c. de 400 a.C. o reino vizinho de Maim passou à proeminência, e avançou em muito do território sabeu. No quarto século, a monarquia foi fundada em Qatabân, e no último quartel do primeiro milênio o domínio de Sabá, Maim, Qatabân e Hadramaut fluuava ora para um ora para outro, até que a área caiu sob o controle dos himiari-tas. No seu auge, os reinos da Arábia do Sul possuíam colônias tão longínquas como Oman e Arábia do Norte, e inscrições de seus caracteres têm sido encontradas na Mesopotâmia (Ur) e na Palestina (Betel). Os alfabetos das inscri-

ções em Tamudiano, Lianita e Safaitico, também mostram sua influência no norte, enquanto que a linguagem e a escrita etíope oferecem evidência semelhante no que tange à África.

No norte, a história é mais dos contatos feitos pelos nômades com as civilizações fixas da Mesopotâmia e da Síria. Na Transjordânia o processo de infiltração e fixação é evidente, embora tenha havido períodos quando isso foi muito esparso. Na primeira metade da Idade do Bronze, a totalidade da Transjordânia era crivada de estabelecimentos (v. ABRAÃO), mas isso foi seguido por um período de esterilidade, c. de 1900-1300 a.C., até que os estabelecimentos aumentaram novamente, no séc. XIII a.C. O nome "Arab" aparece pela primeira vez em inscrições contemporâneas, nos anais de Salmaneser III, quando certo Gindibu (*mgin-in-di-bu'* (*mât ar-ba-a-a*; Kurkh Stele li. 94) combateu contra ele em Quarqar (853 a.C.), e dali por diante aparecem frequentemente nas inscrições assírias como nômades que atacavam montados em camelos, assim sendo igualmente representados em baixos relevos de Assurbanipal, em Nínive (v. CAMELO e fig 39). Um dos episódios incomuns da história da Mesopotâmia foi a peregrinação em Taima' (v. TEMÁ) no Nejd nordesta, de Nabonido, rei da Babilônia (556-539 a.C.), que ali permaneceu por dez anos, enquanto seu filho Bêl-sar-usur (v. BELSAZAR) governou por ele na Babilônia.

Na última metade do quarto século a.C. o reino árabe de fala aramaica dos nabateus (q.v.), tendo Petra como capital, começou a emergir, e floresceu como estado comercial desde o segundo século até bem dentro do período romano. Bem mais ao sul, no mesmo período havia o reino Lianita de Dedá (q.v.), que foi formado por árabes que se estabeleceram sobre uma antiga colônia Mineana. No primeiro século a.C. outro estado árabe, que adotou o aramaico como seu idioma oficial, começou a crescer de importância, em Palmira (v. TADMOR), e na era cristã já havia substituído quase inteiramente a Petra como estado comercial, tornando-se um rival sério de Roma.

### d) Referências bíblicas

A Arábia não é freqüentemente referida com esse nome na Bíblia, visto que seus habitantes eram geralmente conhecidos pelos seus nomes polílicos ou tribais dos grupos menores a que pertenciam. A primeira passagem bíblica a referir-se aos habitantes da Arábia é a Tábua das Nações (q. v.), em Gn 10, a qual apresenta uma lista de certos povos do sul da Arábia, reputando-os descendentes de Joctá (q.v.) e de Cus (q.v.). Mais tarde, certo número de tribos principalmente do norte da Arábia, é alistado como descendentes de Abraão através de Quetura e Hagar (q.v.; Gn 25). Novamente, entre os descendentes de Esaú (Gn 36), são mencionados certos povos árabes. No tempo de Jacó, dois grupos de descendentes de Abraão, os ismaelitas (V. ISMAEL) e os midianitas (q.v.) são encontrados como mercadores de caravanas (Gn 37.25-36; v. NÔMADES). Entretanto, foi

no tempo de Salomão que os contatos com a Arábia se tornaram proeminentes na narrativa do AT, principalmente como resultado de extensas relações comerciais, particularmente em seu porto de Ezion-Geber, no mar Vermelho. Isso é destacado pela famosa visita da rainha de Sabá (q.v.; 1Rs 9.26-28; 10), e, mais próximo da Palestina, pelo tributo que ele recebia dos *malthe* 'arav' (2Cr 9.14) que nossa versão traduz por "reis da Arábia". O substantivo 'arav, 'aravi parece ter significado originalmente "deserto" ou "estepe" e, por extensão "habitante das estepestes", pelo que também, no contexto bíblico, refere-se principalmente àqueles povos que ocupavam as áreas semidesertas do leste e do sul da Palestina (V. tb. ORIENTE, FILHOS DO). No entanto, não é possível afirmar se a palavra sempre deve ser tomada como nome próprio "Arab" ou substantivo coletivo "habitante das estepestes". A questão ainda se torna mais complicada pelo fato que existe uma raiz etimologicamente distinta, 'rb, "misturar-se", uma das quais formas é vocalizada como 'erev, que em alguns contextos é reputada como tendo o sentido de "multidão mista". De fato, essa é a forma que ocorre em 1Rs 10.15, a passagem paralela a 2Cr 9.14, sendo que a distinção depende inteiramente da vocalização massorética. Cada ocorrência da palavra, por conseguinte, tem que ser julgada pelo seu contexto e não por sua forma, e nesse caso não há motivo por que não deva ser tomada como "Arábia", ou talvez melhor, como "árabes".

No século nono a.C., Josafá da Judéia recebia tributo dos 'aravi' (2Cr 17.11), mas seu sucessor, Jorão, sofreu um ataque no qual os 'aravi' levaram suas esposas e filhos (2Cr 21.16, 17), quando somente Acázias, o mais jovem, foi deixado (2Cr 22.1). No oitavo século a.C. Uzias reverteu a situação e restaurou Elate (q.v.) ao seu domínio (2Rs 14.22).

Embora os reinos da Arábia do Sul fossem conhecidos (p. ex., Jl 3.8), a maior parte dos contatos entre Israel e a Arábia era efetuada com as tribos nômades do norte. No tempo de Ezequias esses povos eram muito familiares (Is 13.20; 21.13), e alguns até serviram como mercenários na defesa de Jerusalém contra Senaqueribe (*amêl*)ur-bi; Prisma de Taylor iii.31. No tempo de Josias (Jr 3.2), e nos dias finais do reino de Judá, os árabes cresciam em proeminência como comerciantes (Jr 25.23,24; Ez 27; V. tb. QUEDAR).

A tendência crescente dos árabes para se fixarem e edificarem centros comerciais é ilustrada por Gesên (q.v.), o árabe que tentou impedir Neemias de reedificar Jerusalém (Ne 2.19; 6.1), presumivelmente porque temia rivais no comércio. Haveria de seguir-se o reino dos nabateus, e nos escritos apócrifos o termo "árabe" usualmente se refere a esses povos (1Mc 5.39; 2Mc 5.8), e de fato o deserto da "Arábia" para onde Paulo se retirou (Gl 1.17), provavelmente fazia parte do domínio dos nabateus.

Quanto a mapas, v. figs. 14 e 156, bem como as páginas coloridas depois do texto. T.C.M.

## II. NO NOVO TESTAMENTO

O vocábulo Arábia não denotava, como hoje em dia, a totalidade da grande península entre o mar Vermelho e o golfo Persa, mas tão somente a área imediatamente a leste e ao sul da Palestina. Esse território era ocupado por uma tribo árabe ou tribos chamadas de os nabateus (q.v.), que se tinham estabelecido naquela área durante o terceiro século a.C. Por volta do primeiro século a.C. já tinham estabelecido seu controle sobre uma área que se estendia desde Damasco, ao norte, até Gaza, ao sul, adentrando-se bem pelo deserto, a leste. Sua capital era a cidade de rocha vermelha de Petra.

A Arábia é mencionada apenas duas vezes no NT. Paulo relata como, após a sua conversão, ele foi para a Arábia (Gl 1.17). Nenhum outro relato sobre esse incidente ocorre no NT. O local exato para onde Paulo foi é muito incerto. Visto que Arábia, para a mente greco-romana, significava o reino nabateu, é possível que ele tenha ido para lá, talvez para Petra, a capital. Porque ele foi para lá não é revelado. Quisá seu propósito tenha sido estar sozinho para comungar com Deus. K. Lake sugere que Paulo levou a efeito uma missão de pregação ali, visto que na Epístola aos Gálatas, onde ele menciona esse incidente, a antítese não é entre conferenciar com os cristãos de Jerusalém e conferenciar com Deus no deserto, mas antes, obedecer imediatamente à sua comissão de pregar aos gentios e ir a Jerusalém para obter autoridade de fazer tal (*The Earlier Epistles of St. Paul*, 1914, p. 320s.).

Na única outra ocorrência da palavra Arábia no NT (Gl 4.25) ela aparece com seu sentido mais estrito para denotar a península do Sinai, ou o território imediatamente a leste da mesma, defronte do golfo de Acaba. W.W.W.

**ARADE** — 1. Um estabelecimento sul-cananeu cujo rei sofreu derrota às mãos dos hebreus invasores (Nm 21.1-3; 33.40; Js 12.14; Jz 1.16). A batalha feriu-se em Hormã, também conhecida como Zefate (Jz 1.17), talvez a moderna Tell esh-Sheri "ah, a 24 km a sudeste de Gaza. 2. Descendente de Benjamim por meio de Berias (1Cr 8.15,16). R.J.W.

**ARADO** — V. AGRICULTURA e fig. 6.

**ARAMAICO** — V. IDIOMA DO ANTIGO TESTAMENTO.

**ARANHA** — A Palestina conta com grande variedade de aranhas verdadeiras, e as aranhas que tecem teias são claramente referidas em Jó 8.14; Is 59.5,6 (*'akavish*). O termo *sh'mamit*, apesar de ser traduzido por "aranha" em algumas versões, é traduzido por "geco" por nossa versão, em Pv 30.28. "O gecko que se apanha com as mãos". Essa tradução é mais provável (v. LAGARTO). Diversos membros dessa família de lagartos, alguns dos quais vivem em edifícios, podem ser encontrados no Oriente Médio. Suas patas especialmente modificadas capacitam-nas a subir e andar por paredes lisas e até tetos. G.C.

**ARÃO** — Provavelmente o filho mais velho de Anrão e Joquebede, e três anos mais velho que seu irmão, Moisés (Êx 6.20; 7.7). Miriã era provavelmente a irmã mais velha de ambos (Nm 26.59; 1Cr 6.3), pois cuidou de Moisés na infância (Êx 2.4s.). Conforme Êx 6.16-20 e 1Cr 6.1-3, Arão era o terceiro na descendência de Levi (Levi-Coate-Anrão-Arão), mas a genealogia provavelmente não se pretende completa (cf. Rt 4.18-20; 1Cr 2).

Encontramos Arão pela primeira vez mencionado em conexão com a comissão dada a Moisés de ir ao Egito. Moisés queixou-se de falta de eloquência (Êx 4.10), e Arão é introduzido como alguém que podia falar bem (Êx 4.14). Arão serviria como "profeta" ou porta-voz mediante o qual Moisésalaria com Faraó (Êx 7.1s.).

Arão recebeu ordem para encontrar-se com Moisés no deserto (Êx 4.27) e sem hesitação ou objeção ele obedeceu. Moisés instruiu Arão quanto ao trabalho que devem realizar e juntos dirigem-se ao povo, reunindo consigo os anciãos e informando-os sobre o que Deus estava para fazer. E o povo creu em suas palavras (Êx 4.27-31).

O primeiro sopro de crença, porém, logo se desfez. Em razão de árdua opressão, os israelitas não deram mais ouvidos por causa da ânsia de espírito e da dura escravidão (Êx 6.9b). O Senhor, entretanto, mandou a Moisés e Arão, e os dois apresentaram-se ao rei do Egito. Arão é quem deveria realizar os milagres. Assim ele aparece como porta-voz autorizado, e age de acordo com Moisés na presença de Faraó.

A seguir ouvimos de Arão quando os amalequitas atacaram Israel. Juntamente com Hur, Arão sustentou as mãos de Moisés para que Israel prevalecesse contra o inimigo (Êx 17.8s.). A Arão, como também a Moisés, aos dois filhos de Arão, Nadabe e Abiú, e aos setenta anciãos, foi concedido contemplarem a glória do Senhor. Somente Moisés podia aproximar-se da glória do Senhor, enquanto os outros tinham de adorar de longe. No entanto, contemplaram a glória do Senhor (Êx 24.1,9,10).

Arão, todavia, não era de caráter tão forte como o de Moisés. Quando Moisés permaneceu no monte, Arão cedeu, embora talvez com relutância, aos rogos do povo para que lhes fizesse um deus. Arão talvez tenha pensado que através dos deuses recém-formados estivesse adorando ao Senhor (Êx 32.5), mas, não obstante, participou da idolatria. Quando Moisés conclamou aqueles que estivessem do lado do Senhor, o povo de Arão, os filhos de Levi, apresentaram-se imediatamente como voluntários. O episódio revela Arão não como um líder, mas como um caráter fraco e volúvel.

Contudo, Deus usa servos que são pecadores, e seu propósito era que Arão servisse como sumo sacerdote. De conformidade com o caráter sagrado do ofício, foram preparadas vestimentas elaboradas para sumo sacerdote, segundo descrição de Êx 39. A investidura ao ofício foi uma ocasião solene, presidida por Moisés. Arão foi ungido em particular a fim de ser separado para o ofício sagrado (Lv 8).

Dai por diante Arão foi o líder espiritual da nação. Choca-nos verificar que ele se associou a irmã Miriã numa queixa invejosa contra Moisés. Miriã e Arão murmuraram contra Moisés usando como pretexto o fato de que Moisés se casara com uma mulher cusita (provavelmente pessoa que se agregara aos israelitas). Em realidade, porém, os dois invejavam a posição de Moisés na economia divina. O Senhor esclareceu a Miriã e Arão a natureza do exaltado ofício de Moisés e, por causa de sua parte na queixa, Miriã foi punida com lepra. Arão pleiteou junto a Moisés a favor da irmã, e Moisés orou a Deus, com o resultado que Miriã foi mantida fora do acampamento por sete dias (Nm 12).

Em Nm 16 lemos que tanto Moisés como Arão foram objeto de uma revolta por parte de Coré, Datã e Abirã, mas o Senhor mostrou por meio de uma praga que Moisés e Arão ocupavam posição de legítima autoridade. Arão tomou um incensário e correu para o meio da congregação, assim fazendo expiação pelo povo, e a praga estacou. Restava agora deixar claro ao povo que Arão era o sumo sacerdote legítimo. Isso foi feito mediante o fato de que, dentre as varas dos diferentes filhos de Israel, só a de Arão floresceu (Nm 17.8). Essa vara foi conservada junto à arca como testemunho contra rebeldes futuros.

Juntamente com Moisés, por causa de sua incredulidade, Arão foi impedido de entrar na terra prometida (Nm 20.12). Morreu com a idade de cento e vinte e três anos. Há três declarações a respeito de sua morte. Moisés anunciou sua morte e Arão foi levado ao monte Hor, onde suas vestimentas lhe foram tiradas e postas sobre seu filho e sucessor, Eleazar. Ali, no cume do monte, morreu Arão (Nm 20.28). A localização exata do monte Hor é desconhecida, embora a tradição o ponha perto de Petra. A declaração de sua morte é repetida em Nm 33.38,39 e novamente em Dt 10.6.

Arão aparece como uma figura um tanto secundária, à sombra da figura maior, Moisés. Parece haver exibido autêntico devotamento aos seus deveres sacerdotais. O episódio do bezerro de ouro, contudo, parece indicar que não era líder do mesmo calibre de seu irmão. G.T.M.

## ARARATE

### I. EVIDÊNCIA BÍBLICA

O nome Ararate ocorre quatro vezes na Bíblia. Era a área montanhosa ou coberta de colinas (*hare 'ararat*, "montanhas do Ararate") onde repousou a arca de Noé (Gn 8.4; v. DILUVIO); a terra (*'erets*) para onde Adrameleque e Sarezer, os parricidas de Senaqueribe, fugiram pedindo exílio (2Rs 19.97 = Is 37.38); e também um reino (*mamlakah*), agrupado por Jeremias juntamente com Mini e Asquenaz numa conclamação profética para que destruíssem a Babilônia (Jr 51.27). Algumas versões, tanto no livro de 2 Reis como no de Isaías, dizem "Armênia", em deferência à LXX de Isaías, que também diz *armenian*.

## II. EVIDÊNCIA EXTRA-BÍBLICA

Há bem pouca dúvida que o *'ararat* bíblico fosse o Urartu das inscrições assírias, um reino que floresceu no tempo do império assírio nas margens do lago Van, na Armênia. Apesar de que era freqüentemente mencionado pelos reis assírios como um belicoso vizinho do norte, foi muito influenciado pela civilização mesopotâmica, e no século nono a.C. foi adotada a escrita cuneiforme modificada para escrever o urartiano (também chamado "vânico" ou "caldiano", não confundir com o "caldaico"), uma linguagem não-relacionada com o acadiano. São conhecidas quase 200 inscrições em urartiano, e nas mesmas a terra é referida com o nome de *Biai-nae*, enquanto que o povo é chamado de "filhos de Haldi", o deus nacional. Poucas escavações têm sido feitas no território urartiano, mas têm sido desenterrados exemplos de arte e arquitetura em Tigrak Kale, que representa parte da antiga capital, Tushpa, perto das margens do lago Van, bem como em Karmir Blur, uma aldeia próxima de Erivan, na Armênia.

## III. URARTU

No século XIII a.C., quando Urartu é mencionada pela primeira vez, nas inscrições de Salmaneser I, aparece como pequeno principado entre os lagos Van e Urmia; mas parece ter crescido em poder nos séculos seguintes, quando a Assíria estava sofrendo de um período de declínio. Nos relatórios assírios do século IX a.C., sobre as campanhas contra Urartu, cujo território agora se estendia bastante para o norte e para o oeste, nota-se uma freqüência cada vez maior dessas campanhas, e cerca de 830 a.C. foi fundada uma nova dinastia, por Sardur I, que estabeleceu sua capital em Tushpa. Seus sucessores imediatos mantiveram as fronteiras, ainda que o reino tenha ficado muito abalado no fim do século oitavo a.C. pelas invasões cimerianas (v. GOMER), e foi revivificada apenas por breve período nos meados do sétimo século a.C., por Rusa II, que possivelmente foi o rei que deu asilo aos assassinos de Senaqueribe. O fim de Urartu é obscuro, mas embora seus habitantes provavelmente devem ser considerados como os *alarodios* de Heródoto (iii.94), as inscrições cuneiformes em persa antigo, pertencentes ao sexto século a.C., chamam aquela região de Armênia, o que indica que naquela época os armênios indo-europeus já se tinham tornado dominantes. Urartu quase certamente desapareceu como estado no início do sexto século a.C., mais ou menos ao tempo das conclamações proféticas de Jeremias. T.C.M.

**ARAÚNA** (*'arawnah*, também *ha'awarnah*, *'aranya*) — Em 2Sm 24.16s., um jebuseu cuja eira foi adquirida por Davi quando este viu o anjo destruidor manter sua mão ali, a fim de que pudesse levantar um altar no local para oferecer um sacrifício que fizesse recuar a pestilência que rebentou após o rei haver mandado enumerar o povo. Em 1Cr 21.18s. (onde Araúna é chamado de Orná) vemos que Davi tam-

bém comprou o terreno em volta da eira, para ser o local do templo futuro que, no tempo próprio, Salomão realmente edificou ali (1Cr 22.1; 2Cr 3.1).

O nome de Araúna tem sido derivado do heteu *arawanis*, "liberto", "nobre". Em 2Sm 24.16 é precedido pelo artigo definido, e no v. 23 é glosado por *hamelekh* ("o rei"), donde alguns têm conjecturado que ele foi o último rei da Jerusalém jebusita. V. HITITAS. F.F.B.

**ARAUTO** — (em aramaico *karoz*, 'o que clama', derivado, provavelmente não como se tem pensado, do termo grego *keryx*, mas do persa antigo *khraus*, "o que clama" cf.J.T. Nelis *ad loc.*). É vocábulo encontrado apenas em Dn 3.4 "o arauto apregoava em alta voz"; sendo que a referência é ao servo real que anunciava as ordens baixadas por Nabucodonosor. A forma causativa da raiz verbal, *krz*, é encontrada em Dn 5.29 "proclamassem". Nossa versão portuguesa traduz o vocábulo grego *keryx* como "pregador" em 1Tm 2.7; 2Tm 1.11; 2Pe 2.5. J.D.D.

**ÁRBITRO** (heb., *yakhah*, "arrazoar, argumentar, decidir") — Alguém que serve de árbitro. Conforme a prática oriental, os árbitros punham suas mãos sobre as cabeças dos indivíduos em disputa, assim salientando tanto sua função judicial como seu desejo de apresentar um veredito imparcial. Jó (9.33) declara que nenhum homem capaz de questionar os propósitos (*lit.*, "pôr suas mãos sobre") de Deus. Nossa versão traduz Êx 21.22. "...pagará como os juizes lhe determinarem".

A tradução que aparece no NT "tribunal humano" (1Co 4.3, que traduz o grego *anthrapine hamera*), é, literalmente, "dia do homem", que significa o dia fixado para o julgamento. V. JUÍZES. J.D.D.

**ARCA** — 1. A arca de Noé (*tevah*, provavelmente do egípcio *dh't*, "caixa, caixão", Gn 6-9; *kibotos*, "caixa", no NT) evidentemente não tinha outra intenção senão a de ser um depósito flutuante, que, se o covado for considerado à base de 18 polegadas inglesas (v. PESOS E MEDIDAS), mediria cerca de 150 m x 25 m x 15 m (6.15). É possível ler *qanih* "varas" em lugar de *qanim* "ninhos", em 6.14, sem interferir com o texto consonantal, o que daria o sentido que os componentes de madeira de cipreste eram mantidos juntos e calafetados com varas, e que o conjunto foi então recoberto de betume (q.v.). Apesar de que a declaração em 6.16 (literalmente "fá-la-às térreo, segundo e terceiro") possa ser tomada no seu sentido tradicional para descrever três andares, também é possível compreendê-la para indicar três camadas de troncos cruzados, ponto de vista esse que estaria bem de acordo com uma construção de madeira, varas e betume. A arca também possuía uma abertura (*petah*) no lado, bem como uma *tsohar*, uma palavra cujo sentido nos é obscuro, ainda que mais comumente seja con-

siderada como uma abertura para entrada de luz, que daria a volta em torno da arca, logo abaixo do telhado.

2. A arca de Moisés (*tevah*, Êx 2.3-6) talvez possa ser imaginada como uma versão em miniatura da arca de Noé, mas apenas com o tamanho suficiente para conter um infante. Foi feita com junco (*gome'*, v. PAPIROS), e calafetada com betume (*hemar*) e pixe (*zefet*, v. BETUME), e pelo fato que era necessário abri-la (Êx 2.6), aparentemente, à semelhança da arca de Noé, era completamente fechada.

3. A Arca da Aliança. Quanto a essa v. artigo seguinte. T.C.M.

**ARCA DA ALIANÇA** — Também chamada "arca do Senhor", "arca de Deus", "arca da aliança do Senhor" (Dt 10.8), e "arca do testemunho" (*'edut* = termos do pacto; v. TESTEMUNHO). A arca era uma caixa retangular (*'aron*) feita de madeira de cipreste, e media em côvados 2,5 x 1,5 x 1,5, (isto é, cerca de 1,20 m x 0,90 m x 0,90 m; v. PESOS E MEDIDAS). O conjunto era recoberto de ouro e era transportado por meio de varas inseridas em argolas postas nas quatro esquinas inferiores. A tampa, ou "propiciatório", era de uma peça de ouro rodeada por dois querubins de frente um para o outro e de asas estendidas.

A arca servia (i) como receptáculo para as duas tábuas do decálogo (Êx 25.16,21; 40.20; Dt 10.1-5) e também para o vaso de maná e a vara de Arão (Rb 9.4,5); (ii) como lugar de encontro no mais íntimo santuário, onde o Senhor revelava sua vontade aos seus servos (Moisés: Êx 25.22; 30.36; Arão: Lv 16.2, Josué: Js 7.6). Assim sendo, servia como símbolo da presença divina orientadora entre o seu povo. A arca foi feita no Sinai, por Bazaleel, segundo o modelo dado a Moisés (Êx 25.8s.). Era usada como depositário da lei escrita (Dt 31.9; Js 24.26) e desempenhou importantíssimo papel na travessia do Jordão (Js 3.4), na queda de Jericó (Js 6), e na cerimônia da memorização do pacto, no monte Ebal (Js 8.30s.).

De Gilgal a arca foi transportada para Betel (Jz 2.1; 20.27), mas foi levada para Silo no tempo dos juizes (1Sm 1.3; 3.3), ali permanecendo até ser capturada pelos filisteus, no campo de batalha, em Ebenezer (1Sm 4). Visto que sua presença provocou sete meses de pragas, os filisteus devolveram-na para Quiriate-Jearim, onde ficou por vinte anos (2Sm 5-7.2), exceto, talvez, durante o breve período em que foi transportada para o campo de Saul, perto de Bete-Aven (1Sm 14.18 — onde, entretanto, a LXX indica que o texto original provavelmente era "estola").

Davi instalou a arca numa tenda, em Jerusalém (2Sm 6), e não quis removê-la dali durante a revolta de Absalão (2Sm 15.24-29). Foi depositada no templo em meio a grandes cerimônias, durante o reinado de Salomão (1Rs 8.1s.), e reposta no santuário durante as reformas de Josias (2Cr 35.3), quando Jeremias antecipou uma época que não contaria mais com sua pre-

sença (3.16). Presumivelmente perdeu-se durante a destruição de Jerusalém pelos babilônios, em 587 a.C. Não havia arca no segundo templo (Josefo, BJ v. 5).

Receptáculos ou santuários portáteis de madeira recoberta de ouro já eram conhecidos no antigo Oriente Próximo nos tempos pré-mosaicos. A arca não teve igual, entretanto, pelo fato de ser o repositório das tábuas da aliança, isto é, documentos que exibiam as "estipulações do pacto" (*'edut*). K.A.K.

**ARCANJO** — V. ANJO.

**ARCO** — V. ARMADURA E ARMAS.

**ARCO-IRIS** — Em hebraico não existe qualquer vocábulo especial para indicar o arco-iris. A palavra ordinária que significa arco de guerra em hebraico, *qeshet*, é empregada. A palavra no NT é *iris*. Em Gn 9.13,15, o arco de guerra de Deus, *qeshet*, é declarado como posto nas nuvens como o sinal de seu pacto com Noé, sendo esse o seu compromisso de que nunca mais destruiria toda carne por meio de um dilúvio.

O significado parece ser que aquilo que era ordinariamente um instrumento de guerra, e um símbolo de vingança, se transformou num símbolo de paz e misericórdia em virtude de ter sido agora posto nas nuvens. Contra as escuras nuvens tempestuosas, o arco de guerra de Deus é transformado num arco-iris pela luz de sua misericórdia e graça. Deus estava em paz com seu povo da aliança.

Semelhantemente também em Ez 1.28, o arco-iris da misericórdia aparece em redor do trono da glória divina e do julgamento. Em Ap 4.3; 10.1, João recebe uma visão semelhante à de Ezequiel. J.G.S.S.T

**AREIA** (heb., *hof*; em grego, *ammos*) — O vocábulo hebraico se deriva do verbo *huf* ("redemoinhar", "dançar"), indubitavelmente uma referência à facilidade com que as leves partículas de sílex, mica, feldspato etc., são levantadas e postas a redemoinhar pelo vento. A areia pode ser extensamente encontrada ao longo das praias do Mediterrâneo no sul da Palestina e no Egito, bem como nas regiões desérticas, dessa maneira provendo um notável símbolo de incontáveis multidões (p. ex., Gn 22.17; Is 10.22; Ap 20.8). É igualmente empregada para transmitir uma idéia de peso (Jó 6.3), e de instabilidade (Mt 7.26). Uma alusão um tanto obscura (Dt 33.19) fala sobre "os tesouros escondidos da areia", talvez uma referência à manufatura do vidro, feito de areia (cf. Josefo, BJ ii.10.2; Plínio, *História Natural* v.17; xxxvi.65). Em Jô 29.18, em lugar de "areia", provavelmente deveríamos ler "fênix"; contudo, v. completa discussão por S. R. Driver e G. B. Gray, em ICC, *Job*, 1921, p. 201-204. J.D.D.

**AREÓPAGO** (gr., *Areios pagos*, "colina de Ares", o deus grego da guerra, correspondente do deus romano Marte)

1. Uma pequena colina a noroeste da Acrópolis de Atenas, chamada "colina de Marte" em At 17.22, em algumas versões.

2. Concílio do Areópago, assim chamado porque a colina de Ares era o local original das reuniões. Nos tempos neotestamentários, reunia-se o mesmo no "Pórtico Real" (stoa basíleos) no mercado ateniense (ágora), sendo provavelmente ali que Paulo foi levado perante o Areópago (At 17.19), e não, como dizem certas traduções, "no meio da colina de Marte" (v. 22). Era a instituição mais venerável de Atenas, recuando até tempos lendários, e, apesar da diminuição de muitos de seus antigos poderes, retinha grande prestígio e possuía jurisdição especial sobre questões de moral e religião. Era natural, portanto, que um "pregador de estranhos deuses" (At 17.18) fosse submetido ao exame desse organismo.

O discurso do Areópago, feito pelo apóstolo na ocasião referida (At 17.22-31) é um discurso sobre o verdadeiro conhecimento de Deus. Tomando como ponto de partida um altar inscrito dedicado a "Um Deus Desconhecido" (v. DEUS DESCONHECIDO), disse ele à sua audiência que chegara para tornar conhecido deles o Deus sobre cuja natureza se confessavam eles mesmos ignorantes. O verdadeiro Deus é Criador e Senhor do universo; não habita em santuários materiais; não depende das ofertas de suas criaturas, mas lhes concede a vida e tudo mais de quanto necessitam. Ele, que é o Criador de todas as coisas em geral, é o Criador da humanidade em particular; e assim prossegue o discurso para fazer certas afirmações acerca do homem em relação a Deus. O homem é de uma só espécie; as zonas habitáveis da terra e as estações do ano foram apontadas para seu proveito; e o propósito de Deus nessas coisas é fazer com que o homem o busque e encontre, especialmente em vista do fato que são geração sua. Apesar de que o fraseado e as citações do discurso sejam helênicas, a ênfase é inteiramente bíblica. Na peroração do discurso, Paulo exorta seus ouvintes a se arrependerem e submeterem ao conhecimento de Deus, visto que ele não apenas é Criador, mas também juiz de todos, e visto que a garantia de seu julgamento vindouro foi dado, ao ressuscitar ele dentre os mortos, ao homem capacitado para executar esse julgamento. Ouvindo essa referência à ressurreição, os membros do Areópago despediram Paulo, sem dúvida julgando-o indigno de séria consideração. F.F.B.

**ARETAS** — A referência feita em 2Co 11.32 é ao rei Aretas IV, Filopatris, o último e mais famoso dos reis nabateus desse nome (c. de 9 a.C.-40 d.C.). Foi confirmado no governo de seu reino subjugado a Roma por Augusto, ainda que com alguma relutância, visto que o havia tomado sem permissão. Sua filha casou-se com Herodes Antipas, mas divorciou-se dele quando ele desejou casar-se com Herodias (Mc 6.17). Aretas declarou guerra contra Herodes e o derrotou em 36 d.C. Roma pôs-se ao lado de

Herodes, mas a expedição punitiva que foi eventualmente despachada sob as ordens de Vítelio, governador da Síria, nem bem chegara a Jerusalém quando ocorreu a morte do imperador, em 37 d.C., sendo então abandonada a empresa. De conformidade com Josefo (*Antiguidades* i. 12. 4), sob Aretas as fronteiras do reino nabateu se expandiram desde o Eufrates até o mar Vermelho. Baseando-se em 2Co 11.32, parece provável a conjectura que Aretas manteve Damasco sob seu poder em algum estágio da história, por mais surpreendente que isso possa ser, pois Damasco era a antiga capital Síria. Também tem sido subentendido que é mais provável que isso tenha ocorrido no tempo de Gaio, cuja orientação era encorajar reinos vassallos.

Entretanto, o Catálogo do Museu Britânico registra ausência completa de moedas romanas cunhadas em Damasco, desde a morte de Augusto até a ascensão de Nero. Conseqüentemente, parece que nenhuma conclusão pode legitimamente ser tirada quanto à data da conversão de Paulo da suposta data da aquisição de Damasco por Aretas, após a morte de Tibério, em 37 d.C. Ele pode ter obtido o controle da cidade em qualquer tempo depois de 14 d.C. V. tb. NABATEUS. E.M.B.G.

**ARFAXADE** (heb., *'arpakhshad*; LXX e NT, *Arphaxad*) — Um dos filhos de Sem (Gn 10.22; 1Cr 1.17,24), que nasceu dois anos após o dilúvio (Gn 11.10). O texto massorético assevera que ele foi pai de Selá, que nasceu quando ele tinha trinta e cinco anos de idade (Gn 10.24; 11.12; 1Cr 1.18,24; a LXX e o Pentateuco samaritano dizem 135 anos), mas alguns manuscritos da LXX interpõem um Kainan entre Arfaxade e Selá, e isso evidentemente tem sido seguido por Lc 3.36. Arfaxade viveu por um total de 438 anos (Gn 11.13; a LXX dá 430 anos, mas o Pentateuco samaritano concorda com o total, apesar de discordar sobre as cifras componentes). Diversas teorias acerca da identificação do nome têm sido apresentadas, dentre as quais talvez a mais comum seja aquela que liga esse nome com Arraphu das inscrições cuneiformes, em grego, Arrapachitis, provavelmente a moderna Kirkur. Outras teorias vêem o término do nome, *-kshad*, como corrupção de *kesed*, *kasdim*, "caldeus" (q.v.), e assim se referiria à Mesopotâmia do Sul. Uma etimologia iraniana também tem sido sugerida, a respeito do que se pode notar que ela é atestada nos livros apócrifos (Judite 1.1), onde certo Arfaxade (cf. LXX, *Arphaxad*) governou sobre os medos, em Ecbátana. No entanto, esse livro apócrifo é quase inteiramente ficção, e na ausência de um original hebraico, não há garantia de que o nome é o mesmo. Portanto, tal norte continua sendo desconhecido fora da Bíblia.

**ARGAMASSA** — V. CASA.

**ARGANAZ** — As quatro ocorrências da palavra hebraica *shafan* tornam esse animal facilmente



identificável (Lv 11.5; Dt 14.7; Sl 104.18 e Pv 30.26; nossa versão a traduz consistentemente por arganaz). Pertence a uma pequena ordem animal, provavelmente relacionada com o elefante, sendo do tamanho aproximado de uma marmota alpina. É inteiramente vegetariano e vive em terreno rochoso. G.C.

**ARGILA** — V. ARTES E OFÍCIOS.

**ARGOBE** — Um distrito da Transjordânia que era governado por Ogue, rei de Basã, antes da conquista israelita liderada por Moisés (Dt 3.3-5). Continha essa região sessenta cidades muradas e pesadamente fortificadas, além de muitas cidades sem muros. A localização exata da área tem sido questão de disputa. O ponto de vista que tem gozado do apoio da tradição judaica e que tem ganho apoio adicional de uma etimologia improvável de Argobe, é o que identifica a região com a área vulcânica conhecida como el-Leja (v. TRACONITES). Esse ponto de vista, contudo, não é mais favorecido. O nome provavelmente indica uma área fértil de terra arável *argov* provavelmente se origina de *regev*, "um torrão" Cf. Jó 21.33; 38.38). Sua extensão para o lado ocidental é dada como a fronteira dos reinos vassallos de Gesur e Maaca (Dt 3.14). Alguma dificuldade surge por causa da referência ao fato que as cidades de Argobe e Havote-Jair foram rebatizadas por Jair, o manassita. Em 1Rs 4.13 as vilas de Jair são localizadas em Gileade (cf. Jz 10.3,4; v. HAVOTE-JAIR). J.C.J.W.

**ARGUEIRO** — Esse vocábulo aparece em Mt 7.3,4,5, e em Lc 6.41,42 (bis). O termo grego é *karphos* (certas versões traduzem-no por "cisco"), e é cognato do verbo *karpho*, "ressecar". O substantivo significa um pequeno pedaço de lixo, um pequeno pedaço de fio, ou mesmo um fragmento de lã como aquele que poderia cair na vista de alguém. Metaforicamente foi usado pelo Senhor Jesus para denotar uma falta sem gravidade. S.S.S.

**ARIEL** (*'ari'el*, "fornalha de El (Deus)") — 1. Nome dado ao altar das ofertas queimadas, descrito por Ezequiel (43.15,16). Diversas interpretações sobre esse nome têm sido oferecidas; "altar-fornalha", "monte de Deus", ou menos provavelmente, "Leão de Deus". 2. Nome aplicado a Jerusalém (Is 29.1,2,7) como a fortaleza principal e centro da adoração a Deus (v. 1, acima). 3. Um morabit cujos filhos foram mortos por Benaia, um dos guerreiros de Davi (2Sm 23.20; 1Cr 11.22). Versões há que traduzem "homem como um leão" (v. 1, acima). 4. Um delegado enviado por Esdras a Casifia para trazer homens que o acompanhassem a Jerusalém a fim de se dedicarem ao ministério do templo (Ed 8.16). D.J.W.

**ARIETE** — V. FORTIFICAÇÃO E ARTE DO CERCO (IIa).

**ARIMATÉIA** — Uma "cidade dos judeus" e lugar do nascimento de José (q.v.), em cujo

sepulcro foi posto o corpo de Jesus (Mt 27.57; Mc 15.43; Lc 23.51; Jo 19.38). Foi identificada por Eusébio e Jerônimo com Ramã ou Ramataim, o lugar onde nasceu Samuel (1Sm 1.19), cuja localização exata é incerta. V. RAMÃ. J.W.M.

**ARIOQUE** — 1. Nome do rei de Elasar, aliado de Quedarlaomer de Elão, e de Anrafel de Sinear, os quais guerrearam contra Sodoma e Gomorra (Gn 14.1,9). Embora essa pessoa não tenha sido identificada, o nome (*'aryokh*) pode ser comparado com os substantivos pessoais hurrianos Ari-aku e Ari-ukku, comumente encontrados nos textos do segundo milênio a C. Entretanto, identificá-lo com Ari-wuku filho de Zimrilim, dos textos de Mari (Böhl), implicaria numa data mais recente para Abraão.

2. Capitão da guarda de Nabucodonosor (Dn 2.14,15). Foi-lhe ordenado que executasse os "sábios", que não haviam podido interpretar o sonho real, mas evitou cumprir a ordem apresentando Daniel ao rei. D.J.W.

**ARISTARCO** — Todas as referências sem dúvida se relacionam com a mesma pessoa. A primeira, em At 19.29, descreve-o como alguém que já era companheiro de viagem de Paulo, quando foi agarrado pela multidão de Éfeso (embora alguns tenham argumentado que isso seja proleptico). Em At 20.4, ele acompanha Paulo a Jerusalém, provavelmente como oficial delegado tessalônicaense com a coleta; e em At 27.2, ele está com Paulo no navio que partirá de Cesaréia. Ramsay argumentava que ele poderia ter viajado com Paulo somente como seu escravo (SPT, p. 315s.), embora a sugestão de Lightfoot ainda mereça ser mencionada, de que a maneira da referência indica que ele estava a caminho para sua terra, Tessalônica. Entretanto, (admitindo uma origem romana para Colossenses), ele reuniu-se a Paulo e, no dizer do apóstolo, tornou-se "prisioneiro comigo" (Cl 4.1), possivelmente alternando-se com Epafros como prisioneiro voluntário (cf. Cl 4.10-12 com Fm 23,24). Segundo a teoria do "aprimamento em Éfeso", ele teria seguido para sua terra algum tempo depois do tumulto e da escrita da Epístola aos Colossenses (cf. G. S. Duncan, *St. Paul's Ephesian Ministry*, 1929, p. 196, 237s.). Sua associação com a coleta tem sugerido sua identificação com o "irmão" de 2Co 8.18 (Zahn, INT, I, p. 320). A tradução mais natural de Cl 4.10,11 implica numa origem judaica. A.F.W.

**ARMADILHAS** — Aparelhos mecânicos, frequentemente dotados de chamariz, para apanhar pássaros ou animais. Sob esse título, estudaremos sete vocábulos hebraicos e dois gregos, ainda que nossa versão traduza com mais acerto, por outros termos, as ocorrências geralmente encontradas em Jó 18.8; Lm 3.47; 1Co 7.35. Em hebraico, *pah* (cf. o egípcio *ph*), que no original ocorre por vinte e duas vezes, significa literalmente armadilhas para aves exclusivamente (v. Sl 124.7; Pv 7.23; Ec 9.12; Am 3.5). Essa última passagem menciona duas espécies de



armadilhas usadas pelos passarinhos, uma das quais pressiona o pássaro contra o chão, e a outra com um laço que apanha a ave pelo pescoço e a levanta. Na maioria dos casos, *pah* é usado figuradamente, como, p. ex., em Js 23.13; Jó 22.10; Sl 119.110. Em hebraico, *moqesh*, que no original aparece por onze vezes, talvez signifique "espancador, e que nossa versão traduz por "cilada", "laços", "cadeias", "enlace". Literalmente, entretanto, aparece apenas em Jó 40.24, que deixa subentendido que um laço não podia prender o hipopótamo. Exemplos de uso figurado do termo, são: Êx 10.7; Is 8.14; Sl 64.5; 2Sm 22.6; Êx 23.33; Pv 20.25; 22.25. Outras palavras hebraicas geralmente traduzidas como "armadilha" ou cognato, mas de modo figurado, são *matsof*, "meio de caça" (Ec 7.26), e o vocábulo relacionado *m'tsudah* (Ez 12.13 e 17.20).

Nos livros apócrifos, "armadilha" (gr., *pagis*) é empregado em referência à gazela (Eclesiástico 27.20), e também figuradamente (Eclesiástico 9.3,13; 27.26,29).

No NT, o termo grego *pagis* é traduzido como "laço", em nossa versão somente em Lc 21.34, em sentido literal, que compara o modo repentino da vinda do Senhor com o disparo de uma armadilha. Os usos figurados de *pagis* são encontrados em Rm 11.9; 1Tm 3.7; 2Tm 2.26 ("laço", em nossa versão), e em 1Tm 6.9 ("cilada", em nossa versão).

No Egito hoje em dia são usados os seguintes tipos de armadilhas, algumas delas com artigos paralelos: rede, tábua sobre um buraco, caixa que cai sobre a vítima, laçada, armadilha com duas peças que apertam o pescoço da vítima, e uma gaiola com alcapão. J.T.

**ARMADURA E ARMAS** — Ambas as idéias são sumarizadas nos termos gerais *k'elim* (Gn 27.3; 1Sm 17.54; e no grego *hopla* (LXX *passim*; 2Co 10.4; *Testamento de Levi* 5.3). O aspecto defensivo é salientado no vocábulo *madim* ("armadura", 1Sm 17.38) e o ofensivo no termo *nesheg* ("armas", 2Rs 10.2).

## I. ARMADURA (DEFENSIVA)

### a) Escudo

Todas as nações da antiguidade empregavam escudos. Os israelitas possuíam duas variedades. O escudo maior (*tsinnah*, também traduzido "pavês") que era usado para cobrir o corpo inteiro, tendo a forma oval ou retangular como uma porta (o grego *thyreos* se deriva de *thyra*, "porta"). Os pavês era usado pela infantaria pesadamente armada (2Cr 14.8), e, no caso de Golias, havia um escudeiro especial (1Sm 17.7). O escudo menor (*magen*) era levado pelos arqueiros, tais como os benjamitas do exército do rei Asa (2Cr 14.8). Infelizmente algumas versões confundem esses dois tipos de escudos. Os "pavêses" ornamentais de Salomão, sendo escudos grandes, exigiam quatro vezes mais ouro que os menores (1Rs 10.16,17; v. PESOS E MEDIDAS), o que dá alguma idéia da diferença no tamanho dos mesmos. Normal-

mente eram feitos de madeira ou de vime trançado recoberto de couro, pois podiam ser queimados (Ez 39.9). O couro era ungido com azeite antes das batalhas, ou para preservá-lo ou para torná-lo reluzente (Is 21.5). Ocasionalmente, o bronze era o material empregado para sua feitura (1Rs 14.27). V. figs. 202 e 79.

### b) Capacete

Nos primeiros tempos o capacete (*kova'*) aparentemente se restringia aos reis ou líderes proeminentes. Assim, o rei Saul deu a Davi o seu próprio capacete de bronze (1Sm 17.38). Os capacetes dos heteus, pintados nas paredes do templo de Karnak, no Egito, tinham a forma do alto de um crânio. Pelo tempo de Uzias, todos os soldados hebreus recebiam capacetes (2Cr 26.14), que provavelmente eram feitos de couro. Esse era o material comum, até que o bronze se tornou também comum: no período dos selêucidas os soldados comuns recebiam capacetes de bronze (1Mc 6.35). Entre os romanos e os gregos, nos tempos herodianos, os capacetes feitos de ambos os materiais eram comuns. Paulo usa o capacete figurativamente como parte do equipamento do guerreiro cristão (*perikephalaia*, Ef 6.17). V. fig. 202.

### c) Cota de malhas

Bronze para os líderes, e couro para os soldados, era também a regra geral para a proteção do corpo. Golias era uma exceção, visto que era "campeão" do exército filisteu; portanto, possuía uma cota de malhas composta de escamas de bronze (1Sm 17.5). A *shiryon* era realmente uma couraça que protegia não apenas o peito, mas também as costas. Fazia parte da armadura dos trabalhadores de Neemias (Ne 4.16). A tradução "peitoral" não é correta por essa razão. A "armadura" de Acabe era uma couraça, com abas de couro soltas na altura da cintura; essas é que o escritor sagrado tinha em mente ao dizer que foi ferido "por entre as juntas da sua armadura" (1Rs 22.34). Por duas vezes em Jeremias (46.4; 51.3) a mesma palavra é traduzida por "couraça"; tratava-se de uma cota excepcionalmente leve, que consistia de pequenas placas de ferro costuradas a um fundo de couro. Is 41.6,7 parece referir-se à manufatura de cota de malhas pelos ferreiros; enquanto os "pregos" provavelmente são os pinos que seguram as escamas. A descoberta de cotas de malha em Ras Shamra (Ugarite), Boghaz-köi e Alalah demonstrou pelo menos que o uso de tais armaduras já eram bem conhecidas no séc. XV a.C. Os tablets inscritos encontrados no palácio também registram haver armaduras para carruagens e cavalos, mas exemplos dos mesmos têm sido encontrados somente nas cidades assírias. Onde era exigida uma maior flexibilidade, eram usadas escamas menores, sendo que a forma das mesmas era sempre retangular, e não redonda, como nos relevos assírios (v. fig. 89). Havia dois sistemas diferentes de segurar as escamas ao fundo de couro: algumas vezes no sentido vertical, por um cordão, e outras vezes, horizontalmente.

O equivalente grego era a *thorax*, também usada em 1Mc 6.43 a respeito da armadura que protegia os elefantes de guerra. Paulo deriva o seu "peitoral da justiça" (Ef 6.14) da LXX de Is 59.17. Quanto a essa secção, v. S. Smith, *Isaiah XL-LV*, 1944, p. 160, 182; R. F. Storr, *Nuzi*, I, 1939, p. 470s.

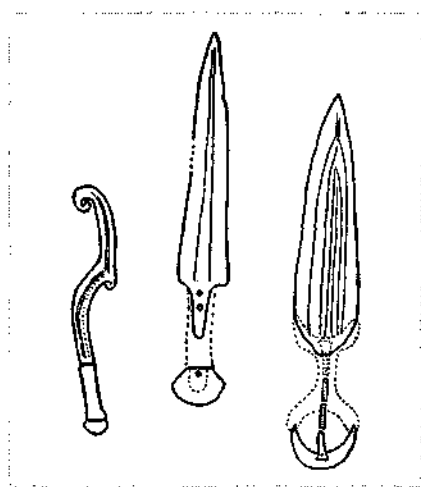
**d) Caneleiras**

Parte da armadura que protegia as pernas entre os joelhos e o tornozelo, sendo mencionada apenas uma vez nas Escrituras (1Sm 17.6, *mitshah*). Golias usava caneleiras de bronze. É possível que a palavra hebraica em realidade signifique um tipo de bota.

**II. ARMAS (OFENSIVAS)**

**a) Espada**

A espada (*herev*) é a arma mais frequentemente mencionada na Bíblia. A lâmina reta era feita de ferro (1Sm 13.19) e algumas vezes tinha dois fios (Sl 149.6). Era pendurada no cinto (*hagorah*), no lado esquerdo do portador, e era usualmente protegida por uma bainha (*ta'ar*; 2Sm 20.8). A arma de Eúde, com sua lâmina de 45 cm, era realmente uma adaga (chamada em nossa versão de "punhal"; Jz 3.16), sendo canhoto, Eúde usualmente levava sua arma pendurada no cinto, do lado direito. Têm sido encontradas adagas tanto em Laquis como em Megido, pertencentes à última fase da Idade do Bronze Antigo. Um exemplo de Laquis, do século XVII a.C., traz uma inscrição que é uma das primeiras tentativas conhecidas como escrita alfabética. Fornalhas de fabricar espadas, na Filistia, têm sido descobertas em Gerar. Algumas vezes o punho era elaboradamente ornamentado, especialmente entre os egípcios, assírios e babilônios.



**Fig. 12** — À ESQUERDA: adagas curta e mais longa com lâminas pontiagudas em forma de folha, de um tipo hico comum na Palestina de c. de 2000-1500 a.C. À DIREITA: espada recurva (algumas vezes chamada por engano "cimitarra") afiada em ambos os fios, e usada na Palestina desde c. de 1800 a.C. de Siqem.

No NT, *machaira* é a palavra usualmente empregada (Mt 26.47). A *romphaia*, que ocorre, com uma exceção, apenas no livro de Apocalipse, era uma espada grande e larga, usada especialmente pelos trácios.

Os assassinos judeus revolucionários, os sicários, levaram adagas curtas e levemente curvas debaixo de suas vestes (Josefo, BJ ii.13.3). Em ambos os Testamentos a espada é frequentemente usada de modo figurado para simbolizar o julgamento pela guerra, ou para representar a palavra de Deus (Ez 21.28; Ef 6.17) Quanto a referências úteis, v. *Laquis IV*, 1958, p. 74-79, 128.

**b) Lança**

O *hanit* era uma lança com haste de madeira e ponta metálica de bronze ou, em tempos mais recentes, de ferro (1Sm 17.7). Essa arma era empregada tanto para carregar como para arremessar. Quando espetada em terra, ao lado do traveseiro de Saul (1Sm 26.7) indicava o local onde estava o rei, um costume até hoje usado entre os chefes árabes. Por outro lado, a *romah* era aparentemente usada apenas como lança. As tropas pesadamente armadas levavam esta última arma, que era característica das tropas egípcias (Jr 46.4). Havia uma lança mais leve e mais curta, a *kidon*, empregada como dardo (Js 8.18). Quando não era usada, era transportada atravessada nas costas (1Sm 17.6). Diversas palavras traduzidas como "lança" são de sentido geral; dependendo do contexto, podem ser usadas para arremessar ou para carregar (2Sm 18.14). O termo grego *longche*, de Jo 19.34, é o equivalente de *hanit*. V. figs. 178, 235.

**c) Arco e c flecha**

O arco (*qeshet*) e a flecha (*hes*) desempenhavam importante papel nas guerras de Israel. Algumas vezes o arco tinha uma única curva, noutras vezes, duas. Era usualmente fabricado com madeira temperada, ou, ocasionalmente, de chifre, e frequentemente era montado em bronze (Sl 18.34).

A corda do arco era geralmente feita de nervo de boi, enquanto que as flechas eram de junco ou de madeira leve com ponta de metal. Os arcos de batalha (Zc 9.10) eram dotados de grande força; entre os egípcios esses tinham metro e meio de comprimento. Para pôr-lhes a corda, a extremidade inferior era sustentada com o pé, enquanto que a extremidade superior era encurvada para receber a laçada e ser dado o nó (Jr 50.14). Isso explica a expressão hebraica "enfiar" o arco, que significa pôr-lhe a corda; e por isso mesmo os arqueiros são chamados em hebraico, de "arco-fieiros". As flechas são naturalmente chamadas de "filhos da aljava" (Lm 3.13, segundo algumas versões), como também em muitos idiomas orientais. Quer a pé, quer montados a cavalo, os arqueiros preenchiam uma importante função entre as tropas levemente armadas da antiguidade. Os assírios, elamitas, egípcios e filisteus eram expoentes desse método de guerrear. Entre os israelitas, os benjamitas, rubenitas, gaditas e manassitas eram

especialmente famosos devido a seus arqueiros (v. 1Cr 5.18; 12.2; 2Cr 14.8). Subseqüentemente, os exércitos gregos e romanos freqüentemente deveram a vitória aos seus arqueiros. V. figs. 106, 115.



**Fig. 13** — Arqueiros egípcios avançando em ataque. O da esquerda usa o pé para imobilizar o arco, enquanto o encurva a fim de amarrar a corda.

#### d) A funda

A *qela* era usada principalmente pelos pastores (p. ex., Davi, 1Sm 17.40), para espantar feras para longe de seus rebanhos, e para evitar que seus animais se desviassem. Era comumente empregada como arma de guerra pelos exércitos do Egito, da Assíria e da Babilônia. Os israelitas também empregavam companhias de atiradores com a funda como elemento importante de suas forças, entre os quais os ambedestros benjamitas eram renomados (1Cr 12.2). A funda era feita de couro, quer dupla quer numa simples tira, e era alargada no meio para formar um lugar para o projétil. Ambas as extremidades eram firmemente seguras na mão enquanto a funda carregada era girada acima da cabeça, até que uma das extremidades era subitamente solta. Lança-se mão do uso gráfico metafórico da funda em Jr 10.18. Em 2Cr 26.14, 15, as "fundas para atirar pedras" de Uzias, eram catapultas gigantes.

#### e) O ariete

Essa arma era freqüentemente usada entre os heteus, assírios, babilônios e elamitas (R. M. Hyslop, *Iraq*, XI (Pt. I), 1949, p. 90-125; XV (Pt. I), 1959, p. 69-87). A única menção bíblica fica em Jr 51.20, mas o heb. *meñits* (lit., "espalhador") é realmente um cacete, provavelmente armado com pontas de ferro. Heródoto (vii. 63) descreve tal arma, que era levada pelas tropas assírias do exército de Xerxes. J.W.C.

**ARMAGEDOM** (Westcott & Hort, *Har Magdon*; Textus Receptus, *Armageddon*; em latim, *Harmagedon*; em siríaco, *G'wy Magedon*) — Local de reunião, na cena apocalíptica, do "Grande Dia do Deus Todo-Poderoso" (Ap 16.16; nome desconhecido em outro lugar qualquer). Se o nome é simbólico, a exatidão geográfica não tem importância. A mais antiga interpretação conhecida, existente somente em árabe, é "o lugar pisado, nivelado" (em árabe, *'lmwd' wty* "a Planície") (Hipólito, ed. Bonwetsch).

Dentre quatro interpretações modernas, a saber "montanha de Megido", "cidade de Megido", "monte da assembléia" (C.C. Torrey) e "sua colina frutífera", a maioria dos eruditos prefere a primeira. O fato que o montão de Megido tinha cerca de 23 m de altura nos dias de João, e ficava próximo da serra do Carmelo, justifica o emprego do vocábulo hebraico *har*, usado frouxamente no AT para "colina" e "região montanhosa" (BDB, p. 249; cf. Js 10.40; 11.16). As "águas de Megido" (Jz 5.19) e o "vale de Megido" (2Cr 35.22) têm testemunhados importantíssimas batalhas, desde a que foi levada a efeito por Tutmoses III, em 1468 a.C., até a de Lord Allenby de Megido, em 1917. Os "montes de Israel" testemunharão a derrota de Gogue, em Ez 39.1, 4. Talvez Megido estivesse na mente do escritor sagrado. R. J. A. S.

**ARMAS** — V. ARMADURAS E ARMAS.

**ARMÊNIA** — V. ARARATE.

**ARNOM** — Um riacho que corria para o lado oriental do mar Morto, defronte de En-Gedi. Esse riacho formava a fronteira sul do território de Ruben, no tempo em que primeiro se estabeleceram (Dt 3.12, 16), e previamente passou a marcar a fronteira entre Moabe para o sul, e Amom para o norte (Jz 11.18, 19). Os hebreus invasores atravessaram o Arnom de sul a norte, e isso marcou grande ocasião em sua carreira, pois tomaram posse de suas primeiras possessões territoriais no lado norte do mesmo (Dt 2.24). Entretanto, a Pedra Moabita (q.v.) (linha 10) menciona que havia moabitas vivendo em Atarote, que fica ao norte daquele riacho, sugerindo ou uma conquista incompleta por parte dos invasores israelitas, ou então uma infiltração moabita posterior. A importância do riacho é confirmada pelo grande número de fortes e pontes que são encontrados ali, sendo que estas últimas são mencionadas por Isaías (Is 16.2). R.J.W.

**AROER** — 1. Na Transjordânia, na margem norte do rio Arnom (uádi Mójib), de frente para sua profunda garganta (D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1957, fig. 72 na p. 237), sendo a moderna "Ara"ir (Nelson Glueck, *Explorations in Eastern Palestine, I* (= AASOR, XIV, 1934, p. 3, 49-51, com fig. 21a e chap. 11), cerca de 23 km a leste do mar Morto (Dt 2.36; 3.12; 4.48; Js 12.2). Simbolizava o limite sul, primeiro, do reino amorreu de Seom, e em segundo lugar, do território da tribo de Rúben (Js 13.9, 16; Jz 11.26, e provavelmente 33), sendo a sede de uma família rubenita (1Cr 5.8), e, em terceiro lugar, das conquistas na Transjordânia, por Hazael de Damasco, no tempo de Jeú (2Rs 10.33). Mais ou menos por esse tempo, Mesa, rei de Moabe, "edificou Aroer e construiu a estrada ao lado do Arnom" (Pedra Moabita, linha 26); Aroer permaneceu em local moabita até o tempo de Jeremias (Jr 48.18-20). Em Nm 32.34, Gade aparentemente ajudou a

reparar cidades recém-conquistadas, incluindo Aroer, antes do território ser oficialmente alocado aos rubenitas e gaditas, por Moisés. Em 2Sm 24.5, Davi partiu de Aroer e da cidade no vale, na direção de Gade, e prosseguiu para Jazer. Isaías (17.1-3), profetizou contra Aroer (em, mãos moabitais), juntamente com Damasco e Efraim. A "cidade que nele (no vale de Arnom) está" (Dt 2.36; Js 13.9, 16; 2Sm 24.5) pode muito bem ser a atual Khirbet el-Medeiyineh, cerca de 11 km a sudeste de Aroer (Simons, *Geographical and Topographical Texts of the Old Testament*, 1959, § 298, p. 116, 117; quanto a uma descrição, v. Glueck, *op. cit.*, p. 36, n.º 93).

2. Na Transjordânia, "defronte de Rabá" (Js 13.25), poderia ser a moderna es-Sweiwina, a cerca de 3 km a sudoeste de Rabá (Nelson Glueck, *Explorations in Eastern Palestine*, III (= AASOR, XVIII/XIX, 1939, p. 247, 249; quanto a uma descrição, v. *ibid.*, p. 168-170, e fig. 44). Mas, a existência dessa Aroer, separada de (1) acima, é duvidosa, visto que talvez Js 13.25 possa ser traduzido como "... metade da terra dos amonitas até Aroer, a qual (terra se estende) até Rabá" (Glueck, *op. cit.*, p. 249).

3. No Neguebe (terras do sul de Judá, a 19 km a sueste de Berseba, atual Khirbet Ar"areh (N. Glueck, *Rivers in the Desert*, 1959, p. 131-132, 184-185). Entre os judeus que receberam presentes de Davi, em Ziclague (1Sm 30.26-28) achavam-se aqueles "de Aroer"; e entre seus homens poderosos havia dois filhos de "Hotão, aroerita" (1Cr 11.44). K.A.K.

**ARPADE** — Cidade que foi primeiramente capturada pelos assírios em 754 a.C., em seus esforços para controlar a rota para Hamat e Damasco com as quais estava aliada (Jr 49.23). Foi saqueada por Tiglate-Pileser III, após dois anos de cerco, em 740 a.C., e novamente por Sargão II, em 720 a.C. Sua destruição fortaleceu a jactância de Rabsaquê perante os habitantes de Jerusalém (2Rs 18.34, 19.13; Is 36.19; 37.13), e sua queda simbolizou o poder avassalador da Assíria (Is 10.9). As ruínas em Tell Rifa"ad, cerca de 32 km a noroeste de Alepo, foram escavadas em 1956 e 1960 (*Iraq*, XXIII, 1961). D.J.W.

**ARQUEIRO** — V. EXÉRCITO, ARMADURA E ARMAS.

**ARQUELAU** — V. HERODES.

## ARQUEOLOGIA

### I. GERAL

Dentro da ciência da arqueologia, que rapidamente se desenvolve, o estudo especial da "Arqueologia Bíblica" seleciona aquele material remanescente da Palestina e países limítrofes que se relaciona com o período bíblico e sua narrativa. Esse material inclui o resto de edifícios, artes, inscrições, e qualquer artefato que ajude a compreender a história, a vida e os costumes dos hebreus e daqueles povos que, à

semelhança dos egípcios, fenícios, sírios, assírios e babilônios, entraram em contato com eles e puderam influenciá-los. O interesse pelos lugares e tempos mencionados na Bíblia proveu o incentivo inicial para muitas das primeiras escavações, e o quadro lato do pano de fundo histórico, religioso e ético da Bíblia, atualmente possuído devido às descobertas arqueológicas muito tem contribuído para explicar, ilustrar e, algumas vezes, corroborar as declarações bíblicas e contradizer teorias insuficientemente baseadas nos fatos.

As limitações da arqueologia se devem à vasta extensão de tempo e de área que ela cobre. Nenhum local bíblico já foi, e provavelmente nunca poderá ser completamente escavado. Somente em anos recentes é que métodos exatos de estratificação e registro têm permitido comparações detalhadas entre os diversos locais. Além disso, a carência de inscrições da própria Palestina significa que um discernimento direto extra-bíblico quanto aos pensamentos e a vida de seus povos primitivos, é raro. Visto que a arqueologia, ramo da história, trata primariamente dos materiais, nunca poderá testar tão grandes verdades bíblicas como a existência e atividade redentora de Deus e de Cristo, a palavra em forma de carne.

Na Palestina (e tomemos esse termo para incluir os modernos estados de Israel e Jordânia), tem sido empregada uma técnica arqueológica especial. Flinders Petrie, em 1890, desenvolveu um sistema de tomada de informes em seqüência, em Tell el-Hesi, mediante o qual diferentes níveis de ocupação podem ser distinguidos mediante a cerâmica característica e outros critérios notáveis (arquitetura, selos encontrados nos diferentes níveis (v. fig. 14). Esse sistema de estratigrafia e tipologia tem sido subsequentemente melhorado pelas escavações seguintes, especialmente as efetuadas em Gibeá, Beit Mirsim, Samaria, Laquis, Jericó e Hazor, e mediante comparações com outras localidades do Oriente Próximo. O resultante índice da cerâmica e a cronologia dos achados é notavelmente exato, desde o quarto milênio a.C., enquanto que entre os séc. XII e XVII a.C., a cerâmica pode ser datada dentro de limites estreitos. Datas antes disso, incluindo aquelas providas pelo teste do carbono-14, ainda são apenas comparativas. O gráfico ao lado fornece as designações correntemente aceitas para esses períodos arqueológicos.

### III. PRÉ-HISTÓRIA

Instrumentos paleolíticos têm sido encontrados em certo número de locais e cavernas (Carmelo, "Evrom, "Orem) na Palestina, mas pouco se sabe sobre os progressos culturais até que os caçadores "natufianos", mesolíticos, são encontrados a construir casas com subestruturas de pedra (Eniam). Não possuindo metais, esses povos usavam instrumentos de pederneira e viviam principalmente de caça, mais tarde adotando a agricultura e a domesticação de animais. Faziam figurinhas moldadas de forma incomum, com lama, ossos ou pedra. Os sítios

## II. CLASSIFICAÇÃO DOS PERÍODOS ARQUEOLÓGICOS (ISRAEL)

	c. de a.C.
<b>1. Idade da Pedra</b>	
Paleolítica — Idade da Pedra Antiga	250 000
Mesolítica — Idade da Pedra Média, Natufiana	10.000
Neolítica — Idade da Pedra Moderna (Tauniana e Jericoana)	
a. Pré-cerâmica	7.000
b. Cerâmica	5.000
<b>2. Calcolítica (em parte, Gassuliana)</b>	4.000-3.200
<b>3. Idade do Bronze ou Período Cananeu</b>	
Bronze Primitivo (BP) = Cananeu Primitivo (CP) I	3 200-2.900
Bronze Primitivo (BP) = Cananeu Primitivo (CP) II	2 900-2.600
Bronze Primitivo (BP) = Cananeu Primitivo (CP) III-IV	2.600-2.200
Bronze Intermediário (Cananeu) BP-BM	
CP-CM	2.200-1 950
Bronze Médio (BM) = Cananeu Médio (CM) I	1.950-1.750
Bronze Médio (BM) = Cananeu Médio (CM) II	1.750-1.550
Bronze Recente (BR) = Cananeu Recente (CR) I	1 550-1.400
Bronze Recente (BR) = Cananeu Recente (CR) IIa	1.400-1.300
Bronze Recente (BR) = Cananeu Recente (CR) IIb	1.300-1 200
<b>4. Idade do Ferro ou Período Israelita</b>	
Idade do Ferro (IF) I Israel. Prim. (IP) = Israel I	1.200-1.050
Israel Prim. (IP) = Israel II	1.050- 970
Idade do Ferro (IF) II Israel Méd. (IM) II = Isr. II	840- 580
Israel Méd. (IM) I = Isr. I	970-840
Idade do Ferro (IF) III Israel Recente (IR) = Isr. IV	580- 330
<b>5. Período Helênico</b>	
Helênico I	330- 165
Helênico II — Período Macabeu	165-63
<b>6. Período Helênico-Romano</b>	63- 70 D.C
<b>7. Período Romano</b>	70- 330D.C

neolíticos são encontrados perto do Jordão, na Galiléia (Yarmuk e Sha'ar Hagolan), e são mais ou menos paralelos com os locais primitivos no Nilo e no Tigre (Jarmo). Uma impressionante torre e defesas de pedra (em Jericó), de período anterior ao do conhecimento da cerâmica, e os notáveis crânios e figurinhas moldadas, de Jericó, mostram quão habilidosos eram aqueles povos primitivos (c. de 5.000 a.C.).

O metal aparece pela primeira vez na era calcolítica (Enolítica), e tem sido traçado na maior parte da região. No local da via de Teleilat

Ghassul (Jordão) foram descobertas cerâmicas, pinturas policrônicas realistas em paredes, grande quantidade de pedrneiras, e alguns poucos machados de cobre. Cerâmica semelhante tem sido encontrada no vale do Jordão (perto de Jericó), em Esdrelom, e no Neguebe do Norte e no uádi Ghazzeah, perto de Gaza. Por esse tempo, a agricultura e a indústria metalúrgica já estavam relativamente avançadas, e modelos pintados de casas ossuárias, algumas com telhados curvos abobadados, mostram as primitivas formas arquiteturais adotadas (Hedera, Azor). Em alguns locais perto de Berseba, habitações e armazéns subterrâneos (Abu Ma-

tar, Zafade, Horvat Beter), ou cisternas escavadas na rocha (Gezar) também foram encontradas pela primeira vez.

A transição para a Era do Bronze é perceptível em certo número de estabelecimentos que mais tarde cresceram transformando-se em cidades-estados (Megido, Jericó, Bete-Seã, Bete-Yerah e Tell el-Far'a, perto de Siquem), ou então que foram abandonados por algum tempo (Samarria e Tell en Nasbeh). Invasores, provavelmente antigos nômades vindos do norte e do leste, trouxeram um novo tipo de cerâmica, e sepultavam seus mortos em sepulcros comuns, escavados nas rochas. Essas tumbas algumas vezes continham tipos de cerâmica conhecidos desde o anterior período calcolítico antigo, louças queimadas de Esdrelom e cerâmica pintada, que mais tarde podem ser encontrados em abundância (BP I). O termo proto-urbano, que corresponde ao protoliterato (Jemdet Nasr) no Iraque, c. de 3.200 a C., tem sido usado para descrever essa fase.

### IV. A ERA CANANÉIA (BRONZE)

Cidades com muros de tijolos de barro começaram a aparecer no Período do Bronze Pri-

mitivo I. Ao mesmo tempo, a cerâmica do norte Bete-Yearh, nível II; Bete-Seã, nível XI) difere daquela do sul, encontrada em Ofel (Jerusalém), Gezer, Ai, Jericó (VI-VII) e Tell en-Nasbeh. As vilas do norte continuaram a florescer no BP II, c. de 2.900 a.C. (Megido, XVI-XVII; Bete-Yerah, III; Bete-Seã, XII) embora no sul possa ser notada forte influência egípcia (Jericó, IV). Houve notáveis desenvolvimentos, notavelmente uma ótima nova louça de "Khirbet Kerak", que demonstra a melhoria gradual na técnica da cerâmica na Palestina e na Síria, e no subsolo do tempo cananeu encontrado em Ai (BP III).

Cerca de 2.200 a.C. a chegada dos amorreus na Palestina é assinalada por sepultamentos que incluem um tipo distinto de cerâmica e de armas (Tell Ajjul, Jericó, Megido). Eram os grupos nômades invasores, cuja presença nas colinas da Palestina foi posteriormente notada pelos israelitas que chegavam (Nm 13.29; Js 5.1; 10.6), bem como pelos egípcios em textos de execração (v. EGITO IV). Outro grupo de povos, vindos principalmente da Síria e da Fenícia, trouxeram consigo outros tipos de cerâmica, armas e costumes de sepultamento, mas esses povos se concentraram nas vilas que formaram as cidades-estados de Canaã, pela primeira vez mencionadas no AT e nas cartas de Mari. Foi um período de riquezas (v. a seguir sob Mari; cf. HAZOR), ainda que de freqüentes guerras entre as cidades. Os recém-chegados incluíam os "governantes estrangeiros" (hicsos), os quais, c. de 1.730 a.C. haviam dominado o Egito. As características defesas hicsas, desenterradas em Hazor, Jericó, Laquis e Megido, contam com uma bem inclinada rampa ou ladeira; provavelmente designada para impedir que atacantes inimigos pudessem empregar arietes e carruagens.

Essa idade do Bronze Médio foi um tempo quando alguns grupos subnômades, incluindo os Habiru, entre os quais bem podem ter estado os patriarcas, se infiltraram nos vales entre as cidades defendidas (v. tb. ERA PATRIARCAL). Os túmulos desses povos têm sido encontrados em Jericó. As vilas e suas casas (p. ex., Beit Mirsim, Megido e Jericó permaneceram pequenas, mas com pequenas alterações, até serem violentamente destruídas BR), provavelmente por egípcios (Tutmosis III), repelindo os hicsos, c. de 1450 a.C. A despeito de contatos comerciais com o leste do Mediterrâneo (cerâmica miceniana), as aldeias das colinas da Palestina eram mais pobres do que as cidades vizinhas da Fenícia.

Uma vez mais foram reocupadas as cidades principais, mas apenas para novamente serem saqueadas, já no século XIII a.C. A pesada destruição que houve nessa ocasião, em Hazor, Betel, Beit Mirsim (Debir?), e Laquis, adapta-se perfeitamente bem aos assaltos registrados dos israelitas invasores sob Josué. Em Jericó, descobriu-se que a cidade havia sido abandonada em c. de 1325 a.C., mas os muros derrubados, anteriormente julgados pertencentes a esse período BR (Gastang), segundo se

sabe atualmente, foram destruídos no período BP (Kenyon).

Os cananeus desse Período do Bronze Recente podiam ter empregado cinco diferentes sistemas de escrita: 1. Mesopotâmico (acadiano) — tabletes inscritos em cuneiforme, encontrados em Megido, Jericó, Siquém, Taanaque Tell el-Hesi, Gezer e Hazor (pote), v. tb. cartas de Amarna VIIIb, abaixo; 2. hieróglifos egípcios — Bete-Seã, Quinerete; 3. "proto-hebraico" — Laquis, Hazor; 4. alfabeto cuneiforme ugarítico — encontrado num tablete de Bete-Serres (v. Ras Shamra, VIII e, abaixo); 5. a escrita de Biblos — ainda que até o momento nenhum exemplo de seu uso na região tenha sido encontrado (v. GEBAL).

As práticas religiosas dos cananeus podem ser vistas em muitas placas de "Astarte", encontradas durante as escavações, nos templos de Laquis, Megido e Siquém, e nas representações de Baal, incluindo aquela que aparece num selo cilíndrico de Betel, c. de 1.300 a.C.

### V. A ERA ISRAELITA (FERRO)

Por volta de 1.200 a.C. uma cerâmica fabricada no local e altamente decorada, semelhante em estilo àquela encontrada em Chipre e Rodes, foi encontrada acima das cinzas em Asquelom e noutras localidades costeiras, entre uádi Ghazze e Jaffa, mostrando que os invasores haviam destruído e então ocupado as cidades dos cananeus. Isso é evidência convincente acerca da chegada dos filisteus entre os "povos marítimos" que anteriormente se tinham estabelecido a leste de Chipre, e provavelmente também em determinados pontos das praias da Palestina. Essa cerâmica, excetuando a pequena quantidade achada, mas atribuída ao comércio, não é encontrada inicialmente nas colinas centrais (Gibeá, Jerusalém, Bete-zur, Tell en-Nasbeh), mas, por volta de 1.050 A.C., têm sido descobertos traços de suas incursões até Silo e Bete-Seã. Esses filisteus foram o primeiro povo a usar o ferro na Palestina (uma adaga de ferro e uma faca, encontrados numa tumba de Tell el-Far'a), enquanto que os israelitas foram lentos em quebrar esse monopólio e sua conseqüente superioridade econômica (1Sm 13.18-22). Fortes ricos e bem construídos, dos cananeus, sustentaram-se pelo menos por mais outro século (Bete-Seã). Os israelitas, no tempo dos juizes, ou edificavam casas inferiores (Betel), vivendo no andar térreo dos edifícios cananeus capturados (Beit Mirsim), ou se amontoavam em vilas mal edificadas por eles mesmos (Gate, Raqqat). Sua cerâmica também era tosca e pobre, se comparada com a dos cananeus.

A cidadela de Sauf, em Gibeá (Tell el-Ful) mostra como os israelitas adotaram o sistema nortista de muros em casamatas para a construção de suas defesas (v. ARQUITETURA, VELHO TESTAMENTO). Ali a vida era simples, embora marcada pela importação de algumas poucas armas de ferro. Muros em casamata, podem ter sido semelhantemente construídos em Siquém por Abimeleque (Jz 9), enquanto que

aqueles de Beit Mirsim e Bete-Semes podem indicar a obra de Davi ao fortificar Judá contra os filisteus. De outro modo, a não ser as defesas em Ofel, nenhum edifício que possa ser atribuído com certeza ao reinado de Davi, foi até agora identificado.

O período de Salomão demonstra fomento no uso do ferro, bem como de técnicas de edificação melhoradas. O mesmo plano foi usado para os muros em casamata e para os pórticos da cidade que ele edificou em Hazor, Gezer e Megido (1Rs 9.15). Residências para os governadores distritais foram construídas em Megido e Hazor, com grandes silos para armazenar os impostos, pagos com cereais, em Laquis e Bete-Semes. Grandes estábulos, para 500 ou mais cavalos, foram encontrados em Megido (1Rs 9.15,19); esses, embora geralmente atribuídos a Salomão, bem podem datar do reinado de Acabe. Há também evidência de um extenso programa para a edificação de escritórios administrativos regionais. A prosperidade material do reinado de Salomão deve ter-se originado principalmente na construção de muitas plantas de refinação de cobre e ferro, no uádi que leva a Eziom-Geber, em Acaba. O movimentado porto dali era usado para importar muitas comodidades (v. NAVIOS). Um pote encontrado em Tell Qasileh, com a inscrição "ouro de Ofir", atesta esse comércio.

A derrota dos filisteus abriu o caminho para uma indispudada expansão do comércio fenício, e isso é refletido na edificação do templo de Salomão. O plano seguiu um estilo siro-fenício, já adotado em Hazor e Tell Tainant (v. fig. 15). A entrada, flanqueada por colunas gêmeas separadas (v. JAQUIM E BOAZ), conduzia a um eixo direito, por meio de um vestibulo, até o grande santuário (*hekhal*) e daí a um santuário menor, mais adentro (*d<sup>vir</sup>*). Um desenvolvimento salomônico peculiar foi a provisão de considerável espaço de armazenamento para os tesouros, ao longo dos lados desse edifício. A decoração do templo, com seus querubins, palmeiras, e móveis, tem paralelos em modelos de marfim contemporâneos, encontrados em Samaria. Ras Shamra, Arslan Tash (Síria), ou Ninrud (Iraque). V. ARTE, ANTIGO TESTAMENTO. Outros itens, altares, suportes lingüetas e utensílios, têm sido encontrados durante as escavações.

A invasão de Sisaque I do Egito, c. de 926 a.C., resultou na destruição, até tão ao norte como Tell Abu Hawan e Beit Mirsim (B) e Bete-Semes (IIa). O período da monarquia dividida tem sido iluminado por certo número de escavações. Em Tirza (Tell el-Fa'a) de Vaux demonstrou que após o século décimo a.C. a cidade foi abandonada, como também seria de esperar quando Onri transferiu a sua capital para Samaria (1Rs 16.23,24) que lhe forneceu melhores comunicações com os portos de mar da Fenícia. Em Samaria o clima foi atingido num posto real cercado por um muro de ótima construção. O palácio de Onri-Acabe e o pórtico, incorporavam pilastras "proto-iônicas". Muitas peças de marfim, encontradas ali, talvez tenham vindo

das decorações e móveis da "casa de marfim", de Acabe (1Rs 22 39; Am 6.4), enquanto outras são marcadas com sinais fenícios, o que nos ajuda a datá-los como pertencentes a esse reinado (v. MARFIM). A escrita é idêntica à das inscrições de Mesha, encontradas em Dibhan, descrevendo relações entre ele mesmo e Israel, c. de 825 a.C. (v. PEDRA MOABITA). No pátio do palácio de Samaria, havia uma cisterna aberta ou "poço", talvez aquele em que a carruagem de Acabe foi levado (1Rs 22 38). Edifícios oficiais semelhantes aos de Samaria (II) têm sido encontrados em Bete-Seã (V) e em Megido (IV). Em Hazor (VIII), parece que Acabe aumentou a cidade edificando novas fortificações ao redor de todo o terreno elevado em torno da cidadela. Ali, como em Samaria (II = Jeú), os sólidos muros defensivos então edificados, haveriam de permanecer de pé até às reconstruções hele-nísticas, c. de 150 a.C. Cerca de 800 a.C., Tell el-Far'a foi reocupada como residência local de um governador, com excelentes casas particulares nas imediações. A cerâmica ali achada é semelhante à de Samaria (IV), onde residia Jeroboão II. Sessenta e três ostracas inscritas, dando relatórios sobre a importação de vinho e azeite, mostram que a cidade continuava sendo um vigoroso centro comercial.

Tell en-Nasbeh (Mispa) e Gibeá foram fortemente fortificadas como cidades de fronteira, durante a monarquia dividida. Ambos os locais foram reconstruídos segundo plano idêntico e com material semelhante, o que demonstra que essa foi obra de Asa, após haver ele destruído o forte próximo de Baasa, em Ramá (1Rs 15). A invasão de Tiglate-Pileser III da Assíria, c. de 734 a.C., resultou na pesada destruição de Hazor (V) e Megido (IV). Nos escombros da primeira um fragmento com a inscrição *lpaq* ("pertencente a Peca"; v. fig. 144) é reminiscente do fato que, de conformidade com 2Rs 15.29; 16.5-8, e com os anais assírios. Peca governava durante aquela época. O mesmo rei assírio mencionava (Jeo) acaz, cujo tributo é registrado em 2Rs 16.8.

Em 722 a.C., Sargão II concluiu o cerco de Samaria e, conforme ele mesmo diz, removeu 27.290 prisioneiros e "seus deuses" daquela cidade e distrito, importando estrangeiros para tomarem o seu lugar (2Rs 17.24). Arqueologicamente, isso pode ser visto pela habitação mais pobre e parcial do local, que incluía tipos cerâmicos importados assírios e estrangeiros. Daí por diante, Israel ficou sob o domínio e a influência assíria. Quando Judá opôs-se ao avanço assírio contra o Egito, Senaqueribe dirigiu seu exército para o sul, saqueando Megido (IV), Samaria e Gibeá em rota para Judá em 701 a.C. A queda de Laquis, acontecimento demonstrado nos relevos do palácio assírio (v. fig. 119), tem sido confirmada pela armadura, armas e capacetes de atacantes abatidos, perto da rampa que levava à entrada principal da cidade. Um sepulcro comunal para 1.500 vítimas, pode ser datado desse tempo. Ezequias, a quem Senaqueribe afirma ter "fechado em sua cidade capital de Jerusalém como um pássaro numa gaiola"

la", foi ajudado a resistir ao cerco assírio contra sua capital por meio do túnel que ele teve a previsão de mandar escavar para conduzir a água desde 528 m de distância até a cidade da "Fonte da Virgem" (2Rs 20.20; 2Cr 32.30). A inscrição ali encontrada em 1880 é um dos maiores textos hebraicos em monumentos em existência (DOTT, 209-211; v. SILOAM). Quanto a outras inscrições hebraicas contemporâneas, v. SHEBNA ESCRITA.

O ardor da oposição de Josias ao Egito é visto na destruição de Megido (II) por Neco, em 609 a.C., quando de sua passagem por Carquemis, cidade essa cujas escavações mostram haver sido destruída pelo fogo pouco depois (C. L. Wooley; 1931-2). Isso foi durante a batalha de 605 a.C., quando Nabucodonosor II capturou a cidade e assaltou a Síria e a Palestina, as quais se tornaram súditas babilônicas (pelo menos assim diz a Crônica babilônica). Ao rebelar-se Judá, era inevitável um castigo severo. A Crônica babilônica descreve a captura de Jerusalém, a 16 de março de 597 a.C. Muitas aldeias e fortalezas em Judá, mas não no norte, mostram os sinais da devastação efetuada pelos ataques babilônicos nesse tempo e, após a revolta de Zedequias, durante a guerra de 589-587 a.C., algumas vilas foram destruídas para nunca mais serem reocupadas (Bete-Semes, Tell Beit Mirsim). Nos escombros de Laquis (II) vinte e um fragmentos inscritos dão testemunho da ansiedade dos defensores naquela ocasião (DOTT, p. 211-217; v. LAQUIS e fig. 141).

As pesquisas arqueológicas demonstram que o país foi grandemente empobrecido durante o exílio, embora os estados reais de Judá tivessem continuado a ser administrados a favor de Jeoi-aquim, cujo nome aparece em textos de sua prisão na Babilônia. Selos de "Eliaquim, mordomo de Yaykin"; selos de Jaazania de Tell en-Nasbeh e de Gedalias de Laquis (2Rs 25.22-25; v. figs. 85, 128) são testemunhas das atividades desses líderes (v. SELO).

O restabelecimento em Judá foi lento, e as escavações demonstram que não foi senão já no terceiro século a.C. que Judá contava com a mesma densidade de população que possuía em tempos anteriores. Samaria, Betel, Tell en-Nasbeh, Bete-zur e Gezer, entretanto, foram ocupadas quase continuamente, enquanto que cemitérios em "Athlit (Carmelo) e em Tell el-Far'a (Neguebe) produziram cerâmica da Idade do Ferro III e objetos de origem persa. Os persas permitiram certa medida de autonomia local, e moedas localmente cunhadas começaram a aparecer no quinto século, sendo já abundantes cerca do terceiro século a.C. A maioria representa imitações das dracmas áticas, mas algumas trazem inscrições hebreu-aramaicas (*yehud*, "Judá"), semelhantes àquelas encontradas nas moedas judaicas, que mostram uma deidade masculina assentada numa carruagem e trazendo na mão um gavião (princípio do quarto século a.C.; v. IBA, fig. 96). V. DINHEIRO. Muitas asas de jarros desse período são estampadas com inscrições tais como "Judá" (*yhd*), Jerusa-

lém (*yshrln*), ou os enigmáticos *mtsh* ou *nmsht*. A influência grega foi gradativamente aumentando por meio das importações, através das colônias comerciais costeiras. Louças áticas com figuras vermelhas, e mais tarde, fônicas e áticas com figuras negras, podem ser encontradas cada vez em maior número. O comércio com a Arábia floresceu em vista do estabelecimento do reino "Idumeu". A Palestina do Sul era controlada por um árabe, Gashmu (Gesem, Ne 6.1); sendo que o nome desse "rei de Quedar" é inscrito em vasos de prata, e é possível que a vila persa em Laquis, de um planejamento similar ao palácio parta em Nipur, na Babilônia, fosse um centro de sua administração. Vasos persas de prata têm sido desenterrados em Gezer e Sharuhen. Altares de incenso árabes, de pedra lavrada, semelhantes àqueles encontrados em Hureidah e no Hadramaut, foram encontrados em Tell Jammeh.

## VI. O PERÍODO HELÊNICO-ROMANO

Quando o macedônio Alexandre, o Grande, conquistou a Palestina como parte do antigo império persa, em 332 a.C., o país ficou ainda mais sujeito à influência helênica. Entretanto, após a sua morte, as guerras internas entre seus generais retardaram esse desenvolvimento. Somente moedas e potes isolados podem ser atribuídos com confiança aos governantes Lagides, em 332-200 a.C. Maresa (Marisa) então passou a exercer controle sobre a Idumeia, de Laquis, e ali foi desenterrada uma aldeia grega cuidadosamente planejada. As ruas, traçadas em ângulos retos e paralelos entre si, conduzem até uma praça mercado (ágora), próxima da entrada da cidade, em redor da qual, por três lados, havia lojas. Perto da cidade havia túmulos de comerciantes gregos, fenícios e idumeus (c. de 250-200 a.C.).

Os dias severos durante os quais os Macabeus combateram pela independência judaica (165-37 a.C.) são atestados por acampamentos de refugiados e cavernas (uádi Habasa) e fortes semelhantes àquele edificado em Gezer por Simão Macabeu. Traços da linha notista de fortalezas, que se dizem ter sido criados por Alexandre Janeus (Josefo BJ vi. 9. 7) foram encontrados perto de Tel Avive, Jafa e Hazor. Em Bete-zur, dominando a estrada de Hebrom a Jerusalém, Judas (165-163 a.C.) construiu um forte no alto de uma estrutura persa anterior, a qual, por sua vez, fora reconstruída pelo general Baquides. Lojas, casas, fortificações, reservatórios, asas de jarros estampadas, de Rodes, bem como moedas ajudam a ilustrar a vida daqueles zelotes, um dos quais, João Hircano (134-104 a.C.) destruiu as cidades gregas pagãs de Samaria e Marisa.

Herodes I (o Grande; 37-4 a.C.) encorajou o processo da helenização, obliterando todos os templos anteriores com suas novas construções, das quais, entretanto, apenas partes dos muros principais, a "Torre de Davi" e o primeiro muro de Jerusalém permanecem para mostrar a típica construção massiva de seu reinado. O túmulo



inscrito de Bene Hazir, perto da cidade, talvez também pertença a essa data. Herodes igualmente renovou sítios históricos edificando muros em Manre. Em Samaria ele reedificou parte do muro e do portão da cidade, reforçando os antigos muros israelitas com torres cilíndricas. A cidade recebeu um templo dedicado a Augusto, e um estádio, e foi rebatizada com o nome de Sebaste. Para o seu próprio uso o rei edificou um luxuoso palácio de inverno em Jericó (Uádi Qelt) bem como residências perto de Belém (Herodium) e em Cesaréia, cidade esta que, à semelhança das de Pasaelis e Antipátride, ele embelezou. O seu temor crescente quanto aos seus inimigos pode ser refletido no maciço forte que edificou em Masada, cujo plano está em notável concordância com a descrição feita por Josefo (BJ xii. 8. 3). Pouco se sabe arqueologicamente sobre o tempo de Herodes Agripa, que edificou o terceiro muro de Jerusalém (q.v.), e cuja irmã, a rainha Berenice, segundo sua inscrição, restaurou os edifícios levantados em Cesaréia por Herodes I.

A destruição de Jerusalém, em 70 d.C., e a subsequente edificação de uma colônia romana por Hadriano, chamada Aelia Capitolina, sobre o local arruinado, tornou difícil a identificação dos remanescentes mais antigos, excetuando a área do templo. A presença da "Décima Legião Romana" entre a guarnição sob as ordens de Pilatos, é atestada por certo número de achados dentro da cidade (p. ex., Qiryá). Uma inscrição grega, encontrada por Clermont-Glanneau, em 1871, adverte os gentios para que não passem pela balaustrada até o interior do átrio do templo, sob pena de morte (IRA, p. 101), e isso ilustra as palavras de Paulo (Ef 2.13-19; At 21.28). Gabatá (gr., *lithostraton*, Jo 19.13) é identificado com um pavimento de pedras com 2 500 m<sup>2</sup>, à sombra da "Torre de Antônia", no qual até hoje podem ser vistas marcas de um jogo usado pelos soldados romanos. Os tanques de Betesda (João 5.2), na secção nordeste da cidade, e de Siloam (Jo 9.11), ao sul da área do templo, não foram ainda identificados. A fonte de Sicar, próxima de Balatah (Siquém, Jo 4.5,6) continua em uso.

Continua havendo muita controvérsia sobre a localização do "segundo muro" de Jerusalém, pelo que também o local da crucificação e do sepulcro de nosso Senhor permanece incer-

to. Entretanto, o tipo de túmulo selado por uma pedra "corredoiça" é conhecido em certo número de sítios romanos. Entre mais de duzentas câmaras mortuárias examinadas, muitas próximas de Jerusalém, E. L. Sukenik, em 1945, descobriu ossuários inscritos em grego *Iesous iou* e *Iesous bioth*. Visto que esses túmulos têm de ser datados antes de 50 d.C., sua descrição sobre os mesmos como "os mais antigos registros sobre o cristianismo" pode estar perfeitamente correta, pelo menos no que diz respeito à evidência extrabíblica. As inscrições, que ele provavelmente sugeriu com correção se referirem a Jesus, talvez sejam orações e provêm evidência sobre a igreja, em Jerusalém, quanto aos seus primeiros vinte anos. Muitos outros ossuários exibem nomes hebraicos, aramaicos ou gregos, incluindo Simão, Lázaro, Judas, Ananias, Jose, Minã (María), Marta, Isabel, Salomé e Joana, mostrando que tais nomes eram comuns em Jerusalém, naquele mesmo período. Alguns, com nomes mais raros, possivelmente se referem às próprias pessoas nomeadas no NT, ainda que tais identificações têm de permanecer como tentativas (p. ex., Barsabás, At 1.23; 15.22; e Safira, At 5.1). Alguns eruditos acreditam que as inscrições, bem como a ausência dos comuns acompanhamentos pagãos nesses túmulos, refletem uma nova crença na vida futura.

## VII. EXPLORAÇÃO E ESCAVAÇÃO

O interesse pelos locais bíblicos tradicionais, foi reavivado após a Reforma, e muitos escreveram sobre suas viagens pela Palestina. Todavia, não foi senão em 1838 que os norte-americanos Edward Robinson e Eli Smith levaram a efeito a primeira exploração planejada da superfície, identificando diversos locais antigos com lugares que aparecem na Bíblia. A primeira escavação foi efetuada pelo francês De Saulcy, perto de Jerusalém, em 1863, o que foi seguido por uma série de pesquisas em favor do Fundo de Exploração da Bíblia, em 1865-1914. As áreas visitadas e cartografadas incluem Cades (Conder), Galiléia e o Arabá (Kitchener), o deserto do Êxodo (Palmer), e locais incluindo Cafarnaum, Samaria e Cesaréia (Wilson). O interesse centralizou-se na própria Jerusalém, onde túneis subterrâneos revelaram os alicerces dos muros, enquanto que níveis rochosos e

### PERÍODO ARQUEOLÓGICO

### PERÍODO BÍBLICO APROXIMADO

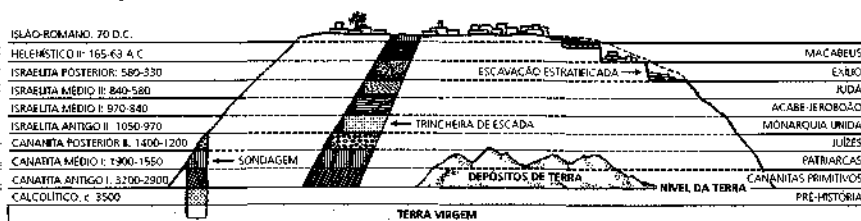


Fig. 14 — Um desenho esquemático dum lugar da Palestina antiga, mostrando os métodos de escavação e níveis de ocupação.

partes da secção sul do muro e dos portões e de Ofel foram explorados entre 1867 e 1928. Após a escavação feita em 1890 por Sir Flinders Petrie, em Tell El-Hesi, que estabeleceu o primeiro índice de cerâmica e cronologia estratigráfica baseadas em comparações com o Egito, muitas expedições científicas lideradas por eruditos norte-americanos, ingleses, franceses, alemães e israelenses, têm operado em diversos locais, alguns dos quais são alistados nas páginas 131-135.

Pesquisas da superfície, feitas em anos recentes, têm sido efetuadas principalmente pelo Departamento Israelense de Antiguidades. Entre as áreas cobertas temos o vale do Jordão-Gallíia (BIES, XVIII, XIX), estabelecimentos israelitas do tempo dos juízes no norte de Israel e no Carmelo. Na Sefalá, Tell Najela tem sido identificada com Eglom, e Ras "Abu Humejd com a bíblica Gitaim (IEJ, IV, 1954, p. 227s.). Tell Haror, no Neguebe, tem sido sugerida como o sítio de Gerar e da antiga estrada que ia de Tell "Arade a Cades-Barnéia ("Eyn Quderyat), que se descobriu ser defendida por fortes israelitas. Nelson Glueck demonstrou que o Neguebe sustentava uma densa população na área patriarcal (BM), bem como nos tempos israelita e nabateu (*Rivers in the Desert*, 1959).

### VIII. INSCRIÇÕES CUNEIFORMES

No curso das escavações feitas no Oriente Próximo foram descobertos certos arquivos, cujo conteúdo se reveste de considerável importância para a compreensão do pano de fundo histórico, cultural e religioso dos cananeus, e assim também dos hebreus, quando penetraram na terra. Um sumário desses grupos principais de textos cuneiformes, por tanto, é apresentado abaixo. Quanto aos textos egípcios, v. EGITO; e quanto aos achados relacionados aos períodos posteriores, v. tb. PAPIROS e OSTRACAS. As poucas inscrições hebraicas antigas já foram mencionadas de passagem (mas v. tb. ESCRITA)

#### a) Alalah

A escavação de Tell el-"Atshana no norte da Síria (atualmente Acana, Turquia), por Sir C. L. Woolley, em 1937-9 e 1946-9, desenterrou dois níveis principais nos quais foram encontrados tabletes; os palácios de (i) Iarimlim (nível VII, c. 1900-1780 a.C.) e (ii) Niqmepa (nível IV, século XV a.C.; cf. Ras Shamra) Os 456 textos, semelhantes àqueles de Mari e Ras Shamra, e mais ou menos contemporâneos com aqueles dois grupos, abriram um novo campo de estudo, o que, incidentalmente, provê um novo contato com a literatura bíblica, visto que estão mais próximas, geográfica e cronologicamente, da era patriarcal do que os textos da Assíria (v. Nuzi, a seguir), com as quais são feitas comparações freqüentes.

Entre os costumes que podem ser estudados novamente, podemos citar a posição preferencial dada ao filho que podia ser elevado à posição de primogênito da família, que assim adquiria o direito de uma dupla porção da herança das propriedades paternas. Essa prática, que já era atestada na Assíria e em Nuzi, agora pare-

ce ter estado em uso em Alalah (AT.92), num contrato de casamento entre Irihalpa e a mulher Naidu: "Se Naidu não der à luz um filho (então) a filha de seu irmão Iwassura será dada (a Irihalpa como esposa); ... se (outra esposa) de Irihalpa der à luz um filho primeiro, e depois que Naidu der à luz um filho, o filho de Naidu será o único primogênito". Esse costume de escolher o primogênito e o direito do pai em desconsiderar a lei da primogenitura, já conhecido em Nuzi e Ugarite, lança luz sobre a relação entre Abraão e Isaque, bem como sobre o caso de Manassés e Efraim (Gn 48.13-20), sobre o repúdio de Rúben (Gn 49.3,4), e a elevação de José (48.22; 1Cr 5 2; BASOR, 156; p. 38s.).

Os tratados de Alalah incluem certo número de acordos entre estados soberanos, e provêem um exemplo do método de tratar dos escravos fugitivos (AT.3). Assim em 1Rs 2.39,40, Simei entrou no território filisteu para procurar seus dois escravos, e o rei Aquis, de Gate, devolveu-os, em vista da solicitação daquele. Isso parece implicar num tratado com direitos extraordinários, provavelmente firmado entre Salomão e Gate, depois da experiência que Davi teve ali (1Sm 27.5s.). Isso também lança luz sobre a provisão deuteronomica que proíbe a extradição de escravos (presumivelmente hebreus) fugitivos, em Dt 23.15,16 (IEJ, V, 1955, p. 65-72).

A prática de Alalah de troca de vilas (AT. 456) talvez com o fito de preservar as fronteiras entre os estados ao longo de características naturais e defensíveis, pode ser refletida, no "presente" que Salomão fez a Hirá, de Tiro, de vinte aldeias, em recompensa pela madeira e ouro enviados (1Rs 9.10-14; JTVI, 1956, p. 124; JBL, LX-XIX, 1960, p. 59, 69). A cerimônia envolvia o abatimento de uma ovelha, sobre a qual os participantes declaravam: "Se eu alguma vez tomar de volta aquilo que te dei...", implicando em "que os deuses cortem minha vida", idéia essa que encontra paralelos freqüentes nos juramentos do AT (p. ex., 1Sm 3.17). Esse mesmo texto indica a presença de "heteus", na Síria, nos séculos XX e XIX a.C., não havendo razão pela qual alguns não pudessem estar residindo mais ao sul, no período de Abraão (Gn 23.5, 7; JTVI, 1956, p. 124).

Acabe talvez tenha tentado justificar seu confisco da propriedade de Nabote (1Rs 21.15) seguindo a lei (AT. 17) mediante a qual o malfetor, ou o indivíduo que se rebelasse contra o deus ou o rei nacionais (*bef mashikim*, v. 10), devia ser morto, enquanto sua propriedade devia ser apropriada pelo palácio, que tinha de pagar quaisquer dívidas de monta (IEJ, VI, 1956, p. 224).

Os tabletes de Alalah, de grande importância para o estudo do dialeto acadiano mitiano e do hurriano, também ajudam na compreensão de certas frases hebraicas. Assim é que a alforria de escravos, em heb. *mishneh* (Dt 15.18), que algumas versões traduzem como "duplo" ou "duas vezes tanto", é possivelmente o *mishtanu* de Alalah (AT. 3), que significa "equivalente" "quid pro quo"; e esse sentido tambémaju-

da em Jr 16.18, que, se lhe dermos a primeira e mais antiga interpretação, segundo tem sido dito, deixa "Deus estigmatizado como insensato e injusto" (HUCA, XXIX, 1958, p. 125. 126). O mês de *nigalim* (AT. 51, palavra essa encontrada também no assírio antigo está intimamente ligado com o tempo em que "a foice começa na seara" (Dt 16.19), enquanto que a ocorrência da palavra *ribbat* (AT. 55-6, "dez mil") demonstra que o termo hebraico *ribo* (p. ex., Jn 4.11) não é, necessariamente um aramaismo mais recente, conforme alguns têm argumentado a respeito. Na lista dos heróis de Davi, é dito sobre Abisai (e Benaia) que ele contudo aos primeiros não chegou (lit., "entrou") (2Sm 23.19, 23; 1Cr 11.21, 25). O tablete de Alalah (263) sugere que isso não se refere à graduação ou apreciação, mas que era apenas um dos métodos dos escribas fazerem anotações, e simplesmente implica em que esses nomes não haviam sido incluídos no primeiro grupo. O trabalho forçado (*masi*) também existia em Alalah (AT. 246), como mais tarde houve em Israel (heb., *mas*; Js 17.13). Visto que Alalah, mesmo no período mais antigo (VII) já possuía uma população predominantemente hurriana (v. HOREUS), é significativa a aparição ali de nomes tais como Ana, Aolibama, Aliã, Ajã, Disom e Ezer (Gn 36), "Anate e Sangar (Jz 3.31), Toi (2Sm 8.9) Agé (2Sm 23.11), Eliaba (2Sm 23.32), que agora podem ser ilustrados e explicados à base de nomes pessoais hurrianos existentes (JTVI, LXXXII, 1950, p. 6). Entre as classes nomeadas nesses textos, uma proporção substancial da população pode ser demonstrada como quem nasceu livre, proprietários e fazendeiros proprietários. Esses eram chamados de *hupshu*, nome equivalente ao heb. *hofshi* (Êx 21.5).

#### b) Amarna

Em 1887, um aldeão, cavando nas ruínas de Tell el-Amarna, no Egito, encontrou um arquivo de tabletes cuneiformes do qual, após descobertas subsequentes, cerca de 350 documentos foram recuperados. Esses tabletes suprem importantes informações sobre os estados da Palestina e da Síria, cerca de 1400-1360 a.C. Os francos despachos pessoais de reis asiáticos aos faraós Amenhotep III e Aqueenatom dão uma vívida idéia das intrigas e contendas entre as cidades, após o enfraquecimento do controle egípcio, pouco antes dos israelitas terem entrado na terra.

No sul da Síria, Abdi-asirta e seu filho Aziru, embora protestando sua lealdade aos seus senhores egípcios, em realidade estavam aumentando os seus domínios, com a conviência dos heteus do norte da Síria, assim preparando o caminho para a conquista eventual de toda a Síria por Supiluliuma Rid-Addi, de Biblos, um legalista que escreveu cinquenta e três cartas à corte egípcia, descreve a incerteza e a confusão que se seguiram aos seus apelos por assistência militar. Ele relata a captura de uma aldeia adjacente, por Aziru, onde haviam sido mortos residentes egípcios, bem como o ataque contra

Biblos, de onde fora obrigado a fugir. Semelhantemente, Labaya, de Siqum, a despeito de seus protestos de inocência (EA. 254), estava estendendo seus domínios nas colinas centrais, em liga com os seminômades Habiru, os quais são freqüentemente nomeados nos textos, principalmente como pequenos bandos armados (v. HEBREUS). As atividades desses Habiru são relatadas por muitas cidades. Quando Labaya ameaçou Megido, seu governante, Biridiya, solicitou a ajuda egípcia.

Abdi-hepa, de Jerusalém, apresentava relatórios freqüentes, queixando-se que Milliku de Gezer e outros, estavam ocupados em assaltos. Portanto, ele não podia compreender por qual motivo os faraós podiam permitir que Gezer, Laquis e Asquelom pudessem escapar de fornecer provisões à guarnição egípcia, pois as tinham em abundância. Ele mesmo fora furtado por tropas egípcias, e adverte a faraó que seu tributo e escravos, que estavam sendo enviados ao Egito, provavelmente não chegariam, visto que Labaya e Milliku haviam planejado uma emboscada (EA. 287). Estas últimas palavras bem poderiam ter sido um ardil, para que fosse evitado o envio de quaisquer presentes, pois noutra carta, Shuwardata, de Hebrom, avisa a faraó que Abdi-hepa de Jerusalém era um patife (EA. 280).

Em adição a essa evidência histórica local, essas cartas são importantes para a mais lata implicação de alianças entre o Egito e os líderes de Mitani e Babilônia, freqüentemente concluídas ou confirmadas por casamentos entre as famílias governantes. Cartas vindas de Mitani (Tushratta), escritas em hurriano ou contendo alguns termos hurrianos, têm feito avançar grandemente a compreensão daquele idioma não-semítico (v. HOREUS). A presença de um mito babilônico (Nergal e Ershkigal) demonstra a influência do babilônico, a língua franca de todo o antigo Oriente Médio naquele período. Esse fato tem sido confirmado pela descoberta, em 1946, de um fragmento da épica de Gilgames (c. de 1400 a.C.), em Megido.

Nosso conhecimento sobre a política geográfica da Palestina, nesse tempo, é ajudado pela menção dos nomes, entre outros, de Ammuniru, de Beirute; de Abimilki, de Tiro; de Akizzi, de Qatna; de Abdi-Tirsi, de Hazor, e de outros reis. Alguns desses reis e nomes podem ser correlacionados com textos contemporâneos de Ugarite (v. Ras Shamra, abaixo). Visto que esses tabletes foram escritos num dialeto babilônico não-familiar para os escribas, e contém certo número de glosas cananitas, também são de importância no que respeita aos estudos filológicos.

Visto que alguns têm argumentado que os Habiru desses textos devem ser identificados com os hebreus, liderados por Josué, em lugar de servir como evidência sobre o estado da terra antes de sua conquista, os aspectos seguintes da evidência de Amarna deveriam talvez ser salientados. Os habpiru (SA. GAZ) aqui, conforme indicado também pelos textos de Ras Shamra e

Alalah, estavam ocupando as áreas não estritamente controladas pelas cidades maiores; mas usualmente operavam em pequenos bandos por toda a Palestina, desde Laquis até à Síria, e não aparecem como assaltantes das cidades. Além disso, esses textos mostram uma situação diferente daquela que havia sob Josué; Laquis e Gezer, longe de terem sido destruídas (Js 10), apoiavam ativamente os Habiru. Os nomes dos líderes também diferem, visto que o rei de Jerusalém desse tempo é chamado Abdi-hepa.

#### c) Mari

Durante a escavação de Tell Hariri, perto do rio Eufrates, e a 11 km de Abu Kemal, no sueste da Síria, de 1933 até 1960, A Parrott desenterrou uma grande área da antiga cidade de Mari, incluindo os templos do deus Dagom e da deusa Istar. Dentre os mais de 20.000 tablets encontrados no palácio do governante Zimri-Lim, do século dezotoito a.C., um edifício magnífico de 300 salas que cobria mais de 15 acres, cerca de um quarto dos mesmos são cartas oficiais. Esses textos são escritos num dialeto semítico "virtualmente idêntico" com o que era falado pelos patriarcas hebreus. Provêem grande riqueza de evidências sobre a geografia, história e religião da Mesopotâmia Noroeste desse período. As cidades-estados rivais mantinham apenas um frouxo controle sobre os terrenos intermediários entre as mesmas, que serviam de habitação para diversos grupos nômades e seminômades. Um desses grupos, os Bene (TUR. MESH)-lamina, "filhos da direita (sul)", tem sido inquestionavelmente comparado com os benjamitas bíblicos. Os relatórios se referem continuamente às incursões dos Habiru, um povo mencionado também nos textos de Ras Shamra, Alalah e posteriormente de Amarna. No relato sobre esses choques, onde é empregado o termo *davidum*, traduzido por "chefe", alguns têm visto ali o nome Davi (BA, XI, p. 2), embora outros eruditos acreditem tratar-se de uma palavra que tem o sentido de "derrota" (JNES, XVII, 1958, p. 130).

Aquele foi um tempo de intensa atividade diplomática, arbitrios, tratados, e troca de cartas e presentes entre os governantes (Iraq, XVIII, 1956, p. 68-110). Antes de Mari haver caído frente a Hamurábi da Babilônia, cuja data tem sido rebaixada após a descoberta desses textos, um dos agentes de Zimri-Lim anunciou: "Realmente não existe rei poderoso por si mesmo. Cerca de dez ou quinze reis acompanham Hamurábi da Babilônia, tantos com Rim-Sin, de Larsa, tantos com Ibalpiel, de Eshnunna, tantos com Amut-piel, de Watanum, e vinte com Iarimlim, de Yamhad (Alepo)". Entre outros reis nomeados nessas cartas, estão Hamurábi, rei de Alepo, e um rei do mesmo nome que governava em Qurda (v. HAMURABI), ficando assim possíveis coalisões com governantes de lugares tão afastados como Elão (cf. Gn 14). Entretanto, a única cidade da Palestina a ser nomeada é Hazor, ainda que seja mencionado certo número de aldeias e vilas na região de Harã, onde o templo de Sim era um centro de atração para

muitos semitas. A identificação de lugares tais como Nahur, Til-Turahi e Sarug (cf. Naor, Terã e Serugue, Gn 11.23, 24) na própria área para a qual Abraão migrou, é notável, ainda que a relação de tais nomes locativos com as pessoas mais antigas não possa ser definida.

Nos textos de Mari ligados à feitura de tratados e alianças, aparecem referências à "matança de um asno" As palavras (*haiarum qatalum*) ocorrem no hebraico, e a idéia parece ter sido preservada pelos siquemitas (os Bene Hamor, ou "filhos de um asno", de Js 24.32) em seus contatos e pactos com Jacó (Gn 33.19; 34.1-3). Outros aspectos da formação de alianças em Mari lançam luz sobre a prática do AT (M. Noth, *Mélanges Isidore Lévy*, 1958, págs. 433-444). Em contraste com a fé dos patriarcas, a adivinhação era largamente praticada em Mari, sendo que a maioria dos textos seguem o padrão acadiano de relatar as observações sobre o fígado dos animais sacrificados, bem como sobre os informes astronômicos e outros. A palavra do adivinho era considerada de importância especial nas questões militares. A profecia também era praticada, cada deus tendo aqueles a quem enviava para proclamar a sua palavra. Cartas existem que falam da chegada de um mensageiro que afirmava ter sido enviado pelo deus, algumas vezes chamado um "respondedor" (*apilum*), que tem sido comparado com os profetas de Israel, embora estes últimos sejam muito superiores àqueles devido à clareza, alcance, conteúdo e propósito de seus oráculos. Certo relatório de Itur-Asdu ao rei Zimri-Lim, fala de uma revelação em sonho, no templo de Dagom, em Tirqa. A mensagem não era boa, visto que o rei deixara de apresentar relatório regular ao seu deus. "Se ele tivesse feito tal, eu teria entregue os xeiques dos benjamitas nas mãos de Zimri-Lim". Dessa maneira, igualmente, o rei era informado sobre os sacrifícios exigidos pelo deus.

Outro costume ilustrado por esses textos, é o do recenseamento real, que em Mari, como também no AT, não era mera enumeração rotineira, mas que estava ligada a reformas políticas, cessão de terras e ritual. A terminologia é notavelmente paralela à hebraica. Assim os detalhes técnicos se referem ao arrolamento (*qqd* "chamados para contar"; cf. Êx 30.13, 14, "todo aquele que passar ao arrolamento"), à purificação (heb. *kofer*, Mari, *tebibtum*), e a ocorrência de *nasa' ro'sh*, "contar, tomar nota de", "notar". Muitas frases hebraicas são ilustradas por esses textos, p. ex., o uso (de *shiptushiputum* em Mari, com o sentido de uma advertência ou medida disciplinar, termo esse, que no hebraico (*shofet*) é freqüentemente mal traduzida por "julgar" (BASOR, 149, 1958, p. 17-25)

#### d) Nuzi

As escavações em Nuzi (Yorghhan Tepe) e elevações adjacentes, perto de Kirkuk, Iraque, foram iniciadas pela Universidade de Pennsylvania (E. Chiera), em 1925, e prosseguidas até 1931, com a cooperação do Museu Semítico, e das Escolas de Pesquisa Oriental Harvard e norte-

americana. Embora as sondagens tenham atingido o solo virgem, o nível principal de ocupação descoberto foi o dos séculos quinze e catorze a.C., quando a cidade estava debaixo do domínio dos horeus (v. HOSEUS). No palácio e nas casas particulares, mais de 20.000 tabletas de argila, escritas num dialeto babilônico cuneiforme, foram encontrados cobrindo quatro ou cinco gerações. Esses incluíam arquivos completos, entre os quais os de Tehiptilla, príncipe Shilwateshup, e os de uma bem sucedida mulher negociante, Tulpunnaya, que são os melhores conhecidos e que provêm um dos quadros mais íntimos já descobertos sobre uma comunidade antiga. Os notáveis paralelos entre os costumes e as condições sociais desses povos com as narrativas patriarcais do livro de Gênesis, têm levado alguns eruditos a argumentar daí uma data semelhante do décimo quinto século a.C. para Abraão e seus filhos; existem, porém, evidências que muitos desses costumes já vinham sendo observados durante alguns séculos, e que os horeus já eram uma porção viril da população da Mesopotâmia do Norte e da Síria, por volta do séc. XVIII a.C. (v. Alalah, acima). Esses paralelos provêm uma útil informação sobre o pano de fundo da época patriarcal, e são um dos fatores externos que sustentam a historicidade dessa porção do Gênesis.

Muitos dos documentos (contratos, relatórios e decisões judiciais) se relacionam com a troca, quer permanente quer temporária, de pessoas, mercadorias e terras, sendo que o valor era fixado à base de meio maná de prata igual a um boi, ou a dez ovelhas. Todas as transações que envolviam transferência de propriedade eram registradas após terem sido testemunhadas, seladas e "proclamadas no portão (da cidade)" (Gn 23.10, 18).

Outro grande grupo de documentos trata da herança. Normalmente, a propriedade passava para o filho mais velho, o qual recebia uma "dupla porção" comparada com a do mais novo. Se um homem (ou mulher) não tivesse filhos, podia adotar como filho alguma pessoa não pertencente à família, ainda que tal pessoa tivesse sido escrava. Esse filho adotado tinha o dever de cuidar de seu pai adotivo quando este chegasse à idade avançada, provendo sepultamento apropriado e a manutenção dos ritos religiosos (incluindo o derramamento de libações), continuando o nome da família em troca da propriedade recebida. Isso talvez explique a adoção de Eliézer por Abraão, como herdeiro, antes do nascimento de Isaque (Gn 15.2-4). Tais acordos tornavam-se legalmente nulos se o pai adotivo subsequente tivesse um filho gerado por si mesmo; o adotado, nesse caso, assumia posição secundária. Em Nuzi esse processo de adoção era entendido para tornar-se uma ficção mediante a qual a propriedade, legalmente inalienável, pudesse assim ser vendida.

Uma outra maneira de assegurar um herdeiro era o costume, igualmente conhecido pelos textos babilônicos mais antigos, mediante a qual uma esposa estéril podia dar ao seu marido

uma esposa-escrava substituta para que gerasse filhos. Assim é que um contrato relativo à adoção de Shennima, filho de Zigi, por Shurihil, lê como segue: "E Shurihil, no que diz respeito a Shennima, deu a Shennima uma partilha de todas estas terras (e) suas rendas, quaisquer que sejam suas descrições. Se Shurihil tiver um filho próprio, esse será o primogênito (com) uma dupla partilha. Ele receberá porção dupla. Shennima será então segundo, e receberá de conformidade com sua parte na herança. Enquanto Shurihil estiver vivo, Shennima servi-lo-á; quando Shurihil morrer, Shennima tornar-se-á o herdeiro. Além disso, Gilimninu foi dada como esposa para Shennima. Se Gilimninu der-lhe filhos, Shennima não tomará outra esposa; mas, se ela não os tiver, Gilimninu tomará uma mulher das Lullu (uma escrava) como esposa para Shennima. Quanto à descendência da concubina, Gilimninu não pode enviá-la embora... Valampa foi dada a Gilimninu como ama... Se Gilimninu tiver filhos e Shennima tomar outra mulher, ela tomará seus "trastes" e "partirá" (H. 67). Por semelhante modo, a estéril Sara deu Hagar a seu marido (Gn 16.3), e Raquel deu Bila a Jacó (Gn 30.3). Sara, a despeito do entendimento que os filhos de Hagar seriam seus (Gn 16.2), os quais assim teriam parte na herança, buscou expulsar Hagar (Gn 21.10). Abraão agiu contra o costume contemporâneo somente quando recebeu certeza especial da parte de Deus de que assim deveria fazer (v. 12).

A troca de primogenitura entre Esaú e Jacó também tem seu paralelo num texto de Nuzi (HV. 99), no qual três irmãos firmaram um "documento de fraternidade", a respeito de uma plantação, mediante o qual um deles dava a seu irmão "três ovelhas em troca de sua partilha na herança" — uma troca mais valiosa que o "pão e o cozinhado de lentilhas" que Jacó deu a Esaú (Gn 25.30-34). Poder semelhante de trocar propriedade, ou uma herança antecipada, é atestado em mais antigos textos assírios e babilônicos.

Esses textos também lançam luz sobre o peso dado às bênçãos orais e às declarações da hora da morte (Gn 27.29, 33; 49.8). Em Nuzi, certo filho que produziu testemunho para corroborar as palavras de seu pai moribundo, ganhou sua questão no tribunal. Em outro caso, uma bênção "oral" foi sustentada.

Alguns incidentes na vida de Jacó também encontram paralelos nesses documentos. A afirmação de Jacó de que havia protegido o rebanho de Labão (Gn 31.38, 39) é de grande significação, visto que em Nuzi um proprietário ganhou uma questão contra seus pastores por haverem feito matança ilegal entre o rebanho. Isso também é questão coberta por Êx 22.1, 2 e pelas leis de Hamurábi (§ 262).

A posse dos deuses familiares envolvia significação legal que dava o título da herança da propriedade da família, àquele que os possuísse. É bem possível que então Labão ainda não tivesse filhos, quando suas filhas se tornaram esposas de Jacó (Gn 29); e a ação de Raquel,

que levou consigo os "deuses" (Gn 31.30), desconhecida para Jacó (v. 19), talvez tenha sido a tentativa que ela fez para garantir para Jacó a herança que ele perdera pelo nascimento subsequente de filhos de Labão (v. 1). A preocupação primária de Labão parece ter sido a perda dessas imagens (v. TERAFINS), e não a perda de suas filhas e rebanhos.

O direito das filhas herdarem propriedade é atestado nos textos de Nuzi, como nos mais antigos contratos da antiga Babilônia (cf. Nm 27.8). Em Nuzi parece que os escravos trabalhavam por um período determinado de anos, a fim de obterem suas esposas, um costume talvez refletido no caso de Jacó, embora seja possível que ele tenha sido "adotado" como filho de Labão. A certo filho adotado em Nuzi, foi-lhe dada como esposa a filha de seu pai adotivo (v. acima). Os contratos de casamento algumas vezes incluíam uma cláusula que proibia a aquisição de outras esposas, salvaguarda essa buscada por Labão para Raquel (Gn 31.50).

O casamento levirato, que parece estar subentendido nos tempos patriarcais (Gn 38.8, cf. Dt 25.5-10), é conhecido tanto nos contratos de Nuzi como nos contratos heteus e assírios. Certo pai requeria que, se seu filho morresse, sua esposa se casasse com outro de seus filhos (BA, III, 1940, p. 10). Semelhantemente, certo número de costumes, que aparecem na história hebraica posterior, já eram encontrados no século XV a.C., como a idéia de um "livramento" periódico da obrigação das dívidas em determinados anos (Dt 15); o sapato como símbolo legal, incluído em sinal de pagamento feito (p. ex., H. 76). Tomar a sandália de uma pessoa significava legalmente que alguém assumia direitos sobre a pessoa referida inteira (Rt 3.12; 4.1-7), e tal ação só podia ser exercida com grande cautela. Oprimir o pobre era vendê-lo por um par de sapatos, um mero pagamento simbólico (Am 2.6; 8.4-6; 1Sm 12.3, LXX). Em resultados das referências de Nuzi, atualmente parece que o texto de 1Sm 1.24 diz: "um novilhão, com três anos de idade":

#### e) Ras Shamra (Ugarite)

Após a descoberta acidental feita por um aldeão, em Minet el-Beida, na costa do norte da Síria, perto de Latakia, em 1928, C. F. A. Schaeffer escavou ali e na Ras Shamra próxima (antiga Ugarite) durante vinte e duas estações entre 1929 e 1960. Entre os muitos achados importantes feitos por essa expedição francesa, contam-se palácios reais, templos (incluindo um dedicado a Baal), e edifícios administrativos datados do início do séc. XIV a.C. Juntamente com muitos objetos finos, incluindo peças de marfim, armas, estatuetas e estelas, foram encontradas muitas inscrições em cuneiforme (sumeriano, um dialeto local do babilônico, e em hurriano), em hieróglifos heteus e egípcios, em cipriota, e num alfabeto cuneiforme até então desconhecido (ugarítico). Isso reflete muito bem a população cosmopolita daquele movimentado porto de mar.

O alfabeto ugarítico emprega uma combinação sem par de consoantes para formar vinte e nove

letras, escritas, como o acadiano, da esquerda para a direita, e deve ter sido de invenção local, visto que letras peculiares ao mesmo são adicionadas no fim do alfabeto, que em outros particulares segue a mesma ordem do hebraico (v. fig. 76). Duas inscrições feitas nessa escrita encontradas na Palestina, num tablete de Bete-Semes, é numa faca de bronze das proximidades do Tabor, talvez demonstrem que essa forma de escrita era largamente usada (v. ESCRITA). Dentro de oito meses, a partir da publicação dos primeiros cinquenta tablets, por C. Virolleaud, em 1930, já havia ele decifrado esse alfabeto com a ajuda de H. Bauer e E. Dhorme, embora a discussão prossiga a respeito da relação desse dialeto semítico noroesteino com o "cananeu" e o hebraico. A importância dos 350 textos ugaríticos ou mais, para os estudos bíblicos, foi de imediato reconhecida, e poucos aspectos do estudo do AT têm deixado de ser afetados por essas descobertas, que também prometem fornecer mais achados literários na Palestina.

Esses textos incluem certo número de escritos épicos, numa série de tablets. Entre esses contam-se os do deus-tempestade Baal e sua irmã ou consorte, Anate, que o salva de Mote, o deus da morte; os feitos do rei Keret, e a morte e reavivamento de Aqhat, filho de Da(i)el. Esses épicos, segundo se acredita, recuam diversos sécs., visto que Baal (v. tb. HADADE) por volta do séc. XIV a.C. já havia substituído "El, um deus remoto e nebuloso, o pai dos deuses e dos homens e possuidor de diversas esposas, incluindo Aserá e Astarte, como cabeça do panteão. Por esses textos as crenças e as práticas religiosas de Canaã estão se tornando bem conhecidas. Baal era o deus das tempestades, controlador da chuva e da fertilidade, chamado de "senhor do céu e da terra" e "o que está montado nas nuvens" (cf. Is 19.1). Anate era semelhante à Astarte fenícia, uma deusa da guerra, do amor e da fertilidade. A senhora Aserá "do Mar", era talvez uma forma de deusa babilônica *Ashuratum*; era a deusa principal de Tiro, onde era conhecida como *Qudshu*, "Santa". Seu nome era empregado como um termo geral para as deusas (plural, *asherot*), e é ligado ao de Baal, em Jz 3.7. Os textos mostram os degradantes resultados da adoração dessas deidades, com sua ênfase sobre a guerra e o amor sensual, a prostituição sagrada e a conseqüente degradação social. Outras deidades nomeadas incluem Resepe (Hc 3.5, "pestilência") e Dagom (q.v.).

Há certa similaridade entre a terminologia do elaborado sistema do ritual de Ugarite com a do livro de Levítico. Assim é que temos a oferta queimada inteira (ugarítico, *kl*; Dt 33.10), queimada (*srp*), paz (*shlmn*), transgressão (*asm*), e tributo ou presente (*mtn*), ofertas e ofertas feitas pelo fogo (*est*), que são nomeados, embora seu emprego difira do espírito e da prática do AT (v. SACRIFÍCIO E OFERTA). Esses, épicos mitos e hinos têm um distinto estilo poético, com métrica irregular, repetições e paralelismos, que levaram Albright e seus estudantes a argumen-

tar a favor de uma data pertencente aos séculos XIII a X a.C., ou mesmo mais cedo, para algumas passagens hebraicas poéticas, como, p. ex., os Cânticos de Miriã (Êx 15; JNES, XIV, 1955, p. 237-250), e de Débora (Jz 5); além da bênção de Moisés (Dt 33; JBL, LXVII, 1948, p. 191-210), e dos Salmos 29, 58 HUCA, XXIII, 1950-51, p. 1-13). Muitas frases que ocorrem na poesia hebraica se encontram nesses textos; alguns poucos exemplos podem ser citados; "brilhando (*ysr*) seu relâmpago para a terra", conforme deve ser lido Jó 37.2; "o orvalho do céu e a gordura (*smn*) da terra" (cf. Gn 27.28; 39); "LTN o veloz... a serpente sinuosa", é o leviatã de Is 27.1; Jó 26.13. Dessa maneira o significado e a exegese de certo número de passagens hebraicas difíceis podem ser elucidados. Os "campos de ofertas" de 2Sm 1.21 é antes ougarítico "inchar do abismo", enquanto que a raiz ugarítica *spsg*, "esmalte", ajuda a traduzir corretamente Pv 26.23, como "como esmalte sobre um pote". O estudo da gramática e da sintaxe ugarítica, especialmente tais preposições e partículas como *b*, *l*, *'el*, *k* (*i*), têm demonstrado que muitas das antigas emendas propostas sobre o texto massorético, são desnecessárias.

Em adição aos textos ugaríticos, que também incluem certo número de cartas, memorandos e listas (*spr*), há muitos tablettes escritos numa escrita e dialeto babilônicos. Esses incluem textos lexicográficos, alguns provendo equivalentes sumerianos, acadianos, hurrianos, e ugaríticos de grande importância para a compreensão desses idiomas. As muitas cartas reais, tratados, contratos e textos administrativos ajudam a reconstruir a história da Síria no início do século XIV a.C. O estudo desses textos babilônicos é, à semelhança daqueles de Alalah e Mari, útil para encontrar paralelos com a época patriarcal. P. ex., o contrato mediante o qual Abdiya adotou Ana-Tesub (seu neto) como seu filho, mostra que esse tipo de adoção dentro da família era conhecido e praticado em Canaã, paralelo à adoção de Efraim e Manassés por Jacó, os quais receberam o mesmo direito de filhos que Rúben e Simeão (Gn 48.5), caso esse que assim não se torna uma instância isolada. Compare-se também a adoção dos filhos de Maquir, por seu avô, José (Gn 50.23); de Obede, por sua avó, Noemi (Rt 4.16, 17) e, embora caso muito mais posterior, o de Ester por seu primo Mordecai, registrada em Et 2.7 (IEJ, IX, 1959, p. 180-183).

#### IX. OUTRAS INSCRIÇÕES (GREGAS E LATINAS)

Certo número de inscrições dão apoio à história da igreja primitiva. Um edito romano imperial, que se diz haver sido encontrado em Nazaré, em 1878, deve talvez ser atribuído a Cláudio. Tal edito ordena o julgamento de quem quer que "de algum modo tenha extraído os sepultados ou que maliciosamente tenha transferido os mesmos para outro lugar... ou tenha tirado o selo ou outras pedras". Se a data proposta de cerca de 50 d.C. estiver correta, isso pode ser parte da tentativa de Cláudio para resolver os distúrbios causados pelos

judus, que se opunham aos primeiros cristãos que estavam "fomentando uma doença comum ao mundo". Cláudio baixou alguns decretos sobre essa questão. Uma de suas inscrições, em Delfi (Grécia), descreve Gálio como procônsul da Acaia em 51 d.C., o que assim mostra uma correlação com o ministério de Paulo em Corinto (At 18.12). Em Corinto, uma inscrição numa porta, igualmente — "Sinagoga dos Hebreus" — pode indicar o lugar onde Paulo pregou (At 18.4). Escavações ali feitas revelaram um texto que nomeava um benfeitor chamado Erasto, provavelmente o tesoureiro da cidade de Rm 16.23; lojas semelhantes àquelas nas quais Paulo trabalhou (At 18.2, 3), e uma inscrição sobre "Lúcio, o carneiro", que provavelmente marca o local do "mercado de carne" (*makellon*) ao qual Paulo se referiu em 1Co 10.25.

Em Éfeso, partes do templo de Artemis, a "Diana dos Efésios", foram recuperadas juntamente com a ágora (mercado) e um teatro ao ar livre, capaz de conter mais de 25.000 pessoas. Um texto votivo de Salutaris, dedicando uma imagem de prata de Artemis "para ser erigida no teatro durante uma sessão inteira da eclesía, mostra que a assembléia plena reunia-se ali, conforme subentendido em At 19.28-41. O caráter histórico digno da fé de Lucas tem sido comprovado por certo número de inscrições. Os "politarcas" de Tessalônica (At 17.6,8) eram magistrados e seus nomes aparecem em cinco inscrições da cidade, no primeiro século d.C. Semelhantemente, Públio é corretamente chamado de *protos* ("primeiro homem") ou governador de Malta (At 28.7). Perto de Listra, há inscrições que registram a dedicação a Zeus de uma estátua de Hermes por, alguns licaônios, e seu próximo estava um altar de pedra dedicado "ao Ouvinte da Oração" (Zeus) e a Hermes. Isso explica a identificação local como Zeus (Júpiter) e Hermes (Mercúrio) de Barnabé e Paulo respectivamente (At 14.11). Derbe, a próxima parada de Paulo, foi identificada por Ballance, em 1956, com Kaerti Hüyük, perto de Karaman (AS, VII, 1957, p. 147s.). As primeiras referências de Lucas a Quirínio, como governador da Síria, antes da morte de Herodes I (Lc 2.2), e a Lisânia, como tetrarca de Abilene (Lc 3.1) têm, igualmente, recebido apoio em inscrições (v. LISÂNIAS, QUIRÍNIO).

Quanto a um sumário sobre as escavações feitas fora da Palestina, v. EGITO, ASSÍRIA, BABILÔNIA, SÍRIA. Mediante a consulta dos artigos sobre os locais individuais (v., p. ex., Lista dos Locais, a seguir) podem ser obtidos outros detalhes arqueológicos. Semelhantemente, certos aspectos da arqueologia bíblica têm sido cobertos por artigos sobre tópicos específicos, como, por exemplo, Arte, Arquitetura, Artes e Oficinas etc.. Quanto à evidência provida pelas moedas antigas, v. DINHEIRO. Quanto às inscrições primitivas em papiro (p. ex., Elefantina), v. PAPIROS E OSTRACAS, ESCRITA.

D.J.W.

## LISTA DOS PRINCIPAIS LOCAIS ESCAVADOS NA PALESTINA (ISRAEL E JORDÂNIA)

1 LUGAR	2 LOCALIZAÇÃO	3 ESCAVAÇÃO	4 DATAS	5 PERÍODOS DE OCUPAÇÃO, DESCOBERTAS PRINCIPAIS etc. Quanto a abreviações, V. ARQUEOLOGIA, Seção II, acima	6 PUBLICAÇÃO
Quanto aos nomes escritos em manuscritas, v. também artigos separados	V. seção de mapas no fim do Dicionário	Organização responsável e nome do Diretor*			Abreviações segundo o Palestine Exploration Fund Quarterly
Abu Hawam	Nº Carmelo	DAP (R. W. Hamilton)	1932 3	CR II IM I, IF, III	QDAP, I II
Abu Mazar	Sd de Berseba	Centre Nat. de Recherche, França (J. Perrot)	1954	Calcolítico (Habitações subterrâneas)	IEJ, V VI
Al	Et Tel, 3 km Sd de Betel	Rotschild Exp. (J. Marquet Krause)	1933 5	Proto Urbano; CP (muros e templo)	J. Marquet Krause, <i>Les Fouilles d'Al</i> , 1949
ANATOTE	*Anata, 5 km a Nd de Jerusalém	ASOR (A. Bergman)	1936	IM Heleno (Cerâmica)	BASOR, 62 3
ASQUELOM	Ascalom, Sarom	PEF BSAJ (J. Garstang)	1920 2	CR IP I (Filišteus) Romano	PEQ, 1921 4
'Atilte	So do Carmelo	DAP (C. N. Johns)	1930 3	EP ER (sepulturas fenícias)	QDAP, I VI
Bete Eglaim	Tell el-'Ajjul, 6 km a So de Gaza	BSA Egipto (F. Petre)	1930 4	CP CM (Cerâmica); CM (cidade grande); Hic-sos (fossa, cemitério, jónias)	EF. Petrie, <i>Ancient Gaza</i> , I IV; K. Kenyon, <i>ADAL</i> , III W. F. Albright, <i>Chronology of a S. Palestine City</i> , 1938; E. J. H. Mackay, <i>Ancient Gaza</i> , V, 1952
BETEL	Betfin, Nd de Ru-mallah	ASOR Pittsburg Xenia (W. F. Albright & J. L. Kelso)	1935 58	CP CM (Hicsois); CR (destruído pelos israeli-tas); Romano (moedas)	BASOR, 29, 55 58, 151
BELÉM	8 km de Jerusalém	EM (E. W. Gardner) DAP (H. Richmond)	1934 6 1935	Paleolítico Bizantino (Igreja da Natividade)	QDAP, V VI QDAP, V
BETE SEÁ	Citópolis; Tell el Husn	Museu da Universidade de Pennsylvania (A. Rowe)	1921 33	Calcolítico; CP (nível xi: templos cananeus); níveis viii (1350 a.C.); vii (1300); vi (1150); v (1000); IP f; ocupação Helena Bizantina Egípcia	A. Rowe etc., <i>Beth Shan</i> , I IV, 1930, <i>PEQ</i> , 1927 9, 1931-3, 1934
Bete Se'arim	Sheikh Abreik	(B. Mazar, N. Avigad)	1936 40, 1955 9	Helena I - Romana (catácumbas) IP Romana (aldeia)	B. Mazar, <i>Beth Shearim</i> , 1957; N. Avigad, <i>IEJ</i> , V



1	2	3	4	5	6
BETE SEMES	(?Ain Shems) Tell er Rummelieh, 0 So de Jerusalém	PEF (D. Mackenzie) ASOR Pac. Sch. Relig. & Haverford (E. Grant)	1911 12 1928 31	CM CR. IM II (cerâmica filistéia); Bizantina (mosteiro)	APEF, I II, E. Grant, <i>Ain Shems</i> , I IV, 1931; QDAP, III
Bete yerah	Khirbet Kerak, So da Galiléia	IES (B. Mazar, M. Avr-Yonah)	1944 6 1950 60	Calcolítico CM; IR Romana (acampamento); Is-lâmica	IEI, II
BETE=ZUR	Khirbat et Tubeiqeh, c de 8 km ao N de Hebron	ASOR McCormick Sem. (O. R. Sellers, W. F. Albright)	1931, 1957	CM II (Hicsoi: CR IF; Helénica II (fortaleza dos macabeus)	O. R. Sellers, <i>The Citadel of Beth Zur</i> , 1933; BA, XXI; BASOR, 43, 51, 150
CAFARNAUM	Tell Hüm, No da Galiléia	Deutsche Orient Gesellschaft (Kohn, Mader & Schneider)	1905 14	Sinagoga (séc. III d.C.)	H. Kohn, & C. Watzinger, <i>Antike Synagogen in Galilaea</i> , 1916
CARMELO	Wadi el-Mughhara e vizinhança	DAP (D. Garrad) BSA/Univ. Calif. (Th. Mc Cown)	1922 1926 34	Paleolítico (animais) - Neolítico; IP (cemitério)	D. Garrad (1, 1937), T. D. McCown (II, 1939), <i>The Stone Age of Mount Carmel</i> ; PEQ, 1938
DEBIR (Quinate-Sefir?)	Tell Beit Mirsim, So de Hebron	ASOR. Pittsburg Xenia (W. F. Albright & M. G. Kyle)	1926 32	CP III; CR II (captura israelita: tanques tinturaria (v. Artes)	AASOR, XII XIII, XVII, XXI XXII
DIBOM	Dhibán, 64 km a S de Amman	ASOR; DAJ	1930 1950 7	CP; IM II (capital de Mesa); Nebatêia	BASOR, 131, 135, 139, 143, 152, 156
DOTA	Tell Dotha, 21 km a N de Samaria	Wheaton College (U. P. Free)	1953 60	Calcolítico; CP CR; IP IM (cidade e portico)	W. F. Petrie, <i>Tell el Hesay (Iachish)</i> , 1891; F. J. Bliss, <i>Mound of Many Cities</i> , 1894
EGLOM	Tell el Hes, 0 de Laquis (erroneamente identificada como Laquis)	PEF (F. Petrie) PEF (F. J. Bliss)	1890 1891-3	CP IP (seqüência de cerâmica; armas)	N. Glueck, <i>Other Side of Jordan</i> , 1940; BASOR, 71 72, 75, 79, 82
EZIOM-GEBER	Tell el Kheleifah, Aqaba	ASOR (N. Glueck)	1937 40	IP II (refinarias de Salomão)	PEQ, 1910, 1920, 1923
GAZA	(V tb. Bete Eglaim)	PEF (W. J. Phythian Adams)	1911, 1914 1920 22	Sondagens	E. G. Kraeling, <i>Gerasa, City of the Decapolis</i> , 1938
GERASA	Gerasa	DAP Yale ASOR	1920 1928 34	Neolítico; CP (vila); Helénica (traços); Romana Decapólis (Igreja, etc.)	R.A.S., Macalister, <i>Gezer</i> , I-III, 1912; PEQ, 1935; QDAP, IV
GEZER	Tell Abu Shushesh, 19 km a S de Lida	PEF (R.A.S. Macalister)	1902 5 1907 9	Calcolítico; IP I; Romano-Bizantina	A. Mallon etc., <i>Teileiat Ghassul</i> , I II, 1934 1940; BASOR, 130; BIES, XVIII
Ghassul (Teileiat G.)	5 km T. do Jordão, Nd do mar Morto	Pontifical Bib. Inst. (A. Mallon, R. Koepffel)	1929 38	Calcolítico (4 níveis principais; cerâmica, pedernais, machados de cobre, simples)	



1	2	3	4	5	6
Kutalla	Tell Sifr, 40 km a No de Nasirya	Assyr. Explor. Fund. (W. K. Loftus)	1854	Edifícios, tabletas (O Bab.)	W. K. Loftus, <i>Travels and Researches</i> , 1857
Kutha (CUTE)	Tell Ibrahim, 32 km a Ne de Babilônia	BM (H. Rassam)	1881 2	Necrópole, tabletas (N. Bab.)	H. Rassam, <i>Asshur and the Land of Nimrod</i> , 1897
Lagase	Tell Loh, 19 km a Ne de Shatra	Governo Francês, Louvrie (De Sarzec, de Genouillac, A. Parrot)	1877 8, 1880 1900 1903 9, 1929 33	Estatuas de Gudeia, cerâmica, inscrições (Uruk Ur III)	A. Parrot, <i>Tello Vingt Campagnes de Fouilles</i> , 1948
Larsa	Senkereh, 40 km a ONO de Nasiryah	Assyr. Explor. Fund (W. K. Loftus) Louvre (A. Parrot)	1854 1932 4	Zigurate, templo, tabletas (Ur III N. Bab.) Templos, palácios, inscrições	W. K. Loftus, <i>Travels and Researches in Chaldea</i> , 1857 A. Parrot, <i>Villes enfouies</i> , 1934
Nipur	Tell Nuffar, 10 km a NNO de "Atak	BM (A. H. Layard) Babylon. Explor. Fund, Philadelphia (J. P. Peters) Orient. Inst., Chicago Univ. Penn. (D. E. McCown, R. C. Hanes)	1851 1889 90 1893 6, 1899 1900 1948 61	Tumulos posteriores Morro do palácio, local do templo, muros laterais (todos os períodos, especialmente Sum. lit. N. Bab.) Templo de dinastia antiga, tabletas	A. H. Layard, <i>Discoveries in BabyLon</i> , 1853 Sumner, V
Shuruppak	Tell Fara, 56 km a NO de Shatra	Univ. Penn. (H. V. Hilprecht) DOG (R. Koldewey) Univ. Penn. (E. Schmidt)	1900 1902 3 1930 1	Achados pré Sargônicos Cerâmica (Jemdat Nasr); tabletas arcaicas, selos, edifícios Textos arcaicos (Jemdat Nasr-Ur III)	H. V. Hilprecht, <i>Excavations in Assyria and BabyLonia</i> , 1904 E. Heinrich, <i>Fara</i> , 1931
Umma	Tell Jokha, 40 km a NNO de Shatra	DOG (W Andrae)	1902	Muitos tabletas de Ur III, plano, edifícios	E Schmidt, <i>Excavations at Fara</i> , 1931
"Uqair	Tell "Uqair, 38 km a Ne de Babilônia	Iraq Dept. Antiq. (S Lloyd)	1940 1	Cerâmica de Uruk Jemdat Nasr, mosaicos, templo sobre plataforma	MDOG, XVI, 1902 3 JNES, II, 1943
UR	Tell Muqayyar, 22 km a OSO de Nasiryah	BM (J. E. Taylor) BM (R. C. Thompson) BH (H. R. Hall) BM & Univ. Mus. Philad (C. L. Woolley) Iraq Dept. Antiq. (Taha Bakir)	1854 1918 1919 1922 34 1941	Alicerce cilind. de zigurate (N. Bab.) Trincheiras experimentais Templo de Ehsarag Zigurate (Ur III - N. Bab); cemitério, cova inun-dada, ternemos, templos, palácios, e casas particulares Tabletas	JRAS, XV, 1855 H.R Hall, <i>A Season's Work at Ur</i> , 1930 C. L. Woolley, <i>Excavations C. J. Gadd (ed.)</i> , <i>Ur Excavations Texts</i> , I VII, at Ur, 1954; id., <i>Ur Excavations</i> , I VIII, 1934-62; 1928 62 Sumner, I, 1945

1	2	3	4	5	6
Drahem	Tell Durahirim (Puzurish Dagan), 5 km a S de Mipur	Weld Field Mus Chicago (S. Langdon)	1924	Muitos tablets (Ur III)	
Dur Kurigalzu	'Aqar Quf; 12 km a O de Bagdá	Iraq Dept. Antiq. (Taha Baqir)	1942-5	Capital cassita, zigurate, templos, palácio, tablets	Taha Baqir, <i>Excavations at Aqar Quf (Iraq, Sup. VIII), 1944-6</i>
ERIQUE	Uruk (Warka), 40 km a L de Samawa	Assyr. Excav. Fund. (W K Loftus) DOB (J. Jordan) DOG (H. Lenzen)	1850, 1854 1912-13 1928-39 1954-61	Uruk: mosaicos, templo, tumulos partas Anu Antum (Selûnda); palácio parta Textos cuneiformes arcaicos, templos e zigurates de Eanna (18 níveis) (Uruk N. Bab); templos partas	W. K. Loftus, <i>Travels and Researches in Chaldaea, 1857</i> J. Jordan, <i>Uruk Warka, 1928</i> H. Lenzen, <i>Ausgrabungen... in Uruk Warka, I VI</i>
Eridu	Abu Shaharain, 38 km a So de Nasiriyah	BM (J. E. Taylor) BM (R. C. Thompson)	1855 1918	Plano do local Covas experimentais (cerâmica, instrumentos de ferro)	IRAS, XV, 1955 R. C. Thompson, <i>BM Excavations at Abu Shahrain, 1920</i>
E hrnunna	Tell Asmar, 88 km a Ne de Bagdá	BM (H. R. Hall) Iraq. Dept. Antiq. (Najiri Asil)	1919 1946-9	Zigurate Cerâmica, crânios, 17 templos (de *Ubaide ou antes)	H. R. Hall, <i>Season's Work at Uruk, Eridu, 1930</i> <i>Sumer, III, 1947 VI, 1950</i>
Harmal	Tell Abu Harmal (Dinikim), 1-1/2 km a L de Bagdá	Orient. Instit. Chicago (H. Frankfort) BM (A. H. Layard) Iraq. Dept. Antiq. (Taha Baqir)	1930-36 1850 1945, 1947-9	Palácio do período Isin; templos pré Sargão, tablets cuneiformes, estátuas da dinastia E. Inscrições e edificações babilónicas antigas, templo de Hani, tablets (incl. Código de Eshnunna)	<i>Oriental Institute Publications, XIX (1932), XVI XX, XLIII (1940), XLIV (1939), LVIII (1942), LX (1943), LXIII (1952)</i> <i>Sumer, II, IV</i> A. Goetze, <i>The Laws of Eshnunna, 1956</i>
Jemdat Nasr	24 km a Ne de Hillah	Weld Field Mus. Chicago (S. Langdon & L. C. W. Atkinson)	1925-6	Palácio de Jemdat Nasr, cerâmica, textos arcaicos	E. Maekay, <i>Report on Excavations at Jemdat Nasr, 1931</i> AJA, XXXIX, 1935; IRAS, 1932
Quis	Al Uhamir, 16 km a Ne de Hillah	French Expé. Scientifique (F. Fresnel) Ministère de l'Instr. publique (H. de Genouillac) Weld Mus. Nat. Hist. Chic. (S. Langdon etc.)	1852 1912 1923-33	Edifício (N. babilónico), templo arcaico Edifícios (O. Bab. e N. Bab.), tablets Cemitérios (E. Dyn.), zigurates, palácio, templos	J. Oppert, <i>Expédition scientifique en Mésopotamie, I, 1863</i> <i>Fouilles françaises d'El Akhmyer, I II, 1924-5</i> S. Langdon, E. Makay etc., <i>Excavations at Kish, I IV, 1924-34</i>

1	2	3	4	5	6
Qasifeh	El Khirbe; L de Tell Avve	IES (E. Mazar)	1948 9	IP. Destruída tempo de Davi. Comércio com Chipre, Egipto, Ofir	IEJ. I
QUMIRAN	An Feshka, O do mar Morto	DAJ Ecole Biblique Jerusalem (G L Harding, R. de Vaux)	1948 58	Centro comunal c. de 100 a.C. Cavernas I XI- contendo rolos bíblicos e sectários	V PAPIROS DO MAR MORTO; também QDAJ, IV V
RABATE AMOM	Amman, Jordânia (Fieladifia)	DAJ (G. L. Harding)	1949	Paleolítico Calcolítico CP-CM (túmulo; cerâmica); CM CR (túmulo hito); IF II; Helénica Romana (teatro)	G. L. Harding. <i>Antiquities of Jordan</i> , 1959; QDAJ, I; QDAF, XIII XIV
SAMARIA	Sebaste	Harvard Univ. (G. A. Reisner) & Heb. Univ. PEF. BSAJ. Br. Acad (J. W. Crowfoot)	1908 10 1931 5	Proto urbana I (cidade; marfins Acabe; ostracas-Jeroboão II); Helénica (forte); Romana (templo) = Bizantina	J. W. Crowfoot etc., <i>Samaría Sebaste</i> , I III
SELÁ	Petra, L de Arabah	Melchett Fund (C. & G. Horsfield), ASSOR (W. F. Albright); DAJ BSAJ (P. Parr, etc.)	1934, 1938 1929 1944 5 1937 1957 60	Calcolítico CR?; Helénica I II (cidade e pórtico nabateus; lugar alto)	AASOR. XXIV V: QDAF. VII IX; QDAJ, IV; BASOR, 151, 159; BA, XXIII
Sharuhen	Tell el Far'a, Sd de Gaza	BSA Egipto (W. F. Petrie)	1928 30	IP (túmulo; cerâmica filistéia); CM II (Hicos); IM II colonos fenícios: IR (vasos persas)	W. F. Petrie, <i>Beth pelet (Tell Fara)</i> , I II, 1930, 1932
SIQUEM	Tell Balatah	Vienna Academy (E. Sellin) Drew McCormick ASOR (G. Wright)	1913 34 1956 60	CP CR CM II (santuário; Porta Leste)	QDAF, I, V (completa bibliografia) BA, XX; BASOR, 144, 148
SILÓ	Khirbet Seilun, S de Samaria	Danish Pal. Exp. (A. Schmidt)	1926 9, 1932	CM IP I (destruída pelos filisteus). Helénica Islâmica (mosaicos bizant.)	PEQ, 1927; JPOS, QDAF, III
SUCOTE	Tell Deir' alla, rio Jaboque	Nederlands Inst. (H. Francken)	1961	CM IM	VT, X
TAAHAQUE	Tell Ta' annak, 8 km a Sd de Megido	Vienna Academy (E. Sellin)	1902 4	CP Helénica CR (Porto; tabletes do século XV); IF 1 (cidadeela)	E. Sellin, <i>Tell Taannak</i> , 1904
TIRZA	Tell Fara, Nd de Si-quém	Ecole Biblique, Jerusalem (de Vaux)	1946 7 1950	Calcolítico. Proto urbano (túmulo) CP II IM (abandonada por Samaria. Muros da aldeia). Reocupação c. de 700-600 a.C.	RB, LIV LVI, LVIII LIX, LXII, LXIV, PEQ, 1956

**ARQUEUS** — Gn 10.17; 1Cr 1.15. Aparecem como descendentes de Cão por meio de Canaã, e parece que seu ancestral deu nome aos habitantes de uma cidade no Líbano, a moderna Tell "Arqa. A cidade é mencionada em fontes egípcias e nas cartas de Amarna, enquanto Salmaneser II e Tiglate-Pileser III descrevem-na como cidade rebelde. R.F.W.

**ARQUIPO** — "Companheiro de lutas" do apóstolo Paulo e de Timóteo (Fm 2); a frase implica em serviço conjunto prévio (cf. Fp 2.25). Ele é referido juntamente com Filemon e Áfia de modo a sugerir que talvez fosse filho do casal. Isso não exclui necessariamente a sugestão mais antiga (cf. *Theodore of Mopsuestia*, ed. Swete, I, p. 311), baseada no contexto de Cl 4.17, e adotada com conclusões divergentes por Lighthfoot e Goodspeed, de que o "ministério" a que os colossenses deviam exortá-lo a exercer foi exercido na Laodicéia próxima; mas o contexto não exige, e talvez não sustente tal idéia. Mesmo que ele tenha ministrado em Colossos, e que a incumbência seja que ele desenraíze a heresia ali implantada (cf. W. G. Rollins, JBL, LXXVIII, 1959, p. 277s.), é curioso que se ordene à igreja fazer tal exortação. Mais duvidosa ainda é a sugestão de Knox de que Arquivo era o anfitrião da igreja de Colossos, em sua casa, que era o senhor de Onésimo, e principal endereçado da Epístola a Filemon. As expressões em Cl 4.17 implicam na recepção de uma tradição, que dificilmente pode ser interpretada em termos da libertação de Onésimo. A natureza precisa do ministério é desconhecida, mas talvez o antigo colega de fileiras de Paulo, apesar de continuar ligado com sua igreja pátria, estava novamente atarefado no serviço missionário. A solene incumbência não implica necessariamente numa verdadeira negligência (cf. 2Tm 4.5). V. tb. FILEMOM. A.F.W.

## ARQUITETURA

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

#### a) Cidades de defesa

Visto que as vilas eram essencialmente localidades de defesa dentro de cujos muros a população rural das cercanias podia abrigar-se em tempos de perigo, eram usualmente localizadas perto de água e em locais estratégicos. Assim é que eram edificadas numa colina ou "sobre os outeiros" (Js 11.13; isto é, sobre as ruínas de cidades anteriores). Não havia planejamento sistemático para a construção de cidades na Palestina, antes do período helênico (Marisa). Os edifícios se conformavam ao espaço limitado disponível dentro das ruas estreitas e dos muros defensivos.

O ponto mais alto do local era usualmente ocupado pela cidadela, que formava uma defesa interna, na qual estavam localizados os principais edifícios públicos e, em Jerusalém, onde estava o templo. Essa "área fortificada" (*birah*) em Jerusalém (1Cr 29.1,19), enquanto que em Susa, no Elão (Ne 1.1; Et 1.2, assim como em

outros lugares antigos, havia um bairro distinto da capital. Isto era a "fortaleza" (*metsudah*) de Sião, capturada por Davi (1Cr 11.5-7).

Desde os tempos mais antigos que as cidades eram defendidas por um muro vertical duplo ou triplo (Jericó. Ai). Em Beit Mirsim o muro com 3,30 m de espessura era construído de pedras ajustadas em cursos toscos e fortalecido por torres. Por volta da Idade do Bronze Médio II, a face externa dos muros eram providas de uma rampa, freqüentemente formada com pedras, enquanto que a face interna era vertical, sobre uma subestrutura de maciça construção poligonal (Jericó e Siquém). Esse plano, juntamente com o duplo ou triplice pórtico, com quatro a seis torres paralelas, como em Siquém e Megido, parece ter seguido um padrão sirió mais antigo.

A próspera monarquia unida desenvolveu uma fortificação tipicamente israelita que consistia de uma maciça estrutura de pedras não-lavradas. Os muros em casamata, em Bete-Semes e Debir, eram formados por um muro externo (1,50 m de espessura) e outro interno (0,90 m de espessura), unidos entre si por muros cruzados. Essa mesma técnica foi usada por Saul em sua capital fortaleza de Gibeá (Tell El-Fül). Salomão empregou pedras cuidadosamente ajustadas nos muros de Megido e Gezer, e nessas duas cidades armazéns e em Hazor (1Rs 9.15) o mesmo arquiteto construiu pórticos idênticos, dentro de muros em casamata, com três câmaras de cada lado, com torres quadradas nos muros externos que mediam cerca de 20 m de comprimento.

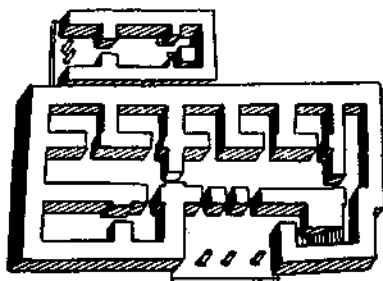
Em Tell en-Nasbeh, onde os muros da cidade, de 7 a 8 m de espessura aproximadamente, eram recobertos, o pórtico do nono século (com 4 m de largura) dava para um pátio onde havia bancos de pedra alinhados de encontro aos muros. Esse era o lugar da justiça (Dt 21.19; Am 5.15) e o mercado (2Rs 7.1). Pelo século sétimo a.C., os pórticos das cidades eram construídos de modo a prover apenas um acesso indireto, servindo como defesa adicional (v. LAQUIS, SAMARIA). Em Tell Beit Mirsim a parte norte da torre-pórtico foi construída com um pátio onde havia seis salas pavimentadas nas quais havia prateleiras, bacias e outras conveniências embutidas, para uso dos viajantes oficiais. Nessa cidade, como em algumas outras, havia um pórtico secundário menor, para os pedestres e animais de carga. V. tb. FORTIFICAÇÕES E ARTE DE CERCO.

#### b) Edifícios públicos

A taxação exigida para sustentar a extensa edificação inaugurada por Davi tornou necessária a construção de "cidades armazéns". Em Bete-Semes e Laquis a residência dos oficiais locais era vizinha de um edifício com paredes excepcionalmente espessas e longos quartos estreitos, provavelmente usados para armazenar cereais. A construção inteira estava elevada sobre uma plataforma com interior cheio de terra (31,5 m de comprimento, mais tarde aumentado para 77 m), talvez o "Milo" ou técnica de

A

"enchimento" empregada por Davi em Jerusalém (2Sm 5.9; v. tb. ALICERCE, LAQUIS). Em Megido e Hazor, grandes edifícios com colunas e pátios pavimentados, usualmente considerados como estábulos para os cavalos das carruagens de Salomão, bem podem ter sido chancelarias públicas e outros escritórios, e não estabelecimentos militares. Edifícios semelhantes têm sido escavados em Taanaque, Eglom e Gezer.



**Fig. 15** — O palácio real de Tell Tainat, Síria. O templo adjacente segue o plano do andar térreo semelhante ao do adotado para o templo de Salomão. V. tb. figs. 32, 55, 214

Na Palestina, uma técnica de construção comum na Síria (Alalah) era empregada: pedras toscas para as fileiras inferiores, alinhadas e seguras por pedras de esquina (q.v.) cuidadosamente preparadas, as quais suportavam fileiras de madeira entre as quais havia tijolos de argila (v. fig. 170; cf. PEQ, XCII, 1960, p. 57s.). Em outros edifícios, em Megido, Samaria e Bete-Seã, grandes pedras, marginalmente escavadas e com centros dotados de relevos ou projeções, eram colocadas regularmente como se fossem tijolos travados e pedras fêmeas, sem uso de cimento. A obra era efetuada com grande precisão e isso demonstra grande progresso arquitetural.

Os grandes pátios descobertos desses edifícios drenavam para dentro de cisternas cavadas na rocha (como em Bete-Semes, no início dos séculos XIV e XIII), que eram usadas tanto para propósitos de lavagens (1Rs 22.38, v. SAMARIA) como para servir de cisternas (Jr 38.6). Por baixo de outros pátios eram escavados túneis profundos até à fonte mais próxima, sendo que aqueles minados em Laquis (43,50 m), Gibeom, Gezer, Megido e Jerusalém (v. SILOAM) demonstram ser notáveis feitos de engenharia.

Um túmulo escavado na rocha em Cedrom, Jerusalém, datado do período monárquico, mostra influência egípcia, sendo que as paredes com 3,90 m de altura eram um tanto inclinadas para dentro, enquanto o ângulo do alto exibia um plano em caveto.

#### c) O templo de Salomão

O primeiro templo foi construído por Hirão de Tiro, cerca de 960 a.C., seguindo um padrão "siro-fenício", como o emprego de pedras brancas lavradas na pedreira (1Rs 5.6). Os detalhes arquitetônicos são dados em 1Rs 6 (v.

fig. 183). O edifício inteiro tinha cerca de 30 m x 10 m, sobre uma plataforma com 3 m de altura, a qual era cerca de 2,30 m mais largo que a própria estrutura. A entrada principal ficava no alto de dez degraus, no alto da qual ficava um par de colunas de bronze separadas (cerca de 10,25 m de altura x 5,40 m de circunferência. v. Jaquim e Boaz). Entre essas colunas a entrada de portas altas levava a um vestibulo ou pórtico (*'ulam*, v. 3) que media cerca de 10 m x 4,50 m, de onde portas duplas (4,50 m de largura) levavam ao salão principal (*hekhal*; 13,5 m de altura x 18 m de comprimento x 9 m de largura). Esse salão era iluminado por grandes janelas clerestônicas, postas pouco abaixo do teto e maiores para dentro do que para fora (v. 9). As colunas e pilastras de madeira eram provavelmente encabeçadas por capitéis proto-iónicos. As paredes, soalhos e portas desse "Santo Lugar" eram recobertos de madeira, em parte recobertas com outro sobre os desenhos gravados e esculpidos de palmeiras, querubins e correntes (2Cr 3.5; Ez 41.18; v. ARTE). Um pouco adiante mais alguns degraus conduziam ao "Santo dos Santos" (*d'vir*, "oráculo"), um aposento sem janelas, com a forma de um cubo de cerca de 10 m de lado, que era a habitação especial de Javé (v. 13). Esse quarto mais íntimo era dominado pelas asas estendidas (cada qual com cerca de 2,30 m) dos querubins de madeira recoberta de ouro, de 4,50 m de altura, por cima do propiciatório.

Contra o lado externo do templo, foram edificadas câmaras em três andares para armazenamento, com entradas separadas (v. 5-9). O conjunto era rodeado por um muro do pátio, feito de três fileiras de pedra sobre as quais havia um pesado trilho de madeira (cf. v. 36).

O templo de Salomão seguia o planejamento geral dos templos descobertos em Tainat (Síria, séc. IX a.C.) e Hazor (q.v.).

#### d) Casas particulares

A vila do séc. XVII a.C., perto de Siquém, segue um plano típico com sua entrada única que conduz a um pátio aberto interno, em redor do qual havia quartos usados pelos servos ou para servirem de despensas. Esse plano básico era semelhante àquele seguido por todo o Oriente Próximo antigo (v. D. J. Wiseman, IBA, p. 22, 23). Em Hazor, degraus de obra de cantaria conduzem a um segundo andar, onde os proprietários moravam, e daí levava até ao eirado plano, que era ideal para descansar no verão e para servir como armazém de secos (Js 2.6). A maioria das habitações contava com telhados cobertos de palha e barro, sustentados por esteios de madeira com 3,60 m a 4,50 m de altura, e eram conservados impermeáveis rolando-se periodicamente sobre os mesmos uma pesada pedra. Visto que o arco e a abóbada já eram conhecidos desde cerca de 3000 a.C., é possível que fossem os mesmos empregados para sustentar os eirados planos dos edifícios maiores, que assim podiam sustentar grandes pesos (Jz 16.27). Um parapeito ao redor do eirado plano era considerada medida de segurança

necessária (Dt 22.8). A partir do século XII a.C. a maioria das casas possuía suas próprias cisternas no pátio interior, a fim de armazenar a água que corria do teto.



**Fig. 16** — Reconstrução da fachada do mausoléu da família Tobiade, em Araç el-Emir, Jordânia, c. de 175 a.C.

Após o séc. X a.C., a prática de erigir uma ou duas fileiras de colunas ao longo do eixo dos quartos principais se tornou cada vez mais popular. Essas colunas eram de pedra ou madeira postas sobre uma pedra plinto, e é bem provável que Sansão tenha deslocado duas colunas centrais desse tipo, para derrubar as salas superiores da casa, em Gaza (Jz 16.25-30). Além de sustentar o soalho superior, tais colunas serviam para sustentar as paredes divisionárias que subdividiam o andar térreo. V. CASA e fig. 46.

Uma grande vila persa, em Laquis (cerca de 400 a.C.) tinha um plano semelhante de câmaras, entradas com colonatas, e telhados abobadados, igual ao dos edifícios partas em Nipur, e também demonstravam influências babilônicas.

#### e) O período intertestamentário

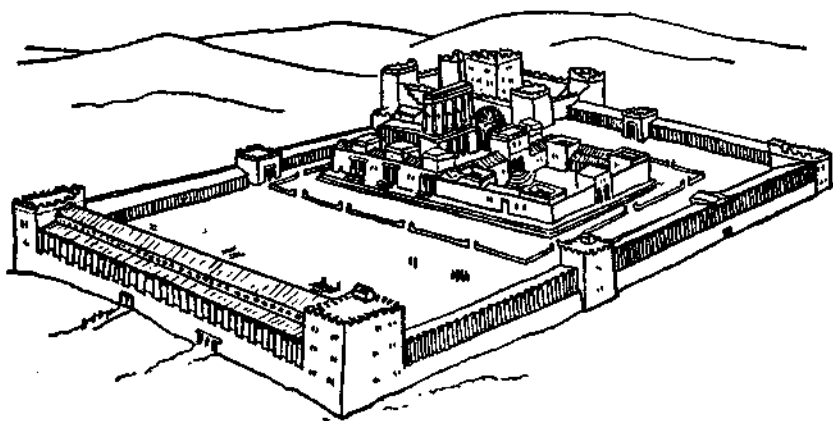
A arquitetura da era dos selêucidas é mais bem representada pelo mausoléu da família Tobiade em Araç el-Emir, Jordânia (v. fig. 16). Grandes pedras lavradas, enfeitados capitéis "coríntios", e um friso de leões abaixo da cornija demonstram vigorosas influências helênicas antigas. A continuação de influências fenícias

pode ser percebida juntamente com a introdução de influências helênicas claras, no período dos macabeus, representada pelas descobertas feitas em Bete-zur em Marisa, onde as escavações têm desenterrado muitos edifícios. Em Samaria, torres redondas foram edificadas sobre a linha do primitivo muro israelita em casamata. Fora de Jerusalém permanecem até hoje alguns túmulos da época dos macabeus. O "Túmulo de Zacarias" tem um telhado piramidal "egípcio", capitéis e pilastras "gregas", com quartos de colunas nas esquinas, lavradas da rocha. Tais experimentos prepararam o caminho para a introdução dos mais finos edifícios helênicos, sob Herodes. D.J.W.

## II. NO NOVO TESTAMENTO

### a) O templo de Herodes

Esse ótimo edifício, que dominava Jerusalém, foi uma exibição construída como demonstração de grandeza e para fomentar a política de patronização de Herodes para com o judaísmo. A edificação teve início em 20 ou 19 a.C. e foi substancialmente completada em quarenta e seis anos (Jo 2.20). Mas não foi terminada completamente senão em 64 d.C. Mc 13.1, 2 se refere à impressão causada pelas grandes pedras dos alicerces e pela grandiosidade da obra. O edifício foi totalmente destruído durante o cerco do ano 70 d.C., e não se pode fornecer uma descrição completa do mesmo. Pode-se afirmar, contudo, que era uma estrutura triplíce — um pátio mais baixo, que formava ótimo terraço, enquanto o átrio médio e o interior eram elevados sobre uma plataforma, tudo isso dominado pelo próprio santuário, elevado sobre um nível ainda mais alto. Situado tão magnificamente, deve ter sido um espetáculo deslumbrante. Parece que o átrio exterior era cercado por claustros ou pórticos, uma característica mais grega do que hebraica em sua arquitetura, onde Cristo costumava ensinar e onde os primeiros cristãos se reuniam (Jo 10.23; At 3.11; 5.12). A área aberta foi transformada em mercado para



**Fig. 17** — Uma reconstrução do templo de Herodes.

venda de animais para os sacrifícios e em mercado de câmbio para os peregrinos, um comércio corrupto no qual sem dúvida a hierarquia estava envolvida (Jo 2.13-17; e outros). V. fig. 17.

#### b) Sinagogas

Em Cafarnaum um antigo soalho, abaixo de uma sinagoga do século IV d.C., foi escavado. Talvez seja o remanescente do edifício (dado por um centurião romano) no qual Cristo pregou (Lc 7.5). Em Ain Duk, a pouco mais de 3 km a noroeste do local da antiga Jericó, um soalho de mosaico de data incerta, mas possivelmente pertencente ao século III d.C., indubitavelmente é uma reliquia. Uma inscrição registra a gratidão da congregação ao doador do edifício, "Benjamim, filho de José". Uma verga de porta da sinagoga de Corinto (At 18.4), que traz a inscrição incompleta "...GOGEEBR..." capacita os arqueólogos a localizar o barro judeu em Corinto e sua casa de adoração. Em todos esses casos, entretanto, nada se sabe sobre sua arquitetura. V. figs. 47, 205.

#### c) Restos de antigos templos cristãos

Esses são igualmente indeterminados no que diz respeito a este artigo. Dois desses templos sobrevivem, pertencentes ao século IV d.C. — o de Dura-Europos, e aquele que tem sido identificado como uma sala de segundo andar, na vila recentemente escavada em Lullingstone, em Kent, na Inglaterra.

#### d) A casa da Palestina

Na Palestina, as habitações dos pobres provavelmente pouco diferiam daquelas que podem ser vistas até hoje nas remotas vilas turcas ou sírias. Os mais pobres contavam com pouco mais de um ou dois quartos (Lc 11.7). Era difícil gozar de isolamento, e o homem pobre que buscava quietude para orar, era obrigado a apelar para sua despensa, sem dúvida um cubículo onde eram armazenados legumes, frutas e cereais (Mt 6.6). A estrutura era simples, principalmente de pau-a-pique, que os ladrões podiam "escavar" (Mt 6.19). As casas maiores eram edificadas em torno de um pátio central, mas essa não era característica invariável, como no caso do eirado plano, comum a todas as habitações. Toldos eram ocasionalmente estendidos por cima desse lugar aberto e arejado, e assim os hóspedes ou moradores podiam encontrar conforto e descanso ali (At 10.9). Foi parte do chão de um desses eirados (telhas ou pau-a-pique) que foi removida por aqueles que baixaram o paralítico à frente de Cristo (Mc 2.4). O "cenáculo" (At 1.13; 9.37, 39; 20.8) era ou um quarto de segundo andar de uma casa, com um átrio ou câmara cobertos sobre um eirado plano, talvez com uma escada externa. Não temos evidência definitiva para ligar tal aposento com o cenáculo mobiliado, da última ceia, ainda que em At 1.13 e em Mc 14.15 e Lc 22.12, a Vulgata empregue o termo *coenaculum* (como também o faz a versão portuguesa que usamos). V. tb. CASA.

#### e) Metáfora arquitetural

O NT abunda dessas metáforas. Há muitas referências ao verdadeiro alicerce (v. Mt 7.24-

27; Lc 6.48; 14.29; Rm 15.20; 1Co 3.10-12; Ef 2.20; 1Tm 6.19; 2Tm 2.19; Hb 11.10). O *architekton* de 1Co 3.10 não era o desenhista de plantas no papel, conforme modernamente se entende o termo "arquiteto", mas assemelha-se antes ao "mestre de obras" das catedrais medievais, que ia desenvolvendo seu plano conforme a obra prosseguia ou conforme o material de que dispunha exigia. A "pedra de esquina" (1Pe 2.7; cf. Sl 1.18-22; Is 8.14) era o bloco, posto na esquina do alicerce, cuja verdadeira forma e posição exata determinavam a simetria e o planejamento da estrutura inteira. A integração da estrutura visível é usada metaforicamente por Paulo (1Co 3.9-16; Ef 2.20, 21). A primeira dessas passagens é poética, pois nomeia "ouro, prata e pedras preciosas" como material de edificação (cf. Ap 21.18-21), mas bastante literal em sua referência a "madeira, feno, palha". Madeira é bastante óbvia. O feno é um sapé para formar um alicerce para o barro. A palha é um ingrediente essencial na fabricação de tijolos de barro, baratos, ressecados ao sol, para os edifícios inferiores, tais como os que podem ser vistos na Grécia e no Oriente Médio. E.M.B.

**ARRABALDE** — Em nossa versão portuguesa é o equivalente do termo hebraico *migrash*, que outras revisões traduzem mais exatamente por "terras de pastagem" ou "terra comum" em Lv 25.34. E vocábulo usado especialmente, ainda que não com exclusividade, para designar as terras não-cultivadas, apropriadas para pasto de animais, que cercavam as cidades levíticas; era proibido aliená-las de seus proprietários levitas (Lv 25.34. Em 2Rs 23.11), "Parvarim", conforme diz nossa versão (heb., *parvarim*), palavra de origem e significado duvidoso, ainda que talvez se derive, à semelhança de "Parbar" (q.v.), em 1Cr 26.18, do persa antigo *frabada*, "átrio") é por algumas revisões traduzida como "circunvizinhanças". F.F.B.

**ARRATÉIS** — V. PESOS E MEDIDAS.

## ARREPENDIMENTO

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

Em nossa versão e noutras igualmente, os vocábulos "arrepender-se" e "arrependimento" são raramente usados no AT com referência aos homens (cf. Êx 13.17; Jz 21.6, 15; 1Rs 8.47; Jó 42.6; Jr 8.6; Ez 14.6; 18.30). Como traduções da raiz hebraica *naham*, essas palavras são mais frequentemente aplicadas a Deus (cf. Gn 6.6, 7; Êx 32.14; Jz 2.18; 1Sm 15.11; 2Sm 24.16; 1Cr 21.15; Jr 18.8, 10; 26.3, 13, 19; 42.10; Jl 2.13, 14; Am 7.3, 6; Jn 3.9, 10; 4.2). O negativo com referência a Deus também aparece com igual ênfase (cf. Nm 23.19; 1Sm 15.29; Sl 110.4; Jr 4.28; Ez 24.14; Os 13.14).

O termo mais frequentemente empregado para denotar o arrependimento humano não é *naham*, mas antes, *shuv*, que significa girar ou retornar, e é aplicado ao tornar do pecado para



voltar-se para Deus. Essa é a maneira característica do AT para expressar o arrependimento do homem para com Deus; consiste, pois, em voltar-se para o Senhor de todo coração, alma e forças (cf. 2Rs 17.13; 23.25; 2Cr 6.26; 7.14; 15.4; 30.6; Ne 1.9; Sl 78.34; Is 19.22; 55.7; Jr 3.12,14,22; 18.8; Ez 18.21; 33.11,14, Dn 9.13; Os 14.1,2; Jl 2.13; Jn 3.10; Zc 1.3,4; Mt 3.7).

Quando o arrependimento é atribuído a Deus, quer na direção do julgamento ou da misericórdia, há uma referência à alteração que tem lugar em suas relações para com os homens. Deus é imutável em seu ser, perfeições e propósitos. Mas ele altera sua relação e atitude, no julgamento contra o pecado, passando da complacência à indignação; na misericórdia, passando da ira para o favor e a bênção. Esta última é frequentemente expressa no AT em termos que falam em desviar-se da ferocidade de sua ira (cf. Êx 32.12; Js 7.26; 2Cr 12.12; 29.10; Is 12.1; Os 14.4; Jl 2.14; Jn 3.9). Isso tem a mesma força que as passagens que falam em seu arrependimento do mal.

## II. NO NOVO TESTAMENTO

No NT, os termos "arrepender-se" (*metanoeo*) e "arrependimento" (*metanoia*) se referem basicamente a uma mudança de mente. É importantíssimo observar essa significação. Pois o arrependimento consiste de uma radical transformação de pensamento, atitude e direção. De conformidade com a ênfase que atravessa todo o AT, e com aquilo que igualmente aparece no NT, o arrependimento consiste de um abandono ao pecado e de um voltar-se para Deus e seu serviço. A coordenação da conversão (*epistrophe*) com o arrependimento põe em relevo esse fato (cf. At 3.19; 26.20), bem como a frequência com que o voltar-se do pecado para Deus ocorre como sinônimo virtual de arrependimento (cf. Lc 1.16; At 9.35; 11.21; 14.15; 15.19; 26.18; 1Ts 1.9; 1Pe 2.25). O arrependimento consiste de uma revolução naquilo que mais é determinativo na personalidade humana, sendo o reflexo, na consciência, da radical mudança operada pelo Espírito Santo por ocasião da regeneração.

E um equívoco, entretanto, subestimar o lugar da tristeza e do ódio ao pecado, e do abandono do mesmo para que se abraça a Deus. É verdade que pode haver uma tristeza mórbida e morosa que não tem qualquer afinidade com o verdadeiro arrependimento. É essa a tristeza segundo o mundo, que opera a morte (2Co 7.10), exemplificada em Judas (Mt 27.3-5), e Esaú (Hb 12.17). Porém, por outro lado, há uma tristeza segundo Deus, que opera o arrependimento que conduz à salvação (2Co 7.9,10), sendo essa tristeza um ingrediente indispensável para o arrependimento evangélico. Essa tristeza é assinaladamente manifesta nos exemplos de arrependimento que a Bíblia nos provê (cf. Jó 42.5,6; Sl 51.1-17; Lc 22.62). Nem poderia ser diferente. Nada é mais relevante à nossa situação, em relação a Deus, do que o nosso

pecado, e a salvação para a qual o arrependimento se dirige, é a salvação do pecado.

A necessidade de arrependimento como uma condição da salvação, é claramente inscrita no testemunho bíblico. Nosso Senhor deu início ao seu ministério público com a mensagem: "Arrependei-vos porque está próximo o reino dos céus!" (Mt 4.17) Um de seus anúncios finais antes da ascensão, foi: "e que em seu nome se pregasse arrependimento para remissão de pecados, a todas as nações" (Lc 24.47; cf. 13.3,5). Na desincumbência dessa comissão, nenhuma palavra se reveste de maior significação do que a de Pedro no dia de Pentecoste (At 2.38) Com o mesmo eferto encontramos a declaração de Paulo de que a alteração na administração divina da graça para com o mundo, resultaria da morte e da ressurreição de Jesus, é assinalada pela ordem dada aos homens que "todos em toda parte se arrependam" (At 17.30). E Paulo sumariza esse seu testemunho, dado tanto a judeus como a gregos, como: "o arrependimento para com Deus e a fé em nosso Senhor Jesus" (At 20.21).

A demanda de arrependimento é o testemunho de Jesus e dos apóstolos, bem como o fato que o arrependimento é para a remissão de pecados e para a vida eterna (cf. Lc 24.47; At 2.38; 3.19; 5.31; 11.18; 2Co 7.10) demonstram que não pode haver salvação sem arrependimento. Isso não interfere com a verdade complementar que somos salvos por intermédio da fé. A fé é o único instrumento da justificação. Todavia, a justificação não representa a totalidade da salvação, e a fé não é a única condição da mesma. A fé, desassociada do arrependimento, de fato não seria a fé que conduz à salvação. O caráter específico da fé é a confiança, a entrega a Cristo, porém, a fé sempre existe dentro de um contexto. O arrependimento faz parte integral desse contexto. É vão perguntar: o que vem em primeiro lugar, a fé ou o arrependimento? Sempre aparecem paralelamente em exercício e se condicionam mutuamente. A fé é dirigida a Cristo tendo em vista a salvação do pecado e visando a santidade e a vida. Porém, isso envolve ódio ao pecado e o abandono total do mesmo. O arrependimento consiste em voltar-se do pecado para Deus. Mas isso subentende a apreensão da misericórdia de Deus oferecida em Cristo. J.M.

## ARRUDA — V. PLANTAS.

**ARTAXERXES** ('*artahshasta*'), com vocalizações variantes — 1. Artaxerxes I (Longânimo), 464-424 a.C. Durante seu reinado, Esdras e Neemias vieram a Jerusalém, de conformidade com Ed 7.1; Ne 2.1 etc. Tem sido argumentado que no primeiro caso o cronista confundiu aquele com Artaxerxes II (Mnemon), 404-359 a.C., não há necessidade de duvidarmos do registro bíblico. (V. J. Stafford Wright, *The Date of Ezra's Coming to Jerusalem*, 1958).

2. Ed 4.7. Esse também mui provavelmente é Artaxerxes I, e a data é pouco antes de Ne 1.1s., quando o rei reverteu o edito de Ed 4.21.



(v. tb. ASSUERO). Outros (improvavelmente) identificaram-no com o pseudo-Esmerdis, que reinou por alguns poucos meses, em 522-521 a.C.

3. A LXX apresenta Artaxerxes em lugar de Assuero, no livro de Ester, e alguns acreditam que o rei, nesse caso, é Artaxerxes II, 404-359 a.C. (V. ESTER, LIVRO DE). J.S.W.

## ARTE

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

#### a) O lugar da arte na vida dos hebreus

Pouca evidência existe, quer no AT, quer nas descobertas arqueológicas, sobre a qual se possa edificar um quadro da antiga arte hebraica. Durante toda a sua longa história, a Palestina foi ocupada por populações e culturas mistas, e não é possível distinguir facilmente a arte judaica indígena de antes do período dos macabeus da arte egípcia, fenícia, síria, mesopotâmica ou das importações, imitações ou influências do período posterior helênico e do período greco-romano. Além disso, apesar de que o segundo mandamento, que proibia a feitura de qualquer "imagem de escultura, nem semelhança alguma do que há... nos céus... na terra... nas águas..." (Êx 20.4), não condenava a arte, mas antes, a idolatria para a qual a arte poderia conduzir ("Não as adorarás, nem lhes darás culto", v. 5), esse mandamento era interpretado como ordem que excluía qualquer representação da forma humana. Durante a monarquia unida, entretanto, outros objetos naturais ou estilizados foram permitidos a serem reproduzidos.



**Fig. 18** — Suporte de bronze (metade do tamanho original) de Megido, c. de 1000 a.C. As bacias, no templo de Salomão, descansavam em suportes de bronze modelado com obras de figuras abertas semelhantes a esta.

Isso não significa que os israelitas fossem vazios de qualquer apreciação pela arte (V. tb. ARTES E OFÍCIOS). Aceitaram ótimas jóias egípcias como presentes (Êx 12.35) e usaram ouro e prata para moldar uma estátua (Êx 32.2-4); e deram suas ótimas possessões para a fabricação e decoração do tabernáculo. Bezaleel é exemplo de um judeu nativo dotado com habilidade artística para desenhar e executar a obra de xilogravura, com os metais e com as jóias,

bem como o intrincado trabalho de bordado exigido (Êx 35.30-33). Além disso, a grande tarefa de edificar o palácio real de Davi e o templo de Salomão, ainda que muito dependentes da arte e da habilidade dos fenícios, foram obras que envolveram o emprego de operários israelitas treinados, e os planos certamente receberam aprovação real (v. ARQUITETURA).



**Fig. 19** — Desenho de um rei judeu, sécs. VIII-VII a.C., de Ramat Rahel.

As duras circunstâncias da vida israelita não encorajavam experimentos na arte representativa, e quando eram empregados operários especializados, por reis ricos (1Rs 22.39) ou por cidadãos, para embelezarem seus lares com custosas obras artísticas, isso era condenado como um luxo desnecessário, principalmente à base de que isso expressava um auto-interesse que deixava de preocupar-se primariamente com a casa e com a obra de Deus (Am 3.15; Sl 45.8; Ag 1.4). Nunca nos devemos esquecer que os hebreus, por seu encorajamento da música sacra, da literatura (tanto prosa como poesia), e do discurso, estabeleceram um alto padrão de "expressão artística" que influenciou profundamente a arte posterior.

#### b) Desenho

Desde os períodos mais recuados a cerâmica e os afrescos policrômicos demonstram padrões geométricos e intrincados desenhos de dragões, figuras e aves estilizadas (Ghassul, c. de 3.500 a.C.). Em comum as nações que rodeavam a Palestina, isso foi seguido por padrões compostos de linhas paralelas ou glosias (c. 3.100 a.C.). Uma lustrosa louça queimada, vermelha e negra (Kirbert Kerak, c. 2600-2400 a.C.) tem sido considerada "dentre a mais bela cerâmica que já foi feita na Palestina", e freqüentemente era elegantemente adornada, além de ser graciosamente modelada. É claro que os cananeus não dependiam inteiramente de fontes externas de inspiração, e produziam muitos ornamentos pintados (casas-hunas calcólíticas e padrões da Idade do Bronze Recente I, incluindo o estilo emblemático). O período entre os sécs. XV e XIII a.C. mostra um declínio na habilidade artística na Palestina e na Síria, o que é apenas um reflexo de grandes alterações generalizadas, como também na Mesopotâmia.

Chegando a monarquia, tornou-se evidente um repertório nativo de desenhos, ainda que talvez não possa o mesmo ser distinguido da arte sírio-fenícia: homens com cabeça de leão (querubins), grifos alados, palmeiras, e padrões florais e arbóreos, figuras tipo "egípcio" além de aves e répteis e grande variedade de animais (tours, leões e traços entrelaçados). Esses se encontram nas decorações do templo (1Rs 6.18,29) bem como em peças de marfim de Samaria e Hazor, desenhados em vasos ou gravados em selos (q.v.).

### c) Média

(i) *Pintura*. Visto que os egípcios e amorreus (p. ex., os afrescos da investidura, em Mari) comumente pintavam cenas em paredes recobertas, é possível que os hebreus também tenham feito tal, embora não existam exemplos sobreviventes conhecidos. Pigmentos têm sido encontrados em escavações (V. tb. TINTUREIRO sob ARTES E OFÍCIOS), e ocre vermelho (heb., *sha-sheer*) era empregada para pintar em paredes e em madeiras (Jr 22.14; Ez 23.14). Oolibá, no século VI a.C., viu caldeus pintados (*mashah*, "manchar, ungir") sobre uma parede em vermelhão (Ez 23.14).

(ii) *Xilogravura*. Bezaleel e seu assistente, Aoliabe, dirigiram o trabalho de xilogravura (*ha-roshet 'ets*) para o tabernáculo, o que incluía colunas com capitéis encurvados (Êx 36.38; 35.33), e um altar com chifres com receptáculo para receber uma grelha (38.2-4). V. fig. 161. O templo edificado por Salomão era coberto com madeira de cipreste onde havia aplicação de desenhos de palmeiras e traços entrelaçados nas bordas (2Cr 3.5), além de painéis de cedro (1Rs 6.15,16). As paredes e portas foram esculpidas em baixo relevo com entalhes (*miqta'ot*) representando botões, colocintidas e flores abertas, formando uma triplíce flor, desenhos de palmeiras e representações de querubins (1Rs 6.18,29). As portas de madeira de oliveira tinha desenhos semelhantes gravados com água forte (*haqah*) ou com entalhes (v. 32-35); o conjunto, geralmente de madeira fina e obra de marfim, era recoberto de ouro. Visto que madeiras duras, tais como sândalo e ébano tinham de ser importadas (1Rs 10.11), e que os entalhadores habilidosos eram raros, o uso de painéis (*safan*) com entalhes elaborados, e janelas entalhadas (v. fig. 30) eram considerados uma exibição extravagante de riqueza (Jr 22.14; Ag 1.4). O templo de Ezequiel foi concebido dotado de painéis entalhados com querubins de dois rostos alternados com palmeiras e leões-zinhos, enquanto que as portas externas eram dotadas de madeira compensada (*sh'hif*) (Ez 41.16-26).

Móveis e outros objetos de madeira, como caixas, colheres e vasos, elaboradamente trabalhados, têm sido encontrados nos túmulos "amorreus" em Jericó (q.v.). Visto que a antiga xilogravura egípcia (c. de 2000-500 a.C.) "tanto em grande escala como em miniatura atingiu um padrão não igualado na Europa antes da Renascença", algo dessa obra deve ter sido

conhecido dos hebreus ricos. V. tb. CARPINTEIRO, sob ARTES E OFÍCIOS.

(iii) *Entalhe em marfim*. Tão cedo como os sécs. XXXIV e XXXIII a.C. (Abu Matar), marfim e osso eram trabalhados na Palestina para formar objetos preciosos, figurinhas e móveis. Era insculpido (a maior parte em painéis), esculpido na roda, ou entalhado em relevo ou em figura. Os marfins "cananeus" incluem um vaso de unguento em forma feminina com tampa em forma de mão (Laquis, séc. XIV a.C.) ou do tipo de Hazor, séc. XIII a.C., uma colher de unguento modelada como uma jovem a nadar segurando um pato (Tell Beit Mirsim), enquanto que diversos estojos mostram figuras humanas. Após um período de declínio na arte, painéis insculpido de Megido, provavelmente de fabrico local entre os sécs. XII e X a.C. mostram vividas cenas, uma das quais exibe um rei assentado no trono, que deve ter sido semelhante àquele feito posteriormente para Salomão (2Cr 9.17,18), recebendo tributo (v. fig.122).

Os objetos de marfim encontrados em Samaria, do tempo de Acabe, mostram a influência da arte fenícia, com seus elementos egípcios, sírio-heteus e assírios. São bem os equivalentes das peças de marfim contemporâneas, encontradas em Arslan Tash (Síria) e em Ninrud (Iraque), e talvez tenham salido da mesma "escola" de artifices. Alguns têm incrustações de ouro, lápis-lazúli, pedras coloridas, e vidro. Desenhos de ocorrência frequente incluem os padrões de "colocintidas" e os querubins, o que já foi observado na xilogravura e em artes aliadas; também se descobriram painéis com uma cabeça feminina (*Astarte?*) numa janela (v. fig. 26), animais agachados e a mamar, e figuras e símbolos "egípcios", especialmente o infante Hórus, ajoelhado. Uma paleta e um jarro de cosmético, formando conjunto, encontrado em Hazor (séc. VIII a.C.) apresenta um padrão simples de desenho a traço, e é de manufatura israelita.

(iv) *Escultura*. Algumas poucas esculturas do período "cananeu" da Palestina, têm sido recuperadas. A figura assentada de Baal, esculpida em basalto, a estela mal gravada com seu par de mãos levantadas e os altares de Hazor, bem como a deusa serpente enrolada que aparecem numa estela de Beit Mirsim (v. figs. 12, 59) devem ser considerados juntamente com os pés muito bem esculpidos de uma estátua de Hazor (séc. XIII a.C.) para mostrar que artistas bons e medianos operavam ali. Uma concha para incenso, de pedra, em forma de mão segurando um vaso, proveniente da mesma cidade (séc. VIII a.C.) mostra afinidades com arte assíria contemporânea. Os crânios esculpidos a gesso, de Jericó (c. de 5000 a.C.), as máscaras de argila do mesmo período, e a pedra encontrada em Laquis (do IX séc. a.C.), esculpida na forma de um homem barbado, mostram que o povo da Palestina nunca esteve vazio do espírito inventivo, ainda que pouco de sua arte tenha sobrevivido, ao mesmo tempo que a obra de seus vizinhos (p. ex., os sarcófagos esculpidos de Ahiram, de Biblos) é mais bem conhecida. Capi-

téis em voluta, precursores do tipo iônico, encontrados em Megido e Samaria, provavelmente eram semelhantes àqueles que foram empregados no templo (V. tb. ARQUITETURA). No período dos macabeus, heleno-judeus ornamentalistas com pedras, entalharam os frutos da terra (folhas de parreira e de acanto), símbolos esses que também se encontram em moedas. V. DINHEIRO.

Uma associação especial de fabricantes de ossuários deixou-nos diversos caixões gravados com estrelas de seis pontas, rosetas, flores, e até mesmo desenhos arquiteturais (v. fig. 202).

(v) *Gravação*. Cilindros, escaravinhos e selos para carimbar, provenientes da Palestina, trazem motivos "fenícios" típicos, conforme encontrados em peças de marfim, embora aqui o disco alado e o escaravinho alado ocorrem mais frequentemente. A figura humana é frequentemente gravada, até o tempo da monarquia, e a inclusão de nomes pessoais parece ter sido mais costumeiro em Israel do que entre seus vizinhos. Representações pictóricas são raras nos selos judaicos, o que talvez demonstre uma consciência cada vez maior a respeito da proibição religiosa (v. secção a acima). V. tb. SELO.

(vi) *Trabalho com metais*. Toda indicação existe que os hebreus eram habilidosos no trabalho com metais, ainda que pouco remanescente tenha sobrevivido. Essa impressão é sustentada pelo descanso miniatura de bronze, de Megido, do estilo ornamento com aberturas, mostrando a invocação de um deus assentado (c. de 1000 a.C.; v. fig. 18). V. ARTES E OFÍCIOS. O "mar" de bronze, do templo de Salomão, segundo cálculos teria pesado cerca de 25 toneladas, de bronze fundido com 8 cm de espessura e com uma taça com 5 m de diâmetro, o qual, com sua beirada de pétalas, chegava a uma altura de 2,30 m. O conjunto descansava sobre as costas de doze bois separadamente fundidos e arranjados em quatro trios como suportes (1Rs 7.23s.). Continha cerca de 35.000 l de água, e deve ter sido um grande feito tecnológico (V. tb. JAQUIM e BOAZ).

Quanto a outros exemplos de obra de arte, V. tb. BORDADO, JÓIAS, EGITO, ASSÍRIA, ARQUITETURA D.J.W.

## II. NO NOVO TESTAMENTO

No período do NT, a arte estava em sua fase pós-clássica. Era imitativa e comercializada, e nenhuma grande obra de arte é proveniente do período helênico. Tendia para o realismo e para a elaboração demasiada. Caía em extravagâncias. A vinha esculpida com caixos dourados de 1,80 m de comprimento, que segundo se diz enfeitava as portas do templo de Herodes, bem poderia ilustrar esta última falta. Se Jo 15.1 se refere a essa videira, alguns podem encontrar certo traço de crítica no uso homilético que o Senhor fez da mesma. A despeito da riqueza da arte que seu tema tem inspirado desde os dias das catacumbas até a Renascença e até os nossos dias, o NT singularmente pouco tem a dizer sobre a arte. O AT, de fato, estabeleceu o pa-

drão. Quando Abraão partiu de Ur, seu rompimento com a tradição foi realmente total. Deixou para trás uma cultura artística, e suas andanças para o Ocidente puseram-no em contato com terras igualmente ricas no tocante à arte. Mas por toda parte a arte de pedras entalhadas se preocupava com a representação de deidades, e o monoteísmo hebreu, que pode ser atribuído a Abraão, se revoltou contra as "imagens esculpidas" e contra toda tentativa de estabelecer a deidade como algo "semelhante ao ouro, à prata, ou à pedra, trabalhados pela arte e imaginação do homem". Somente em dois contextos claros a arte é focalizada no NT, e ambos os contextos são hostis.

1. At 17.24 e 29. De onde Paulo pôs-se de pé, no alto do Areópago, a Acrópole de Atenas podia ser vista plenamente, recoberta com as mais finas obras da arte e da arquitetura gregas do período clássico. Ele podia ver o friso do Partenão, os famosos "mármore de Elgin", o templo da Vitória sem Asas, a Propileia, o Erequeum, e a vasta estátua de Atenas Promachos. Enraizado na tradição hebraica, e num mundo onde a batalha contra a idolatria aviltante continuava sendo uma memória requeimante, se não mesmo uma luta aberta, Paulo foi incapaz de ver em tal exibição de arte outra coisa senão a loucura da idolatria.

2. Ap 2.13. Pausânias menciona um altar semelhante a trono, dedicado a Zeus, na acrópole de Pérgamo. Parte do mesmo ainda existe. O altar comemorava a derrota de uma invasão gaulesa, sob a forma simbólica do conflito dos deuses contra os gigantes. Os últimos são representados como uma raça de musculosos titãs, com caudas semelhantes a serpentes. Ora, João se refere aos crentes de Pérgamo como a viver "onde Satanás habita", e ninguém poderia deixar de ver nessas palavras uma referência apocalíptica ao grande altar semelhante ao trono dedicado a Zeus. A atitude de João coincide com a de Paulo. O mesmo João encerrou o cânon do NT com as palavras: "Filhinhos, guardai-vos dos ídolos" (1Jo 5.21).

E.M.B.

## ARTEMIS — V. DIANA

**ARTES E OFÍCIOS** — Durante toda a sua história, os habitantes da Palestina mantiveram os mesmos negócios básicos que os seus vizinhos, e foram capazes de fabricar a maior parte de seus artefatos mediante o emprego de argila, madeira e pedra. Trabalhar com esses materiais era tarefa de qualquer aldeão saudável, apoiado pelas mulheres da casa, que fiavam e teciam pano e cozinhavam. Os contatos com países que eram mais avançados tecnologicamente, significou que os hebreus foram capazes de aprenderem e de se adaptarem imediatamente às artes mais especializadas para seu próprio uso, e assim provavelmente nunca ficaram desprovidos de alguns poucos artífices notáveis, ainda que poucos exemplos de sua obra tenham sobrevivido. (V. ARQUEOLOGIA).

Há evidências que os israelitas, apesar de não se terem notabilizado no espírito inventivo ou na arte, apreciavam o trabalho bem feito. A posse de habilidades tais como as do judeu Bezaleel era considerada um dom divino (Êx 31.3; 35.31; 28.3). O trabalho com o ferro foi aprendido com os filisteus (1Sm 13.20), e os segredos do tingir com os fenícios, que supriram desenhistas, contramestres e operários que suplementassem a força trabalhadora dos israelitas para a realização de projetos de maior vulto, como a edificação do palácio real de Davi e do templo de Jerusalém (v. seção III c abaixo). No primeiro século a.C., a arte vidraceira também foi importada de Tiro.

### I. COMÉRCIOS E ASSOCIAÇÕES COMERCIAIS

Por questões de economia e suprimento, os artistas mais hábeis viviam nas aldeias maiores e nas cidades, usualmente trabalhando em bairros especiais, como nos modernos bazares (sûq). Isso levou à organização de uniões operárias ou associações chamadas de "famílias" que algumas vezes se localizavam numa aldeia onde seu trabalho se centralizava, como os escribas em Jabez (1Cr 2.55), os tintureiros e tecelões em Tell Beit Mirsim (Debir?; 1Cr 4.21). Em Jerusalém, certas áreas foram designadas para os trabalhadores em madeira e pedra (1Cr 4.14; Ne 11.35); oleiros (Mt 27.7) e lavandeiros (2Rs 18.17) tinham seus próprios campos fora dos muros da cidade. O membro de uma dessas associações trabalhistas era chamado de "filho" de sua arte (p. ex., os ourives em Ne 3.8,31). Pelos tempos neotestamentários, as associações eram poderosos grupos políticos que operavam sob licença imperial. Demétrio liderava a associação dos ourives em Éfeso (At 19.24), e a designação de Alexandre como latoeiro (gr., *chalkous*) implica em que estava filiado à união dos latoeiros (2Tm 4.14).

Um termo geral (heb., *harash*, "alguém que corta, que planeja") é usado tanto a respeito dos artesãos em geral (Êx 38.25; 2Sm 5.11) como a respeito de um operário hábil no trabalho com metais, quer fosse o cobre (2Sm 8.10; Is 40.19) ou o ferro (Is 44.12; 2Cr 24.12). Inclui aqueles que preparavam e refinavam o metal básico (Jr 10.9) e também era aplicado aos trabalhadores em madeira (Is 44.13; 2Rs 12.12), aos pedreiros (2Sm 5.11), aos gravadores de pedras preciosas (Êx 28.10), e àqueles que se devotavam especialmente à manufatura de ídolos (Is 44).

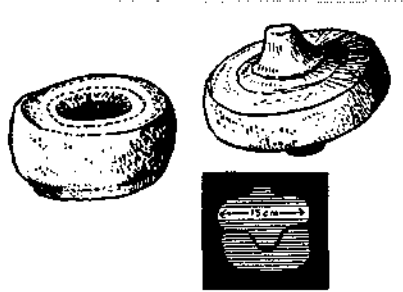
### II. INSTRUMENTOS BÁSICOS

Desde os tempos pré-históricos têm sido encontrados na Palestina facas, raspadores e enxadas trabalhadas em pederneira, e esses continuaram sendo usados por muito tempo como instrumentos toscos, como ganchos de colheita, nos quais as pederneiras eram arrumadas em semicírculo, ou como instrumentos de fazer fogo. Implementos de madeira e martelos de pedra e pilões, aparecem também de origem bem recuada. Logo foram fabricados instrumentos de cobre (de c. de 4000 a.C.), de bronze e

ferro meteórico (c. de 3.300 a.C.), para satisfazer às exigências do comércio (Gn 4.22). Entretanto, com o advento da indústria do ferro (c. de 1100 a.C.) os instrumentos se tornaram abundantes (1Rs 6.7). Lâminas de machados, adaptadas em cabos de madeira, eram usadas para derrubar árvores (Dt 19.5), e facas (Gn 22.6) para grande variedade de propósitos, incluindo para comer (Pv 30.14). Os instrumentos algumas vezes são mencionados sob o termo hebraico coletivo *keli*, "vasos, instrumentos", ou pelo vocábulo *herev*, que inclui a espada, a faca, ou qualquer instrumento cortante afiado. Lâminas de machado feitas de ferro (2Rs 6.5) e serras (1 Rs 7.9), enxos, enxadas, formões, sovelas, arados e pregos (Jr 10.3) eram constantemente usados, e deixaram seus traços em objetos recuperados nas escavações. V. fig. 22.

### III. EVIDÊNCIA ARQUEOLÓGICA

#### a) O oleiro



**Fig. 20** — Roda de oleiro ou suportes para girar com o pé. A pedra inferior era posta numa cavidade, e a superior tinha um anel de madeira para ser girado com os pés do oleiro. Rodas de oleiro semelhantes têm sido encontradas em Jericó, Megido, Gezer, Laquis, Hazor, e outras localidades da Palestina.

A cerâmica aparece pela primeira vez (em Jericó) c. de 5000 a.C., e até c. de 3000 a.C., era modelada a mão; daí por diante, no Egito e na Suméria, passou a ser feita na roda de oleiro. O oleiro, cujo trabalho é descrito em Jr 18.3,4, sentava-se num banco de pedra, com seus pés impulsionando uma grande roda de pedra ou de madeira, posta numa cova, e que fazia girar uma pedra superior sobre a qual era posto o vaso. Uma oficina de oleiro, com suas "duas pedras" (v. 3) foi achada em Laquis (c. de 1200 a.C.). As rodas menores de pedra ou argila, que giravam num disco com uma cavidade, datam do tempo da monarquia, em Megido, Gezer e Hazor (v. fig. 20). A argila empregada para os vasos mais finos era preparada amassando-se a argila mais grosseira com água, sob os pés (Is 41.25). Embora a cerâmica israelita fosse principalmente utilitária em seu propósito, freqüentemente demonstra independência, quanto às formas e decorações, da cerâmica dos países vizinhos (v. ARTE), e quando posta no fogo, a argila local se tornava vermelha ou de um mar-

rom avermelhado. Quanto ao desenvolvimento e os tipos de cerâmica em uso, v. OLEIRO. Foram descobertos alguns fornos que talvez tenham sido usados tanto pelos oleiros como pelos ferreiros. Fora da oficina de um oleiro, em Megido, foram descobertos três fornos em forma de U (VIII-VII sécs. a.C.). V. FORNALHA.

#### b) O construtor

A manufatura de tijolos ressecados ao sol, para emprego nas edificações de habitações ordinárias fazia parte do trabalho do aldeão em certas épocas do ano, pois ele cobria sua casa com argila ou palha espalhada em cima de um telhado de madeira. Tais edifícios exigiam uma atenção constante. Em alguns poucos casos eram fabricados tijolos em moldes, sendo que provavelmente era trabalho dos oleiros (v. TIJOLO, FORNO DE TIJOLOS).

O termo hebraico *banah*, que significa "edificar" e "reedificar ou reparar", e também "edificador", é usado tanto no tocante aos operários especializados como não-especializados (2Cr 34.11), que eram necessários em qualquer projeto grande de construção, o qual envolvia o concurso de pedreiros, carpinteiros e muitos braçais e homens destreinados. Os edifícios maiores tanto eram planejados como eram construídos sob a supervisão cuidadosa de um chefe-construtor (gr., *architekton*; 1Co 3.10).

O local da construção era inicialmente medido com a linha de medir, que consistia de uma corda ou cordão (2Sm 8.2; Zc 2.1), fio (1Rs 7.15), ou linho torcido (Ez 40.3), marcado com divisões em côvados (1Rs 7.15,23). Nos tempos helênicos era semelhantemente usada uma vara de junco, dividida em côbitos (Ap 11.1; 21.15). Mais de uma linha podia ser usada para marcar um local (2Sm 8.2), e as medidas encontradas eram registradas num plano e em forma escrita. O trabalho do medidor foi usado como símbolo do julgamento divino (Is 28.17; Jr 31.39).

O progresso de um edifício era verificado pelo chefe construtor com um "prumo", ou um fio numa das quais extremidades havia um peso de chumbo ou de estanho (*'anakh*; Am 7.7,8), uma pedra (Zc 4.10), ou qualquer outro objeto pesado (heb., *mishqel*; 2Rs 21.13), para verificar o aprumo de qualquer construção vertical. Isso servia como símbolo para testar a verdade (Is 28.17). A metáfora da edificação é frequentemente usada, para Deus como o construtor que estabelece uma nação (Sl 69.35), para a casa de Davi (Sl 89.4), e para a cidade de Jerusalém (Sl 147.2"). Semelhantemente, a igreja é comparada a um edifício (1Co 3.9; 1Pe 2.4-6). Paulo emprega a palavra "edificar" (gr., *oikodomeo*) cerca de vinte vezes. Os crentes são ao mesmo tempo edificadores (*epoikodomeo*) em Cristo (Cl 2.7) e exortados a se edificarem em sua santa fé (Jd 20).

#### c) O carpinteiro

Tanto José (Mt 13.35) como Jesus (Mc 6.3) seguiram o antigo ofício de carpinteiro (gr., *tektion*). O trabalhador habilidoso em madeira (heb., *harash 'etsim*) ocupava-se de todas as tarefas de carpintaria exigidas nas operações da

edificação, da fabricação de telhados, portas, janelas e escadas. Dentre os móveis, ele fabricava os divãs, os leitos, as mesas e os estrados para os pés. Exemplo de alguns desses, bem como de terrinas, colheres e caixas finamente entalhadas, têm sobrevivido nos túmulos de Jericó (c. de 1800 a.C.). O mesmo carpinteiro é quem fabricava os instrumentos agrícolas, como arados, cangas e instrumentos de joear (2Sm 24.22) ou então tábuas (Is 28.27,28), e máquinas de irrigação. Nas cidades grandes, grupos de carpinteiros que faziam carroças, em tempos de guerra passavam a fazer carros de combate (Ct 3.9). Parece que a construção de navios permaneceu um monopólio em Tiro, onde os barcos eram construídos de madeira de cipreste local, com mastros de cedro e remos de carvalho (Ez 27.5,6). V. NAVIOS e fig.133. Alguns carpinteiros faziam ídolos (Is 44.13-17). Embora os israelitas mesmos tenham feito com madeira os móveis do tabernáculo (Êx 25), madeira e carpinteiros experientes foram supridos, por meio de acordos com Tiro para a construção do palácio de Davi (2Sm 5.11) e para o templo edificado por Salomão. A mesma prática foi seguida mais tarde na construção do templo de Esdras (Ed 3.7), e possivelmente também para os reparos do templo, registrados em 2Cr 24.12.

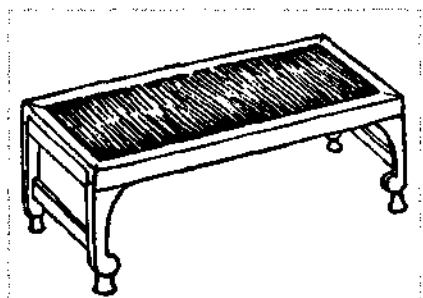


Fig. 21 — Banqueta de madeira de um túmulo da Idade do Bronze Média (início do segundo milênio a.C.), em Jericó.

A xilogravura também era desempenhada por alguns poucos especialistas (Êx 31.5; 35.33), que talvez também trabalhassem com o osso ou com o marfim. Eles fizeram os querubins para o primeiro templo (1Rs 6.33) e outros objetos de arte (v. ARTE). Para isso foram importadas madeiras duras como ébano, sândalo e buxo, enquanto que as madeiras locais como cedro, cipreste, carvalho, freixo (Is 44.14) e acácia eram usadas para a maior parte do trabalho de marcenaria, sendo que a madeira da amoreira era comumente trabalhada para os instrumentos agrícolas (v. ÁRVORES).

Os instrumentos especiais dos carpinteiros incluíam um instrumento de marcar (*sered*, "régua"), o compasso ou divisor (*m'hugah*), a enxó (*magtsu'ah* — "instrumentos de raspar, ou "plaina", em Is 44.13), um pequeno cutelo (*ma'atsad*), a serra de ferro (algumas com corte nos dois lados), e pregos (Jr 10.4), o arado e o

martelo de madeira (*halmut*, Jz 5.26) e o martelo (*maqabah*, Is 44.12) além de diversos buris e soveias, exemplos dos quais têm sido recuperados (v. fig. 22). Tanto pregos como juntas com cavilhas podem ser vistos em objetos de madeira pertencentes ao Período do Bronze Médio, e em locais do período monárquico.

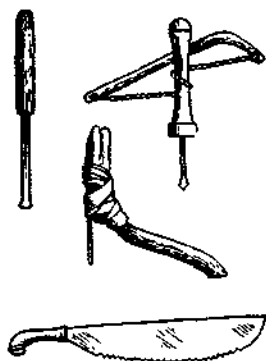
#### d) O pedreiro

Visto que a pedra era difícil de ser transportada e trabalhada, era considerada uma extravagância numa casa particular (Am 5.11), e mesmo nos mais importantes edifícios públicos era usada apenas escassamente, para as porções essenciais da construção (V. PEDRA DE ESQUINA, ARQUITETURA). Sendo que a pedra calcária local era macia e não muito durável, antes de serem importados do Líbano os blocos de pedra mais dura, para o templo e para outros edifícios esplêndidos, eram preparados ali (1Rs 6.7). O pedreiro usava muitos dos mesmos instrumentos do carpinteiro, serrando a pedra calcária (1Rs 7.9) e aparando-a com um alvião ou machado. No preparo de grandes blocos de pedra, eram enfiadas cunhas de madeira em fendas, e com malho e água eram apertadas até as pedras estalarem sob a força de sua expansão método esse comumente usado no antigo Oriente Próximo. As pedras eram partidas por pancadas repetidas com um grande malho de metal (heb., *patish*). Tal é o malho usado para descrever a ação da palavra divina (Jr 23.29) e da poderosa Babilônia (Jr 1.23).

O pedreiro também escavava túmulos nas cavernas naturais das colinas, ou usava do cinzel nas colinas onde eram escavadas as câmaras mortuárias (Is 22.16). Exemplos particularmente finos de mausoléus familiares têm sido encontrados em Bete-Semes (séc. VIII a.C.) e em torno de Jerusalém e de Bete Searim (primeiro século a.C. — segundo século d.C.). Silos, ou cisternas profundas encontrados em Jericó, Laquis, Megido e Gibeão que envolviam a remoção de meio milhão de jardas cúbicas de pedra calcária, foram feitos a mão. Ali e nos túneis de água, cortados por pedreiros e mineiros, até hoje permanecem visíveis as marcas de suas enxós (v. MINERAÇÃO, ARQUITETURA, SILOAM).

Durante a monarquia, grandes bases de pedra para colunas eram cortadas, e a partir do século X a.C., passou a ser usada uma alvenaria marginalmente debuxada. Pelo período helênico, os edifícios herodianos de Jerusalém, de Macpela e de outros locais, mostram o uso de imensos blocos de pedra, tão cuidadosamente talhados a ponto de dispensarem cimento, sendo que até hoje é impossível inserir a folha de uma faca entre as juntas. Trabalho igualmente cuidadoso pode ser visto em Megido, do século IV a.C. Sinais feitos por pedreiros podem ser vistos em certo número de construções tais como nos degraus da sinagoga de Cafarnaum. Também eram empregados os pedreiros para fazerem inscrições nas superfícies das rochas, e para isso parecem ter copiado inscrições cursivas, pois os exemplos sobreviventes no túmulo de Sebna, no túnel de Siloam, e no fragmento de Samaria,

não demonstram adaptação ao material (v. ESCRITA). Quanto a gravações e obra mais fina em pedras pequenas, v. SELO.



**Fig. 22** — Ferramentas de um trabalhador em madeira. EM CIMA: buril de cobre e pua com ponta de cobre, girada com um arco dotado de corda de couro. CENTRO: enxó com lâmina de cobre amarrada ao cabo de madeira. EMBAIXO: serra. Esses instrumentos (egípcios) pertenciam a um tipo que foi geralmente usado desde c. de 2000 a.C. por todo o Oriente Próximo.

#### e) O ferreiro

Durante séculos, antes da descoberta do emprego do ferro (c. de 1200 a.C.), os habitantes da Palestina sabiam como minerar, fundir, refinar e trabalhar o ouro, a prata e o cobre. O desenvolvimento das minas e das fundições de ferro de Salomão, no uadi Arabah e em Ezion-Geber, deu em resultado uma revolução econômica e industrial em Israel. Processos há longo tempo empregados para outros metais, foram adaptados para a produção em massa (V. MINERAÇÃO E METAIS). Embora objetos grandes, como as colunas de bronze para o templo de Salomão, fossem fundidos em moldes de areia perto das minas (2Cr 4.17), o minério, na forma de blocos, lingotes ou anéis, ou discos ("talentos") era usualmente transportado para as oficinas dos ferreiros. Ali era refinado numa fornalha (q.v.) de onde era tirada a escória forçada por meio de tubos de argila dos foles (heb., *mapuah*, "instrumento de soprar"), estes usualmente feitos de couro de ovelha ou de cabra. Assim é que os ferreiros eram comumente chamados de "sopradores (de carvão)", título aparentado do comum termo acadiano *nappahu* (Is 54.16). O metal fundido era derramado das conchas ou baldes em moldes de pedra ou de argila, ou então batido na bigorna (Is 41.7; em hebraico, *pa'amah*, "pancada regular"), com um malho. Devido a esse martelar característico e o achatamento do metal em folhas finas por meio de pancadas (Is 41.7, "alisa com o martelo") os que trabalhavam com o cobre ou com o ferro (*harash barzel*, Is 44.12) eram conhecidos como "marteladores", ou como aqueles que faziam coisas firmes e rígidas

ao reunirem metais (*deveq*, Is 41.7, "soldadura") com solda ou rebites. Os objetos encontrados nas escavações, tais como o pequeno descanço de bronze encontrado em Megido (v. fig. 18), demonstram grande habilidade em trabalhos com figuras e aberturas; e, se tal trabalho é de israelitas, então exibe uma habilidade técnica tão boa como a técnica contemporânea dos assírios e fenícios.

Os ferreiros manufacturavam grande variedade de vasos e instrumentos de metal, lâminas de arado, pontas para agulhões, garfos, machados grandes e pequenos, além de pinos e alfinetes pequenos (desde o século X a.C.), imagens, figurinhas e pequenos instrumentos. A manufatura de facas, bem parecidas com as adagas e as espadas, das lanças e dos dardos, bem como de outras armas de guerra (v. ARMADURA E ARMAS), nos relembra quão facilmente esses artesãos podiam fabricar instrumentos de guerra ou de paz (Is 2.4; Jl 3.10; Mq 4.3). Quanto às obras de ouro e prata, v. MINERAÇÃO E METAIS.

#### f) O curtidor

O couro, as peles tratadas de ovelhas e cabras, era usado para o fabrico de certas peças do vestuário (Lv 13.48; Nm 31.20), incluindo sandálias e cinturões (2Rs 1.8; Mt 3.4). As peles costuradas eram especialmente apropriadas para servirem como vasos ou receptáculos baratos de transportar água (Gn 21.14), vinho (Mt 9.17), ou outros líquidos (Jz 4.19). Algumas vezes as peles eram costuradas para tomar verdadeiras formas de "garrafa". O couro era raramente empregado para fazer tendas (Êx 25.5; Nm 4.6), mas era comumente usado para artigos militares, tais como capacetes, aljavas, peças dos carros de guerra, fundas e escudos, estes últimos bem azeitados para impedir que rachassem ou que deixassem penetrar flechas (2Sm 1.21; Is 21.5). Sandálias de peles de animais marinhos eram um sinal de luxúria (Ez 16.10), ainda que tanto ali, como também no Egito e na Síria, couro fino era empregado para as camas, cobertas das cadeiras e de outros móveis caseiros.

Visto que o curtimento era uma tarefa mal cheirosa, usualmente era efetuado fora das cidades, onde houvesse abundância de água. A visita de Pedro a Simão, o curtidor, fora de Jope (At 9.43; 10.6,32) ilustra até que ponto ele já havia chegado para vencer os seus escrúpulos contra o entrar em contato com aquilo que era cerimonialmente impuro. O processo usual consistia de remover os pelos com tília que era passada em cima, ou com um substituto (Periploca secamine), e então tratar os outros secos ao sol com sumagre (*Acacia nilotica*), ou com casca ou folhas de pinheiro ou carvalho. As peles eram algumas vezes tingidas, e para bolsas finas as peles eram tingidas com sal mineral, geralmente o alume, importado do mar Morto ou do Egito, ou então eram tratadas como se fosse pergaminho (gr., *membrana*; v. ESCRITA).

#### g) O tintureiro

A antiga arte da tinturaria era conhecida pelos israelitas já no tempo do Êxodo, quando

peles empregadas para o tabernáculo foram tingidas de escarlata por sucos de insetos esmagados, tipo cochonilha (*qermes*), encontrados nos carvalhos (Êx 26.1,31; 36.8; Lv 14.4). O corante "tírio" ou "imperial", de cor púrpura-negra ou violeta-vermelha, preparado dos moluscos *Purpura* e *Murex*, encontrados nas costas do leste do Mediterrâneo, era principalmente um monopólio fenício, e era usado para tingir as vestes de grande preço, que assinalavam posição social ou nobreza (Jz 8.26; Pv 31.22; Lc 16.19; Ap 18.12.16). Esse comércio é atestado nos textos de Ras Shamra (c. de 1500 a.C.). Essa foi também a "púrpura" empregada no fabrico do tabernáculo (Êx 26.31; 28.5), do véu do templo, sendo que o "azul, púrpura e carmesim" eram variantes do mesmo corante (2Cr 3.14), bem como da capa posta sobre Jesus durante seu julgamento (Jo 19.2.5). Os israelitas nativos aprenderam a usar desses corantes com os artesãos tírios, a pedido de Salomão (2Cr 2.7). Lídia comerciava com panos semelhantemente tingidos, em Tiatira (At 16.14).

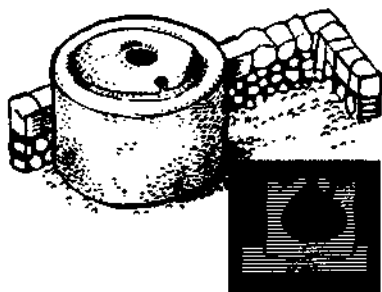


Fig. 23 — Tanque de tingir, do séc. VII a.C., de Tell Beit Mirsim (Debir?).

Na Palestina, corantes amarelos eram feitos de película de romã da terra, sendo que os fenícios também usavam o açafraão e a açafroeira. O azul era obtido do anil (*Indigofera tinctoria*), importado da Síria ou do Egito, para onde havia sido originalmente transplantado da Índia. A isatis também ficou sendo conhecida depois de 300 a.C. V. tb. ARTE.

Tell Beit Mirsim (Debir?), à beira do Neguebe, era aldeia dedicada às indústrias de fiação e tinturaria. Pelo menos vinte tinturarias têm sido escavadas, cada qual com dois tanques ou mais de pedra (de 0,45 m), numa sala de 6 m x 3 m, com canais para coletar corantes respingados. A potassa e a cal apagada eram deixadas por dois dias nos tanques, antes do corante ser adicionado. Em alguns casos o fio era tingido antes de ser tecido, mas os panos eram mergulhados nos tanques por um número variado de banhos, dependendo da profundidade da cor exigida. V. fig. 23.

#### h) O lavandeiro

A arte de lavar, limpar e alvejar panos era de grande importância devido ao alto custo do pano e à necessidade de limpar as fibras de seu



óleo ou goma naturais, antes de serem tingidas. Em alguns lugares o lavandeiro era também o tintureiro.

Era costume que o lavandeiro trabalhasse fora da cidade, ao alcance de bastante água, onde os panos pudessem ser limpos ao serem pisados sobre uma pedra submersa. Por isso mesmo o lavandeiro era caracteristicamente chamado de "pisador" (heb., *kavas*). Em Jerusalém, o local do lado de fora do muro oriental, onde as vestes eram espalhadas para secarem ao sol, era chamado de "campo do lavandeiro" (2Rs 18.17; Is 7.3; 36.2). As vestes de Jesus, por ocasião de sua transfiguração, foram descritas como mais alvas do que qualquer lavandeiro seria capaz de alvejar (gr., *gnaphesus*, "preparador de panos", Mc 9.3).

Para efeitos de limpeza o sódio era algumas vezes importado do Egito, onde, misturado com argila branca, era usado como sabão (Pv 25.20; Jr 2.22). Alcalis eram abundantemente disponíveis no freixo, e o "sabão" (heb., *borit*, *kali*) era obtido queimando-se a planta de soda (*Salsola kali*). A "potassa dos lavandeiros", de Mt 3.2, era provavelmente "escórias de borit", visto que parece que a potassa e o nitrato de sódio não eram bem conhecidas na Síria e na Palestina, embora pudessem ser achados na Babilônia.

Quanto a outros ofícios, v. artigos sob os títulos ARTE, COSMÉTICOS E PERFUMARIA, PERFUME, FIAÇÃO E TECELAGEM, BORDADO; quanto a outras referências aos ofícios, v. MÚSICA, EGITO, ASSÍRIA, e BABILÔNIA. D.J.W.

**ARTIMANHA** — (gr., *kybeia*, "trapaça com dados", Ef 4.14; cf. *kybeuo*, "enganar", em Epicteto ii.19; iii.21) A "The New English Bible" (NEB) traduz o grego diferentemente quanto à última parte do versículo acima: "enganados por embusteiros manhosos com suas maquinações fraudulentas". Paulo estava advertindo contra aqueles cujas transações espertas apresentam uma mistura de verdade e erro que parece plausível. R.F.H.

**ARVADE** — É a moderna Ruad, uma ilha a 3 km da costa da Síria (antigamente, Fenícia), e cerca de 80 km ao norte de Babilos. É mencionada somente em Ez 27.8,11 e 1Mc 15.23, embora os arvaditas, os seus habitantes, sejam referidos em Gn 10.18; cf. 1Cr 1.16. Sendo a mais setentrional das grandes cidades fenícias, era independente até o século nono a.C., mas era subordinada a Tiro nos dias de Ezequiel. No período persa, recuperou sua importância antiga, e no tempo de Alexandre, ela controlava uma área bastante grande do continente. R.F.H.

## ÁRVORES

**a) Sândalo** (heb., *'algumim*, 2Cr 2.8 e 9.10,11).

Evidentemente está em vista uma árvore nativa do Líbano, possivelmente a árvore conífera chamada de junípeiro grego, *Juniperus excelsa*, Bieb. Também tem sido sugerido o cipreste verdejante, *Cupressus sempervirens* L. Gord. Uma sugestão duvidosa (que aliás é seguida pela

nossa versão portuguesa) é que essa árvore é idêntica ao sândalo de Ofir *'algumim*; comparar com *'algumim*), mas a verdade é que não há meios de identificar com certeza essa árvore. A mesma sugestão diz que o sândalo era reexportado para Judá, vindo do Líbano, e que o cronista julgou tratar-se de árvore nativa dali. A referência ao "sândalo", em 2Cr 9.10,11 parece ser um exemplo de transposição de fonemas ou metátese, ou talvez seja simplesmente uma forma alternativa do mesmo nome. Supondo que as duas formas indicam a mesma árvore, em 1Rs 10.11, 12 vemos que o sândalo era importado por Judá juntamente com ouro vindo de Ofir. A localização de Ofir (q.v.) permanece questão de conjectura. A identificação mais convincente de *'algumim* é o sândalo vermelho, *Pterocarpus santalinus* L.f., uma grande árvore leguminosa nativa da Índia e do Ceilão.

**b) Pinheiro** (heb., *'oren* Is 44.14)

Pode ser a *Fraxinus ornus* L., ou possivelmente a *F. parvifolia* Lam. ou *F. syriaca* Bois., mas, como não ocorrem mais ao sul do que o Líbano dificilmente essas seriam a árvore tencionada. Outras versões traduzem *'oren* como louro, cipreste ou cedro, e qualquer delas é bastante provável juntamente com o "pinheiro".

**c) Cedro do Líbano** (heb., *'ezrah*, Sl 37.35)

*Laurus nobilis* L., uma árvore com 13 a 20 m de altura e dotada de folhas fragrantas e sempre verdes, infrequente na Palestina, mas bem conhecida e usada como especiaria e coroa. Outras versões traduzem por louceiro. Ora, em outras porções do AT, *'ezrah* sempre significa "nativa", e portanto é indicada uma planta indígena da Palestina. O cedro do Líbano não é nativo da Palestina.

**d) Buxo** (heb., *t'ashur*, Is 41.19; 60.13)

*Buxus longifolia* Bois., uma pequena árvore com até 6 m de altura, com folhas perenemente verdes. A madeira é extremamente

dura e de fina granulação. Por ocasião da Festa dos Tabernáculos eram feitas palhoças com ramos de buxo.

**e) Cedro** (heb., *'erez*; gr., *kedros*)

*Cedrus libani* Loud., o cedro do Líbano, uma majestosa conífera atualmente rara e protegida por lei no Líbano. A madeira era altamente estimada por causa de sua durabilidade, e foi usada, p. ex., para a construção da casa de Davi (2Sm 5.11, do templo de Salomão (1Rs 5.6-10 e do novo templo edificado depois do exílio babilônico (Ed 3.7). Salomão possuía carros ou, mais provavelmente, liteiras (heb., *'apiryon*), feitas de cedro (Ct 3.9). O cedro é uma árvore que pode atingir 40 m de altura, e os escritores do AT usavam-nas como símbolo da estatura em um homem (Ez 31.3; Am 2.9). A madeira de cedro queimada por um sacerdote durante as purificações levíticas (Lv 14.4-6, 49-52; Nm 19.6) não deveria ser o cedro do Líbano, mas antes, uma planta bem conhecida do deserto do Sinai, provavelmente o cedro de baga marrom, *Juniperus oxycedrus* L., ou então o junípeiro fenício, *Juniperus phoenicia* L., ambos os quais são fragrantos quando queimados.



**f) Plátano (heb., 'armon, Gn 30.37; Ez 31.8)**

"Castanheira" é uma tradução melhor do que o "plátano", *Platanus orientalis* L. (q. v.), de nossa versão, visto que a castanha doce (*Castanea*) não é nativa da Palestina.

**g) Cipreste (heb., *tirzah*)**

Em Is 44.14 a madeira de cipreste é mencionada no fabrico de um ídolo pagão. Outras versões traduzem-na por "azinheira", "olmeiro" (*Quercus ilex* L.), ou o "plátano" (*Platanus orientalis* L.); mas o "cipreste" (*Cupressus sempervirens* L.) bem pode ser a tradução correta, visto que é árvore bem conhecida na Palestina. Sua boa qualidade é indicada em Eclesiástico 24.13 e 50.10.

Nossa versão igualmente traduz por "cipreste" a espécie que no hebraico é denominada de *b'rosh*, *b'rotim*. O cipreste e o pinheiro botanicamente pertencem ao gênero *Pinus*, e na Bíblia provavelmente se referem a duas espécies, *P. brutia* Tenore e *P. halepensis* Mill. Essas são coníferas perenemente verdes, nativas das colinas da Palestina e do Líbano. Em Is 41.19 e 55.13 o "cipreste" é usado simbolicamente para indicar que o deserto tornar-se-á fértil. Sua madeira é excelente para construções: foi empregada na construção do templo de Salomão (1Rs 5.8. 10 bem como para fazer tábuas para navios (Ez 27.5) e também para fabricação de instrumentos musicais (2Sm 6.5). Há uma referência ao cipreste verde, em Os 14.8, que também se refere ao seu fruto, presumivelmente comestível. Provavelmente se trata da *Pinus pinea* L., o pinheiro de pedra, que possui sementes comestíveis.

**h) Figueira (v. artigo separado, FIGO).****i) Arbusto solitário (heb., 'ar'ar, Jr 17.6; 'aro'er, Jr 48.6).**

Geralmente é traduzida como "urze", mas é improvável que seja uma espécie da família das Ericáceas. Antes, é mais provável que seja o cedro de bagas marrons, *Juniperus oxycedrus* L., um arbusto que cresce nas regiões rochosas do deserto e nas penedias rochosas. Também tem sido sugerido o *Tamarix mannifera* (Ehrenb.) Bunge, um arbusto dos desertos da Palestina.

**j) Amoreira**

A tradução do vocábulo hebraico *b'kaim* como "amoreira" (2Sm 5.23,24; 1Cr 14.14, 15) não é mais aceita na atualidade. As folhas da amoreira não farfalham na brisa, conforme é exigido pelo contexto. Certas espécies de álamo (q.v.) são bem conhecidas como produtoras desse fenômeno, e a espécie mais provável aqui é o álamo tremedor (*Populus tremula*) ou o bálsamo (*Populus euphratica* Oliv.), uma árvore nativa da área da Palestina. A verdadeira amoreira (*Morus nigra* L.) é a "amoreira" (v. abaixo) do NT.

A amoreira negra (*Morus nigra* L.), uma árvore pequena e vigorosa, era cultivada na Palestina e produzia frutos vermelho-sangue, comestíveis. A amoreira é o alimento do bicho da seda, e a seda era usada na Palestina pelo menos desde o tempo de Ezequiel (Ez 16.10, 13). No NT, *sykaminos*, Lc 17.6.

**l) Carvalho (heb., 'allah, 'alon, 'elah)**

Espécie do gênero *Quercus*. Existem cerca de vinte e quatro espécies de carvalho na Palestina, sendo difícil determinar qual espécie é contemplada por qualquer das palavras hebraicas usadas. Algumas espécies da Palestina são perenemente verdes (*Q. ilex* L., *Q. coccifera* L., *Q. palaestina* Kotschy), mas a maioria muda de folhas anualmente (p. ex., *Q. sessiliflora* Salib., *Q. lusitanica* Lam., *Q. aegilops* L., *Q. cerris* L.); cf. Is 6.13. Os carvalhos são árvores vigorosas, de madeira dura, que vivem muitos séculos, enquanto que o seu fruto, ou bolota, cresce numa espécie de ouriço.

O termo hebraico *'asherah* era traduzido (segundo a LXX, *alsos*) como "bosque" ou "lugar alto" idólatra (Êx 34.13; Dt 16.21; 2Rs 17.16, visto que se julgava tratar-se de bosques de carvalho. Mas a erudição recente afirma que a referência ali não é a árvore, mas sim a uma imagem ou poste-ídolo (tradução essa que é seguida pela nossa versão portuguesa; q.v.). Esses postes-ídolo eram representações da deusa canaanita Aserá (q.v.), consorte de El.

O carvalho era a árvore favorita sob cuja sombra os israelitas se assentavam (1Rs 13.14) ou sepultavam os seus mortos (Gn 35.8; 1Cr 10.12). Sua madeira, embora dura, é raramente mencionada em trabalhos de construção. Era empregada na fabricação de remos (Ez 27.6) e de imagens de escultura (Is 44.14). Basá era região famosa por causa dos seus carvalhos (Is 2.13; Ez 27.6; Zc 11.2), e até os nossos próprios dias existem muitas excelentes árvores da espécie *Q. aegilops* L. naquela região. O corante escarlate ou carmesim usado nos ritos hebraicos (Êx 25.4; 26.1; Hb 9.19, era obtido de um inseto escamoso que cobria os raminhos do carvalho da espécie (*Q. coccifera* L.). Absalão ficou preso pelos cabelos a um carvalho (2Sm 18.9, 10); a sugestão que a árvore se tratava de um terebinto não procede, pois usualmente o terebinto é uma árvore pequena.

**m) Oliveira (heb., 'ets shamen, Is 41.19)**

Neste caso, trata-se antes do oleastro de folhas estreitas, *Elaeagnus angustifolia* L., uma pequena árvore freqüente na Palestina. À semelhança da autêntica oliveira (v. ARTIGO SEPARADO), mas com a qual não tem relações de parentesco, o oleastro produz um azeite, mas que é pobre em calorias, e os seus frutos são pequenos.

**n) Palmeira (heb., *tamar*)**

A tamareira, *Phoenix dactylifera* L., uma árvore alta, esguia, sem ramos, com um tufo de folhas de 2 a 3 m de comprimento a coro-a-la, é a palmeira aqui em vista. As flores, macho e fêmea, são produzidas em árvores diferentes em cachos entre as folhas. A palmeira é freqüente na Palestina, e, pelas numerosas referências à mesma, parece que era abundante nos tempos bíblicos. Frequentemente dava seu nome ao lugar onde crescia, como p. ex., Tamar (Ez 47.19; 48.28), Hazazom-Tamar (Gn 14.7). A palmeira tipificava a graça, a elegância e o porte ereto (Sl 92.12), enquanto que Tamar era usado como nome de pessoa feminina (2Sm

13.1). Também era empregada para simbolizar a vitória e a exultação, enquanto que o uso de ramos de palmeira, por ocasião da entrada de Jesus em Jerusalém (Jo 12.13), foi significativo (cf. Ap 7.9). O formato da palmeira era utilizado na ornamentação arquitetural (1Rs 6.29,32; Ez 40.31).

**o) Álamo (heb., *livneh*)**

Varas de álamo foram descascadas por Jacó, quando enganou a Labão no caso do rebanho (Gn 30.37). Talvez tenha sido o álamo branco, *Populus alba* L., uma árvore de bom tamanho com folhas brancas na face inferior e com rebentos que crescem rapidamente. A árvore fornece uma sombra densa, e quando plantada formando bosques bem poderia servir para os ritos pagãos mencionados em Os 4.13. A frase "lançará as suas raízes como o cedro do Líbano", em Os 14.5, é traduzida como "lançará raízes como o álamo, na tradução de Moffatt e na RSV. As "amoreiras" (q.v.) são provavelmente a *Populus euphratica* Oliv., como também os "salgueiros de ribeiras" (Lv 23.40) e os "salgueiros" em que os hebreus dependuraram na Babilônia as suas harpas (Sl 137.2). Em Os 4.13 nossa versão diz "choupo"

**p) Sicômoro (heb., *shiqmah*; em grego, *sycomoraiá*)**

O figo-sicômoro, *Ficus sycomorus* L., é uma árvore vigorosa com 10 a 13 m de altura, com tronco curto, galhos que se espalham muito, e folhas perenes. Era e continua sendo abundante no Egito e nas terras baixas da Palestina (1Rs 10.27; 2Cr 1.15; 9.27). Os frutos eram comestíveis e eram suficientemente importantes para que o rei Davi apontasse um encarregado para cuidar das oliveiras e dos sicômoros (1Cr 27.28), e para que o salmista considerasse a destruição dos sicômoros pela geada como uma calamidade para os egípcios, comparável à destruição de suas vinhas (Sl 78.47). Em Am 7.14, a tradução "colhedor de sicômoros" é incorreta, visto que o vocábulo hebraico significa cultivador dessa árvore. Tratava-se da operação de podar o topo de cada fruto do sicômoro para assegurar que ficaria maduro. Zaquê subiu em um sicômoro para ver Jesus passar (Lc 19.4) Esse tipo de figueira brava não deve ser confundido com o sicômoro europeu (*Acer pseudoplatanus* L.) nem com o plátano norte-americano (*Platanus*), que são igualmente conhecidos como sicômoros.

**q) Tamargueiras**

Nossa versão, acompanhando as revisões estrangeiras mais recentes, usam essa palavra para substituir "árvore", em Gn 21.33 (heb., *eshef*). Porém, não o faz uniformemente, pois o mesmo vocábulo hebraico é traduzido como "arvoredo" em 1Sm 22.6 e 31.13. Outras revisões também usam "tamargueira" para traduzir o termo hebraico *shim*, "arbusto", em Gn 21.15 (mas nossa versão retém essa forma, "arbusto"). A tamargueira é um arbusto pequeno ou árvore cheia de sulcos das regiões desérticas, com folhas pequenínimas em forma de escama, cujas flores usualmente são róseas. Ocor-

rem três espécies de tamargueiras nas áreas desérticas do sul da Palestina e de Berseba (*Tamarix articulata* Vahl, *T. pentandra* Pall., *T. tetragyna*, Ehrenb.).

**r) Terebinto**

Já apareceram versões que traduziam o vocábulo hebraico *'elah*, em Is 6.13 e Os 4.13 como "tilla" ou "elmo", mas as versões mais recentes geralmente concordam que a árvore referida nessas passagens é o terebinto da Palestina, *Pistacia terebinthus* var. *palaestina* (Bois.) Post. Trata-se de uma árvore que se espalha muito, mas usualmente com menos de 6 m de altura, e que ocorre com grande frequência nas colinas quentes e secas da área da Palestina.

**s) Madeira odorífera (gr., *thyinos*, Ap 18.12).**

Aparentemente é a madeira da sandárcia, *Tetraclinis articulata* (Vahl) Masters, uma pequena árvore conífera nativa do norte da África. A madeira é escura, dura e fragrante, e os gregos e romanos apreciavam usá-la para fabricação de armários. Outro nome para a mesma é a madeira de cidra (botanicamente sem parentesco com a *Citrus*), e algumas versões usam esse nome nessa passagem, outras versões, ainda, identificam-na com a madeira de sândalo (q.v.), acima.

**t) Salgueiro (heb., *'aravim*, *safshafah*)**

Espécies de *Salix* (*S. acmophylla* Bois., *S. alba* L., *S. fragilis* L., *S. subserrata* Willd) que são comumente encontrados perto dos riachos da Palestina, e que nas referências bíblicas são usualmente ligados com seu "habitat" (Jô 40.22; Is 15.7; 44.4; Ez 17.5). Os salgueiros da Palestina são arbustos ou árvores pequenas que frequentemente formam moitas perto da água. Os "salgueiros de ribeiras" (Lv 23.40) e os "salgueiros" da Babilônia (Sl 137.2) são atualmente reputados como espécies de álamo (q.v., acima), e certamente não são o salgueiro chorão da China, com o qual tem sido erroneamente identificado. Há comentaristas que são da opinião que os "tendões frescos" (Jz 16.7-9) com que Dalila amarrou Sansão em realidade seriam ramos de salgueiros. F.N.H.



**ASA** — Terceiro rei de Judá, depois da divisão do reino, Asa ('asa') reinou durante quarenta e um anos (1Rs 15.9-24; 2Cr 14-16). Deu início ao seu reinado com uma reforma parcial, abolindo a prostituição religiosa e depondo corajosamente a rainha mãe, Maaca, cuja imagem da deusa Aserá ele destruiu (1Rs 15.13). Certos lugares altos — provavelmente de origem inteiramente pagã — ele removeu (2Cr 14.3), mas outros ele permitiu que permanecessem (1Rs 15.14; 2Cr 15.17). Seu apelo à Síria, para que o ajudasse contra a ameaça de Baasa, de Israel, foi um ato de incredulidade que recebeu censura profética (2Cr 16.7s.). Tal ato foi ainda mais inexcusável em vista da grande vitória anterior sobre o vasto exército de Zerá (q.v.), "o etiope". C.J.W.

**ASAEI** ('asah'el, "El realiza", "Deus é o que faz") — 1. Filho mais novo de Zeruia, irmã de Davi, e irmão de Joabe e Abisai. Renomado

pela ligeireza dos pés, foi morto por Abner enquanto perseguia ao mesmo, o que precipitou uma luta de sangue entre Abner e os irmãos de Asael (2Sm 2 18-23; 3.27, 30). Era um dos "trinta" homens poderosos de Davi (2Sm 23.24; 1Cr 11.26), e comandava o exército durante o quarto mês (1Cr 27.7). 2. Um dos nove levitas que, juntamente com cinco príncipes e dois sacerdotes, foram enviados por Josafá por toda Judá a ensinar a lei do Senhor (2Cr 17.8). 3. Um daqueles nomeados para receber dízimos e ofertas durante o reinado de Ezequias (2Cr 31.13). 4. O pai de Jônatas, opoente da orientação de Esdras no referente aos casamentos mistos (Ed 10.15). J.G.G.N.

**ASAFE** — 1. Descendente de Gérson, filho de Levi (1Cr 6.39); nomeado pelos principais levitas como líder de música, usando címbalos, quando a arca foi transportada para Jerusalém (1Cr 15.17, 19). Davi o tornou líder da adoração cantada em coral (16.4, 5). Os "filhos de Asafe" permaneceram como principal família musical até à restauração (1Cr 25; 2Cr 20.14; 35.15; Ed 3.10; Ne 11.17,22; 12.35), primariamente como cantores e címbalistas. O próprio Asafe tinha a reputação de vidente, e era reconhecido como autor dos salmos usados quando Ezequiel reavivou a adoração no templo (2Cr 29.30); cf. os títulos tradicionais dos salmos 50, 73-83; cf. também a profecia de Jaaziel (2Cr 20.14s.). Não é claro se Asafe viveu o bastante para ver o templo de Salomão já consagrado, ou se 2Cr 5.12 simplesmente significa "as famílias de Asafe" etc.

2. Vigia das florestas da Palestina, sob Artaxerxes (Ne 2.8). J.P.U.L.

**ASCENSÃO** — A história da ascensão do Senhor Jesus Cristo é relatada em At 1.4-11. Em Lc 24.51 as palavras "sendo elevado para o céu", são menos bem comprovadas, como igualmente a descrição de Mc 16.19. No NT não existe qualquer sugestão alternativa sobre o término das aparições pós-ressurreição, e o fato da ascensão é sempre pressuposto nas freqüentes referências a Cristo à mão direita de Deus e à sua volta ao céu. Não seria razoável supor-se que Lucas estivesse grosseiramente equivocado ou que tivesse usado de engano ou invenção sobre um fato tão importante, enquanto qualquer dos apóstolos estivesse vivo para notar o que ele escreveu. Quanto a outras alusões sobre a ascensão, v. Jo 6.62; At 2.33, 34; 3.21; Ef 4.8-10; 1Ts 1.10; Hb 4.14; 9.24; 1Pe 3.22; Ap 5.6.

São levantadas objeções contra o relato, alegando-se que repousa sobre idéias superadas sobre o céu como um lugar acima de nossas cabeças. Mas, tais objeções não procedera, pelos seguintes motivos:

1. O ato da ascensão poderia ter sido uma parábola em ação, por causa dos discípulos que tinham tal idéia sobre o céu. Desse modo Jesus indicou decisivamente que o período das aparições pós-ressurreição havia cessado, e que a sua volta ao céu inauguraria a era da presença

do Espírito Santo na igreja. Tal simbolismo em ação é perfeitamente natural.

2. Os termos "céu" e "mão direita do Pai" têm algum sentido necessário em relação a esta terra, e esse significado pode ser mais bem expresso mediante o uso do termo "acima". Assim é que Jesus levantou os olhos ao céu quando orou (Jo 17.1; cf. 1Tm 2.8), e nos ensinou a orar: "Pai nosso, que estás no céu... seja feita a tua vontade, assim na terra como no céu". Em certo sentido, o céu é sempre fora desta terra, qualquer que seja sua natureza em termos de uma dimensão diferente. Ao passar do tempo-espaço terreno para o estado celestial, Jesus foi observado a afastar-se da terra, tal como por ocasião da sua segunda vinda ele será observado a aproximar-se da terra. Essa doutrina da ausência corporal é contrabalançada no NT pela doutrina da presença espiritual (v. ESPÍRITO SANTO). Assim é que a ceia do Senhor é celebrada em memória daquele que fisicamente está ausente, "até que volte" (1Co 11.26), e no entanto, em todas as reuniões dos crentes, o Cristo ressurreto está espiritualmente presente (Mt 18.20).

O conceito de Deus assentado lá em cima em seu trono, refere-se especialmente à diferença entre Deus e o homem, bem como à aproximação de Deus por parte do pecador, cujo pecado barra-lhe o acesso ao rei. Assim sendo, podemos ver que o propósito da ascensão era como segue:

1. "Vou preparar-vos lugar" (Jo 14.2).

2. Jesus Cristo está assentado, sinal de que sua obra expiatória foi consumada de modo final. Aqueles que acreditam que ele, como sacerdote, continua a oferecer-se ao Pai, dizem que não se deve misturar as duas metáforas de rei e sacerdote. No entanto, é precisamente isso que é feito em Hb 10.11-14 para mostrar a finalidade ou consumação da oferta de Cristo.

3. Ele intercede por seu povo (Rm 8.34; Hb 7.25), ainda que em parte alguma do NT ele aparece a oferecer-se continuamente no céu. A palavra grega para interceder, *entynchano*, tem o sentido de cuidar dos interesses de alguém.

4. Ele está esperando até que seus inimigos sejam subjugados, e regressará como ato final do estabelecimento do reino de Deus (1Co 15.24-26). J.S.W.

**ASDODE** — É a moderna Esdude, a 29 km a nordeste de Gaza. Sua ocupação inicial foi notada por Josué (11.22) quando ele resistiu às tentativas de Judá conquistá-la e estabelecer-se ali (Js 13.3; 15.46, 47). Era um dos principais portos e fortalezas dos filisteus, com um templo dedicado a Dagom, para onde a arca foi levada (1Sm 5.1s.). *Asdudu* foi sujeitada à Assíria, até que seu governador, Ahimíti se revoltou em 711 a.C., quando então foi saqueada por Sargão II. Essa calamidade foi observada por Amós (1.8) e por Isaías (20.1). Pelo tempo de Jeremias a cidade estava fraca (Jr 25.20), e gradualmente se tornou mais abandonada (Sf 2.4; Zc 9.6). Foi parcialmente repovoada após o exílio (Ne 13.23,

24), mas sua contínua idolatria provocou ataques por parte dos macabeus (1Mc 5.68; 10.84). Tal como Azoto (At 8.40) a cidade floresceu após sua restauração por Herodes. Gabínio prosseguiu na obra de reconstrução do centro da cidade, a qual foi presenteada por Augusto a Salomé, irmã de Herodes. D.J.W.

**ASENATE** — Filha de "Potífera, sacerdote de Om", no Egito, dada em casamento a José, por Faraó (Gn 41.45), e portanto mãe de Manassés e Efraim (Gn 41.50-52; 46.20). O nome Ase-nate (heb., 'as'nat) é bom egípcio, do padrão 'l (w). s-n-X, "ela pertence a X", sendo que X é uma deidade, um parente ou um pronome que se refere a um desses. Três possibilidades igualmente boas seriam: 'lw. s-(n) -Nt, "ela pertence à (deusa) Neit", "lw. s-n-'t, "ela pertence a seu pai", ou 'lw.s-n.t (t em lugar de th), "ela te (fem. "pertence", isto é, quer a uma deusa ou a sua mãe). Tais nomes são bem atestados no Reino Médio e no período dos hicsos (cerca de 2100-1600 a.C.) da história egípcia, correspondente à época dos patriarcas e de José. V. Kitchen, *The Joseph Narrative and its Egyptian Background* K.A.K.

**ASER** (heb., 'asher, "feliz, bem-aventurado"). 1. O oitavo filho de Jacó, o segundo pela ama de Lia, Zilpa (Gn 30.13; 35.26). O próprio Aser foi pai de quatro filhos e de uma filha (Gn 46.17; Nm 26.46; com descendentes, 1Cr 7.30-40). A prosperidade dos seus descendentes foi predita na última bênção de Jacó (Gn 49.20). Como autêntico nome pessoal semítico do noroeste, Aser é atestado justamente no período de Jacó, como o nome de uma serva (c. 1750 a.C., numa lista num papiro egípcio; v. W. C. Hayes, *A Papyrus of the Late Middle Kingdom in the Brooklyn Museum*, 1955, p. 88, 97, e especialmente W. F. Albright, JAOS, LXXIV, 1954, p. 229, 231. 'Isr, 'shra). Essa descoberta filológica particular rejeitou o paralelismo comumente aduzido entre o Aser bíblico com o 'isr dos textos egípcios do século XIII a.C. como um substantivo locativo palestiniense: 'isr representaria 'thr e não 'shr (cf. Albright, *loc. cit.*). Isso, portanto, elimina a conseqüente sugestão de que o egípcio 'isr de 1300 a.C. (Sethos I) indicava um estabelecimento de "Aser" na Palestina, antes da invasão israelita ter ocorrido no fim do século XIII a.C.

2. Uma tribo israelita descendente de (1), e seu território. Consistia de cinco principais famílias ou clãs (Nm 26.44-47). Aser participou da organização e da sorte das tribos nas viagens pelo deserto (Nm 1.13; 2.27; 7.72; 13.13, e compartilhou da bênção de Moisés (Dt 33.24). O território de Aser foi-lhe alocado por Josué, e ficava principalmente na planície de Acre, os sopés das colinas da Galiléia, por detrás das mesmas, e a costa que ia do extremo do Carmelo para o norte, até Tiro e Sidom (Js 19.24-31,34). Pelo lado sul, Aser fazia fronteira com Manassés, excluídas certas cidades da fronteira (Js 17.10, 11; melhor tradução do v. 11, seria: "Manassés tinha ao lado de Issacar e ao lado de

Aser... (várias vilas...). V. Y. Kaufmann, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine*, 1953, p. 38. (Cf. também HELCATE e IBLEAM). Em Aser, os levitas gersonitas possuíam quatro cidades (I Cr 6.62,74,75). Entretanto, os aseritas falharam não expulsando os cananeus, meramente ocupando partes de sua porção entre eles (Jz 13.32). Quanto à topografia e os recursos da porção de Aser, cf. D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1957, p. 128-131. No período dos juizes, Aser deixou de auxiliar Débora, ainda que se tenha juntado às forças de Gideão (Jz 5.17; 6.35; 7.23). Aser proveu guerreiros para Davi (1Cr 12.36) e formava parte de um dos distritos administrativos de Salomão (1Rs 4.16). Depois da queda do reino do norte, alguns aseritas responderam aos apelos de Ezequias para que fosse reavivada a Pascoa em Jerusalém (2Cr 30.11). Em tempos bem posteriores, a idosa profetisa Ana, que se regozijou ao ver o infante Jesus, era da tribo de Aser (Lc 2.36).

3. Possivelmente uma aldeia entre a fronteira de Manassés e Efraim, de localização incerta (Js 17.7). K.A.K.

**ASIA** — Para os gregos podia ser ou o continente asiático, ou, mais comumente, a região da *Ásia Menor*, centralizada em torno de Éfeso. Esta última abarcava certo número de estados gregos, que no terceiro século a.C. caiu sob o controle dos reis de Pérgamo. Em 133 a.C., as possessões reais foram transmitidas aos romanos, e a área foi subsequentemente organizada como província que incluía toda a costa ocidental da *Ásia Menor*, juntamente com as ilhas adjacentes, e adentrando-se pelo continente até o planalto da Anatólia. Havia uma galáxia de ricos estados gregos que sofreram inicialmente devido à exploração romana, mas que no período do NT se haviam recuperado para se tornarem os mais brilhantes centros helênicos do mundo. A jurisdição romana era exercida por meio de nove ou mais tribunais de julgamento (*agoraiot*, At 19.38) presididos pelo procônsul senatorial por seus legados (*anthyptotol*, At 19.38). As repúblicas gregas formavam uma confederação cuja principal expressão era o culto de Roma e de Augusto, estabelecido inicialmente em Pérgamo. Não é certo se os "asiarcas" (chefes da *Ásia*, At 19.31) eram ex-somos sacerdotes do citado culto ou os membros da assembleia federal. Seja qual tenha sido o caso, representavam uma elite política favorável a Roma. (J. A. O. Larsen, *Representative Government in Greek and Roman Antiquity*, 1955, p. 117-120).

O cristianismo foi estabelecido somente no coração administrativo da província, no começo. Todos os três centros metropolitanos, Pérgamo, Esmirna e Éfeso, possuíam igrejas cristãs. Além disso, só sabemos com certeza da existência de igrejas em dois dos centros federais mais próximos, Sardes, no vale do Hermo (Tiatira e Filadélfia eram cidades importantes da mesma região) e Laodiceia (sobre o Lico), no início do vale do Meandro (com as aldeias menores de Colossos e Hierápolis nas proximidades) E.A.J.

**ASIARCAS** — Em At 19.31 alguns dos asiarcas (gr., *asiarches*), são descritos como amigos de Paulo, advertindo-o a não arriscar a própria vida apresentando-se no teatro de Éfeso durante as demonstrações tumultuosas em honra de Ártemis. A liga (*koinon*) de cidades da província da Ásia era administrada pelos asiarcas, que eram escolhidos anualmente dentre os cidadãos mais ricos e aristocráticos. De suas fileiras eram tirados os sumos sacerdotes honorários do culto provincial de "Roma e do Imperador", estabelecido pela liga tendo como sede a cidade de Pérgamo, em 29 a.C. Os asiarcas são igualmente mencionados por Estrabão (*Geografia*, xiv. 1. 42) e pelas inscrições. F.F.B.

**ASIMA** — O deus ou idolo do povo de Hamate (2Rs 17.30), que fizeram no território de Samaria, para onde haviam sido deportados pelos assírios. Não é conhecido fora do AT, ainda que alguns tenham sugerido sua identificação com Sêmios da Síria ou com o 'sh'm dos papiros de Elephantina.

**ASNAPER** — V. ASSURBANÍPAL.

**ASNO** — Duas palavras hebraicas são assim traduzidas: 'aton, que se refere à sua resistência, e hamor, devido ao pelo avermelhado da maioria deles. Esta última palavra é muito mais empregada que a primeira, que é encontrada principalmente nos dois incidentes com o asno de Balaão (Nm 22) e com os de Quis (1Sm 9 e 10). As palavras citadas se referem unicamente ao asno domesticado. Em adição a essas, outras duas palavras são traduzidas por "jumento selvagem" — 'arod e pere'. A primeira dessas é encontrada tanto na forma aramaica 'arad (Dn 5.21), como na forma hebraica, 'arod (Jó 39.5), e apesar de que a maioria dos tradutores traduzam-na por "jumento selvagem", isso é posto em dúvida por alguns. Pere' ocorre por nove vezes, e sua tradução como "jumento selvagem" em Jó 39.5-8 é bem endossada pelo contexto. Essa espécie é atualmente conhecida como onagro (*Equus onager*), e continua sendo encontrada nas regiões da Ásia Ocidental e Central.

O asno doméstico descende do asno selvagem da Núbia (*Equus asinus*), e julga-se haver sido domesticado nos tempos neolíticos, no nordeste da África. A primeira menção a asnos é durante a permanência de Abraão no Egito (Gn 12.16), e é possível que então ainda não tivessem sido exportados do Egito para a Ásia. Os asnos eram de importância vital para os povos nômades mais pobres, pois proviam seu transporte básico, permitindo que se fizessem viagens com a média de 32 km por dia. Um texto de Mari também demonstra que tão cedo como o séc. XVII a.C., era considerado impróprio que um rei montasse num cavalo e não num asno. A luz disso, cf. Zc 9.9; Mt 21.2s.

Alguns eruditos norte-americanos, incluindo W. F. Albright, consideram que o camelo não foi domesticado senão após o período patriarcal, e que os hebreus, no livro de Gênesis, possuíam

somente asnos. Contrariamente a essa teoria há os importantes fatos que são pintados camelos em desenhos pertencentes ao Egito Superior datados de 3000 a.C., e que o camelo árabe, dentro dos tempos históricos, não tem sido conhecido como animal selvagem, o que sugere uma data muito mais antiga para a sua domesticação (v. CAMELO).

**ÁSPIDE** — V. SERPENTE.

**ASQUELOM** — É a moderna Asqalon na costa da Palestina, entre Jofa e Gaza. O local tem sido ocupado desde os tempos neolíticos até o séc. XIII d.C. (IEJ, V, p. 271) Governada por um rei no período de Amarna, essa ocupação pré-filistina é mencionada em Dt 2.23 e nos textos egípcios de execração. Foi saqueada por Ramsés II em 1280 a.C., e mais tarde foi capturada por Judá (Jz 1.18). Tornou-se uma das cinco principais cidades da Filistia (Js 13.3), e sempre era associada com Gaza, Asdode e Ecom (Am 1.7,8) e algumas vezes com Gate (2Sm 1.20). Tiglate-Pileser III fez de *Asqalluna* uma cidade vassalo da Assíria, em 724 a.C., até que foi saqueada por Senaqueribe, ao revoltar-se. Asquelom recuperou sua independência da Assíria em 630 a.C., mas foi novamente saqueada ao resistir a Nabucodonosor, em 604 a.C. (Crônica Babilônica). Seu rei foi morto e os prisioneiros foram levados para a Babilônia (Mélanges Dussaud, II, 1939, p. 298). Esse acontecimento, predito por Jeremias (47.5-7) e por Sofonias (2.4-7), teve um efeito profundo sobre Jerusalém, que haveria de sofrer sorte semelhante poucos anos mais tarde (Jr 52.4-11). Subordinada a Tiro em tempos persas, Asquelom se tornou cidade helênica livre, em 104 a.C. Foi capturada por Jônatas (1Mc 10.86). Herodes, o Grande, embelezou a cidade, que era seu lugar de nascimento, e os remanescentes deste último período foram escavados em 1921 (PEQ, 1921).

**ASQUENAZ** — Um dos descendentes de Noé por meio de Jafé e Gomer (Gn 10.3, 1Cr 1.6). Ancestral epônimo dos sucessivos habitantes de uma área entre os mares Negro e Cáspio. Ascanius ocorre como nome próprio de um príncipe misio e de outro frígio, enquanto que em outros lugares esse povo é declarado habitante do distrito de Ascania. Tablets cuneiformes falam de uma tribo, *Ash-ku-za*, aliados dos Mannai em sua revolta contra os assírios, no séc. VII a.C. Essa revolta é refletida em Jr 51.27. Os asquenazes podem e devem ser identificados com os *skytai* (citas), mencionados por Heródoto (i. 103-107, iv. 1). V. Schrader, *Klein-schriftliche Bibliothek*, II, p. 129, 147; Schmidt, EBI, IV, p. 4330s. R.A.D.

**ASSE** — V. DINHEIRO.

**ASSEMBLÉIA** — V. CONGREGAÇÃO.

**ASSEMBLÉIA SOLENE** — V. CONGREGAÇÃO.

**ASSÍRIA** — O nome de um antigo país cujos habitantes eram chamados assírios. Ficava na planície da Mesopotâmia Superior, limitada a oeste pelo deserto sírio, ao sul por Jabel Hamrim e a Babilônia, e ao norte e leste pelas colinas urartianas (Armênia) e persas (v. fig. 24). A parte mais fértil e densamente populada da Assíria ficava a leste do rio central Tigre ("Hidquel", Gn 2.14). O termo hebraico 'ashur (em assírio, *ashur*) é usado tanto a respeito dessa terra como a respeito de seus habitantes. O vocábulo Assíria era algumas vezes aplicado a aqueles territórios sujeitos ao controle de seus reis que habitavam em Ninive, Assur e Calá, as cidades principais. No auge de seu poder, nos séculos VIII e VII a.C., esses territórios incluíam a Média e a Anatólia do Sul, a Cilícia, a Síria, a Palestina, a Arábia, o Egito, o Elão e a Babilônia.

No AT, Assur é considerado segundo filho de Sem (Gn 10.22) e é distinguido de "Assurim", uma tribo árabe descendente de Abraão e Quetura (Gn 25.3), ou dos assuritas de 2Sm 2.9 (onde talvez se deva ler "asseritas" ou "Gesur"; cf. Jz 1.31,32). A Assíria, que sempre é cuidadosamente distinguida da Babilônia, representa o poder mundial cujas invasões contra Israel e Judá foram divinamente permitidas, ainda que posteriormente também tenha sido destruído por causa de suas impiedades. Há referências freqüentes à terra (Is 7.18; Os 11.5) e aos reis da Assíria (Is 8.4; 2Rs 15 — 19).

**I. HISTÓRIA**

**a) Sua história primitiva, até 900 a.C.**

A Assíria era habitada desde os tempos pré-históricos (p. ex., Jarmo, c. de 5000 a.C.), tendo sido encontrada cerâmica dos períodos conhecidos como Hassuna, Samarra, Helafe e Ubaide (c. de 5000-3000 a.C.) em certo número de locais incluindo Assur, Ninive e Calá, as quais, de conformidade com Gn 10.11,12, foram fundadas por imigrantes provenientes da Babilônia. Embora as origens dos assírios continue sendo assunto debatido, não pode haver dúvida que os sumerianos se achavam presentes em Assur já por volta de 2900 a.C., e que o idioma e a cultura assírios muito devem aos sulistas. Ao mesmo tempo, havia um influxo constante vindo dos desertos ocidentais, bem como influência dos povos não-semiticos das colinas do norte.

Os reis de Agade (v. ACADE), incluindo Sargão, c. de 2350 a.C. (v. fig. 2) edificaram a Assíria em Ninive tendo sido encontrada uma inscrição de um edifício de Amar-Su"en, em Ur (c. de 2040 a.C.) em Assur. Após a queda de Ur perante invasores amorreus, segundo a lista de reis assírios, Assur passou a ser governada por príncipes independentes. Estes estabeleceram laços comerciais com a Capadócia (c. de 1920-1870 a.C.) Samsi-Adade I (1813-1781 a.C.) gradualmente estendeu suas terras, enquanto que seus filhos, Yamah-Adade e Zimrilim governavam em Mari (v. tb. ARQUEOLOGIA) até que aquela cidade foi capturada por Hamurabi, da Babilônia. Com o advento dos grupos mitanni e hurrianos no Eufrates superior, declinou a influência da Assíria, embora tivesse con-

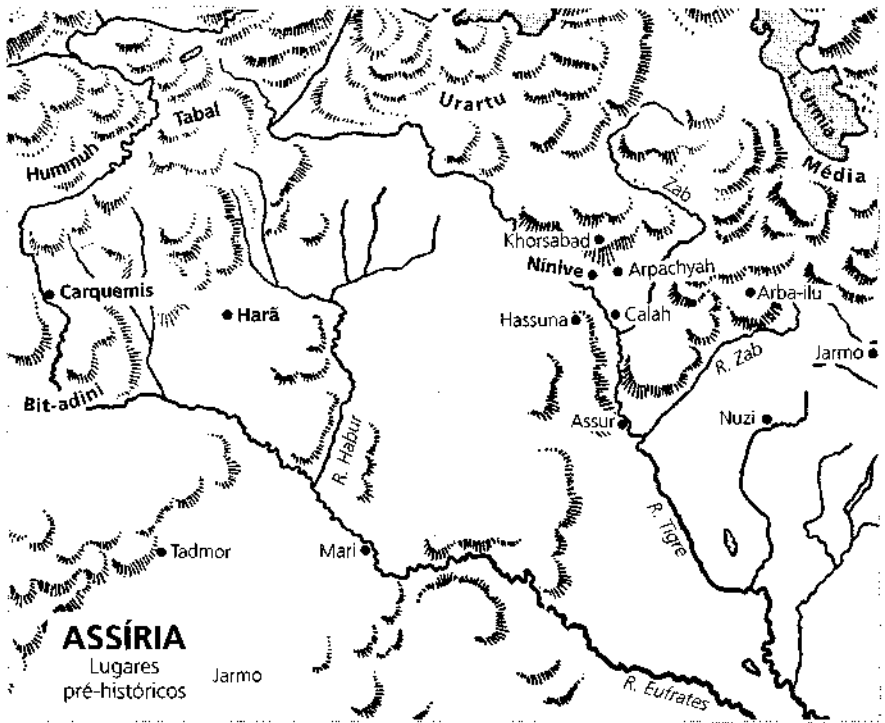


Fig. 24 — Lugares pré-históricos da Assíria.



tinuado como próspera comunidade agrícola, cuja vida e costumes típicos podem ser vistos nos tablettes de Nuzi que têm sido recuperados (v. ARQUEOLOGIA). Sob o reinado de Asur-uallit I (1265-1330 a.C.), e Assíria começou a recuperar algo de sua antiga grandeza. Ele entrou em correspondência com Amenofes IV do Egito, ao que Burnaburias II da Babilônia levantou objeção, declarando-o como seu vassalo (cartas de Amarna). Entretanto, o declínio dos mitanni permitiu fossem reabertas as rotas comerciais para o norte, e durante os reinados de Arikden-ili (1319-1308 a.C.) e de Adade-nirari I (1307-1275 a.C.) foram recuperados os territórios para o oeste, até Carquemis, perdidos desde os dias de Samsi-Adade.

Salmaneser I (1274-1245 a.C.) fez expedições constantes contra as tribos das colinas orientais e contra novos inimigos em Urartu. Também procurou conter as forças hurrianas mediante campanhas em Hanigalbat, no noroeste. Reconstruiu Calá como nova capital. Seu filho, Tukulti-Ninurta I (1244-1208 a.C.), teve de devotar muita atenção à Babilônia, da qual ele também foi rei por sete anos, até ser assassinado por seu filho Assurnadinapi. Pouco depois disso a, Babilônia tornou-se novamente independente, e houve um reavivamento da sorte, por algum tempo, sob Tiglate-Pileser I (1115-1077 a.C.). Ele fez campanha vigorosa contra os muski (v. MESEQUE) e contra as tribos subarianas, avançando também até tão longe como o lago Van, ao norte, e como o Mediterrâneo, onde recebeu tributo de Biblos, Sidom e Arvade; e fez expedições até Tadmor (Palmira), em seus esforços para controlar as tribos araméias (Ahrame) do deserto. Foi justamente a atividade dessas últimas tribos que conteve a Assíria e deixou Davi e Salomão livres para atacarem a Síria (Harà).

#### b) O período neo-assírio (900-612 a.C.)

Uma nova família governante, sob Tukulti-Ninurta II (890-885 a.C.), começou em Assur a agir de modo mais vigoroso contra as tribos que oprimiam a Assíria. Seu filho, Assurnasirpal II (885-860 a.C.), subjogou as tribos do Médio Eufrates numa série de brilhantes campanhas, tendo chegado ao Líbano e à Filístia, onde as cidades costeiras lhe pagaram tributo. Também enviou expedições ao norte da Babilônia e às colinas orientais. Seu reinado marcou o começo de uma pressão assíria contínua contra o Ocidente, o que levaria a Assíria a entrar em conflito com Israel. Mais de 50 mil prisioneiros foram empregados na expansão de Calá, onde Assurnasirpal edificou uma nova cidadela, um palácio, e templos, e iniciou a construção de um zigurate. Empregou artistas para gravarem esculturas em seus salões de audiência, bem como homens habilidosos para manterem jardins botânicos, zoológicos e um parque.

Assurnasirpal teve um filho, Salmaneser III (859-824 a.C.), que deu prosseguimento à orientação de seu pai, e que estendeu grandemente as fronteiras assírias, tornando-se senhor das terras desde Urartu até o golfo pérsico, e

desde a Média até a costa síria e a Cilícia (Tarso). Em 857 a.C. ele capturou Carquemis e o seu ataque contra Bit-Adini (v. EDEN, CASA DE) alertou as principais cidades-estados do sudoeste. Iruhuleni de Hamate, e Hadadezer de Damasco, formaram uma coalisão anti-assíria de dez reis, que enfrentou o exército assírio na indecisa batalha de Carcar, em 853 a.C. De conformidade com os anais assírios, "Acabe, o israelita (síria'ia)" supriu 2.000 carruagens e 14.000 homens nessa ocasião. Três anos mais tarde Salmaneser realizou uma série ainda maior de operações, dirigindo-a principalmente contra Hadadezer (v. BEN-HADADE). Por 841 a.C., o décimo oitavo ano do reinado de Salmaneser, a coalisão se rompeu, pelo que a plena força do exército assírio pode ser concentrada contra Hazael, que lutou em ataques contra a retaguarda, nas montanhas do Anti-Líbano e recuou para dentro de Damasco. Ao falhar o cerco contra essa cidade, Salmaneser deslocou-se pelo Hauran até o Nahr el-Kelb, no Líbano, e ali recebeu tributo dos governantes de Tiro, Sidom e de Jeú, filho de Onri", uma ação que não é mencionada no AT, mas que é representada no "Obelisco Negro" de Salmaneser, em Nimrud. Ele também mandou gravar cenas de outras campanhas, nos portões do templo de Ingur-Bel (Balawat). (Estes se encontram atualmente no Museu Britânico).

Samsi-Adade V (823-810 a.C.) foi obrigado a iniciar ataques de represália em Nairi, para contrabalançar os conluios do rebelde Ispuini, de Urartu, e também lançou três campanhas contra a Babilônia e contra a fortaleza Der, na fronteira elamita. Samsi-Adade morreu ainda jovem, e sua influente viúva, Sammuramat (Semiramis) agiu como regente até 805 a.C., quando o filho do casal, Adade-nirari III chegou à idade suficiente para assumir autoridade. Nesse interim, o exército efetuou expedições para o norte e para o oeste, e Guzana (v. GOSÁ) foi incorporada como província assíria. Adade-nirari III saiu em apoio de Hamate, em 804 a.C., atacando Damasco, onde Hazael, filho de Ben-Hadade II — a quem chamou pelo seu título aramaico, *mari'* — estava governando. Isso deu a Israel um intervalo de folga dos ataques desfechados por Harà (2Rs 12.17; 2Cr 24.23s.), e muitos governantes levaram aos assírios presentes de reconhecimento por sua ajuda. Ele afirma que entre aqueles que lhe levaram presentes estavam "Hatti (norte da Síria), Amurru (leste da Síria), Tiro, Sidom, terra de Onri (Israel), Edom e Filístia, até tão longe como o Mediterrâneo". Parece que a ação assíria permitiu que Joás recuperasse algumas aldeias de sua fronteira norte, que previamente haviam sido perdidas para Hazael (2Rs 13.25). Parece que os negócios na pátria assíria estavam em período pacífico, pois o rei assírio edificou um novo palácio fora dos muros da cidadela, em Calá.

Salmaneser IV (781-772 a.C.), embora molestado em sua fronteira norte pelo rei urartiano Argitis I, conservou a pressão contra Damasco, e isso sem dúvida ajudou Jeroboão II a estender



as fronteiras de Israel até Beqa' ("entrada de Hamate", 2Rs 14.25-28). Mas por essa altura a Assíria estava sendo enfraquecida por dissensões internas, pois a sucessão era incerta, visto que Adade-nirari morreria ainda jovem e sem filhos. Uma notável derrota assíria no norte foi marcada por aquele "sinal de mau presságio", um eclipse do sol, em 763 a.C., uma data muito importante para a cronologia assíria. Uma vez mais o Ocidente estava livre para reagrupar-se a fim de resistir a novos ataques assírios, conforme é indicado pelo tratado aramaico entre Mati'el, de Bit-Agusi (Arpade) e Barga'ayah.

Os registros de Tiglate-Pileser III (745-727 a.C.) são fragmentários, e a ordem de acontecimentos em seu reino é incerta. Entretanto, ele foi um governante de pulso forte que resolveu reconquistar, e até mesmo expandir, os territórios que deviam lealdade ao deus nacional, Assur. No início de seu reinado foi proclamado rei da Babilônia, sob seu nome nativo Pul (u) (2Rs 15 19; 1Cr 5.26). No norte ele combateu contra Sardur II, de Urartu, que estava fazendo intriga junto com os estados sírios. Por guerrear *infatigavelmente*, Tiglate-Pileser derrotou os rebeldes das aldeias ao longo das montanhas do anti-Tauro (Kashiari), até Kummuh, organizando o país subjugado numa série de províncias que deviam lealdade ao rei. Arpade foi assaltada por três anos (743-740 a.C.), e durante esse tempo, Rezim de Damasco e outros governantes das vizinhanças trouxeram-lhe seu tributo.

Enquanto Tiglate-Pileser estava ausente nas colinas do norte, em 738 a.C., foi estimulada uma revolta por "Azriau de Yaudi", em liga com Hamate. Yaudi era uma pequena cidade-estado no norte da Síria, ainda que haja possibilidade que a referência é antes a Azarias de Judá. Nesse tempo Tiglate-Pileser afirma ter recebido tributo de Manaém (Menihimmu) de Samaria, e de Hirão de Tiro. Esse acontecimento não é mencionado no AT, que registra, porém, um pagamento posterior de tributo. Então a quantia de 50 siclos de prata, que os israelitas liderantes foram exortados a contribuir para satisfazer essa exigência, deve ser comparada com os contratos assírios contemporâneos. Cada homem, com efeito, teve de pagar o equivalente ao valor de um escravo, para evitar ser deportado (2Rs 15.20).

Dois anos mais tarde foi desfechada uma série de campanhas, que terminou com a captura de Damasco, em 732 a.C. Tiglate-Pileser, de acordo com os seus anais. Substituiu no trono a Peca, o assassino de Pecaias, filho de Menaeém, por "Ausí (Oséias). Cf. 2Rs 15.30. Isso provavelmente foi em 734 a.C., quando os assírios desceram até à costa da Fenícia e pela "fronteira de Israel", até Gaza, cujo rei, Hanunu, fugiu atravessando o "rio do Egito" (uádi el-Arish, *Iraq*, XIII, 1951, p. 21-24). Essa ação na Palestina foi pelo menos uma resposta ao apelo de Iauhazi (Jeo) Acaz de Judá, cujo tributo é alistado juntamente com os de Amom, Moabe, Asquelom e Edom, para que o ajudasse contra Rezim de Damasco e Peca de Israel (2Rs 16.5-9). Israel

(Bit-Humria) foi atacada, e Hazor, na Galiléia foi destruída (2Rs 15.29, v. ARQUEOLOGIA), e muitos prisioneiros foram levados para o exílio. Acáz, igualmente, pagou caro pela solicitação e teve de aceitar obrigações religiosas (2Rs 16.10s.), sendo que o altar importado foi um símbolo de vassalagem, enquanto que outro foi uma imagem do rei, que Tiglate-Pileser estabeleceu na conquista de Gaza.

Salmaneser V (727-722 a.C.), filho de Tiglate-Pileser III, também combateu no Ocidente. Quando o vassalo da Assíria, Oséias, deixou de pagar seu tributo anual, após ouvir promessas de ajuda egípcia (2Rs 17.4), Salmaneser pôs cerco à cidade de Samaria (v. 5). Após três anos, segundo a Crônica Babilônica, "ele quebrou a resistência da cidade de Shamara'in" (Samaria?), e assim sendo, "o rei da Assíria (que) tomou a Samaria" (v. 6) e que levou os israelitas para o exílio no Eufrates Superior e na Média (v. GOZÁ) pode ser esse mesmo rei assírio. Entretanto, visto que seu sucessor, Sargão II, mais tarde afirma ter capturado Samaria em 722 a.C., como sua própria ação, é possível que o rei sem nome do v. 6 seja Sargão, que quicá poderia estar associado a Salmaneser no cerco, e poderia ter completado a operação depois da morte deste último.

Sargão II (722-705 a.C.) foi um líder vigoroso como Tiglate-Pileser III. Registra ele que, quando os cidadãos de Samaria foram levados por Iau-Bi'di, de Hamate, a não pagarem seu tributo, ele então removeu 27.270 (ou 27.290) pessoas daquela área da Samaria, "com os deuses nos quais confiavam". A data exata do exílio, que pôs fim a Israel como nação independente, não pôde ser determinada até hoje pelos registros assírios. Hanunu de Gaza regressara do Egito com apoio militar, pelo que Sargão marchou até Ráfia, onde, no primeiro encontro entre os exércitos das duas grandes nações, ele derrotou os egípcios. A despeito disso, os governantes e os povos da Palestina continuaram a depender do apoio egípcio, e a história desse período é um pano de fundo essencial para as profecias de Isaías. Em 715 a.C., Sargão interveio uma vez mais, saqueando Asdode e Gate, e afirmou ter "subjugado Judá"; mas no AT não existe evidência que ele entrou na terra naquela ocasião. Sargão derrotou Pisiris de Carquemis, em 717 a.C., e fez campanha na Cilícia. Também deu prosseguimento aos assaltos assírios contra os manai e contra as tribos da área do lago Van (714 a.C.), que estavam intranquílias devido à pressão exercida pelos cimerianos. No sul invadiu ele o Elão, saqueando Susá, e fez Marduk-apla-iddina II recuar até os pantanais do extremo do golfo pérsico (v. MERODAKE-BALADÁ). Sargão morreu antes que pudesse ser terminado o seu novo palácio em Dur-Sarrukin (Corsabade).

Os primeiros anos de Senaqueribe (705-681 a.C.) foram ocupados com a supressão das revoltas que haviam rebentado por ocasião da morte de seu pai. Quando ainda príncipe herdeiro ele era o responsável pela segurança da

fronteira norte, e esse conhecimento lhe foi muito valioso em seus contatos com Urartu e a Média, bem como em suas expedições militares, que atingiram ao oeste até à Cilícia, onde Tarso foi capturada em 698 a.C. Marduk-apla-iddina apossou-se do trono da Babilônia (703-701 a.C.) e isso exigiu uma concentrada expedição militar para deslocá-lo. Foi provavelmente durante esses anos que os caldeus pediram ajuda a Ezequias (2Rs 20.12-20). A desaprovação de Isaias a tal aliança era justificável, pois por 689 a.C. os assírios haviam expulsado do país a Meroaque-Baladê e tinham saqueado a Babilônia. Uma operação naval, planejada para atravessar o golfo e sair em perseguição ao rebelde, foi detida ao serem recebidas as notícias de sua morte no Elão. Entretanto, em 701 a.C., Senaqueribe marchara contra a Síria, cercara Sidom, e se deslocara para o sul a fim de atacar a rebelde Asquelom. Provavelmente foi nesse tempo que os assírios assediaram Laquis com sucesso (2Rs 18.13, 14), uma vitória pintada nos baixos-relevos do palácio de Senaqueribe, em Nínive (v. fig. 119, para ver um desenho tirado desses relevos). Durante esses movimentos em Judá, Ezequias pagou tributo (2Rs 18.14-16), ato esse registrado nos anais assírios. Há divergência de opinião se realmente foi mais tarde, nessa mesma campanha e nesse mesmo ano, que Senaqueribe "fechou Ezequias o judeu, em Jerusalém, como um pássaro numa gaiola" (v. fig. 100), e exigiu sua rendição (2Rs 18.17-19.9). O texto de 2Rs 19.8 talvez sustente essa opinião, mas, qualquer que seja a interpretação, os assírios subitamente levantaram cerco e se retiraram (2Rs 19.35; cf. Heródoto, ii, 141). Outra opinião é a que diz que o cerco de Jerusalém deve ser ligado à campanha posterior, talvez aquela efetuada contra os árabes, em 686 a.C., visto que o v. 37 relata o falecimento do rei assírio. Mas não há evidência sobre o tempo escoado entre o regresso a Nínive e o assassinato de Senaqueribe por seus filhos, no mês de Tebet de 681 a.C. (Is 37.37; 2Rs 19.38, V. tb. SENAQUERIBE).

A Crônica Babilônica assevera que Senaqueribe foi assassinado por "seu filho", embora Esar-Hadom, seu filho mais jovem e sucessor, tenha afirmado que perseguiu seus irmãos rebeldes, presumivelmente os assassinos, até o sul da Armênia (quanto a uma discussão completa sobre a aparente discrepância entre o AT e os textos assírios, sobre o lugar e o número dos assassinos, v. DOTT, p. 70-73). Senaqueribe, com sua esposa semita ocidental, Na'ra-Nakutu, reedificou extensivamente Nínive, seus palácios, pórticos e templos, e para assegurar suprimento de água, foram construídos aquedutos (Jerwan) e represas. Essa água também era usada para irrigar grandes parques ao redor da cidade. Os prisioneiros feitos em suas campanhas, incluindo judeus, eram usados nesses projetos (v. RELEVOS ASSÍRIOS).

Esar-Hadom (680-669 a.C.) havia sido nomeado príncipe herdeiro por seu pai, dois anos antes de subir ao trono, e serviu como vice-rei da

Babilônia. Quando os habitantes do sul da Babilônia se rebelaram, uma única campanha foi suficiente para subjugá-los, e Nai" d-Marduk foi apontado como seu novo chefe, em 678 a.C. Porém, uma série de campanhas foi necessária para contrabalançar as maquinações de seus vizinhos, os elamitas. Nas colinas mais ao norte ataques periódicos também mantinham a tribo de Zamua e a planície da Média, sujeitos a soberania assíria. As tribos nortistas estavam ainda mais intranquílias, devido aos assaltos de Teuspa e dos cimerianos. Esar-Hadom também entrou em conflito com as tribos citas (Ishguzai).

No oeste, Esar-Hadom continuou a orientação iniciada por seu pai, de exigir tributo das cidades-estados, incluindo aquelas da Cilícia e da Síria. Baal, de Tiro, recusou-se a fazer o pagamento e foi atacada, e Abdi-Milki foi asediado em Sidom por três anos, desde 676. Essa oposição ao domínio assírio foi incitada por Tirhakah, o que provocou imediata reação. Esar-Hadom aumentou a quantia a ser paga, coligindo em adição madeira, pedra e outros suprimentos para seu novo palácio em Calá (q.v.) e para sua reconstrução da cidade de Babilônia. Talvez tenha sido em conexão com esta última que Manassés foi levado para ali (2Cr 33.11). "Manassés (Menasi) de Judá" é nomeado entre aqueles de quem Esar-Hadom exigiu tributo naquela ocasião. Esses incluem "Baal de Tiro, Qaus (Camos)-Gabri de Edom, Musuri de Moabe, Sili-Bel de Gaza, Metinti de Asquelom, Ikauus de Ecrom, Milki-asapa de Bebal... Ahi-Milki de Asdode, bem como 10 reis de Chipre (Iadnana)".

Uma vez que esses estados lhe deviam ao menos fidelidade nominal, ficou aberto o caminho para o cumprimento da ambição da Assíria de controlar o delta egípcio, de onde tanta oposição lhe foi feita. Isso foi realizado por uma grande expedição, em 672 a.C., o que resultou no fato que governadores assírios foram instalados em Tebas e Mênfis. Nesse mesmo ano Esar-Hadom reuniu seus vassallos para que ouvissem sua declaração de Assurbanipal como príncipe herdeiro da Assíria, e de Samas-sum-ukin como príncipe herdeiro da Babilônia. Dessa maneira ele esperava evitar perturbações semelhantes àquelas que marcaram sua própria sucessão ao trono. Cópias dos termos e juramentos, impostos nessa cerimônia, revestem-se de interesse pois indicam a forma do "pacto" de relações entre um suzerano e seus vassallos. Muitos paralelos podem ser traçados entre isso e a terminologia do AT (*Ira*q. XX, 1958). Estes mostram que Manassés, bem como os demais governantes, tiveram de jurar fidelidade eterna à Assur, o deus nacional de seu senhor (2Rs 21.2-7, 9). O fim do reinado de Esar-Hadom viu o início das próprias revoltas que esses "pactos" tinham a intenção de evitar. O faraó Tirhakah incitou os chefes nativos do Baixo Egito a se rebelarem. Foi em Hará, enquanto se encaminhava para esmagar essa insurreição, que Esar-Hadom faleceu, e foi sucedido por seu filho, conforme fora planejado.

Assurbanipal (669 — cerca de 627 a.C.) imediatamente tomou nas mãos a tarefa não terminada de seu pai, e marchou contra Tirhakah (Tarqu); mas foram necessárias três árduas campanhas e o saque de Tebas, em 663 a.C. (Na 3.8, "Nó") para que fosse readquirido o controle do Egito. Foi no reinado de Assurbanipal que a Assíria atingiu sua maior extensão territorial. Ataques punitivos contra os rebeldes de Tiro, Arvade e Cilícia, puseram a Assíria em contato com outro poder que se erguia — Lídia, cujo rei, Gyges, enviou emissários a Ninive procurando entrar em aliança. Os ataques contra as tribos árabes e a restauração de Manassés de Judá, chamado Minse por Assurbanipal, provavelmente tinham o grande alvo de manter aberta a rota para o Egito. Não obstante, a Assíria estava condenada a cair rapidamente. Os medos estavam aumentando o seu domínio sobre tribos circunvizinhas e ameaçando as próprias terras da Assíria. Por volta de 652 a.C., Samsasum-ukin se revoltara, e a luta resultante contra a Babilônia, que impediu o exército de operar eficazmente em outros pontos do império, terminou com o saque da capital do sul, em 648 a.C. Essa rebelião fora apoiada por Elão, e por isso Assurbanipal marchou para saquear Susã (v. SUSÃ), em 639 a.C., e daí por diante tornou-a uma província assíria. Livres das frequentes incursões do exército assírio para apoiar seus oficiais e coletores de impostos locais, as cidades-estados ocidentais gradualmente se foram libertando da Assíria, e em Judá essa nova liberdade haveria de refletir-se nas reformas iniciadas por Josias. Uma vez mais o Egito ficou livre e passou a fazer intrigas na Palestina.

A data da morte de Assurbanipal é incerta (cerca de 631-627 a.C.), e bem poucos textos históricos concernentes a esse período foram até hoje encontrados. As hordas de citas (Umman-manda) começaram a dominar a área do médio Eufrates, e Kyaxares, o medo, assediou Ninive. Assurbanipal talvez tenha delegado poderes a seus filhos, Assur-etel-ilani (632-628 a.C.) e Sin-sar-iskun (628-612 a.C.). O próprio Assurbanipal se interessava pelas artes. Edificou amplamente em Ninive (q.v.), onde, em seu palácio e no templo de Nabu, colecionou bibliotecas de tabletas (v. secção III, LITERATURA, abaixo).

Com a elevação de Nabopolassar, o caldeu (v. CALDEIA, CALDEUS), os assírios foram expulsos da Babilônia, em 625 a.C. Os babilônios Aliaram-se aos medos a fim de capturarem Assur (614 a.C.), e, em julho/agosto de 612 a.C., tal como predito por Naum e Sofonias. Ninive caiu frente aos atacantes. Essas campanhas são relatadas de modo completo na Crônica Babilônica. Os muros foram fendidos por inundações (Na 1 8; Xenofonte, *Anabasis*, iii. 4) e Sin-sar-iskun (Sardanapalus) pereceu nas chamas do incêndio. Por dois anos o governo sob Assur-uballit se manteve em Harã, mas nenhuma ajuda vinha do Egito, pois Neco se deslocou tarde demais para impedir que a cidade caísse frente aos babilônios e citas, em 609 a.C.

A Assíria assim deixou de existir, e seu território foi tomado pelos babilônios (v. BABILÔNIA).

Em anos posteriores, a "Assíria" fez parte dos impérios persa, helênico (selêucida) e parta, e durante esse tempo "Assíria" (em persa, *Athura*) foi palavra que continuou a ser usada para designar suas antigas terras (Ez 16.28; 23.5-23).

## II. RELIGIÃO

O rei assírio agia como regente sobre a terra, a favor do deus nacional, Assur, a quem relatava regularmente as suas atividades. Assim é que as campanhas assírias eram concebidas, pelo menos em parte, como guerras santas contra aqueles que não lhe juravam fidelidade, os quais eram rudemente perseguidos no caso de rebelião. O templo principal de Assur ficava na capital do mesmo nome, e as diversas deidades, segundo imaginavam, cuidavam dos interesses das outras cidades. Anu e Adade residiam em Assur, tendo templos e zigurates associados ali, enquanto que Istar, a deusa da guerra e do amor, era adorada em Ninive, ainda que como "Istar de Arbela" ela também dominava Erbil. Nabu, deus da sabedoria e patrono das ciências, tinha templos tanto em Ninive como em Calá (Nimrud), onde havia bibliotecas coligidas por oficiais reais e em parte guardadas nos edifícios sagrados (v. NEBO, e secção III, LITERATURA, abaixo). Sin, o deus-lua, e seus associados e sacerdotisas, tinham um templo e claustros em Ehulhul, em Harã, e estavam em íntima associação com seu paralelo em Ur. Em geral, consortes divinos e deidades menos proeminentes tinham santuários dentro dos templos principais; assim é que em Calá, onde foram descobertos os templos de Ninurta, deus da guerra e da caça, de Istar, e de Nabu, havia lugares para tais deidades como Sala, Gula, Ea e Damkina. Na maioria de seus aspectos, a religião assíria diferia pouco da de seus vizinhos sulistas, onde também se derivou; quanto a outros detalhes, pois, vd. BABILÔNIA. Quanto ao papel desempenhado pela religião na vida diária, v. a secção seguinte.

## III. LITERATURA

A vida e o pensamento diários dos assírios podem ser vistos nas muitas centenas de cartas, documentos econômicos e administrativos, e textos literários encontrados durante as escavações. Assim o início do segundo milênio a.C. é iluminado pelas cartas de Mari e Shemshara, enquanto cerca de 1500 a.C., durante o período da influência hurriana, por paralelos de Nuzi (v. ARQUEOLOGIA). O período mais conhecido, entretanto, aquele do império neo-assírio, quando muitos textos, incluindo alguns copiados do período assírio médio, capacitam uma reconstrução detalhada a respeito dos serviços civis e administrativos. Assim sendo, os anais históricos, registrados em prismas de argila, ou em cilindros e tabletas, embora originalmente feitos para servirem de inscrições descrevendo operações de edificação pelos reis, podem ser suplementados por textos que registram os pedidos

reais feitos a alguma deidade (geralmente Shamah) solicitando oráculos orientadores para as decisões sobre as questões políticas e militares. Certo número dessas cartas e textos legais, bem como os anais, fazem referência a Israel, Judá e as cidades-estados ocidentais (DOTT p. 46-75; *Iraq*, XVII, 1955, p. 126-154).

Assurbanipal, homem educado, criou uma biblioteca importando ou copiando textos, tanto dos arquivos reais existentes em Ninive, Assur e Calá, como dos centros religiosos da Babilônia. Assim, em 1852-3 d.C., Layard e Rassam descobriram, em seu palácio de Ninive e no templo dedicado a Nabu ali existente, 26.000 tablets fragmentários, representando cerca de 10.000 textos diferentes. Esse achado e sua subsequente publicação pôs o fundamento do estudo sobre a linguagem assíria semítica e sobre o idioma babilônico, havendo entre as duas diferenças principalmente dialéticas. A escrita cuneiforme, que empregava seiscentos ou mais sinais como ideógrafos, sílabas ou determinativos, foi aproveitada dos primitivos sumerianos. O assírio-babilônio (acadiano) provê agora o volume principal das antigas inscrições semíticas. Visto que alguns textos tinham traduções sumerianas interlineares, esse achado tem sido de grande importância no estudo daquela língua não-semítica que sobreviveu, assim como o latim modernamente, para propósitos religiosos.

A descoberta feita, entre a coleção de Ninive (Kuyunjik), de um relato babilônico sobre o dilúvio (Gilgamesh XI), mais tarde publicado por George Smith em dezembro de 1872, e atualmente conservado no Museu Britânico, mostrou ser um grande estímulo para novas escavações, e muito tem sido escrito referindo-se especialmente sobre a relação entre esses achados e o AT. Os textos da biblioteca representam muitos compêndios escolares, vocabulários, listas de sinais e palavras, e dicionários. Os textos mitológicos, escritos em forma poética, incluem a série de doze tablets atualmente chamada de "Épico de Gilgames", que descreve sua busca pela vida eterna bem como o relato que lhe foi feito por Uta-napishtim sobre sua própria sobrevivência no dilúvio num navio especialmente construído (v. DILUVIO). O Épico da Criação, chamado *Enuma elish* após a frase inicial, sobrevive em diversas versões, principalmente aquela da Babilônia antiga em que Marduk é exaltado como chefe do panteão. Outros escritos épicos incluem a descida de Istar ao submundo em busca de seu marido, Tamuz. Contrariamente a muitas teorias recentes, nenhum texto descrevendo a ressurreição de Tamuz foi até o momento encontrado. Lendas, incluindo aquela de Sargão de Agade, que foi salvo ao nascer sendo posto numa cesta de junco sobre o rio Eufrates, onde foi salvo por Istar, a qual também o criou para ser rei, tem sido comparada com incidentes do AT. Esses textos literários acadianos também contêm a lenda de Etana, que voou para o céu sobre uma águia, e também a lenda do deus da praga, Era, que combateu contra a Babilônia. A literatura de Sabedoria

inclui o poema do justo sofredor (*Ludlul bel nemeqi*), isto é, o chamado "Jô Babilônico", a teodicéia, os preceitos e as admoestações babilônicas, entre as quais se encontram conselhos sábios, provérbios e diálogos entre um pessimista e um príncipe que era aconselhado pelo primeiro. Tal literatura é do mesmo gênero, mas não do mesmo espírito que a literatura de Sabedoria do AT. Também há coleções de hinos, fábulas, ditos populares, parábolas, provérbios e contos ("O pobre de Nipur"), que são os precursores de formas literárias posteriores.

Em adição aos textos já mencionados, a literatura religiosa é bem representada por tablets, agrupados em séries de até noventa, com seus números e títulos dados num colofão. A maioria se compõe de presságios derivados da inspeção do fígado ou das entranhas de animais sacrificados, ou baseados nos movimentos ou características de homens, animais, pássaros, objetos e planetas. Bem paralelas a esses textos são as observações cuidadosamente registradas que formavam a base da ciência acadêmica, especialmente sobre medicina (prognóstico e diagnóstico), botânica, geologia, química, matemática e leis. Para propósitos cronológicos, listas que cobram muitos dos anos desde cerca de 1100 até 612 a.C., davam o nome do epônimo ou *limmu* — oficial pelo qual cada ano era designado. Essas listas, juntamente com as listas de reis e com os informes astronômicos, provêem um sistema de datas que é exato com um limite de alguns poucos anos.

#### IV. ADMINISTRAÇÃO

O governo derivava da pessoa do rei, que também era o líder religioso e o comandante-chefe da nação. Ele exercia autoridade direta, embora também delegasse jurisdição local aos governadores provinciais (v. RABE-SAQUÊ, RABESARIS) e aos governadores distritais que coligiam e remetiam os tributos e os impostos, usualmente pagos em mercadoria. Eram sustentados pelas expedições do exército assírio, cujo núcleo era uma força regular altamente bem treinada e equipada de carruagens, sapadores, arqueiros, lanceiros e fundibulários (v. figs. 106, 115). Territórios conquistados eram feitos súditos vasallos do deus Assur, sob juramento, e eram forçados a prestar lealdade tanto política como religiosa à Assíria (*Iraq*, XX, 1958).

Os ofensores eram punidos mediante represálias e invasões, o que resultava em pilhagem e destruição de suas cidades, morte dos líderes rebeldes, e escravidão e exílio para os cidadãos habilitados. Os restantes eram sujeitos à vigilância imposta por deputados pró-assírios. Isso ajuda a explicar tanto a atitude dos profetas hebreus para com a Assíria, como o temor sentido pelos pequenos estados de Israel e Judá a respeito da "panela ao fogo, cuja boca se inclina do norte" (cf. Jr 1.13).

#### V. ARTE

Muitos exemplos de arte assíria, como pinturas em paredes, baixos relevos esculpidos, está-

tuas e ornamentos, selos cilíndricos, marfins entalhados, além de obras de bronze e metal, têm sido preservados após sua escavação. Alguns dos relevos são de particular interesse, como a estela e o obelisco de Salmaneser III, de Nimrud, que mencionam Israel e dão a gravura de Jeú. Senaqueribe, nas esculturas de seu palácio de Nínive, pinta o cerco de Laquis (v., p. ex., fig. 142) bem como o uso de judeus cativos na obra de seus projetos de construção; enquanto que os portões de bronze em Balawat mostram o exército assírio em luta na Síria e na Fenícia. Outros relevos de Assurnasirpal II, em Nimrud e Assurbanipal, na "Caçada aos Leões", de Nínive, são uma fonte pictórica sobre as vestes, costumes e operações militares e civis dos assírios, desde o século nono até o século sétimo a.C. (R. D. Barnett, *Assyrian, Palace Reliefs*, 1959; H. H. Frankfort, *Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1954). Quanto a ilustrações da arte assíria, v. p. ex., figs. 29, 43, 54, 177, 189.

## VI. ESCAVAÇÕES

Diversos dos primeiros exploradores falavam em cidades arruinadas na Mesopotâmia e buscavam pelo possível local da bíblica Nínive mas não foi senão em 1820 que C. J. Rich explorou os montões de Kuyunjik e Nebi Yunus, defronte de Mosul, que encobriam aquela cidade. Em 1842 o francês P.E. Botta deu início a escavações ali, mas logo transferiu sua atenção para Corsabade (1843-4), que julgou fosse a antiga Nínive, e desenterrou ali o palácio de Sargão. Em 1853-4, A. H. Layard e R. Rassam descobriram o palácio de Assurbanipal e muitos milhares de tabletes inscritos em Kuyunjik, num local que foi cena de muitas escavações britânicas até o ano de 1932 (v. NÍNIVE), enquanto que V. Place continuou o trabalho em Corsabade (que foi completado pelo Instituto Oriental de Chicago, em 1929-35). O Sr. (mais tarde Sir) A. Henry Layard descobriu quatro palácios sobre a acrópole de Calá (Ninrud) em 1845-52, e foi seguido por Loftus (1854-5), o qual descobriu muitas peças de marfim, e por G. Smith (1873), que procurou outras porções do tablete sobre o dilúvio. O trabalho desenvolvido nesse local pela Escola Britânica de Arqueologia no Iraque (Mallowan e Oates), desde 1949 até 1961, tem continuado a trazer à luz muitos edifícios, marfins e documentos assírios importantes *Iraq*, XII-XXIII). As escavações germânicas completas em Assur (Qal'at Sharqat), em 1903-14, pelo Deutsche Orient-Gesellschaft (R. Koldewey e W. Andrae) também muito contribuíram para elucidar a história assíria. Outros locais assírios parcialmente escavados incluem Balawat (Imgur-Bel); Nebi Yunus (parte de Nínive); e Shibaniba (Tell Billah; 1846, 1930-1, ASOR; E. A. Speiser). Os períodos mais antigos são representados pelas escavações de sítios tais como Arpaehiya, Nínive (primeiros níveis), Hassuna, Jarmo e Tepe Gawra. Quanto a detalhes das escavações e descobertas entre 1842 e 1954, v. S. A. Pallis, *The Antiquity of Iraq*, 1956, e quanto a obras efetu-

adas depois disso, v. o jornal *Iraq*. V. tb. os artigos separados sobre Calá e Nínive D.J.W.

**ASSÓS** — É a moderna Behram Kói, um porto de mar na Ásia Menor, diretamente ao norte da ilha de Lesbos. Dali Paulo embarcou durante sua última viagem a Jerusalém. Era uma cidade da Mísia, na província romana da Ásia, e estava situada sobre uma rocha a 210 m de altura. Estrabão diz que possuía esplêndidas fortificações, comunicando-se com seu porto por meio de uma longa escadaria. Esse porto, de onde Paulo velejou, é hoje em dia entulhado e recoberto de jardins. Um porto moderno foi edificado ao lado, sendo protegido por um molhe artificial. R.F.H.

**ASSUERO** (*'ahashwerosh*, o equivalente hebraico do persa *khshayarsha*) — No papiro aramaico de Elefantina as consoantes aparecem como *yshk'rs'h*. A semelhança destas com o grego Xerxes é razoavelmente próxima, e a versão babilônica do nome de Xerxes, na inscrição de Behistun, é parecida com o hebraico, como acima. Xerxes I foi rei da Pérsia 485-465 a.C.). O nome ocorre em três diferentes contextos:

1. Ed 4.6. É provável que em Ed 4.6-23 o autor introduziu deliberadamente dois exemplos posteriores de oposição durante os reinados de Xerxes I e seu sucessor, Artaxerxes I. O contexto fala da oposição contra a construção dos muros da cidade, e não acerca do templo, como em 4.1-5, 24 (v. J. Stafford Wright, *The Date of Ezra's Coming to Jerusalem*, 1958, p. 17s.) Uma teoria alternativa mas improvável é que o rei em foco aqui é Cambises, sucessor, de Ciro (529-522 a.C.).

2. Livro de Ester. A LXX diz sempre "Artaxerxes", e alguns identificam Assuero com Artaxerxes II (404-359 a.C.). Tradicionalmente, entretanto, é novamente a Xerxes que o escritor sagrado se refere. V. ESTER.

3. Dn 9.1 Pai de Dario, o medo. V. DARIO. J.S.W.

**ASSURBANIPAL** (em assírio, *Ashshur-ban-apal*, "Assur fez um filho") — Foi feito príncipe coroado por seu pai, em maio de 672 a.C. por seu pai Esar-Hadom, a quem sucedeu, em 669 a.C. como rei da Assíria. No início de seu reino ele guerreou contra o Egito, onde capturou Tebas, em 663 (v. NO-AMOM; cf. Na 3.8), e, para sustentar essa possessão tão distante, teve de fazer certo número de ataques punitivos contra os sírios, fenícios e árabes. Provavelmente foi ele o rei que livrou Manassés do exílio em Nínive (2Cr 33.13) e assim passou a ter um rei vassalo a servi-lo em Judá. Em 641 a.C., Assurbanipal saqueou Susã, capital do Elão (v. SUSÃ), e por esse motivo ele é reputado como "o grande e afamado Asnapar", a quem os samaritanos afirmavam que trouxera homens de Susã e do Elão para sua cidade (Ed 4.9.10). Visto que isso é uma referência numa carta aramaica, escrita mais de duzentos anos após o citado acontecimento, a tradução

do nome real assírio como *'as(rb)npr* (na LXX, *Asennaphar*; grego (Luc.) interpreta-o como Salmaneser. q.v.) não é impossível.

A partir de 652 a.C., Assurbanipal esteve em guerra contra o seu irmão gêmeo, Samas-sum-ukin, da Babilônia, e assim o domínio assírio sobre a Palestina enfraqueceu. O fim de seu reinado é obscuro, pois em c. de 631 a.C. ele morreu, ou teve seu filho Ashshur-etil-ilani como co-regente. Assurbanipal é bem conhecido por causa de sua biblioteca de literatura acadêmica, coligida em Nínive (v. ASSÍRIA). D.J.W.

**ASSURITAS** — A tradução de *'ashuri* (2Sm 2.9) por assuritas, tomando essa palavra como coletivo gentilício, tem levantado problemas. Parece claro que não existe qual, quer conexão com os Assurim de Gn 25.3. Alguns preferem ler a palavra como *asseritas* e ligá-la com Jz 1.32, visto que o Targum de Jônatas lê Bete-Aser. Alguns eruditos preferem emendá-la para *gessuritas*, para o que é encontrado apoio nas versões siríaca e da *Vulgata*. A objeção a tal texto é que Gesur tinha seu próprio rei, Taimai (cf. 2Sm 13.37), cuja filha se casou com Davi (1Cr 3.2). A LXX traz a palavra *thasiri*, o que possivelmente é devido à troca do *h* em lugar do *t*.

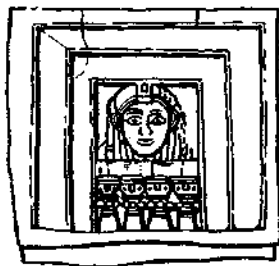


**Fig. 25** — O rei Assurbanipal flexando da sela de seu cavalo em leões que saltam. Relevô de Nínive, c. de 650 a.C. V. tb. figs. 34, 158.

Entretanto, o emprego da preposição *'el*, em 2Sm 2.9, com os nomes Gileade, assuritas e Jezreel, indica antes nomes locativos, e não gentilícios, ainda que aqui "assuritas" seja traduzido como substantivo gentilício. O sentido, pois, seria que temos aqui os nomes dos três centros administrativos. Na seleção dos mesmos, certamente foi dada consideração à facilidade geográfica de acesso aos mesmos. No caso de "Assuri" (nome suposto, que não aparece assim em nossa versão), que é desconhecido em outras fontes, esse poderia ter sido o fator decisivo de sua escolha. Com os três nomes seguintes é usada a preposição *'al*, a qual é uma construção comum com "povo", na frase aqui traduzida mais de conformidade com o original, "reinar sobre Efraim, sobre Benjamim, e até mesmo sobre todo o Israel". O emprego do artigo definido com "Assuri", não é incomum no caso

de nomes próprios (cf. Gileade), e há outros exemplos de substantivos locativos com a terminação *i* (p. ex., Edrei, Ofni, e Naftali, que é empregado ocasionalmente como nome geográfico). Se essas três cidades formavam um triângulo, então Assuri seria a ponta sul, com Jezreel ao norte e Gileade a leste. Assim sendo, a identificação geográfica com Aser (Js 17.7) não seria impossível. W.J.M.

**ASTARTE** — 1. *'ashtoret*, *'ashtarot*, uma deusa mãe com aspectos de deusa de fertilidade, do amor, e da guerra, conhecida dos israelitas por meio dos cananeus (1Rs 11.5). O nome era comum numa ou noutra forma, entre muitos dos povos de língua semita da antiguidade. Na Mesopotâmia, Ishtar era identificada com a deusa mãe da Sumeria, Inanna. O nome ocorre com a forma *'trt* nos textos ugaríticos, e como *'strt* nas inscrições fenícias (posteriores), que para a escrita grega foi transcrito para *Astarte*. Tem sido sugerido que a palavra hebraica *'ashtoret* é uma forma artificial criada à base de *'strt*, por analogia com o padrão vogal de *boshet*, "vergonha", para mostrar uma atitude bem apropriada entre os israelitas para com essa deusa, cujo culto, conforme praticado pelos cananeus, era em extremo depravado. *'Ashtarot* é a forma plural do nome. Os israelitas adotaram a adoração de Astarte logo após chegarem na terra (Jz 2.13; 10.6); e era uma adoração comum no tempo de Samuel (1Sm 7.3,4; 12.10) tendo recebido sanção real por parte de Salomão (1Rs 11.5; 2Rs 23.13). Após Saul ter sido morto pelos filisteus, sua armadura foi posta no templo de Astarte, em Bete-Seã (1Sm 31.10), e as escavações feitas nesse local têm sugerido que o templo do norte do nível v, que ali existia (v. fig. 32) talvez seja o referido templo, ainda que isso permaneça mera inferência. Numerosas placas de argila, representando imagens de uma mulher despida, têm sido descobertas em diversos locais da Palestina, pertencentes aos Períodos do Bronze e do Ferro, sendo provável que essas são representações da deusa Astarte.



**Fig. 26** — Painel de mármore, exibindo a cabeça de uma mulher com cabeleira egípcia olhando para fora de uma janela cinzelada. Talvez represente a deusa Astarte ou então sua devota espionando de seu aposento, com a cabeça velada, no papel de prostituta sagrada. De Corsabade, sécs. IX-VIII a.C.

2. *'asht'rot ts'nekhah*, frase que ocorre por quatro vezes (Dt 7.13; 28.4.18.51) traduzida variegadamente como "rebanhos de tuas ovelhas" e "crias de teu rebanho". É possível que devido ao seu aspecto de fertilidade, o nome de Astarte fosse associado pelos cananeus com a criação de ovelhas, e passou a significar "ovelha" ou coisa semelhante, sendo que a palavra foi posteriormente emprestada pelos israelitas sem o sentido religioso.

3. *'ashtarot*. Uma cidade presumivelmente um centro da adoração da deusa Astarte, que provavelmente deve ser identificada com a moderna Tell Ashtarrah, cerca de 32 km a leste do mar da Galiléia. A cidade, provavelmente mencionada no tempo de Abraão (V. ASTEROTE-CARNAIM), foi mais tarde a capital de Ogue, rei de Basá (Dt 1.4). Ficava no território designado por Moisés a Manassés (Js 13.31), mas, embora Josué tivesse derrotado Ogue (Js 9.10) e tenha conquistado Astarote (Js 12.4), evidentemente não foi uma conquista permanente, pois permaneceu entre os territórios que ainda haviam de ser possuídos quando Josué já era homem idoso (Js 13.12). Mais tarde se tornou uma cidade levítica (1Cr 6.71; Js 21.27, *b'esh't'ra*, sendo, possivelmente uma contração de *bet 'ashtarrah*, que na Bíblia só aparece mencionada como terra de Uzias, um dos homens valentes de Davi, onde é chamado de *asteratita* (1Cr 11.44). Talvez deva ser identificada com o termo *s'tm* (As[t]artum?) dos textos egípcios de execração, e, com mais certeza, deve ser identificada com a *'strt* dos registros de Tutmosis III, com a *ash-tar-te* das cartas de Amarna, e com a *as-tar-tu* das inscrições assírias. Uma representação estilizada de uma cidade, com torres e muralhas dotadas de seteiras, em cima de uma colina, tendo abaixo o nome *as-tar-tu*, aparece num baixo relevo de Tiglate-Pileser III, descoberto em Nimrud (BM 118908). T.C.M.

**ASTEROTE-CARNAIM** — Uma cidade habitada pelos refains, saqueada por Quedorlaomer no tempo de Abraão (Gn 14.5). Alguns eruditos interpretam esse nome como "Astarte dos Dois Chifres", e identificam essa deusa com representações na arte em que aparece uma mulher com dois chifres, sendo que têm sido encontrados exemplos palestinos em Gezer e em Bete-Seã. É mais provável, entretanto, que o nome deva ser reputado como "Astarte próxima de Carnaim", e que deva ser identificada com a cidade de Asterote (q.v.), que ficava nas vizinhanças de Carnaim (não mencionada na Bíblia; cf. 1Mc 5.43, 44). T.C.M.

**ASTROLOGIA** — V. MAGIA E FEITIÇARIA.

**ASTRONOMIA** — V. ESTRELAS.

**ATALIA** (*'atalyahu*, "Javé é exaltado"). — 1. Filha de Acabe e neta de Onri (esse é o sentido de 2Rs 8.26). Seu casamento com Jeorão, rei de Judá, assinalou uma aliança entre os reinos israelitas do norte e do sul, implicando em su-

perioridade para Israel. A morte de seu filho, Acazias, após reinado de um ano, às mãos de Jeú, na "Revolução Profética" (2Rs 8.25 — 10.36), revelou-a como mulher "perversa" (2Cr 24.7). A fim de conservar o poder de que desfrutara como rainha-mãe, ela "destruiu toda a descendência real" (2Rs 11.1), e assim começou a reinar (cerca de 842 a.C.). Durante seis anos sua autoridade foi indiscutível, mas então o sacerdote Jeoiada pôs Joás no trono. Ela veio ao encontro de seus adversários, ocasião em que foi morta fora do templo. 2. Uma pessoa que aparece na genealogia de Benjamim (1Cr 8.26). 3. Um dos exilados que retornaram com Esdras da Babilônia (Ed 8.7). M.G.

**ATÁLIA** — É a moderna Andaliya (Adalia), na entrada do rio Cataractes, e que era o principal porto da Panfília. Fundada por Atalo II de Pérgamo (159-138 a.C.), foi legada a Roma por Atalo III. Paulo e Barnabé voltaram de sua viagem missionária via Atália (At 14.25) Havia outra Atália no norte da Lídia. K.L.MCK.

**ATAROTE** (*'atarot*, lit. "coroas") — 1. Cidade a leste do Jordão e em território rubenita (Nm 32.3, 34), que é a moderna Khirbet 'Attarus; cf. AR-NOM. Uma cidade chamada Atarote, ocorre em Nm 32.35, mas pode ter sido uma repetição accidental do versículo anterior, ou então, deve ser lida junto à palavra seguinte, o que resulta no substantivo locativo Atarote-Sofá (como faz nossa versão portuguesa), um lugar desconhecido fora da Bíblia. 2. Uma cidade de Efraim, talvez a mesma que Atarote-Adar, Js 16.2, 5, 7; 18.13.

3. "Atarote-Bete-Joabe" é nome mencionado numa genealogia judaica (1Cr 2.54). Esse pode ser entendido como "as coroas (chefes) da casa de Joabe", uma descrição sobre Belém e Netofati, cujos nomes precedem imediatamente R.J.W.

**ATENAS** — At 17.15-34; 1Ts 3.1. Após ser conquistada pelos romanos, Atenas se tornou um *civitas foederata*, inteiramente independente do governador da Acaia, sem pagar impostos a Roma e com autonomia judicial interna. Dentre as três cidades universitárias, Atenas, Tarso e Alexandria, a primeira era a mais famosa. Filon de Alexandria disse que os atenienses eram os mais inteligentes dos gregos. A cidade também era famosa por seus templos, estátuas e monumentos. As primeiras 168 páginas da edição de Loeb da Descrição da Grécia, por Pausanias, escrita um século após a visita de Paulo, são um ótimo guia para os turistas visitarem as antiguidades de Atenas. Embora os atenienses fossem religiosos e ansiosos para discutir questões religiosas, seu nível espiritual não era excepcionalmente alto. Apolônio, o filósofo, contemporâneo de Paulo, repreendeu-os por causa de suas gingas lascivas no festival de Dionísio e por causa de sua apreciação pela matança humana nos jogos dos gladiadores, que eram mais apreciados pelos atenienses do primeiro século cristão, segundo Filóstrato. bió-

A

grafo de Apolônio, do que pelos coríntios do terceiro século. D.R.H.

## ATOS, APÓCRIFO — V. APÓCRIFOS DO NOVO TESTAMENTO.

**ATOS, LIVRO DE** — “Os Atos dos Apóstolos” (gr., *praxeis apostolon*) é o título dado, desde os últimos anos do segundo século d.C., ao segundo volume de uma história do início do cristianismo, cujo primeiro volume conhecemos como “O evangelho segundo Lucas”.

### I. ESBOÇO DO CONTEÚDO

O livro retoma o relato onde o evangelho (“o primeiro livro” de Atos 1.1) termina, com as aparições de Jesus após sua ressurreição, e daí começa a registrar sua ascensão, a vinda do Espírito Santo, e o início e progresso inicial da igreja em Jerusalém (1-4). A seguir descreve a dispersão dos membros helenistas daquela igreja, após a execução de seu líder, Estêvão, sua evangelização nas regiões mais distantes mais ao norte, como Antioquia, e o início da missão entre os gentios naquela cidade. No decurso da narrativa temos igualmente o relato da conversão de Paulo e da evangelização efetuada por Pedro na planície de Sarom, que culminou com a conversão da primeira família gentilica, em Cesareia. Essa secção do livro de Atos termina com a chegada de Paulo em Antioquia para participar da missão entre os gentios naquela cidade, e com a partida de Pedro de Jerusalém, após haver escapado de morrer às mãos de Herodes Agripa I (6-12). Daí por diante o ministério apostólico de Paulo é o tema principal do livro de Atos: com Barnabé ele evangeliza a ilha de Chipre e a Galácia do Sul (13-14); toma parte no Concílio de Jerusalém (15); com Silas atravessa para a Europa e evangeliza Filipos, Tessalônica e Corinto (16-18); com outros colegas evangeliza a província da Ásia, tendo como sede central a cidade de Éfeso (19); faz uma visita à Palestina, onde é salvo da violência popular e conservado em custódia durante dois anos (20-26); daí é enviado a Roma, para que o seu caso seja ouvido pelo imperador, a seu próprio requerimento, e ali passa dois anos preso em sua casa alugada, mas com completa liberdade de fazer o evangelho conhecido a todos quantos o visitassem (27-28). Apesar de que o evangelho sem dúvida era levado ao longo de todas as estradas que se ramificavam desde seu lugar de origem, a Palestina, o livro de Atos se concentra em seu relato na estrada que vai de Jerusalém a Antioquia, e daí até Roma.

### II. ORIGEM E PROPÓSITO

O prefácio ao “primeiro livro” (Lc 1.1-4) aplica-se igualmente a ambas as porções da obra; a obra inteira foi levada a efeito a fim de que certo Teófilo (q.v.) pudesse contar com um relato consecutivo e digno de confiança sobre o levantamento e progresso do cristianismo — assunto sobre o qual ele já possuía certa informação.

A data não é indicada precisamente; o livro de Atos não pode ter sido escrito mais cedo que o último acontecimento registrado, os dois anos de prisão em custódia que Paulo passou em Roma (At 28.30), que provavelmente incluiu os anos 60 e 61 d.C.; mas, quanto tempo depois disso foi escrito, é incerto. Se sua dependência do Antiquidades de Josefo fosse estabelecida, então sua data não poderia ser anterior a 93 d.C., mas tal dependência é extremamente improvável. Poderíamos penar numa ocasião quando algo teria acontecido para estimular um interesse especial no cristianismo entre os membros responsáveis da sociedade romana, dos quais Teófilo pode ser reputado como representante. Uma dessas ocasiões foi a última porção do principado de Domiciano (81-96 d.C.), quando o cristianismo havia penetrado na família imperial. Já tem sido sugerido que Teófilo poderia ser um pseudônimo do primo de Domiciano, Flávio Clemente. Uma ocasião anterior pode ser encontrada nos fins da sexta década, quando o momento parecia oportuno de separar o cristianismo da revolta judaica na Palestina, ou (melhor ainda) próximo do início da sexta década, quando o principal propagador do cristianismo chegou em Roma como cidadão romano para que o seu apelo fosse ouvido pelo tribunal imperial. O sentimento de otimismo com o qual termina o livro de Atos, onde vemos Paulo a proclamar o reino de Deus em Roma, sem qualquer embaraço ou impedimento, sugere uma data antes de haver rebentado a perseguição de 64 d.C. A evidência interna para a data de Lucas é relevante aqui, mas se sentirmos que Lucas, conforme o possuímos atualmente, deve ser datado após 70 d.C., teríamos de considerar se o “primeiro livro” de Atos 1.1 não poderia ser “proto-Lucas” (na opinião de C. S. C. Williams e de outros). O envio do caso de Paulo a Roma certamente teria tornado necessário que certos oficiais imperiais considerassem mais seriamente a natureza do cristianismo do que fora até então necessário; o autor do livro de Atos bem pode ter achado sábio prover tal gente com um relato fidedigno sobre a matéria.

O autor, do segundo século em diante, tem sido identificado (corretamente, com toda a probabilidade) com Lucas, médico e companheiro de viagens de Paulo (Cl 4.14; Fm 24; 2Tm 4.11). Lucas era grego de Antioquia, de conformidade com o prólogo anti-Marcion ao seu evangelho, do fim do segundo século (sua origem antioquiana também é implicada pelo texto “ocidental” de At 11.28). A sua presença, em alguns dos acontecimentos por ele historiadados, é indicada de modo velado mediante a transição da terceira pessoa para a primeira pessoa plural em sua narrativa; as três secções em que aparece o “nós” no livro de Atos são 16.10-17; 20.5-21.18; 27.1-28.16. A parte dos períodos cobertos por essas secções, ele teve ampla oportunidade de traçar o curso dos eventos desde o princípio, visto ter gozado de acesso a informações de primeira mão através das pesso-



as que foi encontrando de tempos em tempos, não somente em Antioquia, mas também na Ásia Menor e na Macedônia, em Jerusalém e Cesaréia, e, finalmente, em Roma. Entre esses informantes, devemos dar lugar de importância, sem dúvida, a seus anfitriões em diversas cidades, tais como Filipe e suas filhas, em Cesaréia (21.8s.) e Mnasom, um membro fundador da igreja de Jerusalém (21.16). Não parece que Lucas tenha usado as epístolas de Paulo como uma de suas fontes.

### III. CARÁTER HISTÓRICO

O valor histórico do relato de Lucas tem sido amplamente confirmado pelas descobertas arqueológicas. Apesar de seus interesses apolo-géticos e teológicos, isso não diminui sua minuciosa exatidão, ainda que aqueles controlem sua seleção e apresentação dos fatos. Ele coloca sua narrativa dentro da moldura da história contemporânea; suas páginas estão repletas de referências aos magistrados das cidades, aos governadores provinciais, aos reis visitantes, e outros semelhantes, e essas referências provam vez após vez, que estão corretas quanto ao lugar e ao tempo em questão. Com um mínimo de palavras ele transmite a autêntica cor local das cidades extremamente diversas mencionadas em sua história. E sua descrição sobre a viagem de Paulo a Roma (27) até os nossos dias permanece como um dos mais importantes documentos sobre a antiga arte da navegação.

### IV. ÊNFASE APOLOGÉTICA

Lucas obviamente se preocupa, em ambas as seções de sua obra, em demonstrar que o cristianismo não é uma ameaça à lei e à ordem imperiais. Ele faz isso particularmente ao citar os julgamentos de governadores, magistrados e outras autoridades em diversas porções do império. No seu evangelho, Pilatos por três vezes pronuncia Jesus inocente de qualquer sedição (Lc 23.4, 14, 22) e quando acusações semelhantes são assacadas contra os seus seguidores, no livro de Atos, não podem ser comprovadas. Os pretores de Filipo aprisionaram Paulo e Silas por motivo de interferência nos direitos da propriedade privada, mas são obrigados a soltá-los desculpando-se por sua ação ilegal (16.19s.,35s.). Os políticos de Tessalônica, perante quem Paulo e seus companheiros foram acusados de sedição contra o imperador, contentam-se em encontrar cidadãos do lugar que garantam o bom comportamento dos missionários (17.6-9). Uma decisão ainda mais significativa foi a tomada por Gálio, procônsul da Acaia, que desconsiderou a acusação de propagar religião ilícita, segundo os líderes judaicos de Corinto acusaram Paulo; a aplicação prática dessa decisão é que o cristianismo compartilha da proteção assegurada pela lei romana ao judaísmo (18.12s.). Em Éfeso, Paulo desfrutava da amizade dos asiarcas (q.v.) e é exonerado pelo escrivão da cidade da acusação de haver insultado o culto da Ártemis de Éfeso (19.31, 35s.). Na Judéia, o governador Festo e o rei

visitante Agripa II, concordaram que Paulo não cometera qualquer ofensa que merecesse morte ou aprisionamento, e que de fato poderia ter sido imediatamente libertado se não houvesse tirado de suas mãos a jurisdição, ao fazer apelo a César (26.32).

Bem poderíamos perguntar, entretanto, por que motivo o progresso do cristianismo com tanta frequência fora marcado por agitações públicas, já que os cristãos eram tão ordeiros e obedientes à lei como Lucas mantinha. Sua resposta é que, com exceção do incidente em Filipo e da demonstração provocada pelos ourives em Éfeso, os tumultos eram invariavelmente instigados por seus oponentes judeus. Assim como o evangelho representa os principais sacerdotes saduceus de Jerusalém a compelir Pilatos a sentenciar Jesus à morte, contra o seu próprio parecer, assim também no livro de Atos são os judeus os inimigos mais amargos de Paulo, em cada lugar por onde ele fosse. Por isso, enquanto por um lado o livro de Atos registra o avanço contínuo do evangelho nos grandes centros gentios da civilização imperial, registra ao mesmo tempo sua progressiva rejeição pela maioria das comunidades judaicas espalhadas pelo império.

### V. INTERESSE TEOLÓGICO

Quanto ao lado teológico, o tema dominante do livro de Atos é a atividade do Espírito Santo. A promessa do derramamento do Espírito Santo, feita pelo Cristo ressurreto em 1.4s., foi cumprida entre os discípulos judaicos no cap. 2, e entre os crentes gentios no cap. 10. Os apóstolos desincumbem-se de sua missão no poder do Espírito, o que é manifestado por sinais sobrenaturais; a aceitação do evangelho pelos convertidos é igualmente acompanhada pelas manifestações visíveis do poder do Espírito. O livro poderia realmente ser chamado de "Atos do Espírito Santo", pois é o Espírito que controla em todos os lugares o progresso do evangelho; ele guia os movimentos dos pregadores, como p. ex., Filipe (8.29, 39), Pedro (10.19s.), Paulo e seus companheiros (16.6s.); ele orienta a igreja de Antioquia a enviar Barnabé e Saulo para o serviço mais extenso para o qual ele mesmo os chamou (13.2); ele recebe reconhecimento na carta que transmitia a decisão do concílio em Jerusalém (q.v.) às igrejas gentias (15.28); ele fala por meio de profetas (11.28; 20.23; 21.4, 11) tal como nos dias do AT (1.16; 28.25); ele é que, antes de mais ninguém, nomeia os anciãos de uma igreja para que cuidem dela espiritualmente (20.28); ele é a principal testemunha sobre a verdade do evangelho (5.32).

As manifestações sobrenaturais que acompanham a propagação do evangelho, significam não só a atividade do Espírito, mas também a inauguração de uma nova era na qual Jesus reina como Senhor e Messias. O elemento miraculoso, como também já é de esperar, é mais proeminente no início que no fim do livro: "encontramos uma redução constante da ênfase

sobre o aspecto miraculoso nas operações do Espírito, correspondente ao desenvolvimento das epístolas paulinas" (W. L. Knox, *The Acts of the Apostles*, 1948, p. 91).

## VI. ATOS NA IGREJA PRIMITIVA

Diferentemente da maioria dos livros do NT. as duas porções da história de Lucas não parecem ter sido primariamente associadas com as igrejas cristãs, quer como dirigidas a elas quer como circulando entre elas. Martin Dibelius pode estar certo em sua opinião que a obra circulava entre os livros do comércio contemporâneo para o benefício do público gentio leitor, para o qual se dirigia. Assim sendo, talvez tenha havido algum lapso de tempo entre a primeira publicação da obra dupla e sua circulação mais geral nas igrejas como um documento cristão autoritativo.

No início do segundo século, quando os escritos dos quatro evangelhos já haviam sido coligidos e circulavam como um grupo, as duas porções da história de Lucas foram separadas, uma da outra, a fim de seguirem veredas diferentes. Enquanto que o futuro do evangelho de Lucas foi assegurado por motivo de sua incorporação aos outros três evangelhos, o livro de Atos tornou-se um livro dotado de uma importância sempre mais crescente, que nas palavras de Harnack bem pode ser chamado de livro-eixo do NT.

A circulação mais geral do livro de Atos entre as igrejas talvez se tenha devido ao impulso de colecionar as epístolas paulinas para formarem um corpo, no fim do século primeiro. Se a tendência era relegar Paulo ao esquecimento na geração que se seguiu à sua morte, o livro de Atos certamente trazia-o de volta à memória dos crentes, e também salientava quão interessante e extraordinariamente importante homem era ele. Mas, se frisa a importância do papel de Paulo, o livro de Atos também testifica quanto ao trabalho de outros apóstolos, especialmente de Pedro.

Por esta última razão, Marciom (c 140 d.C.) não podia incluir o livro de Atos em seu cânon, embora tenha incluído sua edição de Lucas como prefácio ao corpo paulino. O livro de Atos, apesar de prestar eloquente testemunho quanto ao apostolado de Paulo, ao mesmo tempo nega frontalmente a insistência de Marciom de que os apóstolos originais de Jesus se mostraram infieis ao ensino de seu Mestre. Marciom e seus seguidores provavelmente foram o alvo principal da acusação de incoerência levantada por Tertuliano contra aqueles hereses, os quais confiantemente apelavam para a autoridade apostólica exclusiva de Paulo, ao mesmo tempo que rejeitavam exatamente o livro que, acima de todos os demais, provê testemunho independente sobre seu apostolado (*Prescription*, 22s.).

Para os campeões da fé católica, por outro lado, o valor do livro de Atos agora aparecia cada vez com maior evidência. Pois não só apresentava evidência inegável da posição e dos feitos de Paulo como apóstolo, mas igualmente salvaguardava a posição dos outros apóstolos e

justificava a inclusão de escritos apostólicos não-paulinos juntamente com a coleção paulina no volume das Santas Escrituras. Foi dessa época que a obra passou a ser conhecida como "Os Atos dos Apóstolos", ou, até mesmo, no dizer da lista muratoriana, com seu exagero anti-marcionita, "Os Atos de Todos os Apóstolos".

## VII. SEU VALOR PERMANENTE

O direito do livro de Atos ocupar sua posição tradicional entre os evangelhos e as epístolas é claro. Por um lado, forma a seqüência geral para o quádruplo evangelho (visto que é a seqüência natural de um deles); por outro lado, supre o fundo histórico para as epístolas anteriores, e atesta o caráter apostólico da maioria dos escritores cujos nomes trazem.

Além disso, permanece como documento de valor incalculável acerca dos inícios do cristianismo. Quando consideramos quão escasso é nosso conhecimento sobre o progresso do evangelho em outras direções, nas décadas seguintes a 30 d.C., bem podemos apreciar nossa dívida ao livro de Atos pelo relato relativamente detalhado que ele fornece sobre o progresso do evangelho ao longo do caminho de Jerusalém à Roma. O levantamento e o progresso do cristianismo é um estudo evadido de problemas, mas alguns desses problemas seriam ainda mais insolúveis do que são, não fora a informação que o livro de Atos nos proporciona. P. ex., como sucedeu que um movimento que começou no coração do judaísmo, depois de algumas décadas passou a ser reconhecido como religião distintamente gentia? E como aconteceu que uma fé que se originou na Ásia durante muitos séculos tem sido associada predominantemente, para melhor ou para pior; à civilização europeia: A resposta está ligada principalmente, embora não com exclusividade, à carreira missionária de Paulo, apóstolo aos gentios e cidadão de Roma; e dessa carreira Lucas, no livro de Atos, é o historiador. Sua narrativa, de fato, é um livro de informações do mais alto valor para uma fase extremamente significante da história da civilização mundial. F.F.B.

**ÁTRIO** — Apesar de ser usada primordialmente sobre o pátio do tabernáculo (exemplos, Êx 27, 35 e 38), sobre o pátio interior (*hehats'er haph'nimit*, p. ex., 1Rs 6.36) e sobre o pátio exterior (*hehats'er hahisonah*, p. ex., Ez 10.5) do templo de Salomão, bem como sobre os pátios do templo da visão de Ezequiel (Ez 40-46), em nossa versão portuguesa, existem diversas palavras hebraicas, ligadas pelo uso, que sob este título podem ser estudadas 1. *hats'er (hatsir, Is 34.13)* "recinto", encontrado numa casa particular (2Sm 17.18) ou num palácio (1Rs 7.8) ou mesmo num jardim (Et 1.5) (Em português, esse termo é traduzido como "palácio", no primeiro caso, e como "pátio" nas demais referências). Conforme já vimos, é a palavra primordialmente empregada no original traduzida como "átio". 2. *'azarah*, termo de ocorrência rara e, portanto, de sentido incerto, mas evidentemente

te dotado do sentido de "pátio", conforme também é traduzido em 2Cr 4.9 e 6.13. 3. *bayit*, "casa" (traduzida em nossa versão portuguesa como "santuário (do rei)" em Am 7.13 (*bet mamlakhah*). 4. *ir*, "cidade", em 2Rs 20.4, e assim traduzida em nossa versão portuguesa, ainda que certas versões sigam alguns manuscritos, o *q're* e as versões antigas, onde se encontram o termo (*ha'tser*, "pátio" (v. 1), acima). 5. *aule*, "recinto aberto", que aparece uma única vez (Ap 11.2), traduzida em nossa versão como "átrio" (v. PALÁCIO).

No templo de Herodes, que não é sistematicamente descrito na Bíblia, havia quatro átrios: o dos gentios, o das mulheres, o dos homens (Israel), e o dos sacerdotes, em ordem ascendente de exclusividade (v. TEMPLO, e fig. 20). V tb. ARQUITETURA. T.C.M.

**AUGUSTO** — Nome adicional adotado por César Otaviano após a regularização de sua posição, em 27 a.C., que aparentemente tinha a intenção de assinalar aquela autoridade moral mediante a qual ele definiu seu primado na república romana (*Res Gestae*, 34). Tal título passou aos seus sucessores (v. CÉSAR) como título de ofício e não como nome, e, portanto, era traduzido para o grego (*sebastos*, "Sua Reverência", At 25.21,25) quando se referia a eles, embora fosse transliterado quando se referia a ele (Lc 2.1). E.A.J.

**AUMENTO** — Um substantivo ou verbo que significa multiplicação ou crescimento, e que traduz diversas palavras hebraicas e gregas. Primariamente o termo envolvia a reprodução e germinação naturais de gado e das plantações, mas sempre sob a orientação e o controle de Deus (Lv 26.4; Dt 7.13; Sl 67.6), conforme reconhecido pelo dizimo (Dt 14.22; cf. Pr 3.9). Por conseguinte, a prosperidade é um sinal do favor de Deus (Dt 6.3), enquanto que a adversidade assinala seu desprazer (Jr 15.8), enquanto que o homem que cobra lucros das possessões é condenado da mesma maneira por usura (Lv 25.37; Ez 18.8s.; cf. Sl 62.10). O vocábulo é usado simbolicamente sobre a relação entre Israel e Deus (Jr 2.3) e sobre as bênçãos espirituais que Deus outorga (Is 29.19; 40.29), especialmente através da vinda do Messias (Is 9.3,7).

No NT o termo é aplicado ao crescimento da igreja em números (At 6.7; 16.5; 1Co 3.6) e em profundidade espiritual (Ef 4.6; Cl 2.19). Também é aplicado a indivíduos em geral (Lc 2.52; Jo 3.30; At 9.22) especificamente em relação à fé (Lc 17.5; 2Co 10.15), ao amor (1Ts 3.12; 4.10), ao conhecimento (Cl 1.10), ou à impiedade (2Tm 2.16). P.A.B.

**AUTORIDADE** — A palavra do NT é *exousia*, que significa o poder legítimo, real e desimpedido de agir, possuir, controlar, usar, ou dispor de alguém ou de alguma coisa. Enquanto que o termo *dynamis* significa simplesmente poder físico, *exousia* significa propriamente um poder que em certo sentido é poder legal. *Exousia* é

vocábulo que pode ser usado com a ênfase ou sobre a legitimidade do poder realmente exercido, ou então a realidade do poder legitimamente possuído. Neste último caso, nossa versão geralmente traduz por "poder". Algumas vezes *exousia* tem em si um sentido secular geral (p. ex., em 1Co 7.37, sobre auto-controle; e em At 5.4, sobre o dispor dos próprios rendimentos), embora sua significação seja na maioria das vezes teológica.

A convicção bíblica uniforme é que o único poder legítimo dentro da criação é, afinal de contas, o do Criador. Aquela autoridade que os homens porventura possuam lhes tem sido meramente delegada por Deus, e a ele devem prestar contas do uso que fizeram da mesma. Visto que toda a autoridade em última análise provém de Deus, a submissão às autoridades constituídas, em todos os níveis da vida, é um dever religioso, uma parte do culto prestado a Deus.

## I. A AUTORIDADE DE DEUS

A autoridade de Deus é um aspecto de seu domínio inalterável, universal e eterno sobre o mundo que criou (sobre o que v. Êx 15.18; Sl 29.10; 93.1s.; 146.10; Dn 4.34ss). Essa soberania universal é distinta (embora básica para a mesma) da relação da aliança estabelecida entre ele mesmo e Israel, mediante a qual Israel se tornou seu povo e reino (cf. Êx 19.6), e, portanto, herdeiros de sua bênção. Sua autoridade soberana sobre a humanidade consiste em seu direito e poder indisputáveis de dispor dos homens à sua vontade (comparados por Paulo com o *exousia* do oleiro sobre o barro, Rm 9.21; cf. Jr 18.6), além de sua indisputável reivindicação de que todos os homens devem sujeitar-se a ele e viverem para sua glória. Por toda a Bíblia, a realidade da autoridade de Deus é provada pelo fato que todos os que a ignoram ou a desconsideram incorrem em julgamento divino. O soberano Juiz tem a última palavra, e assim sua autoridade é vindicada.

Nos tempos do AT, Deus exercia autoridade sobre o seu povo mediante a agência de profetas, sacerdotes e reis, cuja tarefa respectiva era proclamar suas mensagens (Jr 1.7s.), ensinar suas leis (Dt 31.11; Mt 2.7), e governar de conformidade com essas leis (Dt 17.18s.). Assim fazendo, deviam ser respeitados como representantes de Deus, derivando dele a autoridade que possuíam. Além disso, a Escritura era reconhecida como dada por Deus e dotada de autoridade, tanto como instrução (tôrã) para ensinar aos israelitas sobre a mente de seu Rei (cf. Sl 119) como o livro de estatutos pelos quais ele os governava e julgava (cf. 2Rs 22-23).

## II. A AUTORIDADE DE JESUS CRISTO

A autoridade de Jesus Cristo é igualmente um aspecto de soberania. Tal autoridade é tanto pessoal como oficial, pois Jesus é ao mesmo tempo Filho de Deus e Filho do homem (isto é, homem messiânico: v. JESUS CRISTO). Na qualidade de homem e Messias, sua autoridade é real porque lhe foi delegada pelo Deus sob

cuja ordem ele faz sua obra (Cristo aplaudiu o centurião por ter visto isso, Mt 8.9s.). Na qualidade de Filho, sua autoridade é real porque ele é o próprio Deus. Foi-lhe dada autoridade para julgar, tanto a fim de que ele seja honrado como o Filho de Deus (pois o julgamento é obra de Deus), como também porque ele é o Filho do homem (pois o julgamento é obra do Messias) (cf. Jo 5.22-27). Em suma, sua autoridade é a autoridade de um Messias divino: de um Deus-homem, que faz a vontade de seu Pai na dupla capacidade de **a)** servo humano, em quem se concentram os ofícios salvadores de profeta, sacerdote e rei, e **b)** de Filho divino, juntamente Criador e compartilhador de todas as obras do Pai (Jo 5.19s.).

Essa autoridade mais que humana de Jesus, se manifestou durante seu ministério terreno de diversas maneiras, tais como o caráter final e independente de seu ensino (Mt 7.28s.); o seu poder de expulsar demônios (Mc 1.27); o seu domínio sobre as tempestades (Lc 8.24s.); a sua afirmação do poder de perdoar pecados (coisa essa que, conforme os presentes corretamente salientaram, só a Deus pertence) e, quando desafiado, a prova dessa autoridade (Mc 2.5-12; cf. Mt 9.8). Após a sua ressurreição, ele declarou que lhe havia sido dada toda a *exousia* no céu e na terra — um domínio messiânico cósmico, que seria exercido de tal modo que ele levaria os seus eleitos até o seu reino de salvação (Mt 28.18s.; Jo 17.2; cf. Jo 12.31s.; At 5.31; 18.9s.). O NT proclama o exaltado Jesus como ao mesmo tempo "Senhor e Cristo" (At 2.36) — divino governante de todas as coisas, e rei-Salvador de seu povo. O evangelho, afinal de contas, é uma exigência para que os homens dêem seu assentimento a esse conceito de sua autoridade.

### III. AUTORIDADE APOSTÓLICA

A autoridade apostólica é a autoridade messiânica delegada; pois os apóstolos eram testemunhas comissionadas por Cristo e seus representantes (cf. Mt 10.40; Jo 17.18; 20.21; At 1.8; 2Co 5.20), que dele receberam *exousia* para fundar, edificar e regular sua igreja universal (2Co 10.8; 13.10; cf. Gl 2.7s.) (v. APOSTOLO). De conformidade com isso, encontramos-os dando ordens e prescrevendo disciplina em nome de Cristo, isto é, como seus porta-vozes e com sua autoridade (1Co 5.4; 2Ts 3.6). Apontavam diáconos (At 6.3, 6) e presbíteros (At 14.23). Apresentavam seu ensino como a verdade de Cristo, dada por Deus tanto quanto ao conteúdo como quanto à forma de expressão (1Co 2.9-13; cf. 1Ts 2.13), a norma da fé (2Ts 2.15; cf. Gl 1.8) e do comportamento (2Ts 3.4, 6, 14). Esperavam que suas regulamentações *ad hoc* fossem recebidas como "mandamento do Senhor" (1Co 14.37). Visto que sua autoridade dependia da comissão pessoal direta de Cristo, propriamente falando não tinham sucessores; mas cada geração de cristãos deve mostrar sua continuidade com a primeira geração, e sua lealdade a Cristo

sujeitando sua própria fé e vida à norma de ensino que os emissários nomeados por Cristo proferam e registraram para todos os tempos nos documentos do NT. Através do NT, a *exousia* apostólica sobre a igreja se tornou uma realidade permanente.

### IV. AUTORIDADE DELEGADA AO HOMEM

Além da igreja, a Bíblia menciona duas outras esferas de autoridade delegada divinamente.

#### a) Matrimônio e a família

Os homens têm autoridade sobre as mulheres (1Co 11.3; cf. 1Tm 2.12) e os pais sobre os filhos (cf. 1Tm 3.4, 12). Portanto, as mulheres devem obedecer a seus maridos (Ef 5.22; 1Pe 3.1-6), e os filhos a seus pais (Ef 6.1s.). Essa é a ordem de Deus.

#### b) Governo civil

Os governadores (romanos) seculares são chamados de *exousiai*, e são descritos como servos de Deus para punir os malfetores e encorajar os cidadãos obedientes às leis (Rm 13.1-6). Os crentes devem reputar as "autoridades superiores" como apontadas por Deus (v. Jo 19.11), sujeitando-se ordeiramente à autoridade civil (Rm 13.1; 1Pe 3.13s.; cf. Mt 22.17-21), tanto quanto isso for compatível com os mandamentos diretos de Deus (At 4.19; 5.29).

### V. PODER SATÂNICO

O exercício de poder por Satanás e suas hostes é algumas vezes chamado de *exousia* (p. ex., Lc 22.53; Cl 1.13). Isso indica que, embora o poder de Satanás seja usurpado de Deus e hostil a ele, Satanás só o mantém pela permissão de Deus e como seu instrumento.

V. tb. PODER.

J.I.P.

**AUTORIDADES** — Era a junta principal de magistrados de uma cidade, que inicialmente era de cinco em número, e posteriormente de seis, em Tessalônica. O título dos mesmos no original grego (*politarchai*, "chefes da cidade") é epigraficamente atestado em certo número de estados macedônios (E. D. Burton, *American Journal of Theology*, II, 1898, p. 598-632). E é otimamente ilustrado no livro de Atos (17.6-9, "autoridades", em nossa versão portuguesa), onde aparece como título daqueles que governavam a cidade sob a supervisão romana. E.A.J.

**AVALIAÇÃO** — No AT a prata servia freqüentemente como base de comparação de valores das mercadorias comuns — assim se explica Is 7.23. "mil vides, do valor de mil siclos de prata". V. tb. DINHEIRO.

**AVEN** — 1. Forma abreviada (Os 10.8) de Bete-Aven (q.v.), um epíteto de Betel (Os 4.15). 2. Em Am 1.5, provavelmente se refere ao vale de Beqa' entre o Líbano e o Anti-Líbano, no reino aramaico de Damasco. 3. Quanto a Ez 30.17, v. OM. K.A.K.

**AVESTRUZ** — V. PÁSSAROS DA BÍBLIA.

**AZARIAS** (*'azaryahu*, *'azaryah*, "Javé tem ajudado") — 1. Um dos ministros de Salomão, filho de Zadoque (1Rs 4.2; cf. 1Cr 6.9). 2. Outro dos ministros de Salomão, filho de Natã; estava encarregado sobre os oficiais (1Rs 4.5). 3. Nome alternativo do rei Uzias (2Rs 14.21). Montgomery (*Kings*, ICC, p. 446) chama-o de "nome do trono", enquanto que Uzias seria o nome popular ou adotado. 4 e 5. Filho de Etã (1Cr 2.8) e filho de Jeú (1Cr 2.38) na árvore genealógica de Judá.

6, 7 e 8. Filho de Joanã (1Cr 6.10; cf. Ed 7.3), filho de Hilquias (1Cr 6.13; cf. 9.11, Ed 7.1) e filho de Sofonias (1Cr 6.36) na árvore genealógica de Levi. 9. O profeta, filho de Odebe, que encorajou Asa em sua reforma (2Cr 15.1-8). 10 e 11. Dois dos filhos de Josafá, mortos por Jeorão por ocasião de sua ascensão ao trono (2Cr 21.2,4). 12. Erro de copistas, em lugar de Acazias (2Cr 22.6).

13 e 14. Dois dos "centuriões" que ajudaram a restaurar Joás (2Cr 23.1). 15. Sumo sacerdote que resistiu à tentativa de Uzias de oferecer incenso no templo (2Cr 26.16-20). 16. Um chefe efraimita que apoiou o apelo de clemência do profeta Odebe (2Cr 28.12). 17 e 18. Dois levitas ligados à purificação do templo, sob Ezequias (2Cr 29.12). 19. Um dos principais sacerdotes no reinado de Ezequias (2Cr 31.10).

20. Um dos trabalhadores que repararam o muro de Jerusalém (Ne 3.23). 21. Um dos companheiros de Zorobabel (Ne 7.7; cf. Ed 2.2 — "Seraías"). 22. Alguém que expôs a lei depois que Esdras a leu (Ne 8.7). 23. Sacerdote que selou o pacto com Neemias (Ne 10.2; cf. Ne 12.33).

24. Filho de Hosafas, o qual, mais tarde, rejeitou o conselho de permanecer na Palestina dado por Jeremias (Jr 43.2). É chamado Jezani-as em Jr 42.1 (cf. Jr 40.8; 2Rs 25.23). 25. Nome hebraico de Abede-Nego (Dn 1.6-11,19; 2.17).  
J.G.G.N.

**AZAZEL** — O termo *'azazel* (em nossa versão, "bode emissário") ocorre somente na descrição sobre o Dia da Expição (Lv 16.8,10 (duas vezes), 26). Há quatro interpretações possíveis: 1. A palavra denota o "bode emissário", e pode ser explicada como "o bode ('ez) que se vai (de 'azal)". 2. É usada como infinitivo, "a fim de remover"; cf. o árabe *'azala*, "remover". 3. Significa uma região desolada (cf. Lv 26.22). 4. É o nome de um demônio que vagueava naquela região, derivado de *'azaz*, "ser forte" e de *'el*, "Deus".

A maioria dos eruditos prefere esta última possibilidade, já que no v. 8 o nome aparece em paralelismo ao nome do Senhor. Como anjo caído, Azazel é freqüentemente mencionado em Enoque (6.6 em diante), mas provavelmente o autor do livro adquiriu essa idéia de Lv 16. O significado do ritual deve ser que o pecado, de maneira simbólica, foi removido da sociedade humana e levado para a região da morte (cf. Mq 7.19). Não é subentendido que um sacrifício fosse apresentado ao demônio (cf. Lv 17.7).

A. van S.

**AZECA** — Uma localidade judaica (Js 15.35), nas baixas planícies agrícolas ao longo da costa ocidental, talvez a moderna Tell ez-Zahariyeh. Josué perseguiu os amorreus até Azeca, no dia em que atacaram o grupo gibeonita recentemente estabelecido (Js 10.10,11). Nos dias de Reoboão era uma cidade forte de fronteira (2Cr 11.5s.), e em tempos posteriores foi um dos poucos lugares fortes capazes de resistir à incursão babilônica sob Nabucodonosor (Jr 34.7). Azeca é mencionada, e sua captura por Nabucodonosor provavelmente é subentendida, em uma das cartas de Laquis. (DOTT, págs 216s.).  
R.J.W.

**AZEITE** — A não ser quando se refere a ungüentos cosméticos (2Sm 14.2; Sl 104.15; Rt 3.3) ou óleo de mirra (Et 2.12), todas as demais referências bíblicas a azeite são o produto expresso da azeitona. A abundância de oliveiras (*Olea europaea L.*) na antiga Palestina permitia um florescente comércio com azeite efetuado com Tiro e o Egito. V. AZEITONA. Salomão supria grandes quantidades de azeite a Hirão como parte do pagamento da construção do templo (1Rs 5.11; Ez 27.17), enquanto que o Egito importava substanciais quantidades do azeite da Palestina (cf. Os 12.1), provavelmente porque as oliveiras do Egito produzem um azeite de qualidade inferior.

Na qualidade de importante elemento das observâncias religiosas, o azeite era proeminente entre as ofertas dadas como primícias (Êx 22.29) e também era objeto de dizimo (Dt 12.17). As ofertas de manjares eram freqüentemente misturadas com azeite (Lv 8.26; Nm 7.19), enquanto que as lâmpadas do candeeiro do templo (Êx 25.6) eram supridas com azeite recém-processado (Lv 24.2). O azeite era empregado cerimonialmente por ocasião da consagração dos sacerdotes (Êx 29.2), por ocasião da purificação dos leprosos (Lv 14.10-18), durante os sacrifícios diários (Êx 29.40), e por ocasião do término do voto dos nazireus (Nm 6.15). Mas, em certas cerimônias havia completa ausência de azeite, tais como a oferta pelo ciúme (Nm 5.15), e a oferta pelo pecado (Lv 5.11).

O azeite de oliveira era largamente empregado na preparação dos alimentos, substituindo a manteiga na cozinha (1Rs 17.12-16). Um uso igualmente popular na esfera doméstica era a de um combustível para as pequenas lâmpadas encontradas com abundância desde o período mais antigo na Palestina (v. fig. 115). Tanto lâmpadas portáteis como de outros tipos geralmente tinham um entalhe na tampa, onde era posto o pavio de linho (Is 42.3). Quando a lâmpada estava cheia de azeite de oliveira, o pavio sustentava uma chama constante, até que o suprimento de combustível diminuísse. Quando tais lâmpadas eram transportadas de um lugar para outro, era costumeiro nos tempos do NT que o indivíduo levasse um pequeno receptáculo com azeite de oliveira amarrado a um dedo por um fio. Então, se a lâmpada precisasse ser cheia novamente em qualquer oca-

sião, estava à mão um suprimento adequado de azeite (cf. Mt 25.1-13).

À parte do emprego de azeite por ocasião da consagração dos sacerdotes (Êx 29.2), o azeite era um importante elemento ritual na cerimônia do reconhecimento do ofício real (1Sm 10.1; 1Rs 1.39). Na qualidade de remédio, o azeite de oliveira era empregado tanto externa como internamente. Suas qualidades protetoras e suavizantes faziam do azeite um remédio valioso para distúrbios gástricos, enquanto que suas propriedades como um laxativo suave também eram reconhecidas na antiguidade. Externamente formava um unguento popular aplicado aos ferimentos e pisaduras (Is 1.6; Mc 6.13; Lc 10.34).

Nos tempos do AT, o azeite de oliveira era produzido ou por meio de pilão (Êx 27.20) ou moendo-se as oliveiras numa prensa de pedra. Escavações efetuadas em Taanaque, Megido e Jerusalém têm descoberto prensas cavadas na rocha sólida. Uma grande pedra em forma de rolo era manipulada por duas pessoas, a qual esmagava as azeitonas transformando-as numa

polpa, que era então pisada (Dt 33.24) ou sujeita a mais pressão. Após a remoção da impurezas, o azeite estava pronto para ser usado. O jardim do Getsêmani (*gat-shemen*, "prensa de azeite") recebeu seu nome das prensas de pedras ali construídas para extrair o azeite das azeitonas colhidas no monte das Oliveiras.

O azeite era comumente usado para ungir o corpo depois do banho (Rt 3.3.; 2Sm 12.20), ou como parte de alguma ocasião festiva (cf. Sl 23.5). No Egito antigo um servo geralmente ungia a cabeça de cada hóspede quando iam tomando seus lugares na festa. A unção dos enfermos (Tg 5.14), nos tempos do NT, se tornou um rito quase sacramental. Josefo afirma, como peculiaridade dos essênios, que evitavam a unção com azeite inteiramente (BJ ii.8.3).

A presença de azeite simbolizava regozijo (Is 61.3), enquanto que a sua ausência significava tristeza ou humilhação (Jl 1.10). Semelhantemente, o azeite era empregado como ilustração de consolo, nutrição espiritual, ou prosperidade (Dt 33.24; Jó 29.6; Sl 45.7). R.K.H.

# B

**BAAL** — O vocábulo hebraico *ba'al* significa "senhor", "possuidor" ou "marido". Quando os israelitas entraram em Canaã, notaram que cada trecho da terra tinha sua própria deidade, seu "dono". Assim sendo, havia muitos baais; e o plural hebraico *b' 'alim* aparece em português como "baalins" (p. ex., 1Rs 18.18). Os deuses das localidades individuais tinham sobrenomes apropriados, p. ex., Baal-Peor (Nm 25.3). Mas a palavra gradualmente se tornava um nome próprio, para indicar o grande deus da fertilidade, dos cananeus. (Semelhantemente Marduque, a principal deidade babilônica era chamada "Bel", que se tornou um substantivo próprio). Alguns consideram que "o Baal" tenha sido o deus-sol, em vista do templo que lhe foi dedicado em Bete-Semes ("casa do sol"); mas os dois são claramente distinguidos em 2Rs 23.5. Os cultos a Baal afetavam e desafiavam a adoração a Javé por todo o território israelita. O incidente ocorrido no monte Carmelo foi a batalha decisiva entre os dois; o Baal particular favorecido por Acabe era Melcarte, que tinha em Tiro, terra de Jezabel, o centro principal de adoração. Os ritos de Baal não somente envolviam as práticas imorais dos cultos da fertilidade, mas até mesmo abominações tais como o sacrifício de crianças (cf. Jr 19.5). A adoração de Baal era freqüentemente ligada com a da deusa Astarte, bem como ao uso dos postes-idolos (v. POSTES-IDOLOS).



**Fig. 27** — Baal em seu aspecto de deus da tempestade, brandindo uma clava e com uma lança na mão esquerda, com um relâmpago ou árvore sagrada na extremidade superior, sobre o solo. Estela de pedra calcária dos melados do segundo milênio a.C., de Ras Shamra, Ugarite.

Javé era o "senhor" ou "marido" dos israelitas, e portanto chamavam-no de Baal com toda a inocência. Mas, como é natural, isso levou a grande confusão entre a adoração a Javé e os rituais de Baal, pelo que se tornou essencial chamar ao Senhor por um título diferente, e *'ish*, outra palavra com o sentido de "marido", foi proposta (Os 2.16). Uma vez que o título "Baal" não mais era aplicado a Javé, nomes pessoais incorporando a palavra tinham a tendência de ser mal-entendidas. Por isso é que *boshet* ("vergonha") tendeu a substituir *ba'al* em tais nomes. Assim é que Es-baal e Meribe-Baal (1Cr 8.33s.) são mais bem conhecidos como Is-bosete (2Sm 2.8) e Mefibosete (2Sm 9.6).

Quanto à referência aos baais ugaríticos, v. nota sobre Ras Shamra no artigo sobre ARQUEOLOGIA. V. tb. fig. 27.

A palavra Baal também ocorre uma ou duas vezes como nome pessoal de um homem e como substantivo locativo (cf. 1Cr 5.5; 4.33). D.F.P.

### **BAAL-BERITE** (*ba'al b'rit*, "Senhor da Aliança")

— Aparece somente em Jz 8.33; 9.4; mas cf. "El-Berite", Jz 9.46. Um deus cananeu que tinha seu santuário em Siquém. O hebraico de Jz 8.33 dificilmente pode ser traduzido (como dizem algumas versões) por: "Fizeram um pacto com Baal, para que ele fosse seu deus". Se Siquém era uma comunidade federal, Baal talvez tenha sido o deus dessa federação (*b'rit*). De outro modo, poderia ser o deus da aliança entre eles e Israel, ou simplesmente o deus das alianças. Cf. Zeus Horkios, Deus Fidius. G.W.G.

**BAAL-GADE** — A fronteira norte mais afastada da conquista israelita, no sopé e para o ocidente do monte Hermom (Js 11.17; 21.17; 13.5). Pode ser Hasbeiyah (assim diz F. M. Abel, *Geographie de la Palestine*, II, 1938, p. 258), ou pode ser Tell Haus (conforme GTT, 509), a 19 km mais ao norte ambas no Uádi et-Teim. A evidência arqueológica favorece esta última possibilidade. A.R.M.

**BAAL-HAZOR** — Um monte com 1.000 m de altura, a 15 km a nor-noroeste de Betel, o moderno Jebel el-Asur. Absalão reuniu seus meios-irmãos nesse monte, talvez numa localidade do mesmo nome em seu sopé, no tempo da tosquia das ovelhas, e matou Amom (2Sm 13.23). V. OFRA. A.R.M.

**BAAL-MEOM** — Também conhecida como Bete-Baal-Meom (Js 13.17), Bete-Meom (Jr 48.23), e Beom (Nm 32.3). Era uma das diversas aldeias edificadas pelos rubenitas no território de Seom, o amorreu (Nm 32.38). Posteriormente foi capturada pelos moabitas, e continuava em suas mãos no século sexto a.C. (Jr 48.23; Ez 25.9). Atualmente a localidade é conhecida como Main. V. PEDRA MOABITA. J.A.T.

**BAAL-ZEBUBE, BELZEBU** — 1. No AT, Baal-Zebube ("senhor das moscas") era o deus de Ecrom, ao qual Acázias desejou, consultar, mas

foi disso impedido pela interferência de Elias (2Rs 1.1-6,16). É possível que esse nome seja uma alteração zombeteira dos hebreus sobre o Baal-Zebul cananeu, "senhor dos lugares altos". V. BAAL.

2. No NT. Os fariseus acusaram Jesus de expulsar os demônios por Belzebu, "maioral dos demônios" (Mt 12.24-29; cf. Mt 10.25; Mc 3.22; Lc 11.15-19). A essa acusação o Senhor replicou da forma mais severa e eficaz possível, na qual ele transferiu o pensamento para "Satanás" e seu "reino". Sempre que Belzebu é mencionado no NT, os manuscritos gregos têm *Beelzeboul*, que mui provavelmente era a palavra segundo originalmente usada, enquanto que o siríaco e outros manuscritos orientais têm *Belzebube*. G.T.M.

**BAAL-ZEFOM** ("Baal [senhor] do norte") — Nome de um lugar no leste do delta egípcio, perto do qual os israelitas se acamparam durante seu êxodo (Êx 14.2,9; Nm 33.7), derivado do nome do deus cananeu Baal-Zefom. As "águas de Baal" ficavam na área geral da residência, no delta, de Pt-Ramesse (Tanis ou Qantir) no século 13 a.C.; uma carta do sexto século a.C. faz alusão a "Baal-Zefom e todos os deuses de Tafnes". Isso tem levado à sugestão que Tafnes, a moderna Tell Defneh, cerca de 43 km a sul-sudoeste de Port Said, era anteriormente a Baal-Zefom das "águas de Baal", perto de Ra'amsés e do êxodo dos israelitas. Eissfeldt e Cazelles identificam Baal-Zefom com Baal-Hazi (em ugarítico; mais tarde Zeus/Casios), e colocam a Zefom Casios egípcia em Ras Qasrun na praia do Mediterrâneo, cerca de 70 km a leste de Port Said, por trás da qual fica o lago Serbonis. Entretanto, a deidade Baal-Zefom/Casios era adorada em diversos lugares do Baixo Egito, e até Mênfis ao sul, o que deixa abertas diversas possibilidades. V. tb. ACAMPAMENTO PERTO DO MAR. C.D.W.

**BAASA** — O fundador da segunda breve dinastia do reino nortista de Israel (c. de 900-880 a.C.). Embora de origem humilde (1Rs 16.2) Baasa usurpou o trono após haver assassinado Nadabe, filho de Jeroboão I, durante o cerco da aldeia de Gibetom, dos filisteus (1Rs 15.27s.). Seu extermínio da casa inteira de Jeroboão cumpriu a profecia de Alas (1Rs 16.5s.). Hostilidade entre Israel e Judá continuou sempre durante os vinte e quatro anos de seu reinado (1Rs 15.32). Sua ação provocativa, ao edificar Ramá, a 7 km ao norte de Jerusalém, levou Asa a apelar para a intervenção síria. Ele deu prosseguimento à orientação religiosa de Jeroboão, e mereceu preensão profética (1Rs 16.1s.). J.C.J.W.

**BABEL** (hebr., *bavel*, "portão de deus"; v. tb. BABILÔNIA) — Nome de uma das principais cidades fundadas por Ninrode, na terra de Sinear (Suméria), a antiga Babilônia. Ela é nomeada juntamente com Ereque e Acade (Gn 10.10), e de conformidade com a tradição babilônica foi fundada pelo deus Marduque

(v. NINRODE); e foi destruída por Sargão c. de 2250 a.C., quando levou terra da mesma a fim de fundar sua nova capital, Agade (v. ACADE). A história da edificação da cidade e de sua alta torre é dada em Gn 11.1-11, onde o nome Babel é explicado pela etimologia popular baseada numa raiz hebraica similar, *babal*, como "confusão" ou "mistura". Assim sendo, Babel se tornou sinônimo da confusão provocada pelas diferenças idiomáticas, que foi parte do julgamento divino contra o orgulho humano exibido na edificação.

Até o momento não existe evidência arqueológica para confirmar a existência de uma cidade, em Babilônia, antes da primeira dinastia (c. de 1800 a.C.), mas a tradição babilônica e um texto de Sharkalisharri, rei de Agade, c. de 2250 a.C., que mencionam sua restauração da torre do templo (*zigurate*) em Babilônia, implica na existência de uma anterior cidade sagrada naquele local. A ação de Sargão certamente confirma isso. O emprego de barro queimado para fazer tijolos, e do betume em lugar de cimento (Gn 11.3) é atestado desde tempos primitivos. Este último era provavelmente trazido a flutuar Eufrates abaixo, desde Hit.

A "Torre de Babel", expressão essa que não aparece no AT, é comumente usada para descrever a torre (*zigurate*) que tinha a intenção de ser um altíssimo símbolo associado à cidade e aos seus adoradores. É geralmente aceito que, à semelhança da cidade, a torre ficou incompleta (v. 8), e que se tratava de uma torre com estágios ou *zigurate* de muitos andares, que foi inicialmente desenvolvido na Babilônia no início do terceiro século a.C. partindo da plataforma baixa que contava com um santuário estabelecido perto dos templos da cidade principal (como em Ereque e Uqair). Depois de Sharkalisharri, a mais antiga referência ao *zigurate* de Babilônia é feita sobre sua restauração, por Esar-Hadom, em 681-665 a.C. Em sumério essa restauração era chamada "Etemenanki" — "o edifício da plataforma-base do céu e da terra", associado com o templo de Marduque Esagila, "o edifício cujo topo está no céu". É muito provável que um edifício sagrado dessa espécie se tenha seguido a um plano anterior. A torre foi severamente danificada na guerra de 652-648 a.C., mas foi novamente restaurada por Nabucodonosor II (605-562 a.C.). Foi esse edifício, parte do qual foi recuperado por Koldewey, em 1899, que foi descrito por Heródoto durante sua visita, c. de 460 a.C., e que é discutido num tablete cuneiforme datado de 229 a.C. (Louvre AO 6555). Esses dados nos capacitam a fazer idéia das dimensões da última torre. O estágio da base média 90 m de lado e tinha 32.5 m de altura. Acima dessa foram edificadas cinco plataformas, cada qual de 6 a 36 m de altura, mas de área cada vez menor. O conjunto era coroado por um templo onde se julgava que o deus descia para ter contato com a humanidade. O acesso era por meio de rampas ou escadas. Quanto a *zigurates* semelhantes, v. ASSÍRIA, BABILÔNIA, UR, CALÁ, EREQUE, NÍNIVE.



O *zigurate* de Babilônia foi demolido por Xerxes, em 472 a.C., e embora Alexandre tivesse removido o entulho, preparando sua restauração, isso foi impedido por sua morte. Os tijolos foram subsequentemente removidos pelos habitantes locais, e atualmente o local de Etemanki é uma cova (Es-Sahn) tão profunda como a construção original era alta.

Os viajantes de todas as épocas têm procurado localizar a torre arruinada de Babel. Alguns a identificam com o local descrito acima, enquanto outros com os remanescentes vitrificados de um *zigurate* ainda visível em Borsipa (moderna Birs Ninrud), a 11 km a sul-sudoeste da Babilônia, que é provavelmente de data neobabilônica. No entanto, outros colocam a torre bíblica em Du-Kurigalzu (Aqar Quf), a oeste de Bagdá, uma cidade que foi, no entanto, edificada c. de 1400 a.C. Tudo quanto pode ser dito com certeza é que o relato do cap. 18 de Gênesis tem todos os sinais de um relato histórico digno de confiança sobre edifícios que não podem mais ser traçados.

Alguns eruditos associam a visão de Jacó sobre uma escada e a "porta do céu" (Gn 28.11-18) com um *zigurate* da espécie que fora edificada em Babel.

De acordo com Gn 11.9, a intervenção de Javé, na edificação de Babel, levou à confusão das línguas e à conseqüente dispersão da humanidade, possivelmente nos dias de Pelegue (Gn 10.25). V. NAÇÕES, GRÁFICO DAS (Gn 10).

Babel, durante toda a história conhecida como Babilônia, tornou-se símbolo do orgulho do homem e de sua inevitável queda. V. tb. BABILÔNIA. D.J.W.

## BABILÔNIA, CIDADE DE

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

A cidade às margens do rio Eufrates (a 82 km ao sul da moderna Bagdá, Iraque) que se tornou a capital política e religiosa da Babilônia e do império e civilização baseados na mesma.

#### a) Nome

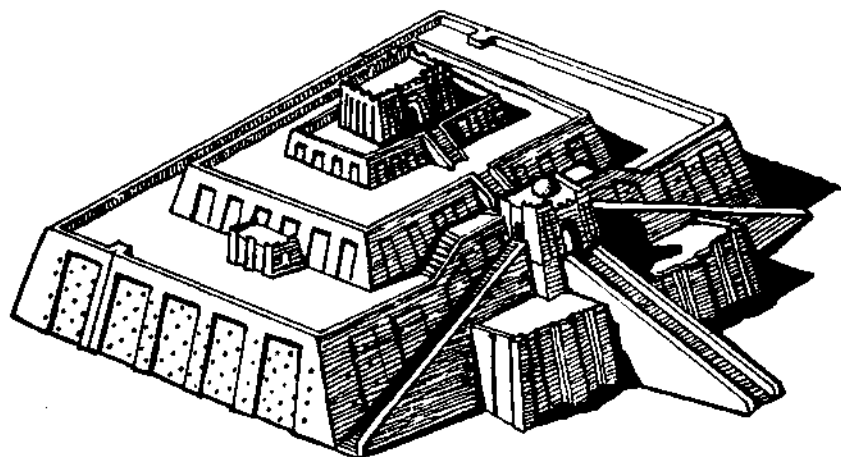
O termo hebraico *Bavel* é traduzido por Babilônia (exceto em Gn 10.10; 11.9, Babel) baseado no termo grego *Babylon* (persa antigo, *babirush*). Essas são traduções do termo babilônico *bab-ili*; plural, *bab-ilani*, que por sua vez o substantivo sumério mais antigo, *ka-dingir-ra*, "porta de deus". Outros nomes comuns aplicados à cidade nos textos babilônicos são *tin-tir (ki)*, "vida das árvores", explicado por eles como "sede da vida", e *e-ki*, "lugar de canais". *Seshakh*, de Jr 25.26 e 51.41 é geralmente reputada como uma cifra *arbash* de Babel, mas pode ser uma ocorrência rara de um seu antigo nome, *shesh-ki*.

#### b) Fundação

De conformidade com Gn 10.10, Ninrode fundou a cidade como sua capital, enquanto que a tradição religiosa babilônica dá tal crédito ao deus Marduque (V. NINRODE). Quanto à história primitiva da cidade, V. BABEL.

#### c) História

Sargão I, de Agade (c. de 2350 a.C.) e seu sucessor, Sharkalishari, edificaram templos dedicados aos deuses Anunitum e Amal e restauraram a torre-templo. É possível que sua cidade, Agade, tenha sido edificada sobre parte das ruínas da anterior cidade da Babilônia. No tempo de Sulgi de Ur (c. de 2000 a.C.), Babilônia foi atacada e então governada por governadores (*patesi*) nomeados por Ur. (Com o advento da primeira dinastia semítica da Babilônia, sob Sumu-abum, os muros da cidade foram restaurados, enquanto que Hamurabi e seus sucessores expandiram a cidade, que floresceu como capital da seus reinados até sua derrubada pe-



**Fig. 28** — Uma reconstrução da torre-templo ou zigurate, conforme edificada por Ur-Namu, rei de Ur, c. de 2100 a.C. As plataformas tinham cores diferentes (negro, vermelho, azul), e o topo do templo era recoberto de prata. Os terraços tinham árvores plantadas, e esse arranjo do zigurate de Babilônia pode ter dado origem à idéia dos "jardins suspensos" que ali havia.

los heteus, c. de 1595 a.C. Após certo período sob o domínio cassita (v. ASSÍRIA e BABILÔNIA) a cidade se revoltou e foi atacada em diversas ocasiões, notavelmente por Tiglate-Pileser I da Assíria, c. de 1100 a.C. A Babilônia lutou repetidamente pela sua independência, e em determinada ocasião um governante caldeu, Marduki-apla-iddina II (722-710, 703-702 a.C.), enviou embaixadas para solicitar a ajuda de Judá (2Rs 20.12-18). O relato de Isaías sobre a sorte dessa cidade (Is 13) é mui semelhantemente fraseado segundo o relato feito por Sargão II da Assíria, sobre o saque que fez no lugar. Na tentativa de remover os principais rebeldes, alguns dos seus mais iminentes foram deportados para a Samaria, onde introduziram a adoração de deidades babilônicas locais (2Rs 17.24-30). A despeito disso, houve outra revolta séria contra Senaqueribe, em 689 a.C. Seu filho, Esar-Hadom, procurou restaurar a cidade santa para onde transportou Manassés como prisioneiro (2Cr 33.11). Tornou Babilônia uma cidade-vassalo sob o governo de seu filho, Samas-sum-ukin, o qual, entretanto, entrou em choque com seu irmão Assurbanipal da Assíria. Na guerra subsequente de 652-648 a.C., Babilônia foi severamente danificada por incêndio, e uma vez mais os assírios procuraram apontar um chefe local, Kandalanu, como governador.

O declínio do império assírio capacitou Nabopolassar, um caldeu, a recuperar a cidade e a fundar uma nova dinastia, em 626 a.C. Sua obra de restauração da cidade foi habilmente continuada pelos sucessores, especialmente por seu filho, Nabucodonosor II, rei da Babilônia (2Rs 24.1), que se jactanciava da grande cidade que havia reedificado (Dn 4.30). Foi para Babilônia que os vitoriosos exércitos babilônicos levaram os cativos judeus após as guerras contra Judá. Entre eles estava Jeoaquim, cujo cativo ali é confirmado pelas inscrições encontradas nas ruínas da própria Babilônia. Os despojos levados do templo de Jerusalém, levados juntamente com o rei Zedequias, cegado propositadamente (2Rs 25.7-13), foram depositados no templo principal de Babilônia, provavelmente o templo do deus Marduque (2Cr 36.7). A cidade foi posteriormente governada por Amel-Marduk (v. EVILMERODAKE), e foi o lugar onde Daniel serviu ao último dos governantes caldeus, Belsazar, co-regente de Nabonido.

Conforme predito por Isaías (14.1-23; 21.1-10; 46.1,2; 47.1-5) e por Jeremias (50-51), a Babilônia haveria de cair por sua vez e seria deixada como montão de ruínas (v. d). Em outubro de 539 a.C., os persas, sob Ciro, entraram na cidade, e Belsazar foi morto (Dn 5.30). Os edifícios principais foram poupados e os seus templos e estátuas foram restaurados por decreto real. Não há registro extra-bíblico sobre o governo da cidade que então se tornou subsidiária da capital persa (v. DÁRIO). Os vasos do templo foram entregues por Sesbazar para serem devolvidos a Jerusalém, e a descoberta do

registro sobre isso, provavelmente nos arquivos de Babilônia, no reinado de Dário I (Ed 5.16s.) foi a causa de mais uma leva de exilados que reunidos em torno de Esdras, retornaram da Babilônia (Ed 8.1). A Babilônia, tal como nos tempos mais antigos, continuou sendo palco de uma série de rebeliões, por Nidintu-Bel, em 522 a.C., e por Araka (521 a.C.) e por Bel-simani e Samas-eriba, em 482 a.C. Ao suprimir este último, Xerxes destruiu a cidade (478 a.C.); embora Alexandre tivesse planejado restaurá-la, faleceu antes da obra ter ido muito longe, e com a fundação de Selêucia, sobre o rio Tigre, como capital dos governantes selêucidas após a captura da Babilônia, em 312 a.C., a cidade uma vez mais caiu na dilapidação e na ruína, embora, de conformidade com os textos cuneiformes, o templo de Bel ali existente continuou existindo pelo menos até o ano de 75 d.C.

#### d) Exploração

Muitos viajantes antigos a partir de Heródoto de Halicarnasso, c. de 460 a.C. (*História*, i. 178-188), deixaram relatos de suas visitas à Babilônia. Benjamim de Tudela (séc. 12 d.C.), Rauwolf (1574), Niebuhr (1764), C. J. Rich (1811-21), e Ker Porter (1818) contam-se entre aqueles que foram seguidos pelos exploradores mais científicos que fizeram sondagens e planos das ruínas. A obra preliminar de Layard (1850) e de Fresnel (1852), foi sucedida por uma escavação sistemática da cidade interior, pelo Deutsche Orient-Gesellschaft sob Koldewey, em 1899-1917, e mais recentemente por Lenzen em 1956-8.

Essa obra, combinada com evidência de mais de 10.000 textos inscritos, recuperados no local pelos nativos que procuravam tijolos, nos capacitam obter um quadro regularmente bom sobre a cidade dos dias de Nabucodonosor, até ser reconstruída. A profunda camada de entulho, a destruição e reconstrução frequentes, juntamente com a alteração do curso do rio Eufrates, e a elevação no nível da água, significam que, excetuando apenas algumas de suas poucas porções, a cidade de seu período anterior até hoje não foi descoberta.

O local está atualmente coberto por certo número de montões bem espalhados (v. PLANO). O maior, Qasr, cobre a cidadela; Merkes cobre um bairro; ao norte, Bawil cobre o palácio do norte ou de verão, de Nabucodonosor; Amran Ibn Ali, cobre o templo de Marduque; enquanto que Sahn cobre o local do zigurate ou torre-templo.

A cidade era cercada por um intrincado sistema de muros duplos, a fileira externa estendendo-se por 27 km — muros fortes e espessos bastante para as carruagens andarem no alto — protegida por torres de defesa e rasgada por oito portões. Do lado norte, a massiça Porta de Istar conduzia ao caminho processional sagrado, prosseguindo na direção sul até a cidadela de Esagila, ao templo de Marduque, e ao zigurate adjacente de Etemenanki. Essa avenida pavimentada tinha 1.000 m de comprimento, com

paredes decoradas com tijolos decorados que exibiam 120 leões (símbolo de Istar) e 575 *mushrushu* — dragões (Marduque) e touros (Bel) enfileirados alternadamente. Essa estrada virava para o oeste a fim de atravessar o rio Eufrates por meio de uma ponte que ligava a Cidade Nova, da margem ocidental, com a antiga capital. Os palácios principais, nos quais os sucessivos reis prodigalizaram atenções, são atualmente representados pelo complexo de edifícios na cidadela, entre os quais está o salão do trono (52 m x 17 m) que talvez estivesse sendo usado no tempo de Daniel. No ângulo nordeste do palácio encontram-se os remanescentes de pilares abobadados, que Koldewey julgou serem suportes para os "jardins suspensos" aterrçados, edificados por Nabucodonosor para Amitis, sua esposa média, para lembrá-la de sua pátria.

Quanto a uma descrição da torre-templo da Babilônia, v. BABEL.

Muitos detalhes sobre os bairros da cidade e seus templos, dentre os quais são atualmente conhecidos cinquenta e três, têm sido recuperados. Alguns dos nomes desses bairros eram algumas vezes empregados para designarem a cidade inteira (Suana, Susã, Tuba, Tintir, Cula-be). As destruições frequentes da cidade deixaram pouco do conteúdo dos templos *in situ*. A possessão da estátua de Marduque, guardada em Esagila, era sinal de vitória, e era carregada para a capital do conquistador. Quanto à religião e a civilização da Babilônia, v. ASSÍRIA e BABILÔNIA. D.J.W.

## II. NO NOVO TESTAMENTO

1. Babilônia sobre o Eufrates, com referência especial ao exílio babilônico (Mt 1.11, 12, 17 (2); At 7.43).

2. Em Ap 14.8; 18.2: "Caiu, caiu a grande Babilônia", é um eco de Is 21.9 (cf. Jr 51.8), mas não se refere mais à cidade às margens do Eufrates, e sim, fala sobre Roma, conforme é deixado evidente pela menção das suas sete colinas, em Ap 17.9 (cf. tb. Ap 16.19; 17.5; 18.10, 21). A mulher escarlate de Ap 17, entronizada sobre a besta de sete cabeças, e que tem o nome de "Mistério, Babilônia, a Grande", é a cidade de Roma, mantida pelo império romano. As sete cabeças da besta imperial são interpretadas não somente como as sete colinas de Roma, mas igualmente como os sete imperadores romanos — dos quais os cinco que já haviam caído provavelmente são Augusto, Tibério, Caio, Cláudio e Nero, e o que estava correntemente reinando era Vespasiano (Ap 17.10).

3. Em 1Pe 5.13, "Aquele que se encontra em Babilônia, também eleita", e que envia suas saudações aos cristãos endereçados na epístola, mu provavelmente é uma igreja cristã local. "Babilônia" neste caso tem sido identificada com a cidade no Eufrates, mas também com o posto militar romano no Nilo (no local de Cairo); mas é melhor aceitar sua identificação com Roma, que pode ser traçada historicamente até o segundo século de nossa era. F.F.B.

**BABILÔNIA, TERRA DE** — Território do sudoeste da Ásia, atualmente sul do Iraque, que derivou seu nome da cidade capital da Babilônia (q.v.). É também chamado de Sinear (Gn 10.10; 11.2; Is 11.2; Js 7.21), e mais tarde chamado "terra dos caldeus" (Jr 24.5; Ez 12.13). Nos dias recuados da antiguidade tinha o nome de Aca-de (Gn 10.10, v. ACADE) nas regiões nortistas, e tinha o nome de Suméria nos limites sulistas aluvionais e pantanosos das margens do golfo persa; um território que mais tarde passou a ser chamado estritamente de Caldéia, um termo para o país inteiro após a elevação da dinastia "caldaica" (v. abaixo). Assim é que os babilônios (*b<sup>ne</sup> bavel*, "filhos de Babilônia") são também qualificados como caldeus (Ez 23.15, 17, 23). A Babilônia, regada pelos rios Tigre e Eufrates, era o local provável do Éden (Gn 2.14) e da torre de Babel, e foi o país para onde os judeus foram levados exilados.

O pequeno país plano, com cerca de 13.000 km<sup>2</sup>, era limitado ao norte pela Assíria (Samarra-Jebel Hamim como fronteira), a leste pelas colinas persas (v. ELÃO), a oeste pelo deserto da Arábia, e ao sul pelas margens do golfo Pérsico. As costas deste último parecem não ter mudado apreciavelmente desde os tempos antigos (*Geographical Journal*, CXVIII, 1952, p. 24-39). As cidades principais, dentre as quais Babilônia, Ereque e Agade são mencionadas pela primeira vez no AT (Gn 10.10), com Nipur, Ur, Eridu e Lagasa, ficavam todas localizadas às margens ou perto do rio Eufrates. V. fig. 29.

## I. HISTÓRIA

### a) Pré-história

Continua havendo muita discussão a respeito da relação das primeiras descobertas, no sul da Mesopotâmia, com as descobertas feitas no norte. Os tipos mais antigos de cerâmica, do nível mais inferior, em Eridu (níveis xv - xvii) implicam num estabelecimento muito antigo, enquanto que a cerâmica no nível superior (Haji Muhammad) é de um tipo conhecido de Kish e Warka próximos, que tem afinidades com Halaf e Hassuna no norte. A cultura pré-ubáidica deve ser datada de c. de 4000 a.C. A cultura Ubaide, que também é encontrada no norte, parece ter sido introduzida por novos imigrantes. Até o momento não há meios seguros de identificar os habitantes da Suméria nesse período com os semitas, embora no período seguinte, ("proto-literário", de c. de 3100-2800 a.C.) seja encontrada escrita pictográfica em tabletes de argila (Uruk, níveis III-IV). Visto que parece que o idioma era um sumério antigo e aglutinativo não-semítico, empregando nomes para as cidades mais antigas e termos técnicos noutra língua, provavelmente semítica, e bem provável que os primeiros habitantes, ou pelo menos que entre os mesmos, havia colonos semitas. A arte altamente desenvolvida, no que respeita à cerâmica, selos e arquitetura, é geralmente atribuída ao influxo dos sumerianos, pelo que a atual evidência aponta para a presença tanto de semitas como de sumerianos na terra, desde os tempos mais primitivos.

**b) Período dinástico antigo** (c. 2800-2500 a.C.)

Esse período viu o advento dos reis, e a fundação de grandes cidades. De conformidade com a lista de reis sumerianos, oito ou dez reis governaram antes do dilúvio nas cidades de Eridu, Badtibirra, Laraque, Sipar e Surupaque. O governador desta última foi o herói da história suméria sobre o dilúvio (v. NOÉ). O depósito "diluviano" encontrado por Wooley em Ur, é datado do período ubaidico, e portanto não parece corresponder com níveis similares encontrados em Kish e Shuruppak (proto-literário — Dinástico Antigo I). Havia, no entanto, forte tradição literária de um dilúvio na Babilônia, desde c. de 2000 a.C. (v. DILÚVIO).

Após o dilúvio o "reinado novamente desceu do céu", e os líderes em Kish e Uruk (Ereque) incluem Gilgamês e Aga, os heróis de uma série de lendas, que bem podem ter sido personagens históricas. Cidades-estados, com a economia controlada pelo templo, floresceram com centros em Uruque, Quis, Ur (Sepulcros Reais), Lagasa e até, mesmo tão ao norte como em Mari. Governantes poderosos tentaram dominar a Babilônia ao mesmo tempo, e os choques eram frequentes. Assim é que a primeira dinastia de Lagasa, fundada por Ur-Nanse, terminou quando Uruçagina, um reformador social (c. de 2375 a.C.) derrotou Enanatum e pouco depois Lugalzagesi de Uma, que havia tomado as cidades de Lagasa, Ur e Uruque, estabelecendo o primeiro domínio também chamado "proto-imperial", na Suméria, estendendo-se até o Mediterrâneo.

**c) Os acadianos** (2371-2191 a.C.)

Uma poderosa família semítica fundou uma nova cidade em Agade, e mais ou menos nesse

tempo restaurou a Babilônia. Essa dinastia acadiana ou sargônica (2371-2191 a.C.), assim chamada devido ao nome de seu fundador, Sargão (v. fig. 2), desenvolveu uma nova técnica de guerra com o arco e a flecha, e quase imediatamente derrotou o déspota Lugalzagesi de Uma, Quis e Uruque, para conquistar a Suméria inteira. Esse rei levou seus exércitos até o Mediterrâneo e a Anatólia (v. SARGÃO). Sua autoridade generalizada foi mantida por seu neto, Naram-Sim, antes que os gútijs, vindos das colinas do norte, tivessem assaltado o norte da Babilônia (2230-2120 a.C.), e mantiveram o seu domínio sobre a economia até que foram derrotados por uma coalisão liderada por Utubegal de Uruque. O governo dos mesmos, no entanto, era um tanto local e mais poderoso a leste do rio Tigre. Lagasa, sob seu *patesi* ou governador, Gudea (c. de 2150 a.C.), permaneceu independente e dominou Ur e as cidades do sul. Gudea gradualmente foi estendendo seu território e enviando suas expedições até à Síria, a fim de obter madeira, pedras preciosas, e metais, e assim aumentou a prosperidade de sua cidade. A renascença suméria ou "Idade áurea" que se seguiu foi um renascimento econômico e artístico.

**d) Terceira dinastia, de Ur** (2113-2006 a.C.)

Após o reinado de Utubegal de Uruque e de Namaani, *genro de Gudea*, em Lagasa, uma vez mais Ur se tornou o centro do poder. Ur-Namu (2113-2096 a.C.) reedificou, a cidadela com seu zigurate e seus templos (v. UR e fig. 28) e em Uruque, Sim e Nipur erigiu estátuas de si mesmo nos templos que eram controlados por seus príncipes. Gradualmente Ur estendeu a sua influência até Assur e o Diyala, e durante

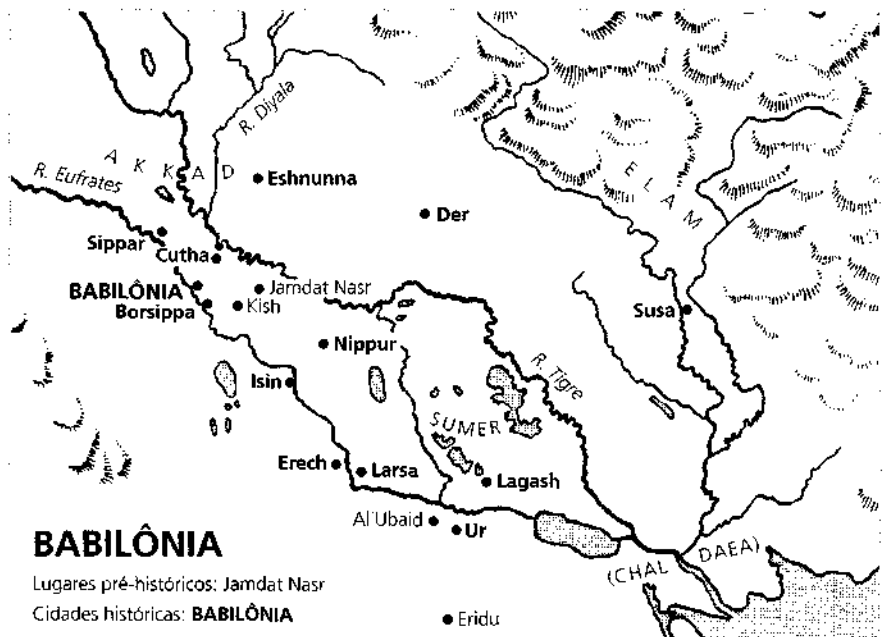


Fig. 29 — Lugares pré-históricos e cidades históricas da Babilônia.

algum tempo os seus sucessores receberam honrarias divinas, o que é pintado em seus monumentos e selos pelo chapéu com chifres próprio da divindade (C. J. Gadd, *Ideas of Divine Rule in the Ancient Near East*, 1944). Honras similares parecem ter sido concedidas anteriormente a Naram-Sin. Muitos milhares de documentos revelam a administração e a religião desse período, quando Ur comerciava com lugares tão distantes como a Índia. O fim veio após épocas de fome severa, e os governantes sumerianos foram deslocados por invasores vindos do Elão ou por invasores semitas seminômades vindos dos desertos ocidentais. É possível que a migração de Terá e Abraão (Gn 11.31) tenha tido lugar nessa ocasião em que foi alterada a sorte de Ur (v. EPOCA PATRIARCAL).

#### e) Os amorreus (1894-1595 a.C.)

Os territórios anteriormente controlados por Ur foram divididos entre os chefes locais em Assur, Mari no Eufrates Superior, e Esnuna. Foi estabelecido um governo independente por Isbitra, Isin e Naplanum, em Larsa, assim dividindo as lealdades dos sumerianos anteriormente unidos. Então Cudurmabugue de Yamutbal, a leste do rio Tigre, tornou governante de Larsa a seu filho Warad-Sin. Foi este seguido por Rim-Sin, que se apossou de Isin mas não conseguiu impedir o crescimento do poder babilônico, onde uma série de governantes vigorosos, da primeira dinastia dos amorreus (1894-1595 a.C.), estabeleceu seu domínio. O sexto dessa linhagem, Hamurabi (1792-1750 a.C., v. CRONOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO; HAMURABI), eventualmente derrotou Rim-Sin, e durante a última década de seu reinado governou desde o golfo Pérsico até Mari, onde derrotou Zimrilim, um semita que havia anteriormente expulsado a Yamah-Adade, filho de Shamshi-Adade I, da Assíria. A despeito dessa vitória, Hamurabi não era tão poderoso como seu homônimo em Alepo, e as cartas de Mari, que fornecem notável introspecção na diplomacia, comércio, história e religião daqueles dias, mostram que ele não subjuguou a Assíria, Esnuna, ou outras cidades da Babilônia (v. ARQUEOLOGIA). As relações entre a Babilônia, o Elão, e o ocidente, nessa ocasião, tornaram possível uma coalisão como aquela que é descrita em Gn 14. Com o declínio da influência suméria foi salientado o poder crescente dos semitas pelo lugar público dado a Marduque, como deus nacional (v. MERODAQUE), e isso encorajou Hamurabi a revisar as leis da Babilônia para se acomodarem ambas as tradições. O texto que apresenta seu "código" de 282 leis, se baseia nas reformas anteriores de Urukagina. Ur-Namu e Lipit-Ishtar.

#### f) Os cassitas (1595-1174 a.C.)

A Babilônia, como aconteceu frequentemente em sua história, haveria de cair sob um súbito assalto vindo do norte. Cerca de 1595 a.C., o heteu Mursili I assaltou a cidade, e os cassitas ("cosseanos") vindos das colinas orientais gradualmente dominaram o país, mais tarde governando de sua nova capital (Dur-Kungalzu) edificada por Kungalzu I (c. de 1450 a.C.). Nos sécu-

los que se seguiram a Babilônia estava enfraquecida, embora independente exceto por breve período, quando sob direto controle assírio (p. ex., Tukulti-Ninurta I. 1244-1208 a.C.). Eram freqüentes as incursões aramaicas, e esses assaltos bem podem ter deixado os israelitas livres para se estabelecerem no sul da Palestina, para mais tarde expandirem suas fronteiras sob Salomão, com pouca oposição da parte dos povos daqueles desertos (v. ASSÍRIA). Periodicamente, heróis nacionais eram capazes de manter o controle e o comércio locais, como quando Nabucodonosor I (1124-1103 a.C.) derrotou Elão, ainda que quase imediatamente Tiglate-Pileser I tenha restabelecido a hegemonia assíria.

#### g) O domínio assírio (745-626 a.C.)

Cerca do tempo de Nabu-nasir (Nabonassar), cujo reinado (747-735 a.C.) marcou o início de uma nova era, teve começo uma prolongada luta para libertar-se da Assíria. Tiglate-Pileser III da Assíria proclamou-se "rei da Suméria e de Acade", tomou as mãos de Bel (= Marduque), e assim reivindicou o trono da Babilônia em 745 a.C., usando seu nome nativo Pul(u) (1Cr 5 26). Quinze anos mais tarde ele teve de conduzir o exército assírio para combater contra o rebelde Tukulti-Ninurta de Bit-Amukani. Derrotou-o em Sapia e deportou muitos prisioneiros. Um xeique rival, Marduque-Apladina II, do distrito sulista de Bit-Yakin, pagou tributo a Tiglate-Pileser nesse tempo (*Iraq*, 17, 1953, p. 44-50). Entretanto, a preocupação com o cerco de Samaria (q.v.) por Salmaneser V (q.v.) e por Sargão II, em 726-722 a.C., deu a Marduk-apla-iddina (Merodaque-Baladã, q.v.) sua oportunidade de fazer intriga política. Durante dez anos (721-710 a.C.) ele manteve o trono da Babilônia até que o exército assírio atacou Der, derrotou Humbanigas do Elão, e ocupou a Babilônia. O exército assírio locomoveu-se para o sul, mas Merodaque-Baladã foi retido como governante local. Muito diz em favor da diplomacia de Sargão o fato que este conservou aquele como súdito leal durante o resto de seu reinado.

Por ocasião da morte de Sargão, em 705 a.C., entretanto, Merodaque-Baladã novamente conspirou contra seus senhores, e é provável que tenha sido ele, e não Ezequias que tenha começado as negociações visando a uma aliança contra a Assíria (2Rs 20.12-19, Is 39). A oposição de Isaías estava bem fundamentada, pois os próprios babilônicos puseram seu próprio cidadão, Marduk-zakir-sum sobre o trono, em 703 a.C. Isso livrou a mão de Merodaque-Baladã e assim ele pode proclamar-se rei da Babilônia, ainda que tenha vivido na cidade mais amiga de Borsipa. Senaqueribe marchou contra ele, derrotou os rebeldes e seus aliados elamitas em batalhas feridas em Kutha e Quis, e entrou na Babilônia, onde pôs um pró-Assíria, Bel-ibni, no trono. Bit-Yakin foi assolada, mas Merodaque-Baladã já havia fugido para o Elão, onde faleceu antes de Senaqueribe ter podido reunir uma força naval punitiva, em 694 a.C.

Durante algum tempo, o filho de Senaqueribe, Esar-Hadom, teve responsabilidades especiais

como vice-rei da Babilônia, e quando subiu ao trono, em 681 a.C., muito fez para reparar os templos da cidade e para restaurar sua fortuna. Talvez seja em conjugação com isso que tenha ocorrido a deportação temporária de Manassés ali (2Cr 33.11). Visto que os elamitas continuavam a instigar as tribos babilônicas, Esar-Hadom conduziu uma campanha contra as "terras do mar" em 678 a.C., e instalou Na'id-Marduk como chefe. Em maio de 672 a.C., Esar-Hadom fez todos os seus vassallos jurarem que apoiariam seu filho, Assurbanipal, como príncipe herdeiro da Assíria, e a seu filho Samas-sum-ukin como príncipe herdeiro da Babilônia (*Iraq*, 20, 1958). Por ocasião de sua morte, em 669 a.C., esse arranjo entrou em vigor e funcionou bem sob a influência da rainha-mãe. Não obstante, por volta de 652 a.C., o irmão gêmeo sobre a Babilônia revoltou-se abertamente contra o governo central, e sua morte ocorreu durante o saque da Babilônia, em 648 a.C. Assurbanipal atacou o Elão e também capturou Susã, de onde foram levados prisioneiros, juntamente com rebeldes babilônicos, para serem colonos na Samaria (Ed 4.2; v. ASSURBANIPAL). Kandalanu foi feito vice-rei da Babilônia (684-627 a.C.), enquanto que Assurbanipal manteve controle direto do centro religioso de Nipur. Essas preocupações do sul, desviaram a atenção assíria do ocidente, e as cidades-estados da Palestina foram capazes de dar passos em direção à independência (v. JOSIAS). O fim do reinado de Assurbanipal é obscuro, mas parece ter coincido com a morte de Kandalanu. No intervalo que se seguiu, as tribos locais se reuniram para apoiar o caldeu Nabopolassar contra Sin-sar-iskum, da Assíria.

#### **h) O período neobabilônico (caldeu) (626-539 A. C.)**

Nabopolassar, governador das "terras do mar" (golfo Pérsico), ocupou o trono da Babilônia a 22 de novembro de 626 a.C., e imediatamente estabeleceu paz com o Elão. No ano seguinte ele derrotou os assírios em Sallat, e por volta de 623 a.C. Der havia rompido suas cadeias. A crônica Babilônica, que é a fonte de informação mais importante e digna de confiança sobre esse período, faz silêncio quanto aos anos 623-616 a.C., tempo esse em que Nabopolassar já havia feito os assírios recuarem ao longo dos rios Tigre e Eufrates. Em 614 a.C. os medos reuniram-se com babilônicos em ataque contra Assur, e os mesmos aliados, talvez com a ajuda dos citas, capturaram Nínive no verão de 612 a.C., e os babilônios perseguiram os refugiados que fugiam para o ocidente. Campanhas babilônicas na Síria foram seguidas pelo assalto contra Harã, em 609 a.C. e contra as tribos das colinas do norte, em 609-606 a.C. Nabopolassar, agora já idoso, confiou o exército babilônico a seu príncipe herdeiro, Nabucodonosor, que combateu contra os egípcios em Kumuh e Quramati (Alto Eufrates).

Em maio-junho de 605 a.C., Nabucodonosor fez um ataque de surpresa contra Carquemis, saqueou a cidade, e aniquilou o exército

egípcio em Hamate. Assim, os babilônios passaram a dominar toda a Síria até à fronteira egípcia, ainda que parecem não ter entrado nas terras altas da própria Judéia (2Rs 24.7; Josefo, *Antiguidades*, x, 6, cf. Dn 1.1). Joaquim, vassalo de Neco II, submeteu-se a Nabucodonosor, que exilou homens proeminentes, entre os quais Daniel, levando-os para a Babilônia. Enquanto estava na Palestina, Nabucodonosor ouviu a notícia da morte de seu pai (15 de agosto de 605 a.C.) e imediatamente atravessou o deserto para "tomar as mãos de Bel", e assim reivindicar oficialmente o trono, a 6 de setembro de 605 a.C.

Em 604 a.C., Nabucodonosor recebeu o tributo de "todos os reis da terra de Hati (Síria-Palestina)", entre os quais deve ter figurado Jeoaquim. Asquelom, porém, recusou-se e foi saqueada, um acontecimento que teve profundo efeito sobre Judá (Jr 47.5-7). Uma carta aramaica, solicitando ajuda de faraó contra o exército babilônico que avançava, pode ser atribuída a esse tempo (cf. DOTT, p. 251-255). Em 601 a.C., os babilônicos combateram contra os egípcios, e ambas as partes sofreram pesadas perdas; os babilônicos permaneceram em sua pátria no ano seguinte, para reequiparem o exército. Foi provavelmente em resultado disso que Joaquim, contrariando a palavra de Jeremias (Jr 27.9-11), transferiu a sua lealdade para faraó Neco II, após haver-se submetido à Babilônia por três anos (2Rs 24.1).

Preparando-se para campanhas posteriores, o exército babilônico atacou as tribos árabes em 599/8 (Jr 29.28-33). No mês de Quisleu, em seu sétimo ano de reinado (dezembro de 598 a.C.), Nabucodonosor reuniu uma vez mais o seu exército e, de acordo com a Crônica Babilônica "cercou a cidade de Judá, capturando-a no segundo dia de Adar. Ele capturou seu rei, nomeou um governante de sua própria escolha e, tendo tomado muito despojo da cidade, o enviou de volta à Babilônia" (BM 21946). A queda de Jerusalém, a 16 de março de 597 a.C., a captura de Jeoaquim, a nomeação de Matanias-Zedequias, e o começo do exílio judaico, são dessa maneira registrados, tal como no registro bíblico (2Rs 24.10-17; 2Cr 36.8-10).

Parece que no ano seguinte Nabucodonosor marchou contra o Elão (cf. Jr 49 34-38). A Crônica Babilônica está em falta a partir de 595 a.C., mas Jeremias registra outras operações babilônicas contra Judá, quando Zedequias se rebelou (Jr 52.4s.; 2Rs 25.7). Jerusalém foi destruída em 587 a.C., e uma deportação foi efetuada em 581 a.C. (2Rs 25.8-21), deixando Judá como província dependente sob Gedalias (v. 22-26). Um texto babilônico nos fornece breve visão sobre a invasão do Egito, em 568/7 a.C. (Jr 46). O exilado Joaquim, que é nomeado em tabletes de ração da Babilônia (datados de 595-570 a.C.), foi tratado com favores pelo sucessor de Nabucodonosor, Amel-Marduk (562-560 a.C., V. EVIL-MERODAQUE; 2Rs 25.27). Esse rei foi assassinado pelo genro de Nabucodonosor, Neriglissar (560-556 a.C.; v. NERGAL-SAREZER), o qual fez campanha na

Cilícia, esforçando-se por estancar o poder lídio, que se erguia. Seu filho, Labasi-Marduk, reinou apenas por nove meses antes que Nabonido tivesse tomado o trono e tivesse marchado imediatamente contra a Cilícia, onde, de conformidade com Heródoto, ele fez mediação entre os lídios e medos. Estes últimos é que agora ameaçavam a Babilônia, de onde Nabonido foi expulso devido à indisposição do povo em aceitar suas reformas. Ele fez campanha na Síria e no norte da Arábia, onde viveu em Tema por dez anos, enquanto que seu filho, Belsazar, agiu como co-regente na Babilônia. Cerca de 544 a.C., já que seu povo e os reis da Arábia, do Egito e dos medos, estavam inclinados a isso, Nabonido retornou à sua capital (AS, VIII, 1958), mas por esse tempo o país estava enfraquecido e dividido.

#### i) Os acamenidas (539-332 a.C.)

Ciro, que havia obtido a Média, a Pérsia e o Elão, entrou em Babilônia a 16 de outubro de 539 a.C., depois de haver sido capturada por seu general Gobrias. O curso do rio Eufrates fora desviado em Opis para permitir que os invasores penetrassem pelas defesas ao longo do leito seco do rio. Belsazar, e mais tarde Nabonido, foi morto (Dn 5.30). Quanto a uma discussão sobre o problema da identidade de "Dario, o medo" (Dn 5.31), v. DARIO.

O governo de Ciro na Babilônia (539-530) foi justo e favorável para os judeus, cujo retorno do exílio foi por ele encorajado (Ed 1.1-11; cf. Is 44.24-28; 45.13; Mq 5). Por breve período seu filho, Cambises, agiu como co-regente, até que seu pai morreu combatendo nas colinas do nordeste. A morte de Cambises (522 a.C.) provocou insurreições, e pretendentes apoderaram-se do trono (AJSL, LVIII, 1941, p. 341s.), até que, em dezembro de 522, Dario I restaurou a lei e a ordem. Durante seu reinado (522-486 a.C.), permitiu ele que os judeus reconstruíssem o templo de Jerusalém, sob a licença de Zorobabel (Ed 4.5; Ag 1.1; Zc 1.1).

Dáí por diante a Babilônia passou a ser governada, por reis persas (v. PÉRSIA); Xerxes (486-470 a.C., v. ASSUERO), Artaxerxes I (464-423 a.C.) e Dario II (423-408 a.C.), o qual pode ter sido "Dario, o Persa", conforme é chamado em Ne 12.22, para distingui-lo de "Dario, o medo".

Depois da captura da Babilônia, que Alexandre III planejou reedificar, este passou a governar a cidade (331-325 a.C.), e foi seguido por uma linhagem helênica: Filipe Arridaeus (323-316 a.C.), e Alexandre IV (316-312 a.C.). A seguir o país passou para as mãos dos selêucidas (312-64 a.C.), e então para os partas (Arsácidas), até que foi conquistado pelos árabes, em 641 d.C.

Desde o período neobabilônico em diante, houve certo número de colônias judaicas na Babilônia, e após a queda de Jerusalém, em 70 d.C., esses se tornaram influentes na *diáspora* (v. BABILÔNIA, II).

## II. RELIGIÃO

Desde o terceiro milênio a.C. em diante eram

compiladas listas dos nomes de deidades com seus títulos, epítetos e templos. Ainda que na versão bibliotecária final em Nínive, no século sétimo a.C., esses nomes ultrapassavam o número de 2.500, muitos podem ser identificados com antigas deidades sumerianas, assimiladas pelos semitas após o tempo da primeira dinastia da Babilônia (c. de 1800 a.C.), pelo que o número verdadeiro de deidades adoradas, em qualquer período, era consideravelmente menor.

#### a) O panteão

Os principais deuses eram Anu (em sumério, *An*), o deus-céu, com seu templo principal É.anna, em Uruque (v. EREQUE). Ele era o "El semita, e sua esposa Inana ou Inin, foi posteriormente confundida com Istar. Tendências sincréticas similares podem ser verificadas no tocante a Enlil, o deus-ar, cujos atributos foram posteriormente absorvidos por Bel (Baal) e Marduke (v. MERODAGUE). Sua esposa, chamada Ninlil ou *Ninursaque*, foi mais tarde identificada também com Istar. A terceira deidade da tríade suprema era Ea (em sumério, *Enki*), "senhor das águas profundas", deus da sabedoria, e assim especialmente favorável para com a humanidade, a quem ele revelava os meios de conhecer a mente dos deuses por meio da adivinhação, e a favor de quem intercedia. Seu templo, É.abzu, ficava em Eridu, enquanto sua esposa tinha os nomes de Dam-gal, Ninmah ou Damkina, a grande esposa da terra e do céu.

Entre as outras deidades principais alinhavase a semita Istar, a princípio talvez uma deidade masculina (cf. o árabe, *athtar*). Mais tarde, porém, através da absorção dos poderes de Inana mediante o mesmo processo de sincrismo, Istar se tornou a deusa suprema do amor e heroína da guerra, e passou a ser considerada filha de Sin. E Sin, o deus-lua babilônico (em sumério, *su'en*), era adorado juntamente com sua esposa, Ningal, nos templos de Ur e Harã. Era reputado filho de Anu e Enlil. Samás, cuja esposa Aia, mais tarde passou também a ser considerada uma forma de Istar, era o sol em seu resplendor (em sumério, *utu*), o filho de Sin, o deus do poder, da justiça e da guerra. Seus templos principais (É.babbar. "a Casa do Sol") ficavam em Sipar e Larsa, ainda que, à semelhança da de todas as demais deidades pagãs, sua adoração era perpetuada em santuários de outras cidades.

Adade, de origem semita ocidental, era o deus das tempestades, e era o Adu ou Hadade cananeu-aramaico (q.v.). Nergal e sua esposa, Ereshkigal governavam o submundo, e portanto era o senhor das pragas (lra), das febres e das enfermidades. Com a elevação dos amorreus, a adoração de Marduke (em sumério, *Amar utu*, "o jovem touro do sol"), o filho mais velho de Enki, tornou-se a mais importante da Babilônia. O Épico da Criação (*enuma elish*) é um poema épico referente à criação do universo e da ordem restaurada por Marduke, cujos cinquenta títulos são dados. Nabu, deus da ciência e da escrita, tinha seu templo (É.zida) em muitas cidades (v. NEBO, NÍNIVE, CALÁ).

Murtas deidades eram importantes em certas localidades. Assim é que Assur (*an.shar*) se tornou o deus nacional da Assíria. Amurru (*mar.tu*, "o ocidente"), que é identificado com Anu, Sin, e Adade, era uma deidade semita ocidental, como também o era Dagom (v. DAGOM). Dummuzi (v. TAMUZ) era um deus da vegetação, cuja morte (e não ressurreição) formava o assunto de um mito sobre Istar. Ninurta era o deus babilônico e assírio da guerra e da caça (v. NINRODE).

O mundo superior era habitado por deuses Igigi, e o inferior por deuses Anunaki. Todo o reino espiritual e material era regulado por leis divinas (*me*), mais de cem dentre as quais são conhecidas, variando desde a "deidade" à "vitória" e aos "instrumentos musicais", isto é, características e complexos culturais. Os deuses eram imortais, ainda que limitados em poder. Os mitos, nos quais figuram apenas algumas das poucas personagens divinas principais, ilustram seu caráter antropomórfico e a idéia de que qualquer objeto (p. ex., uma pedra) era imbuído de "vida". Espíritos e demônios abundavam. Os sumerianos procuravam resolver por diversos artifícios teológicos os problemas inerentes ao seu sistema politeísta. Assim é que os mitos se preocupavam primariamente com questões tais como a origem do universo, a fundação e o governo do mundo, e a criação do homem (v. CRIAÇÃO), e a busca da imortalidade, como aparece no Épico do Dilúvio, e a relação do homem para com o mundo espiritual.

#### b) Sacerdócio

Havia muitas classes de servos do templo, tendo o rei ou governante como sumopontífice em certos festivais solenes. Nos tempos sumerianos antigos, a economia inteira estava centralizada no templo, onde o oficial chefe (*enu*) era "o senhor das terras arrendadas". Na adoração de Sin, a sumo sacerdotisa (*entu*) era usualmente uma princesa real. Os principais sacerdotes (*mah-hu*) contavam com muitos sacerdotes (*shangú*), homens de corpo são e freqüentemente casados, para ajudá-los. O liturgista em chefe (*ur-gallu*) era apoiado por um exército de oficiais subalternos, que tinham acesso ao templo (*ereb biti*). No cerimonial, os cantores, salmistas, lamentadores e músicos desempenhavam importante papel.

Na aproximação de qualquer deus, pelos homens, muitos especialistas desempenhavam seu papel. O exorcista (*ashipu*) podia remover o espírito mau ou encanto com encantamentos ou rituais prescritos nos textos (*shurpu maqlu*) envolvendo substituições simbólicas (*kuppuru*), purificação por sacerdotes *mashmashu* ou por aqueles que purificavam com água (*ramku*). Existem muitos documentos que descrevem a ação que devia ser tomada contra espíritos maus (*utukki limnuti*), demônios da sorte (*namtaru*), demônios que atacavam mulheres (*famashtu*), ou tabus. A extensa literatura médica do período mais antigo estava inteiramente aliada à religião, como também o estavam a astrono-

mia ou astrologia da dinastia "caldaica" posterior. Esta última se baseava na equação de deidades com planetas ou estrelas (p. ex., Nabu = Mercúrio), ou com partes dos céus ("O Caminho de Anu" = estrelas fixas).

Outros atarefavam-se na descoberta da vontade dos deuses por meio de presságios baseados em figados (o sacerdote *baru* ou "vidente"), ou interrogando o oráculo (*sha'iltu*), ou fazendo orações. Mulheres em grande quantidade, incluindo as prostitutas do santuário, estavam ligadas aos templos, e santuários locais onde os viajantes oravam, os quais têm sido encontrados em Ur (*Iraq*. X12, 1960).

O culto regular (*dullu*) incluía o dar aos deuses algo para comer e beber. As estátuas eram vestidas e enfeitadas, e figuras votivas de adoradores eram colocadas perto das mesmas. Os sacrifícios postos nos altares eram subsequentemente distribuídos, totalmente ou em parte, entre os sacerdotes. Os deuses possuíam suas próprias cadeiras, carruagens e embarcações para serem usadas nas procissões.

#### c) Festivais

A maioria dos templos, cidades e meses tinham seus próprios festivais característicos. Em Babilônia e em Assur, um festival do Ano Novo (*zag.muk*) era realizado originalmente no outono, mas, depois da primeira dinastia da Babilônia, na primavera. Na Babilônia, isso exigia a redução temporária do rei à posição de cidadão comum, após o que de novo recebia os símbolos da autoridade e soberania. Ele "tomava a mão de Bel" para conduzir essa deidade em procissão, e as cerimônias incluíam um "matrimônio-sagrado" e a decisão das sortes na Casa do Festival (*bit akiti*), que ficava fora da cidade, e das quais dependiam a prosperidade do reino. Não há referência sobre o ritual do Épico da Criação em outro lugar fora de Babilônia, nem evidência certa quanto à natureza do festival do Novo Ano fora dessa cidade. Em Ur e Ereque havia festivais ainda mais freqüentes.

### III. EXPLORAÇÃO E ESCAVAÇÃO

Muitos viajantes, desde o tempo de Heródoto até o quinto século a.C., descreveram suas viagens à Babilônia. A partir do século passado aumentou o interesse na localização de Babilônia e da Torre de Babel por meio dos objetos e desenhos trazidos para a Europa por viajantes tais como C. J. Rich (1811-25), Ker Porter (1818), e Costin e Flandin (1841). Logo foram feitas escavações na Babilônia, Ereque e Borsipa (Layard, Loftus), e os bons resultados levaram à realização de expedições mais científicas, notavelmente em Quis, Babilônia, Ur, Lagasa e Nipur, desde 1850 em diante. Quanto aos detalhes dos locais juntamente com os informes de sua escavação, v. a lista dada nas páginas anteriores sobre as escavações da Babilônia.

V. tb. ASSÍRIA; quanto às referências sobre a Literatura Babilônica, BABILÔNIA, UR etc.; quanto aos locais, CALDÉIA, SINEAR; quanto a períodos específicos da história. D.J.W.



**PRINCIPAIS LOCAIS ESCAVADOS NA BABILÔNIA**

1 LUGAR	2 LOCALIZAÇÃO	3 ESCAVAÇÃO	4 DATAS	5 PERÍODOS DE OCUPAÇÃO, DESCOBERTAS PRINCIPAIS, etc. Quanto a abreviações, V. ARQUEOLOGIA, Seção II	6 PUBLICAÇÃO
Quanto aos nomes escritos em maiúsculas, v. também artigos separados					Abreviações como em Iraq
Adabe	Bismāya, a 77 km de Diwāniyah	DOG (W. Andrae) Orient. Explor. Fund. Chic. (E. J. Banks)	1903 1903-4	Plano Templo, inscrições, palácio (Agade Ur III)	MDOG, XVI, 1902-3 E. J. Banks, Bismya, or the Lost City of Adad, 1912
Al'Ubaide	6 km a No de Ur	BM (H. R. Hall)	1919	Terraça do templo de Ubad, relevos, mosaicos	H. R. Hall, A Season's Work at Ur, Al-Ubaid, 1930
BABILÔNIA	Bābil Kasr, Amrān-Ibn- Ali 6 km a N de Hilla	BM (C. L. Woolley) BM (A. H. Layard) French Expéd. Scientifique F. Fresnel BM (H. Rassam)	1923-4 1850 1852	Cerâmica, esculturas de cobre, inscrições Edificações etc. Edificações etc.	C. L. Woolley, Al-Ubaid, 1927 A. H. Layard, Discoveries in Nineveh and Babylon, 1853 J. Oppert, Expedition scientifique en Mésopotamie, 1863, 1859 H. Rassam, Asshur and the Land of Nimrod, 1897
		DOG (R. Koldewey) DOG (H. Lenzen)	1879-80 1882 1899-1917 1957	Tabletes Acaenianos, do N da Babilônia Acrópole, Pático de Istar, muros do templo, casas particulares, (N da Babilônia) Teatro grego	R. Koldewey, The Excavations at Babylon, 1914 E. Unger, Babylon, 1931 Summe. Ausgrabungen der Deutsche. Or. Gesell in Babylon, I-VIII, 1918-1957
Borsipa	Birs Nimrude, a 11 km SSo de Babilônia	BM (A. H. Layard e outros) (H. Rassam) DOG	1850, 1854 1880 1901-2	Zigurate, inscrições em cilindro, Ezida (N. Bab.); palácio de Nabucodonosor II Ezida, muro da cidade	H. Rassam, Asshur and the land of Nimrod, 1897 R. Koldewey, Die Tempel von Babylon und Borsippa, 1911
Der	26 km a So de Bagdá	BM (H. Rassam) BM (E. A. W. Budge) Notgemeinschaft der Deutsch. Wiss. (W. Andrae)	1880 1890-1 1927	Tabletes Tabletes Plano da cidade	H. Rassam, Asshur and the land of Nimrod, 1897 E. A. W. Budge, By Nile and Tigris, 1920 Iraq, I, 1934



1	2	3	4	5	6
JERUSALÉM		Rotschild (R. Weill) PEF (R. A. S. Macalister) DAP (C. N. Johns) DAP (R. W. Hamilton) IES (É. L. Sukenik, M. Dothan) BSAJ (K. Kenyon)	1913-14 1923-5 1927-8 1934-48 1937-8 1956-60 1961	Ofel Ofel (Jebusita) Macabeus (pórtico); Helénica (muros) Muro Norte Helénica I (túmulos) Cidade antiga	R. Weill La cité de David, I-II, 1920, 1947 APEF, IV APEF, V ODAP X: PEQ, 1944 "Atiqot, III
QUIR (Harasete)	Kerak, Jordânia	Welcome-Marston (J. Starkey) ASOR (A. H. Detweiler)	-----	Sondagem; IF II (cidade de Mesa. Moabe; restos das Cruzadas)	G. L. Harding, Antiquities of Jordan, 1959
LAQUIS	Tell ed-Duweir, Ode Hebrom		1932-8	CR I-II (templos; sepultamentos antigos); IM II (cidade principal, destruída 588 A.C.; cartas hebraicas), IF III-Helénica	H. Torczyner, Lachish I (cartas), 1938; O. Tuffineli etc. Lachish II-IV, 1948-58
Madaba	So de Amman, Jordânia			CR IIb (túmulos); Macabeus-Bizantino (mapa mosaico da Palestina, séc.VI D. C.)	M. Avi-Yonah, The Madaba Mosaic Map, 1954
MARESA	Tell Sandahannah (Marisa) No de Hebrom	PEF (R.A.S. Macalister) École Biblique, Jerus.	1898-1900 1921-4	IP; Helénica II (cidade; tu muros pintados); Romana (vila)	R.A.S. Macalister, Excavations in Palestine, 1902; J. Peter-Thiersch, Painted Tombs in the Necro polis of Marisa, 1905; RB, 1922-5
Masada	Odo Mar Morto	IDA-Heb. Univ.-IEJ (M. Avi-Yonah)	1955-6	Fortaleza herodiana	IEJ, VII
MEGIDO	Tell el-Mutesellim	Deutsch Orientges. Oriental Inst. Chicago (C. S. Fisher etc.) IES (Y. Yadin)	1903-5 1925-39 1960	IP I-III (níveis I-V) completamente limpos. Algumas descobertas canaanitas anteriores. Marfins	G. Schumacher, C. Waizinger, Tell el-Mutesellim I-II, 1908; R. S. Lamon, Megido I, 1939; G. Loud, Megido II, 1948; id. Megiddo Ivories, 1939; BA, XXIII
MISPA	Tell en-Nasbeh, 13 Km a N de Jerusalém	Pacific Sch. Relig. (W. F. Badé etc.)	1926-35	CP I (sepultamentos); IP, -IM (cerâmica filistéia; pórtico da cidade)	C. C. McCown, Tell en-Nasbeth, II, 1947; BA, X

1	2	3	4	5	6
GIBEA	Tell el-Ful, 5 km a N de Jerusalém	ASOR (W. F. Albright)	1922, 1933	CP (vila); IP I (cidade de Saul); Tardio (?) torre de vigia	AASOR, IV, XXXIV
GIBEOM	El Jib, 13 km a N de Jerusalém	Univ. Mus. Philadelphia Ch. Div. Sch. of Pacific (J. B. Pritchard)	1956-7	CP-CM; IP poço e túnel, (2 Sm 2.13); asas de jara inscritas; adegas de vinho); Helénica II (moedas)	BA XIX, XXII; J. B. Pritchard, Hebrew Inscriptions and Stamps from Gibeom, 1959; Univ. Mus. Penn. Bulletin, XXI
Hadera	Sarom	Heb Univ. (E. L. Sukenik)	1934-5	Calcolítico (Ghassulian) ossuários	JPOS, XVII
HAZOR	Tell el-Qedah (Waqas), 8 km a Sudo lago Huleh	Marston (J. Garstang) Hb. Univ. Rotschild (Y. Yadin)	1926-7 1955-8	Sondagem: CP-Helénica CM IIa (cidade dos hicos); CR II (cidade (templo) capturada pelos israelitas); IP II (portico de Salomão; destruído c. de 730 A.C.)	LAAA, XIV; Y. Yadin, Hazor, I-II, 1959, 1960; IEJ, VI-XI
Jafa		Israel DA (P. Guy) Univ. Leeds (J. Bowman)	1950 1955	IR-Helénica II-Romana (aldeia dos macabeus; moedas)	IEJ, IV
Jemmeh	10 km Sd de Gaza (eroneamente identificada como Gerar)	PEF (W. J. Phythian Adams) BSA Egito (W. F. Petrie)	1921-2 1926-7	Sondagens. IM (forte); CR-II-IR. continua estratificação	W. F. Petrie, Gerar, 1928
JERICÓ (A. T.)	Tell es-Sultan, Nrd de Jerusalém	PEF, Deutsche Orientg. (E. Sellin) Liverpool Univ.-Marston (J. Garstang)	1869, 1907-09 1930-6	Mesolítico-Neolítico, CR I (tracos só do periodo de Josué)	E. Sellin, etc., Jericho, 1913. LAAA, XIX-XXII J. Garstang, Story of Jericho, 1948
JERICÓ (N. T.)	Tulul Abu el-Alayiq (Wadi Qelt), 1-½ km O de Jericó	BSA; PEF-B. Ac.-ASOR (K. Kenyon)	1952-8		K. Kenyon, Jericho I, 1960; Digging up Jericho, 1957; PEQ, 1951-7
JERUSALÉM		AASOR-Pittsburg-Xenia (J. L. Kelso, A. H. Detweiler)	1950-1	Palácio de inverno de Herodes; edifício de Herodes Arquelau	J. L. Kelso, J. B. Pritchard, Excavations at N. T. Jericho (AASOR, XXIX-XXX, XXXII-XXXIII)
		PEF (C. Warren) PEF (Clermont-Ganneau) PEF (F. J. Bliss, A. C. Dickie) Parker Mission	1864-7 1873-4 1894-7 1909-11	Estruturas Inscricões Muro Sul Tuneis (Fonte da Virgem)	C. Warren, Survey of W Palestine and Jerusalem; id., Underground Jerusalem F. J. Bliss, Excavations at Jerusalem H. Vincente, Jerusalem sous Terre, 1911



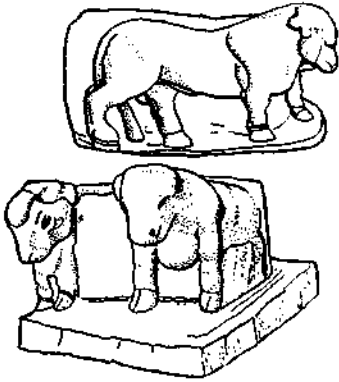


Fig. 30 — Um lavatório de basalta sustentado por dois touros. Início do primeiro milênio a.C., de Carquemis.

**BACIA DE LAVAR** — No hebraico, *sir rahats*. Trata-se de expressão usada em zombaria triunfante à inferioridade de Moabe (Sl 60.8; 108.9). O utensílio pode ser identificado com as jarras de boca larga encontradas em localidades antigas. V. VASOS. A.R.M.

**BAINHA** — V. ARMADURA E ARMAS, Ila

**BALAÃO** — O nome *Bil'am* ocorre em Nm 22-24 por cinquenta vezes; também é mencionado em Nm 31.8,16; Dt 23.4,5; Js 13.22; 24.9,10; Ne 13.2; Mq 6.5. No grego do NT tal nome é escrito *Balaam* (2Pe 2.15; Jd 11; Ap 2.14). A maioria dos eruditos deriva esse nome do verbo *bala*, "devorar", com o sufixo *am*; cf. o nome bastante frequente *Bela*; e os substantivos locativos *Bela* e *Yibl'am* (escrito como *Bil'am*, em 1Cr 6.70, LXX). No árabe, a palavra *bal'am* significa "glutão". Sublinhando a descrição "nicolaitas", em Ap 2.6, 15, parece haver uma tradução grega (*nikolaos*, "conquistador da nação") do termo *Bil'am* concebido como uma combinação de *bala* e de *'am* ("nação"). Albright, entretanto, compara o nome amorreu *Yabil'ammu*: "o tio (divino) traz".

O pai de Balaão é chamado Beor, mas isso é razão insuficiente para identificá-lo com Bela, filho de Beor, um rei de Edom (Gn 36.32). Ele estava vivendo em Petor (mal-entendida na *Vulgata* como "o adivinho"), às margens do rio Eufrates, provavelmente a mesma que Pitru, a 19 km ao sul de Carquemis. Em Js 13.22 ele é chamado de "adivinho", alguém que não apenas prediz o futuro, mas também a influência por suas predições.

Nm 22 narra como foi ele alugado por Balaque, rei de Moabe, a fim de furta os israelitas de seu poder mediante as suas maldições (cf. os textos egípcios de execração, ANET, p. 328, 329). Balaque cooperou com os anciãos de Midiã (22.4,7; cf. 31.16, Js 13.22). Alguns eruditos encontram duas linhas de narração em

Nm 22; mas o que nos pode parecer incoerências, especialmente no comportamento do Senhor, pode concordar perfeitamente bem com o conceito de Deus em que elementos racionalistas não desempenham papel tão preponderante como em nossa teologia. O problema se Balaão era mesmo um verdadeiro profeta ou não, e como um profeta autêntico poderia agir da maneira que fez, é também produto do racionalismo moderno. Uma pessoa pode ser um verdadeiro profeta numa ocasião e um miserável enganador em outra (cf. Jo 11.49-52). O narrador bíblico apresentou os oráculos de Balaão na forma que eles poderiam ter tido, sem se importar com o idioma no qual Balaão falou.

As semelhanças entre esses oráculos e 2Sm 23.1-7, e a explicação de Nm 24.17,18, como alusão à expansão de Israel sob Davi, apontam para o séc. X a.C. como a data provável de sua forma escrita. Albright pressupõe uma tradição oral que recuaria até o séc. XII a.C. Se Assur, em 24.22, 24, tiver de ser identificado com a tribo árabe daquele nome (Gn 25.18; Sl 83.8), não há objeção contra uma data anterior, e nem qualquer razão para levar os oráculos até o terceiro século a.C.

Não obstante o que diz Nm 24.25, Balaão depois peregrinou com os midianitas, a quem aconselhou a atraírem os israelitas para o culto de Baal-Peor (Nm 31.16; cap. 25). Juntamente com os reis de Midiã foi Balaão morto pelos israelitas (Nm 31.8). No NT seu nome é símbolo de avareza (2Pe 2.15; Jd 11) e de participação em culto pagão e fornicção (Ap 2.14).

A. VAN S.

**BALANÇA** — V. PESOS E MEDIDAS.

**BALAUQUE** — O rei de Moabe que empregou Balaão (q.v.) para amaldiçoar os israelitas (Nm 22-24)

**BALDE** — V. VASOS.

**BALEIA** — Assim é que as versões mais antigas traduziam certos animais que em versões mais modernas são distinguidos entre si, a saber: 1. O grego *ketos* (Mt 12.40; em nossa versão, "grande peixe"), termo esse usado por Homero e Heródoto para designar a foca, um peixe grande, ou algum monstro marinho. A expressão hebraica, em Jn 1.17 (*dag gadol*) significa "grande peixe". 2. O hebraico *tannin* (Gn 1.21; Jó 7.12; em nossa versão, "grandes animais marinhos" e "monstro marinho", respectivamente). 3. Hebraico, *tannim* (Ez 32.2; em nossa versão, "crocodilo"), é o mesmo que no plural aparece como *tan*. "chacais", sendo essa a forma que algumas vezes pode traduzir (quanto a "chacal" v. RAPOSA). Cachalotes e tubarões grandes, capazes de engolir um homem, têm sido identificados no Mediterrâneo oriental (HDB), e, juntamente com toninha, e alguns peixes volumosos, eram caçados na antigüidade. Entretanto, somos obrigados

a dizer que não é certo que a "baleia" esteja em vista quer nesses quer em quaisquer outros termos usados nas Escrituras. V. tb. PEIXE. D.J.W.

**BÁLSAMO** (*ts'ri, tsori*; LXX, *rhetine*). Esse produto de Gileade (q.v.) uma área geográfica um tanto vaga, era exportado para o Egito (Gn 37.25; 43.11) e para Tiro (Ez 27.17). Celebrado pelas suas propriedades curativas (Jr 46.11) e freqüentemente usado como cosmético (q.v.), também era empregado para simbolizar livramento de desastres nacionais (Jr 8.22; 51.8). Provavelmente era uma goma ou especiaria aromática, mas o sentido original da palavra não é claro, e não pode ser atualmente identificada com qualquer planta em Gileade, a despeito das reivindicações feitas a favor de uma substância igualmente chamada, preparada pelos monges de Jericó feita do fruto da *zaqum* (*Balanites aegyptiaca*). Alguns compreendem que o *tsori* de Gn 37.25 é o *mastich*, um produto da *Pistacia lentiscus* que, sendo comum na Palestina e empregada para propósitos curativos, é usada pelos árabes para temperar o café e os doces, ou como goma de mascar. Os autores clássicos aplicam o nome "bálsamo" ao que atualmente é conhecido como bálsamo de Meca, que continua sendo importado da Arábia pelo Egito. V. ESPECIARIAS. J.D.D.

**BALUARTE** — V. FORTIFICAÇÃO E ARTE DO CERCO.

**BAMOTE, BAMOTE-BAAL** — Bamote ("lugares altos") é nomeado como um dos estágios da viagem dos israelitas, nas vizinhanças do rio Arnon (Nm 21.19s.). Visto que a viagem seguia para uma *pisgah* (q.v.), "serra", a palavra pode denotar realmente grande altura. Entretanto, pode ser idêntica a Barrote-Baal, uma cidade de Rúben no planalto (Js 13.17), e aos "lugares altos de Baal", por onde Balaão subiu (Nm 22.41), onde o nome denota a existência de um santuário dedicado a Baal. V. LUGAR ALTO. G.T.M.

**BANCO, BANQUEIRO** — Não havia bancos em Israel, no senso de um estabelecimento para a custódia de dinheiro privado ou para a cessão de crédito comercial. Para guardar seu dinheiro, o indivíduo ou enterrava seus valores (Js 7.21) ou dava-o a guardar a um vizinho (Êx 22.7). O comércio permaneceu quase inteiramente como monopólio real (2Sm 5.11; 1Rs 10.14-29; cf. 2Cr 20.35s.). O palácio e o templo eram os repositórios das riquezas nacionais (1Rs 14.26); posteriormente também eram depositadas propriedades particulares para guardar nos templos (2Mc 3.6, 10s.). Existia um sistema bancário na Babilônia em 2000 a.C., mas os judeus não o empregavam senão até o exílio. Os cambistas em Mt 21.12; Mc 11.15; Jo 2.14,15 trocavam dinheiro romano em moeda ortodoxa, para a cobrança do meio-ciclo do templo (Mt 17.24). Mt 25.27 (Lc 19.23) se refere a um agiota. A.E.W.

**BANHO** (hebr., *rahats*, "lavar", "esfregar"; em grego, *louo*, *nupto* [distinguidos em Jo 13.10]) — O calor e a poeira das terras orientais tornam necessária a lavagem constante, tanto por questões de saúde como de refrigério. É possível que o banho da filha de Faraó (Êx 2.5) fosse típico de uma nação cujos sacerdotes, no dizer de Heródoto (ii.27), banhavam-se quatro vezes ao dia. Dos anfitriões se esperava que preparassem para os viajantes recém-chegados alguma água para lavarem os pés (Gn 18.4; 19.2; 15m 25.41; cf. Jo 13.1-10; v. tb. PÉ). Bate-Seba estava a banhar-se quando Davi a viu pela primeira vez (2Sm 11.2); as palavras de Noemi para Rute (Rt 3.3) sugerem que era costumeiro banhar-se antes de ir falar com alguém de categoria superior; e existe uma alusão obscura ao banho em 1Rs 22.38.

Não obstante, o banho, conforme atualmente o conhecemos, e raramente mencionado na Bíblia. O *asseio corbora'*, todavia, era grandemente fomentado pelas injunções da lei, e a maioria das alusões do cas à lavagem está ligada com ocasiões cerimoniais, a respeito do que v. PURO e MFLURO. É feita referência ao banho com propósitos curativos (2Rs 5.14; cf. Jo 9.11), embora neste caso a fé seja um elemento necessário.

Josefo menciona fontes termas em Tiberíades, Gadara etc., cerca dos incios da era cristã (*Antiguidades*, xvii. 6, 5; xviii. 2, 3), e também banhos públicos (xix. 7.5), mas não existe prova definida sobre a existência destes últimos, na Palestina, antes do período greco-romano. J.D.D.

**BANQUETE** — As palavras assim traduzidas incluem ou realmente significam beber vinho. Tais palavras são *mishteh* (p. ex., Et 5.4s.; Dn 5.10), *shatah* (Et 7.1); *yayin* (Ct 2.4); e *potos* (1Pe 4.3). O costume oriental de hospitalidade, que era de tão íntima significação, assumia importância religiosa entre os judeus, e a "festa" ou "banquete" era freqüentemente usada no AT como emblema para a felicidade do reino messiânico (Is 25.6; cf. Mt 8.11; Lc 14.15s.). Visto que o comer era freqüentemente associado, no AT, à firmiação de pactos (v. Gn 26.28-31), não é surpreendente que na última ceia o Senhor Jesus, tendo combinado os elementos de "aliança" e "sangue", relembrasse aos seus discípulos que esse banquete era apenas uma previsão da verdadeira glória messiânica por vir, tornada possível por sua morte (Mc 14.25; cf. Ap 3.20). S.S.S.

**BARAQUE** (*baraq*, "relâmpago"; cf. o cartaginês *barca*) — Em Jz 4.6s., filho de Abinoã, de Cades-naftali, conclamado pela profetisa Débora para reunir as tribos de Israel e liderá-las em batalha contra Sisera, comandante-em-chefe das forças cananéias confederadas. Ele consentiu em agir, com a condição que Débora o acompanhasse, razão pela qual foi informado que não ele, mas uma mulher teria a honra de abater Sisera. Os detalhes dessa vitória, quando um

súbito dilúvio fez transbordar o rio Quisom e imobilizou os carros de combate de Sísera, são graficamente pintados no Cântico de Débora (Jz 5.19-22). Em Hb 11.32, Baraque é aístado entre os "anciãos", cuja fé é atestada no registro sagrado. Em 1Sm 12.11, "Baraque" é nome que aparece conforme a LXX e o siríaco, pois o original diz "Bedá", o qual, entretanto, provavelmente deve ser emendado F.F.B.

**BARAQUIAS** — V. ZACARIAS

**BARBA** — 1. *zaqan*. Os israelitas e seus vizinhos geralmente deixavam crescer livremente a barba, que cuidavam com grande escrúpulo. Cf. figs. 43, 117. A barba era sinal de vitalidade e de beleza viril (Sl 133.2; cf. 2Sm 19.24); barbeá-la ou cobri-la era sinal de tristeza ou lamentação (Is 15.2; Jr 48.37 etc.; cf. Lv 19.27; 21.5, provavelmente baixados contra certas práticas idólatras), ou como sinal de lepra (Lv 14.9). Mutilar a barba de outro era um insulto desonroso (2Sm 10.4; Is 50.6). Jeremias criticou aqueles que aparavam os cabelos das tēmporas (Jr 9.26 etc.). V. tb. CABELOS; SEPULTAMENTO e LAMENTAÇÃO.

2. Em 2Sm 19.24, "barba" é tradução do termo hebraico *safam*, que denota o bigode. J.D.D.

**BÁRBARO** — Para os gregos, todos os povos que não falavam o grego eram reputados bárbaros. Originalmente a palavra não tinha qualquer conotação ofensiva, nem implicava em falta de refinamento civilizado. Lucas, o escritor do livro de Atos, e que falava o grego como seu primeiro idioma, louva os "bárbaros" de Malta por terem demonstrado bondade para com Paulo (At 28.2-4). Nesse caso ele simplesmente tencionava dizer "estrangeiros" ou "nativos". Provavelmente eram os mesmos de origem fenícia. Essa palavra também é empregada sobre quem quer que falasse um idioma com o qual o ouvinte não estivesse familiarizado. Em 1Co 14.11 o termo se refere ao falar em língua não familiar ou não-inteligível. "Gregos" e "bárbaros", em Rm 1.14, é uma perífrase para indicar "todos os povos", ou "o mundo inteiro". D.O.S.

**BARCO** — V. NAVIOS E EMBARCAÇÕES.

**BAR-JESUS** ("filho de Josué", ou "filho de Ishvah") — Em At 13.6s., aparece como mágico e profeta falso, ligado à corte de Sérgio Paulo, prócônsul de Chipre. É lhe dado o nome alternativo de Elimas, no v. 8, nome esse provavelmente derivado de uma raiz semítica que significa "sábio". No Texto Ocidental, seu nome aparece como Bariesouan e Hetoimas. Ele tentou dissuadir Sérgio Paulo de dar atenção a Paulo e Barnabé, mas saiu-se mal no encontro com Paulo. Sua cegueira temporária talvez tenha tido a intenção de exercer o mesmo efeito salutar da experiência similar de Paulo na estrada de Damasco. F.F.B.

**BARNABÉ** — Sobrenome de José, elemento de vulto entre os primeiros missionários. Lucas (At 4.36) interpreta "filho de *paraklesis*", "aquele que consola, ou exorta" (cf. "filho da paz", em Lc 10.6). Nabas talvez reflita o aramaico *newahah*, "pacificação", "consolação", (caso em que a transcrição grega anormal foi facilitada pela pronúncia suave contemporânea da letra b), ou então reflita a raiz *nb'*, "profetizar". Estritamente falando, essa palavra seria "filho de um profeta" ou "filho de profecia", ainda que a exortação fosse supremamente uma função profética (At 15.32; 1Co 14.3) Lucas não se preocupa em apresentar uma etimologia científica, mas apenas quis indicar o caráter do personagem. Encontramo-lo atarefado em *paraklesis* em At 11.23 Deissmann equipara o nome *barnebaus* (aramaico, *bar'nb*, "filho de Nebo"), encontrado em inscrições sírias; mas Lucas afirma que os apóstolos é que lhe deram o cognome, e dificilmente lhe confeririam um nome que lembrava uma deidade pagã.

Barnabé era originário de uma família sacerdotal judaico-cipriota, mas João Marcos, de Jerusalém, era seu primo (Cl 4.10), e ele mesmo era um antigo membro da igreja de Jerusalém, tendo vendido sua propriedade (em Chipre?) para o bem comum (At 4.36s.). Clemente de Alexandria chama-o de um dos Setenta (*Hypot.*, vii; *Stromateis* ii. 20.116). O Texto Ocidental de At 1.23 confunde-o com José-Barsabás na eleição apostólica; mas adiante, Lucas (At 14.4,14), e Paulo (1Co 9.6, no contexto), reputam-no como um apóstolo (v. APÓSTOLO).

Diz Lucas sobre ele: "homem bom, cheio do Espírito Santo e de fé" (At 11.24), e pelo menos em quatro ocasiões seu grande coração e sua introspecção espiritual, bem como o evidente respeito universal por ele, tiveram resultados momentosos.

a) Quando o convertido Saulo chegou em Jerusalém, somente para descobrir que os cristãos julgavam-no um espia, foi Barnabé que o apresentou aos apóstolos "cofunas" e convenceu-os sobre sua conversão e sinceridade (At 9.27; cf. Gl 1.18).

b) Foi Barnabé quem representou os apóstolos em Antioquia quando, pela primeira vez, os gentios estavam sendo evangelizados em número significativo e onde outros crentes cipriotas mostraram-se proeminentes (At 11.19s.). Ele viu esse movimento como uma obra de Deus — e como uma esfera apropriada para o esquecido Saulo, a quem foi buscar para compartilhar de seus labores. Ao visitarem Jerusalém levando alívio para a fome, foi reconhecida sua chamada missionária para trabalharem entre os gentios (Gl 2.9. V. tb. CRONOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO). Todavia, Barnabé não era homem para resistir a Pedro face a face, quando este sucumbiu perante a pressão dos judaizantes: "o próprio Barnabé" interrompeu temporariamente a comunhão de mesa com os gentios crentes de Antioquia (Gl 2.13).

c) A terceira grande contribuição de Barnabé, entretanto, demonstrou que ele havia acei-





tado plenamente os gentios na fé em Jesus Cristo (cf. At 13.46). A viagem juntamente com Paulo (At 13 e 14), começando pela sua própria ilha de Chipre, resultou numa cadeia de igrejas predominantemente gentias até bem dentro da Ásia Menor, bem como na oposição judaica crescente.

Para a igreja e para Barnabé, isso foi um grande marco. Até ali ele fora líder, e Paulo seu protegido. A ordem consistente apresentada por Lucas, até à partida de Chipre, é "Barnabé e Saulo". Daí por diante ele usualmente diz "Paulo e Barnabé" (At 13.43,46,50; 15.2 (duas vezes), 22,35. A ordem que aparece em 14.14 provavelmente se deve à ordem da importância das deidades). Isso indubitavelmente reflete o progresso dos acontecimentos.

**d)** Mas restava a Barnabé outra tarefa crucial. De volta para Antioquia, a questão da circuncisão se tornou tão aguda que ele e Paulo foram nomeados para levar a questão perante um concílio em Jerusalém. Sua política foi triunfalmente vindicada (At 15.1-29). Significativamente, Barnabé aparece antes de Paulo tanto no relato dos procedimentos (v. 12), como na carta do concílio (v. 25, contrastar com 22); provavelmente as palavras do representante apostólico original em Antioquia tinha maior aceitação e peso perante o concílio. Barnabé insistiu em incluir Marcos, que anteriormente havia desertado da companhia de ambos, numa proposta segunda viagem missionária. Paulo se recusou, e o itinerário da viagem ficou dividido, Barnabé ficando com Chipre (At 15.36-40). Os testemunhos finais de Paulo a respeito de Marcos (p. ex., 2Tm 4.11) podem significar que este último aproveitou grandemente do trabalho em conjunto com seu primo. A sociedade íntima foi quebrada, mas não a amizade. "Sempre que Paulo menciona Barnabé, suas palavras implicam em simpatia e respeito" (Lightfoot sobre Gl 2.13). Quanto aos princípios e à prática, eram idênticos, e nunca saberemos o quanto Paulo devia a Barnabé. Quando 1Coríntios foi escrita, Barnabé continuava vivo e, semelhantemente a Paulo e diferentemente de seus colegas, sustentava-se sem depender das igrejas (1Co 9.6). Após isso, ouvimos falar somente em tradições sem muita base, que o associam com Roma e Alexandria.

Seu nome foi ligado desde tempos bem recuados a uma carta anônima proveniente de Alexandria, mas nada existe além disso que o ligue com a mesma (v. LITERATURA PATRÍSTICA). A Epístola aos Hebreus tem sido frequentemente associada com ele, pelo menos desde o tempo de Tertuliano (cf. Zahn, INT, II, p. 301s.), enquanto que a Primeira Epístola de Pedro lhe tem sido atribuída por a.C. McGiffert (*Christianity in the Apostolic Age*, 1897, p. 593s.). Existe uma martirologia cipriota posterior (v. James, ANT, p. 470). *O evangelho de Barnabé* (ed. L. Ragg, 1907), é uma obra medieval a interceder da fé muçulmana. A.F.W.

**BARRA DE OURO** — V. DINHEIRO.

**BARRABÁS** — Um bandido (Jo 18.40), aprisionado por fazer terrorismo político homicida (Mc 15.7; Lc 23.18s.). A linguagem empregada por Marcos poderia indicar um incidente bem conhecido, enquanto que o epíteto "muito conhecido" (Mt 27.16) indicaria que ele era reputado como uma espécie de herói. Os sacerdotes, possivelmente fazendo uma exigência inicial de seus apoladores (cf. Mc 15.8), engendraram um movimento a favor de sua libertação, para contrabalançar a oferta de Pilatos, que tentacionava libertar a Jesus (Mt 27.20; Mc 15.11) — e assim Barrabás se tornou um exemplo dos efeitos da expiação vicária.

O nome é um patronímico ("filho de Aba"). Ocorre como "Jesus Barrabás" (cf. "Simão Barjonas"), em Mateus 27.16s., conforme algumas autoridades, e Orígenes *in loc.* nota, esse texto é antigo. Isso adiciona pungência à oferta de Pilatos — "Jesus Barrabás ou Jesus Cristo", mas essa tradição sobre o nome de Barrabás tem companhia dubia em fontes sírias, e deve permanecer como coisa incerta. Não há qualquer base textual para introduzi-lo em Mc 15.7, como o faz Deissmann. A.F.W.

**BARRAGEM** — V. FORTIFICAÇÃO E ARTE DO CERCO (II).

**BARTIMEU** — Um esmoler cego que foi curado por Jesus (Mc 10.46-52). Seu nome significa "Filho de Timeu", e talvez tenha sido registrada a sua história por Marcos por ser personagem bem conhecida na igreja primitiva. O incidente teve lugar por ocasião da última viagem de Jesus a Jerusalém, quando saía ele de Jericó, e se encontra nos demais evangelhos sinóticos, ainda que com certo número de diferenças. Em Mt 20.29-34 aparecem dois cegos, enquanto que em Lc 18.35-43 a cura tem lugar quando Jesus se aproxima de Jericó. A história tem sido reconstruída de diversos modos, e é possível que Mateus e Marcos se tenham referido à Antiga Jericó, enquanto que Lucas se referiu à Nova Jericó, que ficava ao sul daquela. O incidente se notabiliza devido à insistência da fé de Bartimeu em Jesus como o Messias. R.E.N.

**BARTOLOMEU** (*bartholomaios*, "filho de Tolmai"). Era um dos doze; seu nome aparece somente nas listas dos nomes dos apóstolos (Mt 10.3; Mc 3.18; Lc 6.14; At 1.13). Desde o século nono de nossa era muitos o têm identificado com Natanael (q.v.), mas a evidência não é conclusiva.

**BARUQUE** (*barukh*, "bendito"). — 1. Filho de Nerias (Jr 36.4), e irmão de Seraías, camareiro-mor do rei Zedequias (Jr 51.59). Era servente fiel do profeta Jeremias (36.10), escrevendo as profecias de seu senhor (36.4,32) e lendo-as para o povo (v. 14, 15). Ele agiu como testemunha na compra feita pelo profeta aprisionado da propriedade da família, em Anatote (Jr 32). Após o saque de Jerusalém, é dito que ele residiu com Jeremias em Maspata (Mizpa, Josefo,

*Antiguidades*, x. 9.1), mas depois do assassinato de Gedalias foi aprisionado por haver influenciado o que consideravam a deslealdade de Jeremias (43.3). Foi levado para o Egito juntamente com o profeta (43.6), onde, de acordo com uma tradição, tanto ele como Jeremias morreram (Jerônimo sobre Is 30.6). Josefo, contudo, deixa subentendido que ambos foram levados cativos para a Babilônia após Nabucodonosor haver invadido o Egito, em 583 a.C. (*Antiguidades* x. 9.7). Josefo também escreve que Baruque era de família nobre (como diz Baruque i. 1). Sua associação com Jeremias resultou no fato de seu nome ser ligado a certo número de livros apócrifos, notavelmente *O Apocalipse de Baruque*, obra essa de provável origem hebraica ou aramaica, e da qual sobrevivem versões grega (segundo séc. d.C.) e síria; *O Livro de Baruque*, um livro deuterocanônico encontrado na LXX entre Jeremias e Lamentações, conhecido por diversas versões (latinas e gnósticas); e *O Resto das Obras de Baruque*. A tradição judaica refere-se a Baruque como mestre de Esdras (*Mid. Rabba* sobre Ct 5.5).

2. Um sacerdote, filho de Zabai, que ajudou Neemias a reconstruir o templo (Ne 3.20), e que foi testemunha de uma aliança (10.6).

3. Filho de Coi-Hoze, um judeu, e pai de Maasías (Ne 11.5). D.J.W.

**BARZILAI** ("Homem de ferro") — 1. O "gileadita, de Rogelim" (2Sm 17.27 etc.), que era fiel seguidor de Davi. 2. Um aparentado do primeiro, por meio de casamento, e que tomou o nome da família (Ed 2.61), e que é chamado de "Jadus", em 1 Esdras 5.38. 3. O "meolatita" cujo filho, Adriel, se casou com Merabe, filha de Saul (1Sm 18.19; 2Sm 21.8; na LXX e em dois manuscritos hebraicos), ou Micál (2Sm 21.8, texto massorético). G.W.G.

**BASÁ** — Uma região fértil a leste do Jordão que ficava ao norte de Gileade, da qual era dividida pelo rio Iarmuque. O nome, quase sempre escrito com o artigo *habashan*, tem diversos sentidos. No sentido mais lato era considerado como região que se estendia para o norte até o monte Hermom, e para o leste até Saleca (q.v.); e no sentido mais restrito, compreendia mais ou menos a área que atualmente é chamada de en-Nuqra. Incluía as cidades de Astarote, Golá e Edrei (q.v.), bem como as regiões de Argobe e Havote-Jair (q.v.). No tempo da conquista, Basá estava sob o governo de Ogue, que tinha sua capital em Astarote. Foi o mesmo derrotado pelos israelitas em Edrei (Dt 1.4; 3.1-3), e seu território caiu por sorte a Manassés. Formava parte dos domínios de Davi e Salomão, ficando dentro do sexto distrito administrativo deste último (1Rs 4.13). Foi perdida durante as guerras sírias, mas foi reconquistada por Jeroboão II (2Rs 14.21), somente para ser tomada por Tiglate-Pileser III (2Rs 15.29), após o que fez parte dos sucessivos impérios da Assíria, da Babilônia e da Pérsia. Sob os persas coincidia

em termos gerais com o distrito de Carnaim, e no período grego com o distrito de Batanéia. T.C.M.

**BASEMATE** — Provavelmente derivado da raiz semítica *bsm*. "cheiroso". 1. De conformidade com Gn 26.34, Esaú se casou com Basemate, filha de Elom, o heteu. De acordo com Gn 36.3, ele ter-se-ia casado com uma certa Basemate, que era filha de Ismael e irmã de Nebaioete. Cf. Gn 28.9, onde ela é chamada de Maalate, e Gn 36.2, onde a filha de Elom é chamada Ada. É possível que tanto Maalate como Ada tivessem recebido a alcunha de Basemate. "cheirosa", pois do contrário tratar-se-ia de um erro de copistas (cf. alguns manuscritos da LXX). 2. Basemate, filha de Salomão, que se casou com Aimaás, de Naftali (1Rs 4.15). F.C.F.

**BATE-SEBA** (chamada de "Bate-Sua, filha de Amiel", em 1Cr 3.5) — Ela era filha de Eliã (2Sm 11.3), e, se ele é um "dos trinta" de 2Sm 23.34, então ela seria neta de Aitofel. Davi adulterou com ela enquanto seu marido, Urias, o heteu, comandava o exército que assaltava Rabá, a capital dos amonitas. Isso levou ao assassinato de Urias, à entrada de Bate-Seba no harém real, e a reprensão feita pelo profeta Natã (2Sm 12). Na velhice de Davi, Bate-Seba aliou-se a Natã para garantir a subida de Salomão ao trono, e assim se tornou rainha-mãe. Ela fez pedido a Salomão a respeito de Adonias, no tocante a Abisague, concubina de Davi (1Rs 2.19-21). Isso foi interpretado como uma tentativa de Adonias apossar-se do trono, o que resultou na morte dele. M.G.

## BATISMO

### I. BATISMO E ALIANÇA

Se tivermos de entender plenamente a doutrina do batismo, a mesma deve ser vista como parte integral do plano único da salvação, traçado por Deus. Portanto, devemos primeiramente colocar o batismo dentro da moldura da aliança. Nessa conexão, notamos como o NT encontra no batismo paralelos fundamentais com as três maiores administrações do pacto do AT.

a) O paralelo com o pacto feito com Noé é salientado em 1Pe 3.18-22. As principais contensões dessa passagem difícil são bastante claras. Noé e sua família, seguros na arca, foram postos num mundo novo pelas águas que afogaram os ímpios. Passaram incólumes pelo juízo, e o próprio modo do julgamento contra o pecado, paradoxalmente garantiu seu livramento. Semelhantemente, o crente passa pelo julgamento contra o pecado, seguro em Cristo. Assim como as águas do dilúvio batiam na arca mas não podiam fazer qualquer mal àquelas que estavam em seu interior, semelhantemente o juízo de Deus caiu contra o Senhor Jesus Cristo, que morreu como o justo em lugar do injusto, servindo-lhe assim de escudo. Sendo desse modo levado "a Deus", o crente agora vive na esfera onde reina o Cristo ressurreto.



O dilúvio foi o tipo: o batismo é o antítipo. Aqui temos a passagem do crente para a nova ordem, mas não, como Pedro adverte, pelo batismo como tal, o qual é impotente para lavar a imundícia da carne. O poder reside na morte e na ressurreição de Cristo, apropriado por um apelo pessoal a Deus. O batismo, por conseguinte, representa para nós o estabelecimento do novo pacto e de nossa entrada pessoal nos seus benefícios.

**b)** O paralelo com o pacto feito com Abraão se centraliza na circuncisão (q.v.). Há duas linhas de ensino do NT. Primeira, a significação espiritual da circuncisão é uma necessidade humana permanente. Paulo (Cl 2.13) equipara a morte nas transgressões com a incircuncisão, isto é, falta total de conhecimento da obra renovadora de Deus. A implicação é que, se alguém conhece a realidade da qual a circuncisão é o símbolo, então conhece também uma "revivificação" divina, tal como Abrão foi revivificado para uma nova vida, e se tornou o novo homem, Abraão (Gn 17). Conseqüentemente, Paulo pode dizer sobre os crentes, que conhecem a obra revivificadora de Deus em Cristo, pelo Espírito Santo, que eles é que são "a circuncisão" a realidade cumpriu-se neles. Em segundo lugar, o que a circuncisão era no pacto com Abraão é o batismo para o crente cristão. Isso é indicado pelo uso da palavra "selo". Em Rm 4.11 a circuncisão é chamada de selo, e em 2Co 1.21, 22 e Ef 1.13, a mesma palavra provavelmente se refere ao batismo, uma interpretação baseada no emprego do termo "ungido", em 2Co 1.21 (cf. At 10.38, referindo-se ao batismo de Jesus), e na ordem das palavras "ouvistes... crido... selados", em Ef 1.13 (cf. At 18.8. "ouvindo, criam e eram batizados"). A relação entre a circuncisão e o batismo, entretanto, é deixada explícita em Cl 2.11, 12. Os crentes desfrutam da realidade da qual a circuncisão era a figura. Essa realidade é denominada "a circuncisão de Cristo"; ela é espiritual, "não por intermédio de mãos"; produz um efeito completo, pois trata do "despojamento do corpo da carne"; e teve lugar por meio de batismo, mediante o qual os crentes são levados a um contato vital com a morte e a ressurreição de Cristo, pessoalmente apropriadas "mediante a fé no poder de Deus". Assim, uma vez mais, o batismo aparece na entrada da aliança, e isso é ensinado a fim de exibir a unidade do modo de Deus tratar com os seus pactos.

**c)** O paralelo com o pacto mosaico ocorre em 1Co 10. O que Paulo aceita de forma subentendida é que o antigo pacto possuía paralelos aos do novo, quanto às ordenanças. A Ceia do Senhor foi prefigurada no beber da rocha (v. 4), e o batismo foi prefigurado na nuvem e no mar. Pedro apresenta o batismo como o escape do crente do julgamento e a transição do mesmo para o reino de Deus; Paulo, ligando-o com a circuncisão, mostrou que o batismo é a entrada no desfrutamento dos poderes do novo século; e a seguir faz uma profunda advertência contra o depender do sinal externo. Deve haver

uma vida de obediência. O batismo israelita simbolizava a separação: a passagem pelo mar separou-os dos egípcios; a nuvem separou-os para Deus. Mas nenhuma dessas separações foi exibida em sua vida subseqüente, pois desagradaram a Deus por sua desobediência e mundanismo. Sendo assim, os sinais externos não podiam salvá-los, e assim pereceram no deserto. Isso, diz Paulo, serve para admoestação nossa. Não importando quão maravilhosas sejam as verdades do batismo, ou como o NT associe o sinal com a coisa simbolizada como se fossem coisas inevitavelmente ligadas, não devemos depender do simbolismo como tal. O símbolo aponta atrás para os poderosos atos de nosso Deus Salvador, e aponta para a frente, para uma vida de fé obediente. É somente em conexão com o dilúvio que o NT especifica a relação do tipo para com o antítipo (1Pe 3.21), mas o tratamento dos dois outros tópicos certamente garante a mesma expressão. Na aliança única de Deus, agora finalmente expressa, o batismo cumpre tudo que era simbolizado pelas anteriores ministrações iniciatórias.

## II. AS BÊNÇÃOS ASSOCIADAS AO BATISMO

João Batista conclamava o povo a arrepende-se, prometendo a remissão de pecados e a selagem da promessa mediante seu "batismo de arrependimento para remissão de pecados" (Mt 3.2,6, Mc 1.4). Ele apontava para alguém que haveria de batizar com o Espírito Santo, cujo sinal de seu advento foi a descida visível do Espírito (Jo 1.30-34). Por ocasião do batismo do Senhor Jesus, foram unidos o batismo de água com o batismo do Espírito, e nisso jaz o padrão das bênçãos batismais do NT. O Espírito Santo é ligado ao batismo em Jo 3.5; At 2.38; 9.17, 18; 10.47; 1Co 12.13; 2Co 1.22; Ef 1.13; Tt 3.5. O Espírito acha-se presente no batismo, e é ele quem opera as operações espirituais simbolizadas e seladas pela água (p. ex., 1Co 12.13, Tt 3.5); semelhantemente, ele mesmo é o dom prometido (p. ex., At 2.38). A outra idéia principal no batismo de nosso Senhor é a idéia de filiação. Após isso, não só a própria filiação (Gl 3.26, 27), mas todas as bênçãos necessárias para a filiação são associadas ao batismo: remissão de pecados (At 2.38; Tt 3.5; Hb 10.22); novo nascimento e entrada no reino (Jo 3.3, 5; Tt 3.5); designação para união com Deus, participação na obra de Cristo, e incorporação em seu corpo (Mt 28.19, At 8.16; 19.5; Rm 6.1-11; 1Co 12.13; Gl 3.27).

Mas todas essas são bênçãos da aliança, frutos da morte e da ressurreição do Senhor Jesus, dois eventos que são constantemente ligados às referências do NT ao batismo. No dia do seu batismo, ele foi publicamente declarado aquele que estabelece a aliança: as palavras "Tu és o meu Filho amado, em ti me comprazo" apontam de volta para o predito rei e servo (Sl 2.7; Is 42.1), duas figuras associadas na aliança prometida (Is 55.3) O dom do Espírito lembra adicionalmente o estabelecedor da aliança (Is 59.21). Quando o Senhor estabeleceu o

pacto, selou os benefícios concedidos aos seus seguidores mediante o batismo.

Mas as bênçãos não se derivam do batismo como tal, e, sim, do Senhor. Conseqüentemente, descobrimos que enquanto as bênçãos são aparentemente ligadas ao rito, por outro lado só são desfrutadas mediante a atividade da fé obediente que se segue ao rito. Isso é manifesto em Rm 6.1-11. O tópico ali é a obrigação que temos de viver em santidade prática. O apóstolo primeiramente afirma que o batismo efetuou uma união com Cristo em sua morte e ressurreição, de tal modo que, para o crente, houve realmente morte no tocante ao pecado e uma nova vida de justiça (v. 4). A seguir Paulo explica como de vem ser desfrutadas experimentalmente essa morte e essa vida: o crente deve considerar-se diariamente morto e vivo — isto é, pela atividade de uma fé obediente e preciosa (v. 11). As bênçãos não operam automaticamente no crente por motivo do batismo na água. Este é antes o testemunho público de Deus de que essas bênçãos foram garantidas para o crente. O batismo, por conseguinte, aponta de volta para a obra de Deus, e para a frente, para aquela vida que se caracteriza pela fé.

### III. OS CANDIDATOS AO BATISMO

Nem todos os batizados possuem tanto o que é simbolizado como o símbolo (At 8.21-23; cf. Jo 13.10, 11; 15.1-6). Portanto, para quem pode ser administrado o batismo? É claro que nem todos os candidatos ao batismo, nos tempos neotestamentários, foram publicamente confirmados por Deus como o foi Cornélio (At 10.47), enquanto que o caso de Simão (At 8.13s.) demonstra o princípio sobre o qual a igreja usualmente age. Deus geralmente não guia a igreja por meio de revelações sobre seus conselhos secretos, mas entregou a administração do rito da aliança ao julgamento humano falível. O homem não pode ler o coração do homem, e não deve presumir em julgá-lo. O batismo era administrado aos novos convertidos que podiam fazer uma profissão inteligente de fé no Senhor Jesus Cristo. O próprio Senhor Jesus ordenou isso em sua incumbência missionária (Mc 16.16, se essa evidência puder ser admitida; e cf. Mt 28.19).

Nessa prática alguns discernem uma regra exclusiva: o batismo deve ser administrado somente àqueles que podem dar testemunho pessoal, quaisquer que sejam seus antecedentes. Outros asseveram que apesar de todos os relatos de batismos no NT se relacionarem com crentes adultos, em nenhum dos casos qualquer adulto cresceu dentro da igreja visível; todos eram convertidos vindos de fora. A atitude da igreja para com aqueles que nasceram dentro de seus limites deve ser decidida à base dos princípios bíblicos gerais relativos às famílias dos crentes. Quanto a isso, podem nos afirmar, o batista e o pedo-batista estão em pé de igualdade, no referente à evidência neotestamentária. Cada qual deve pôr de lado os registros de batismos individuais, pois não cobrem o caso

em foco, e devem antes apelar para os princípios sacramentais e factuais envolvidos. O pedo-batista acredita que os sinais da aliança, mas não a administração da aliança, foram alterados, e que o batismo deve ser administrado aos filhos dos que estão sob a aliança exatamente como a circuncisão o era. Ele vê essa posição confirmada pela atitude de Cristo (Mc 10.13s.), pelas palavras de Pedro (At 2.39) e de Paulo (1Co 7.14). O batista batiza os crentes à base do testemunho dos mesmos; o pedo-batista batiza os crentes e os filhos dos crentes à base (conforme afirma ele) de um mandamento direto de Deus que cobre esses dois casos.

### IV. O MODO DO BATISMO

Quanto a essa questão também há diferença de opinião. Por um lado, a imersão total é reputada como a ordem própria: isso está de acordo com a etimologia do verbo *baptizo*; adapta-se à prática neotestamentária (p. ex., At 8.38,39), e expressa a realidade do sepultamento com Cristo (Rm 6.4). Por outro lado, contendem alguns que, qualquer que seja a etimologia, conforme é empregada no NT a palavra *baptizo* não exige imersão, como, p. ex., o batismo, do Espírito, que também é descrito como "derramamento" (At 2.33; cf. Is 32.15; Ez 36.25,26); que exemplos tais como At 8.38,39, pressionados para que signifiquem imersão, envolveriam também a imersão do batizador; e que insistir sobre o simbolismo de sepultamento é ignorar os muitos outros aspectos da união com Cristo que o batismo proclama — p. ex., "unidos com ele" (Rm 6.5), ou "de Cristo vos revestistes" (Gl 3.27). J.A.W.

### BATO — V. PESOS E MEDIDAS.

**BAURIM** — É a moderna Ras et-Tmim, a leste do monte Escopus, Jerusalém. Paltiel, o marido de Mical, acompanhou sua esposa até Baurim, quando ela foi mandada buscar por Davi, para ser sua mulher (2Sm 3.14-16). Simei, homem de Baurim, foi ao encontro de Davi e o amaldiçoou ao chegar ele naquela localidade ao fugir de Jerusalém por causa de Absalão (2Sm 16.5), e os soldados de Davi se ocultaram numa fonte em Baurim quando perseguidos pelos homens de Absalão (2Sm 17.17-21). R.J.W.

**BDÉLIO** — Uma substância preciosa encontrada na terra de Havilá, perto do Éden (Gn 2.12), cuja cor era semelhante à do maná (Nm 11.7); e essa identificação de cor sugere que o bdélio era uma substância bem conhecida dos hebreus. A LXX sugere que se tratava de um mineral precioso pelo uso que faz dos termos *anthrax* e *krystallos* respectivamente, nos dois textos citados. A *Vulgata* usa *bdellium*, que é cognata do grego *bdellion*, mas *bdellion* não é a palavra usada para traduzir *b<sup>o</sup>dolah* no AT. Tem sido sugerida a tradução "pérola", mas o sentido exato da palavra é desconhecido. R.J.W.

### BEBIDA — V. REFEIÇÕES; VINHO E BEBIDAS FORTES.

**BEBIDA FORTE** — V. VINHO E BEBIDAS FORTES

**BECA** — V. PESOS E MEDIDAS

**BEER** (*be'er*, lit., "um poço", "cisterna", usualmente feitos pelo homem) — 1. Nm 21.16. Uma parada no itinerário das vagações dos hebreus, que atingiram pouco depois de partirem de Arnom. Esse v. registra uma história em outros lugares desconhecida sobre a provisão de água; e isso foi um acontecimento importante, pois o v. 18b sugere que Beer ficava num lugar desértico. O local é desconhecido. 2. Jz 9.21. Lugar para onde fugiu Jotão, após haver denunciado o golpe de estado de seu irmão Abimeleque. O local é desconhecido. R.J.W.

**BEER-LAAI-ROI** — O próprio nome e certos elementos de Gn 16.13.14, onde o mesmo aparece pela primeira vez, desafiam certas traduções. Tal como está, o nome significa "O poço do Vivo que me vê", ou então, "O poço de aquele que me vê". Entretanto, é possível que o substantivo locativo original tenha sofrido certo grau de distorção durante a transmissão, e o original está fora de nosso alcance. Esse não é o único substantivo próprio a ter sofrido tal coisa no AT. O local exato não é conhecido, mas Gn 16.7,14 situa-o em direção à fronteira egípcia, para o qual país, Hagar, a ama egípcia, fugiu da ira de Sara, sua senhora. Deus apareceu a Hagar nesse lugar, e lhe anunciou o nascimento de Ismael. Isaque passou por Beer-Lai-Roi quando esperava que Eliezer lhe trouxesse esposa da Mesopotâmia (Gn 24.62), e ali se estabeleceu depois da morte de Abraão. R.J.W.

**BEIJO** — Uma saudação comum no Oriente. Essa palavra ocorre no AT como um sinal de afeição entre parentes (p. ex., Gn 29.11, 33.4), como expressão de amor (Ct 1.2), ou como expressão de concupiscência (Pv 7.13) e talvez também como sinal de homenagem (1Sm 10.1). Este último, o beijo no "ungido de Deus" possivelmente pode ser, como Sl 2.10, um rito religioso ou cômico: beijar a mão (Jó 31.27), ou uma imagem (1Rs 19.18; Os 13.2), é um ato de adoração religiosa. No NT, o *phileo* é usado como sinal de amizade ou afeição (p. ex., Judas, Mt 26.48), como também sua forma mais intensa *kataphileo* (p. ex., Lc 7.38; 15.20; At 20.37). O "osculo santo" (Rm 16.16; 1Pe 5.14), que mais tarde entrou na liturgia da igreja, era uma expressão de amor cristão e presumivelmente se restringia a pessoas do mesmo sexo (cf. *Apostolic Constitutions*, ii, 57, 12). E.E.E.

**BEL** — Nome da principal deidade babilônica, cuja derrubada é sinônimo do fim da Babilônia e de seu domínio (Jr 50.2; 51.44). Nessa conexão Bel tem seu nome ligado ao do deus Nabu, que era considerado seu filho (Is 46.1; v. NEBO). Bel (em sumério, *en*, "senhor"; em hebr., *ba'al*) era uma das deidades da tríade original suméria, juntamente com Anu e Enki, e esse seu nome era um título ou epíteto do deus do ven-

to e da tempestade, Enlil. Ao tornar-se Marduk (v. MERODAUQUE) o deus principal da Babilônia, no segundo milênio a.C., recebeu o nome adicional de Bel. De conformidade com o livro apócrifo Bel e o Dragão, foi a imagem de Bel (Marduk) que Daniel e seus companheiros foram ordenados a adorar. D.J.W.

**BELÉM** (*bet lehem*, "casa de pão", esta última palavra provavelmente com o seu sentido mais lato, "alimento") — Tem sido sugerido que a palavra final do original, *lehem*, é Lakhmu, uma deidade assíria, mas não existe evidência que esse deus tivesse sido alguma vez reverenciado na Palestina. Há duas aldeias com esse nome no AT, às quais é dado modernamente o nome árabe Bayt Lahm, equivalente exato do hebraico.

1. A famosa cidade de Davi, conforme veio a ser denominada. Fica a poucos quilômetros ao sul de Jerusalém. Seu nome anterior era Efrata (Gn 35.19), e era conhecida como Belém Judá ou como Belém Efrata, para distingui-la da outra cidade do mesmo nome. Perto ficava o túmulo de Raquel; os antepassados de Davi habitavam ali; e estava decretado que ali o Messias haveria de nascer. De conformidade com as profecias, pois, Jesus nasceu em Belém e os relatos sobre os pastores e os magos se centralizam em torno dela. O imperador romano, Hadriano, devastou-a no segundo século d.C., e o local da gruta da natividade ficou perdido durante dois séculos; por conseguinte, a igreja da Natividade, erigida por Helena, durante o reinado de Constantino, pode assinalar ou não o local verdadeiro. O túmulo de Raquel, fora da cidade, continua sendo apontado no lugar; e semelhantemente também os "Campos dos Pastores".

2. A segunda Belém ficava em território zebulonita (Js 19.15); ficava a 11 km a noroeste de Nazaré. A maioria dos eruditos é de opinião que o juiz Ibsan (Jz 12.8) nela residia, ainda que a tradição antiga favoreça Belém Judá. D.F.P.

**BELIAL** — O sentido dessa palavra é geralmente deixado claro pelo seu contexto; "filho" ou "homem" de Belial indica mui claramente uma pessoa extremamente perversa. A palavra ocorre em Sl 18.4, paralela ao termo "morte", daí a tradução "perdição", dada em algumas versões. Em 2Co 6.15, Paulo emprega o vocábulo como sinônimo de Satanás. A derivação, todavia, é obscura. O texto hebraico, com as vogais massoréticas, diz *b'liya'al*, aparentemente derivada de *b'li* e *ya'al* ("sem proveito"), o que lhe dá o sentido de "inutilidade". Ou então a segunda porção poderia ser concebida como uma derivação de *'alah* ("subir"), o que lhe daria o sentido de "sem préstimos". Mas T. K. Cheyne liga essa palavra com a deusa babilônica da vegetação, que também pode ter sido a deusa do submundo; pelo que, nesse caso, a palavra teria entrado no vocabulário hebraico como sinônimo para Seol, inicialmente. C. F. Burney, entretanto, ignora as vogais massoréticas e lê o diminutivo pela raiz *bala*, "engolir", traduzindo o termo como "ruína engolfante". D.F.P.

**BELSAZAR** — Governante da Babilônia que foi morto por ocasião da captura da cidade, em 539 a.C. (Dn 5). Bel-sar-usur ("Bel tem protegido o rei" ou "reinado") aparece em documentos babilônicos, com o nome de seu pai, Nabonido, rei da Babilônia, em 556-539 a.C. (BM 91125). Outros textos fornecem detalhes da administração e dos interesses religiosos de Belsazar na Babilônia e em Sipar, até o ano décimo quarto do reinado de seu pai. Provavelmente era neto de Nabucodonosor II e, de conformidade com a Crônica de Nabonido, seu pai lhe "confiou o exército e o reino", em c. de 556 a.C., quando Nabonido fazia campanha na Arábia central, e onde eventualmente permaneceu pelo espaço de dez anos. Belsazar governava na própria Babilônia. É possível que Daniel tenha datado os acontecimentos acompanhando os anos dessa co-regência (Dn 7.1; 8.1), embora a computação oficial dos documentos tenha continuado a usar os anos do reinado do próprio Nabonido. Visto que uma inscrição de Harã (AS, VIII, 1958, p. 35-92) dá dez anos para o exílio de Nabonido, isso confirmaria outras fontes que subentendem que o "rei" que morreu em outubro de 539 a.C. foi Belsazar (Dn 5.30), cujo pai foi capturado ao retornar subseqüentemente para sua capital (Xenofonte, *Cyropaedia*, vii. 5. 29-30, não dá nomes). Belsazar (aram., *Belsha'tsar*) é igualmente chamado de Baltasar (Baruque em grego, i. 11-12; Heródoto i. 188) ou de Baltasar (Josefo, *Antiguidades* x. 11.4). D.J.W.

**BELTESSAZAR** (hebr., *bel'tsha'atsar*, em grego, *baltasar*) — Nome dado a Daniel, na Babilônia (Dn 1.7; 2.26; 5.12). O hebraico pode ser uma transliteração do comum nome babilônico *Balatsu-usur* ("Protege a vida dele"), no qual é omitido o nome da deidade invocada (Bel?) (cf. *Abede-Nego*). Tal nome seria apropriado à luz das experiências finais de Daniel. Aqueles que, baseados em Dn 4.18, consideram que o nome da deidade deve estar contido nesse nome, buscam uma forma como *Belit* ou *Bel't-shar-utsur* ("Bel'ti, protege o rei"), mas a transliteração hebraica com *t* torna isso improvável. V., entretanto, BELSAZAR (cf. tb. SAREZER). D.J.W.

**BELZEBU** — V. BAAL-ZEBUBE.

**BEM-AVENTURANÇAS** — V. SERMÃO DA MONTANHA.

**BENAIA** (*b'nayahu*, *b'nayah*, "Javé tem edificado") — 1. Filho de Joiada de Cabzeel, no sul de Judá (2Sm 23.20). Capitão da guarda pessoal estrangeira de Davi (2Sm 8.18; 20.23), comandava o exército no terceiro mês (1Cr 27.5,6). Era renomado entre os "trinta" heróis de Davi (2Sm 23.20-23; 1Cr 11.22-25), e provavelmente acompanhou a Davi durante a rebelião de Absalão (2Sm 15.18). Ele ajudou a torcer os propósitos de Adonias e a estabelecer Salomão como rei (1Rs 1), e mais tarde executou Adonias, Joabe e Simei (1Rs 2.25,29s., 46), substituindo Joabe como comandante-em-chefe (1Rs 2.35).

2. Um dos "trinta" heróis de Davi, de Piratim, em Efraim (2Sm 23.30; 1Cr 11.31), e que comandava o exército durante o décimo primeiro mês (1Cr 27.14).

Dez outras pessoas são conhecidas por esse nome, somente nas seguintes referências: 1Cr 4.36; 1Cr 15.18,20; 1Cr 15.24; 26.6; 2Cr 20.14; 2Cr 31.13; Ed 10.25; Ed 10.30; Ed 10.35; Ed 10.43; Ez 11.1,13. J.G.G.N.

**BEN-AMI** ("filho de meu parentesco") — Nome dado ao filho nascido da união incestuosa de Ló com sua filha mais nova (Gn 19.38), de onde provieram os filhos de Amom (q.v.). Moisés reconheceu como aparentados dos israelitas por meio de Ló; e assim baixou orientação de que não deveriam ser perturbados na terra que "a tenho por possessão" (Dt 2.19). Não obstante, em tempos posteriores os "filhos de Amom" se tornaram inimigos dos israelitas (2Cr 20.1; Sl 83.6-8). G.T.M.

**BENÇÃO** — A palavra empregada no AT é *br'akhak*, geralmente denotando a concessão de bem, usualmente concebido como algo material (Dt 11.26; Pv 10.22; 28.20; Is 19.24 etc.). Freqüentemente é contrastada com a maldição (Gn 27.12; Dt 11.26-28; 23.5; 28.2; 33.23), e algumas vezes é usada na fórmula de palavras que constitui uma "bênção" (Gn 27.36; 38.41; Dt 33.1). O termo usado no NT, *eulogia*, é empregado também nesse último sentido (Tg 3.10), mas em adição denota tanto o bem espiritual transmitido pelo evangelho (Rm 15.29; Ef 1.3) como as bênçãos materiais em geral (Hb 6.7; 12.17; 2Co 9.5, "generosidade"). W.W.W.

**BENEDITO** — A palavra mais freqüentemente usada no AT é *barukh*. Quando aplicada a Deus tem o sentido de louvor (Gn 9.26, 1Rs 1.48; Sl 28.6 etc.), e quando usada a respeito do homem denota um estado de felicidade (1Sm 26.25; 1Rs 2.45). 'Ashre ("quão feliz!" Sl 1.1) é sempre usada a respeito dos homens, e tem seu equivalente neotestamentário no termo *makarios*. Esta última é empregada na literatura grega pagã para descrever o estado de felicidade e bem-estar como o que é desfrutado pelos deuses. No NT o vocábulo recebe forte conteúdo espiritual, segundo é revelado nas bem-aventuras (Mt 5.3-11) e em outros lugares (Lc 1.45; Jo 20.29; At 20.35; Tg 1.12). Parece que essa palavra contém certo elemento congratulatório, conforme sugerido numa nota do NT de Weymouth: "As pessoas que são benditas, externamente podem ser motivo de pena, mas do ponto de vista do alto, que é o verdadeiro ponto de vista, devem ser invejadas, congratuladas e imitadas". O termo *eulogetos* é usado apenas a respeito de Cristo e de Deus (Rm 9.5; Ef 1.3). W.W.W.

**BENE-BERAQUE** — Aldeia no território de Dã (Js 19.45), identificada com a moderna el-Kheiriyeh (até recentemente Ibn Ibrâq), cerca de 7,5 km

a leste de Jaffa. De conformidade com Senaqueribe (citado em L. H. Grollenberg, *Atlas of the Bible*, 1956, p. 89), foi uma das cidades atacadas e tomadas por ele. J.D.D.

**BENEDICTUS** — Profecia de Zacarias (Lc 1.68-79), assim chamada devido à primeira palavra da versão latina, e que é uma das seis visões (Lc 1.5-25, 26-38; 2.1-20) e profecias (Lc 1.46-56; 2.29-35) na narrativa lucana sobre a infância de Jesus. Um padrão repetido na profecia hebraica é refletir ou elaborar profecias anteriores (cf. Sl 105; Mq 4.4; Zc 3.10). No NT o Apocalipse de João é o mosaico da linguagem e dos conceitos do AT. Semelhantemente, o Benedictus faz alusão a certo número de passagens dos livros de Salmos e Isaías.

A primeira divisão da passagem (Lc 1.68-75), em paralelismos característicos da poesia judaica, exalta a Deus por seu livramento messiânico e se regozija em seus resultados. A segunda seção (Lc 1.76-79) descreve o lugar que João Batista teria nesse poderoso ato de Deus. No Benedictus a obra do Messias é particularmente uma libertação espiritual. Será que isso significa que o próprio pensamento de Zacarias foi parafraseado e interpretado à luz da interpretação do AT por Cristo e seus apóstolos? Não necessariamente. Apesar de que a generalidade dos judeus via o Messias como mero Redentor político, seu papel como Redentor religioso ou sacerdotal não estava ausente no judaísmo (cf. K. Stendhal, *The Scrolls and the New Testament*, 1957, p. 54-64). Esse seria o pensamento central nas idéias de um sacerdote piedoso: por conseguinte, está bem de conformidade com a sua personalidade e formação que "cheio do Espírito Santo" Zacarias tenha proferido essa revelação particular. V. tb. ANUNCIAÇÃO. E.E.E.

**BENE-JAACÁ** — Um dos acampamentos dos israelitas (Nm 33.31s.; Dt 10.6). A passagem em Dt 10.6.7 é claramente uma inserção, ou uma glosa do próprio Moisés (segundo Hertz) ou de um de seus companheiros mais jovens. O autor evidentemente estava interessado na provisão de água (v. JOTBÁ), pois prefacia a palavra com o termo "Beerote", pelo que algumas versões traduzem "os poços dos filhos de Jaacá". G.T.M.

**BENFEITOR** — O termo grego *euergetes* era empregado como título pelos reis do Egito (p. ex., Ptolomeu IX, 147-117 a.C.) e da Síria (p. ex., Antioque VII, 141-129 a.C.), e aparece nas moedas dos mesmos. Ocorre também como título laudatório nas inscrições do primeiro século de nossa era, comemorando serviços prestados, p. ex., ao povo de Cós (A. Deissmann, LAE, 1927, p. 253). Tal título não é honra para qualquer discípulo de Jesus (Lc 22.25). A.R.M.

**BEN-HADADE** — Forma hebraica do aramaico Bar- ou Bir-Hadade, "filho de Hadade", nome de dois ou três governantes do reino arameu de Damasco.



Fig. 31 — Esta estela, que exhibe o deus Melcarte, o qual brande seu machado de guerra, está inscrita na porção inferior (não é mostrada) como nome de Ben-Hadade, rei de Ará, c. de 860 a. C.

1. Ben-Hadade I é chamado de "filho de Tabrimon, filho de Heziom, rei de Ará", em palavras semelhantes tanto em 1Rs 15.18 como em sua própria estela (assim chamada), a Estela de Melcarte, de c. de 860 a.C. Quanto a essa estela, v. Albright e Levi della Vida em BASOR, 87, 1942, p. 23-29, e em BASOR, 90, 1943, p. 30-34; também M. Black em D. W. Thomas (ed.), DOT, 1958, p. 239-241 com placa 15. No ano décimo quinto (35.º da monarquia dividida), o rei Asa de Judá conquistou Zera, o etíope (q.v.), e celebrou uma grande festa de ação de graças em Jerusalém, para a qual também convidou israelitas (2Cr 14.9—15.19); por conseguinte, no décimo sexto ano (36.º do reino dividido), Baasa de Israel atacou Judá (2Cr 16.1-10), e então Asa buscou a ajuda de Ben-Hadade I de Ará (1Rs 15.18s., como acima). Portanto, Ben-Hadade I já estava reinando por volta de 895 a.C., digamos, 900 a.C. Quanto a esse período, v. E. R. Thiele, *Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, 1951, p. 58-60.

2. Ben-Hadade, o oponente de Acabe (c. de 874/3-853 a.C.), 1Rs 20, morreu às mãos de Hazael (q.v.) nos dias de Jorão (c. de 852-841 a.C.) e de Eliseu (2Rs 6.24s.; 8.715). Hazael sucedeu a Ben-Hadade em c. de 843 a.C. (Salmanser III da Assíria já mencionava Hazael em 841 a.C.), v. M. F. Unger, *Israel and the Arameans of Damascus*, p. 75. Dois problemas surgem neste ponto. Primeiro, o Ben-Hadade de Acabe e Jorão é o mesmo Ben-Hadade I de Asa (implicando num longo reinado de cinquenta e sete anos, ainda que tenha outros paralelos, c. de 900-843 a.C.), ou será um Ben-Hadade II separado? Albright (*op. cit.*) identifica-os com um único Ben-Hadade (I) mas seu único motivo positivo é uma data possível de cerca de 850 a.C. (limites, c. de 875-825 a.C.) para a Estela

de Melcarte, devido o estilo da inscrição. Mas, a interpretação mais natural de 1Rs 20.34 é que Onri havia sido anteriormente derrotado por Ben-Hadade I, pai de Ben-Hadade II, sendo que este último teria sido contemporâneo de Acabe; a interpretação de Albright sobre essa passagem (BASOR, 87, p. 27) é claramente forçada, e a falta de menção, no AT, sobre algum evento como a derrota de Onri tem bom paralelo em sua omissão similar do pagamento de tributo a Salmaneser III por parte de Jeú. Em segundo lugar, os anais de Salmaneser III referentes aos anos de 853 a.C. (Wiseman, em DOTT p. 47) e 845 a.C. (ANET, p. 280a; ARA-AB, I, §§ 658, 659) chamam o rei de Damasco de IM-Idri, que provavelmente deve ser lido como Adade-Idri ("Hadade-Ezer"); quase certamente esse deve ser outro nome de Ben-Hadade (III), contemporâneo de Acabe; cf. Michel, *Welt des Orients*, 1, 1947, p. 59, n.º 14. Se pudermos admitir dois reis chamados Ben-Hadade, então o Ben-Hadade I deve ser situado mais ou menos em 900-860 a.C., e o Ben-Hadade II, cerca de 860-843 a.C.

3. Ben-Hadade III (ou II), c. de 796-770 a.C., filho de Hazael, deu prosseguimento à opressão de seu pai contra Israel (temporariamente no tempo de Jeoacaz, c. de 814/3-798 a.C., 2Rs 13.22) até o reinado de Joás (c. de 798-782/1 a.C.), o qual, em cumprimento da profecia do moribundo Eliseu, foi capaz de repelir com sucesso a Bem-Hadade (2Rs 13.14-19,25); esse rei arameu é também mencionado na estela contemporânea de Zakir, rei de Hamate e Luás, cf. Black em DOTT, p. 242-250). O "libertador" cujo nome não é dado, e que beneficiou Israel contra a Síria, pode ser uma referência velada à intervenção de Adade-nirari III da Assíria em Ará; cf. W. Hallo, BA, X13, 1960, p. 42, n.º 44, seguindo H. Schmökel, *Geschichte des Alten Vorderasien*, 1957, p. 259, n.º 4. Amós (1.4), profetizou a destruição da "casa de Hazael" e dos "castelos de Ben-Hadade", e sua memória é evocada por Jeremias (49.27) em sua profecia contra a província de Damasco. K.A.K.

**BENIGNIDADE** — Tradução do termo hebraico *hesed*. A maioria de suas ocorrências se verifica do livro de Salmos, mas também ocorre por diversas vezes noutras porções, embora essa palavra também seja traduzida por diversos outros vocábulos em português, como "misericórdia", "bondade" etc. Tem havido muitas sugestões sobre como poderia ser mais corretamente traduzida, aparecendo traduções sugeridas como "amor-leal" (G. Adam Smith), "piedade" (C. H. Dodd), "solidariedade" (Koehler-Baumgartner), e "amor de pacto" (N. Snaith). Sua origem etimológica é incerta, e isso dificulta sua tradução. O exame das passagens onde ela aparece (p. ex., Sl 89, onde é traduzida como "bondade" e "benignidades", nos v. 33 e 49, de nossa versão portuguesa, respectivamente) revela que a mesma está intimamente ligada com as duas ideias de pacto e fidelidade. Seu significado pode ser sumarizado como "amor constante à

base de uma aliança". É palavra empregada para indicar tanto a atitude de Deus para com o seu povo como a atitude do povo de Deus para com ele, sendo que Oséias se refere especialmente a este último caso. G.W.G.

**BENJAMIM** — 1. Filho mais novo do patriarca Jacó, chamado *binyamin* ("filho da mão direita") por seu pai, ainda que sua mãe, Raquel, ao falecer do parto, o tenha chamado de *ben-oni* ("filho de minha tristeza"); Gn 35.18,24; caps. 42-45). Após o desaparecimento de José, ele tomou o primeiro lugar nas afeições de seu pai, como filho sobrevivente de Raquel; isso foi um fator importante na rendição eventual dos irmãos de José (Gn 42.4,38; 44).

2. A tribo que descendia de Benjamim, em hebraico, *binyamin*, como um coletivo, ou no plural, *b'ne binyamin*; e também *b'ne y'mini* (1Sm 22.7; Jz 19.16), e no singular, *ben y'mini* ou *ben hayy'mini* (cf. 1Sm 9.1, *'ish y'mini*; 9.4, *'erets y'mini*). Um nome semelhante *binu* (ou *maru*) *yamina*, com o sentido provável de "filhos de (habitantes) o sul", se encontra em textos de Mari do séc. XVIII a.C., e alguns eruditos (p. ex., Alt, Parrot) têm procurado nesse nome os antecedentes da tribo bíblica; mas a diferença quanto ao tempo e à origem torna muito incerta tal identificação.

Muitos detalhes sobre as genealogias benjaminitas são disponíveis, embora incompletas em qualquer lugar; dez famílias são enumeradas em Gn 46.21, mas o escritor cronista nomeia apenas três clãs (1Cr 7.6s.), dentre as quais Jediael não aparece como tal no Pentateuco. A computação pré-invasão das "famílias" é dada em Nm 26.38s.; quanto a maiores detalhes, v. 1Cr 8.

A tribo ocupava uma faixa de terra nos passos entre o monte Efraim e as colinas de Judá. A fronteira com Judá é claramente definida (Js 18.15s.), e passava ao sul de Jerusalém, que, entretanto, permaneceu nas mãos dos jebuseus até ser capturada por Davi. A fronteira norte é dada em Js 18.11s., e é menos clara, ainda que corresponda com a fronteira sul de Efraim (16.1-3). Passava ao sul de Betel (cf. Jz 1.22; 1Rs 12.29); mas em algum período, não apenas Betel, mas também Ofra, no nordeste, pertencia a Benjamim (Js 18.23; cf. 2Cr 13.19; Ed 2.28). Em Js 18.21s., são alistados dois grupos de povoados, o oriental e o central; a expansão na direção ocidental é indicada por referências a Beerote (2Sm 4.2s.) e Aijalom (1Cr 8.13); Lode e Ono foram ocupadas após o exílio (Ne 11.35). Não é claro se a cidade hivita, Quiriate-Jearim, a quilômetro e meio de Cefirá, foi ocupada antes ou mais tarde; Noth (*Joshua*, p. 89) considera a identificação com Baala de Judá uma glosa errônea, mas é repetida (Js 15.9,60; 18.14; cf. Jz 18.12; 1Cr 2.52; 13.6).

"Benjamim é lobo que despedaça" — assim dizia a antiga bênção dada por Jacó (Gn 49.27). A tribo conquistou alta reputação de bravura e habilidade na guerra, e era notória por seus fundibulários canhotos (Jz 3.15, 20.16; cf. 1Cr 8.40). Eúde, que livrou Israel dos moabitas, era

da tribo de Benjamim; como também o era Saul, o primeiro rei (1Sm 9.1); semelhantemente o foram a rainha Ester (Et 2.5) e o apóstolo Paulo (Rm 11.1). Ficando à direita da expansão dos filisteus, a tribo desempenhou seu principal papel histórico sob a liderança de Saul, e em sua totalidade permaneceu fiel a ele, ainda que alguns tivessem se bandeado para Davi durante o exílio deste (1Cr 12.2-7, 29). De fato, a divergência continuava sendo lembrada muito tempo depois (2Sm 16.5; 20.1). Essa lealdade ao clã se tornou evidente também em sua desastrosa resistência à exigência nacional para que se fizesse justiça no caso da concubina do levita (Jz 20, 21), muitos anos antes da monarquia (20.26s.).

Com a capital estabelecida em Jerusalém, Benjamim ficou muito mais ligado com Judá (1Cr 8.28), e após a divisão da monarquia, Reobão pôde contar com sua lealdade (1Rs 12.21; 2Cr 11; notar 1Rs 11.32, "por amor de Jerusalém"). Havia duas portas "de Benjamim" na cidade, uma no templo (Jr 20.2), e a outra, talvez a mesma que a "porta das ovelhas", no muro norte da cidade (Jr 37.13; Zc 14.10). *A despeito da sorte variável na guerra* (1Rs 15.16s.; 2Rs 14.11s.), Benjamim permaneceu como parte de Judá (cf. 2Rs 23.8, "Geba"). Nos registros do estabelecimento da restauração, a distinção se limita às genealogias pessoais (cf. Ne 7 com 12.7s.).

Na visão de Ezequiel, a porção de Benjamim ficava imediatamente ao sul da cidade (Ez 48.22s.).

3. Um benjamita do clã Jediel (1Cr 7.10). 4. Um benjamita da Restauração que tomou esposa estrangeira (Ed 10.32). Ne 3.23; 12.34 podem referir-se à mesma pessoa. J.P.U.L.

#### BER-SIRAQUE — V. LIVROS APOCRIFOS.

**BERACA** (lit. "bênção") — 1. Um dos guerreiros que se aliam a Davi, em Ziclague, quando estava em dificuldades devido à inimizade de Saul (1Cr 12.1-3). 2. Vale onde Josafá e seu povo deram graças a Deus pela vitória alcançada sobre os amonitas, moabitas e edomitas (2Cr 20.26). É identificado com o Uádi Beretuk, entre Jerusalém e Hebrom, a oeste de Tecoa. O nome moderno sugere uma forma anterior pronunciada de forma ligeiramente diferente da que se encontra no texto hebraico, e que teria o sentido de "poça de água" (*berekah*). R.J.W.

**BERÉIA** — 1. A moderna cidade de Verria, no sul da Macedônia, provavelmente fundada no quinto século a.C. Nos tempos do NT evidentemente era um centro próspero dotado de uma colônia judaica. Quando Paulo e Silas foram levados furtivamente de Tessalônica, para evitar a oposição dos judeus (At 17.5-11), os dois foram até Beréia, a 80 km de distância. Ali foram ouvidos com atenção, até que a perseguição chegou novamente até eles. Beréia era a terra natal de Sópatro (At 20.4). 2. Nome hele-nista de Alepo (2Mc 13.4). J.H.P.

**BERENICE** — Filha mais velha de Herodes Agripa I, e irmã de Drusila. Nasceu em 28 d.C. Tendo estado noiva antes, se não até mesmo casada, ela contraiu matrimônio, aos treze anos de idade, com seu tio Herodes de Calquis. Após sua morte, ocorrida em 48 d.C., ela deu início a uma relação incestuosa com seu irmão Herodes Agripa II (Juv., *Sat.* vi. 156s.), casou-se com Polemon, rei da Cilícia, abandonou-o, e retornou para seu irmão, em cuja companhia ouviu Paulo (At 25.13). Subseqüentemente tornou-se amante tanto de Tito como de Vespasiano. E.M.B.G.

#### BERILO — V. JÓIAS E PEDRAS PRECIOSAS.

**BERSEBA** — Nome dado a um importante poço, e igualmente à aldeia e ao distrito locais (Gn 21.14; Jz 19.2). A aldeia atual, a 77 km a sudoeste de Jerusalém, e aproximadamente a meio caminho entre o Mediterrâneo e o extremo sul do mar Morto, fica a 3 km a oeste do local original provável (atualmente Tel-es-Seba). Há diversos poços nas vizinhanças, o maior dos quais tem 3,75 m de diâmetro. A escavação desse poço envolveu cavar através de 4,90 m de rocha sólida. Em uma das pedras das beiradas edificadas, Conder encontrou uma data que indica que foram feitos reparos no mesmo já no século 12 d.C. No tempo de sua visita, em 1874, ficava o orifício a 11,60 m da superfície da água.

O significado desse nome é dado em Gn 21.31, "o poço dos sete" (isto é, saber, cordeiros). A interpretação alternativa, "o poço do juramento", surgiu devido à má compreensão da palavra hebraica traduzida em nossa versão como "por isso", que só pode referir-se a uma afirmação antecedente (Gn 11.9 em realidade não forma exceção), bem como à tradução infeliz da partícula hebraica *ki* por "porque", quando de fato tal partícula introduz aqui uma cláusula temporal independente que deveria ser traduzida por "quando" ou mesmo por "então". A declaração anterior relata por qual motivo isso foi feito; e esta declaração diz quando isso foi realizado. (Quanto a um emprego similar de *ki*, cf. Gn 24.41; cf. König, *Heb. Syntax*, 387 h.). A explicação do alegado segundo relato sobre a nomeação do poço por Isaque (Gn 26.33) é dada no versículo 18 do cap. 26: "E tornou Isaque a abrir os poços que se cavaram nos dias de Abraão, seu pai (porque os filisteus os haviam entulhado depois da morte de Abraão), e lhes deu os mesmos nomes que já seu pai lhes havia posto". Visto que a escavação de um poço era freqüentemente uma grande realização, somente o respeito filial poderia insistir para que a obra de um grande pai fosse assim lembrada. No v. 33 o fraseado real é: "chamou-lhe 'Shibah'". O emprego do feminino do numeral sete, pode expressar meramente o grupo numérico, que seria ou menos equivalente a "chamou-lhe dos sete".

Berseba estava muito ligada às atividades e à história dos patriarcas. Abraão passou muito tempo ali (Gn 22.19). Provavelmente aquela era

uma parte da Palestina destituída de população urbana, visto que a natureza temporária das pastagens não permitiam condições fixas. Foi dali que ele partiu para ir oferecer Isaque. Isaque estava habitando ali quando Jacó partiu para Harã (Gn 28.10). A caminho para encontrar-se com José, no Egito, Jacó parou ali a fim de oferecer sacrifícios (Gn 46.1). Na divisão da terra, ficou pertencendo à tribo de Simeão (Js 19.2).

Na frase familiar, "desde Dã até Berseba" (Jz 20.1 *et passim*) era indicado o extremo sul da terra. A aldeia devia sua importância à sua posição sobre a rota comercial para o Egito.

A referência a Berseba, em Amós (5.5 e 8.14), indica que a mesma se tornara um centro de atividades religiosas indesejáveis.

Berseba e suas vilas (hebr., "filhas") foram reocupadas após o cativeiro (Ne 11.27).

O lugar que é referido por Josefo (BJ ii, 573 e lii, 39), e que Winkler tentava identificar com a Berseba do AT, não passava de uma vila na baixa Galiléia (Josefo, *Vida*, v. 188).

Quanto a um relato das escavações que têm sido efetuadas nas circunvizinhanças de Berseba, v. Jean Perrot, "Les Fouilles d'Abou Matar près de Beersheba", *Syria*, XXXIV, 1957. W.J.M.

**BESTA** — Palavra quase sempre substituída moderadamente por "animal", no qual sentido é largamente usada para traduzir uma variedade de termos das línguas originais. 1. *b'hemah*, "animal, gado", uma das palavras mais comuns no hebraico para "animal" (p. ex., Gn 6.7). V. FERA. 2. *hay*, "vivo", semelhantemente usado de modo comum no AT para significar "animal" (p. ex., Gn 1.24). É traduzido como "bestas-feras", em 1Sm 17.46. 3. *b'ir*, "besta, gado", usado para o gado em geral (Êx 22.8-11), mas em Gn 45.17 é usado para significar animais de carga, talvez asnos. 4. *nefesh*, "ser vivo", "vida" etc., usado em Lv 24.18, primeiramente na combinação *nefesh-b'hemah*, mas por duas vezes apenas, *nefesh tahat nefesh*. Nossa versão traduz "igual por igual" esta última frase, ainda que algumas versões prefiram "vida por vida". 5. *kirkarah*, "dromedário", que é traduzido por essa palavra em Is 66.20, em nossa versão. 6. Em Pv 9.2, a expressão hebraica *tab'hah tibhah*, literalmente, "ela matou seus mortos", é traduzida em nossa versão como "carneou os seus animais". 7. *zoon*, "criatura viva", usado no NT para indicar animais em geral (p. ex., Hb 13.11), e em particular para indicar as quatro criaturas vivas do livro de Apocalipse (Ap 4.6s.). Na LXX é empregada principalmente para traduzir o termo *hay* e seus cognatos. 8. *therion*, usado como (7), principalmente para traduzir *hay* e seus cognatos na LXX, mas que no NT recebe mais ênfase no elemento brutal e bestial; v. BESTA (Apocalipse). Em Mc 1.13 e At 10.12 esse termo é traduzido respectivamente como "feras" e "quadrúpedes". 9. *krenos*, "besta, animal de carga"; ocorre somente quatro vezes no NT; Lc 10.34; At 23.24; 1Co 15.39; Ap 18.13. Na LXX é usado principalmente para traduzir *b'hemah*. T.C.M.

**BESTA (APOCALIPSE)** — 1. A "besta que surge do abismo" (Ap 11.7), é o símbolo apocalíptico do último poder anti-cristão (Ap 13.1s.; 19.19s.), apresentado como um quadro composto das quatro bestas de Dn 7.3s. Seus dez chifres são emprestados da quarta fera do livro de Daniel; suas sete cabeças indicam que derivará sua autoridade do dragão de Ap 12.3, e recua afinal até o leviatã (cf. Sl 74.14; Is 27.1); João reinterpreta essas cabeças como as sete colinas de Roma (Ap 17.9), e também como os sete imperadores romanos. A besta é usualmente o imperador final, reencarnação de um dos primeiros sete imperadores, provavelmente Nero. Ele reivindicará honrarias divinas, fará guerra contra os santos, e será destruído por Cristo por ocasião de sua parúsia, "aparição" (cf. 2Ts 2.8).

2. A besta que João viu "emergir da terra" (Ap 13.11s.), também chamada de "falso profeta" (16.13; 19.20; 20.10), será o oficial de relações públicas da primeira besta, persuadindo os homens a adorar a esta, mas que finalmente compartilhará da mesma sorte. O culto imperial, na província da Ásia (v. ASIARCA) evidentemente sugeriu alguns de seus característicos a João. F.F.B.

**BETÂNIA** — 1. Uma vila (atual população, 726 pessoas), no outro lado do monte das Oliveiras, cerca de 15 estádios de Jerusalém, na estrada para Jericó. É pela primeira vez mencionada nos evangelhos, especialmente como terra dos amigos amados de Jesus, Maria, Marta e Lázaro; daí se deriva seu nome moderno árabe 'el-'Azariyeh. Seu papel central na história evangélica é que foi o local da unção de Jesus (Mc 14.3-9). Fora dos evangelhos ela figura com frequência nos itinerários, tradições e lendas cristãos.

2. Lugar onde João batizava, "do outro lado do Jordão" (Jo 1.28). Sua identificação permanece incerta. No tempo de Orígenes (c. de 250 d.C.) já era desconhecida (v. seu *Comentário sobre João*, VI, 40, p. 157, ed. Brooke) Orígenes preferia ler Betbará, embora esse nome não apareça em nossa versão portuguesa (v. BETÂNIA [Do outro Lado do Jordão]), visto que esse lugar era conhecido em seu tempo e, mais ainda, essa escolha, em sua opinião, podia ser corroborada por alegoria. "Betânia", contudo, deve ser aceita como texto mais difícil. A menção de um lugar que quase imediatamente se tornou desconhecido é freqüentemente aduzida como sinal de conhecimento da Palestina do primeiro século de nossa era da parte do evangelista ou da parte de sua fonte.

**BETÂNIA (DO OUTRO LADO DO JORDÃO)** (provavelmente do hebraico *bet 'abarah*, "casa do ribeiro") — Em muitos manuscritos gregos esse lugar aparece como "Betânia do outro lado do Jordão", em Jo 1.28 (v. BETÂNIA). Orígenes preferia esse texto apesar de admitir que a maioria dos manuscritos contemporâneos eram contra ele. Ele apresenta sua etimologia como "casa da preparação", que associava com a "preparação" de João Batista. Disse ele que



nos seus dias o lugar era mostrado como o lugar onde João batizava. Provavelmente é a atual Basr el Yehud, na margem direita do Jordão, a leste de Jericó, onde existe um mosteiro de São João. J.N.B.

**BETE-ANATE** (*bet 'anat*, "templo de Anate") — Talvez a moderna el-Ba'neh, a 32 km a leste-sudoeste de Hazor. Essa cidade caiu por sorte para Naftali (Js 19.38), mas seus habitantes originais não foram expulsos dali e, sim, feitos tributários (Jz 1.33). R.J.W.

**BETE-ANOTE** (*bet 'anot*, provavelmente "templo de Anate") — Um conjunto (cidade com suas vilas, Js 15.59), que foi dado por sorte a Judá. É a moderna Bert 'Anun, a 7 km a nordeste de Hebrom.

**BETE-ARBEL** — Uma cidade descrita (Os 10.14) como lugar destruído por Salmã (q.v.) "no dia da guerra". O nome só é conhecido por essa referência, pelo que a identificação com a moderna Irbid, provavelmente a Arbela de Eusébio, a cerca de 29 km a sudeste do mar da Galiléia, permanece incerta. T.C.M.

**BETE-ÁVEN** (*bet 'awen*, "casa de iniquidade") — Perto de Ai (Js 7.2) e a leste de Betel. O local servia como marca da fronteira do quinhão de Benjamim (Js 18.12). Em Oséias (4.15; 5.8; 10.5) o nome pode ser um sinônimo detrativo de Betel, "casa do falso (deus)". R.J.W.

**BETE-DAGOM** (*bet-dagon*, "casa de Dagom") — 1. Cidade nas terras baixas de Judá (Js 15.41). GTT identifica-a com Khirbet Degun, um local romano a pouco mais de 3 km a sudoeste da moderna Beit-Dagon. Isso, no entanto, de forma alguma é certo; nem existe qualquer evidência de que Bete-Dagom a despeito de seu nome, tenha sido uma cidade de filisteus. 2. Cidade próxima da fronteira sueste de Aser (Js 19.27), que ainda não foi identificada. J.D.D.

**BETE-EQUEDE DOS PASTORES** (*bet 'eqed haro'im*, "casa de amarrar dos pastores", 2Rs 10.12-14) — Lugar onde Jeú, inclinado a aniquilar a casa de Acabe, encontrou e matou quarenta e dois dos "irmãos" de Acazias. Uma identificação que tem sido sugerida é Beit Kad, cerca de 26 km a nordeste de Samaria. V. GTT, p. 363.

**BETE-HARÁ** — (Nm 32.36, que deve ser identificada com Bete-Ará, de Js 13.27). Esse sítio formava parte do quinhão de Gade, e assim ficava a leste do rio Jordão. Provavelmente era uma fortaleza de fronteira edificada pelos gaditas (Nm 32.36), ou então um povoado já existente e que eles fortificaram (Js 13.27) a fim de protegerem a si mesmos e ao seu gado. O povoado contava com boas pastagens (Nm 32.1), mas ficava no vale (Js 13.27), e assim faltava-lhe a segurança de uma praça forte edificada sobre uma

colina, como a segurança desfrutada pelas localidades do outro lado do rio. É identificada com a moderna Tell Iktanu, a 13 km a nordeste da boca do rio Jordão. R.J.W.

**BETE-HOROM** — Um substantivo locativo cananeu que significa "casa de Haurom" (um dos deuses cananeus do submundo). A Bete-Horom "de cima" (Js 16.5) é a moderna Beit Ur al-Foqa, que fica a 616 m de altura, acima do nível do mar, e a 17 km a noroeste de Jerusalém. A Bete-Horom "de baixo" (Js 16.3), é a atual Beit Ur al-Tahta, a 370 m acima do nível do mar, e a 2.900 m mais a noroeste. Essas aldeias foram edificadas por Seera, da tribo de Efraim (1Cr 7.24). Ficavam dentro dos limites dessa tribo, e uma delas foi dada à família levita de Coate (Js 21.22). Foram reconstruídas por Salomão (2Cr 8.5) e fortificadas pelos judeus após o exílio (Judite 4.4,5) e por Baquides, o general sírio (1Mc 9.50). Controlavam o vale de Aijalom, subindo o qual ficava uma das mais importantes rotas antigas entre a planície marítima e o terreno montanhoso. Por conseguinte, muitos exércitos passaram pelas citadas aldeias nos tempos bíblicos, como, p. ex., os amorreus e os israelitas, que os perseguiram, sob a liderança de Josué (Js 10.10,11), os filisteus (1Sm 13.18), e o exército egípcio de Sisaque (segundo sua inscrição em Karnak), os sírios sob as ordens de Serom (1Mc 3.16,24) e sob Nicanor (1Mc 7.39), ambos os quais foram derrotados por Judas Macabeu, em Bete-Horom, e os romanos sob o comando de Céstio (Josefo, BJ II. 19. 1).

Sambalate era nativo de Bete-Horom (Ne 2.10). O Pseudo-Epifânio na obra *Vidas dos Profetas*, afirma que Daniel nasceu em Bete-Horom de cima. J.T.

**BETE-JESIMOTE** — Provavelmente é a moderna Tell Adeimeh, próxima da praia nordeste do mar Morto, perto da qual ficava um povoado romano cujo nome grego era *besimoth* (a moderna Kirbet Sueimeh), claramente derivado do seu nome bíblico. Essa cidade ficava nas planícies de Moabe (Nm 33.49), um dos estágios finais do êxodo, e foi incluída por Moisés na herança de Rúben (Js 13.20). Ela é mencionada em Ez 25.9, como uma das cidades importantes dos moabitas. R.F.H.

**BETEL** — É a moderna Tell Beitin, na rota da linha divisória das águas, a 19 km ao norte de Jerusalém. Embora tenham sido encontrados traços de sua ocupação anterior, a cidade parece que foi estabelecida no início da Idade do Bronze Média. Durante esse período, Abraão se acampou a leste de Betel, onde erigiu um altar a Javé (Gn 12.8). Após a sua visita ao Egito, regressou ele a esse local (Gn 13.3). Para Jacó, Betel foi o ponto inicial de sua percepção sobre Deus, que para ele era "Deus de Betel" (Gn 31.13; 35.7). Em resultado de ali ter visto a Javé, chamou o local de "Casa de Deus" (hebr., *bet-'el*) e erigiu ali uma coluna (hebr., *metsevah*, v. COLUNA) (Gn 28.11-22). Recebeu instrução

de ir a Betel, por ocasião de sua volta de Harã, e edificou um altar e erigiu uma coluna, reiterando o nome que tinha dado antes ao lugar (Gn 35.1-15). O local é, talvez, a moderna Burj Beitin, a sueste de Tell Beitin, o "... passa termo a luz" (Js 18.13).

No início da idade do Bronze Posterior, foi edificado um poderoso muro em torno da cidade, e teve começo um período de prosperidade com casas bem edificadas e luxos egípcios. O declínio gradual que se seguiu terminou por destruição violenta da cidade, sendo que a camada de restos queimados chega a atingir metro e meio em certos pontos. Quanto à evidência de fragmentos de cerâmica, encontrada no entulho, e quanto à natureza cultural diferente do povoado seguinte, essa destruição é atribuída à invasão israelita, que se verificou na última parte do século 13 a.C. (Js 12.6; Jz 1.22-26). José foi quem recebeu Betel por sorte, e suas duas tribos a capturaram, particularmente Efraim (1Cr 7.28), fazendo fronteira com o território de Benjamim (Js 18.13). Os israelitas logo puseram em ordem a aldeia, chamando-a pelo nome que Jacó lhe dera, *por ter sido a cena da visão que recebeu*, assim ficando em desuso seu nome antigo, Luz (Jz 1.23). Quando se tornou necessário que Israel castigasse a tribo de Benjamim, o povo buscou conselho sobre como conduzir a batalha, e adorou em Betel, "porquanto a arca da aliança de Deus estava ali" (Jz 20.18-28; 21.1-4). No tempo de Samuel também servia de santuário, e o profeta visitava-a anualmente (1Sm 7.16; 10.3). O remanescente material desse período indica uma comunidade sem sofisticação e insegura. O povoado foi incendiado por duas vezes, possivelmente pelos filisteus.

No início da monarquia, a cidade prosperou, transformando-se afinal no centro do culto rival criado por Jeroboão, e condenado por um homem de Deus da tribo de Judá (1Rs 12.28-13.32). O rei judeu Abias a capturou (2Cr 13.19), e seu filho, Asa, talvez a tenha destruído (2Cr 14.8). Eliseu se encontrou com um grupo de "discípulos dos profetas", vindos de Betel, mas também se encontrou com os rapazes zombeteiros (2 Rs2.3, 23). Amós condenou os ritos praticados no santuário israelita real (Am 4.4; 5.5,6; 7.13; cf. Os 10.15), e Jeremias demonstrou sua futilidade (Jr 48.13). O sacerdote enviado para instruir aos colonos assírios em Samaria, estabeleceu-se em Betel (2Rs 17.28), e a adoração evidentemente continuou ali até que Josias se aproveitou da fraqueza assíria a fim de invadir Israel e destruir seus santuários. Nenhum traço do santuário erigido por Jeroboão foi até agora encontrado; é bem possível que o mesmo ficasse fora da cidade, no local dos altares levantados pelos patriarcas. No século VI a.C., a cidade foi destruída por incêndio. Os exilados que retornaram se estabeleceram em Betel também (Ne 11.31), mas sua adoração estava centralizada em Jerusalém (Zc 7.2). A cidade cresceu durante o período helênico, até que foi fortificada por Baquides em c. de 160 a.C. (1Mc 9.50).

Quando Vespasiano a capturou, em 69 d.C., houve curto período antes que tivesse sido reconstruída como aldeia romana. Continuou a florescer até à conquista árabe. V. tb. BETE-AVEN. R.J.W.

**BETE-MARCABOTE** (*bet hammarkavot*, "casa de carruagens") — Parte da herança de Simeão (Js 19.5; 1Cr 4.31). O local é incerto, mas, estando ligado a Ziclague e Hormã, provavelmente era um ponto fortificado na fronteira entre a Judéia e a Filístia. O nome sugere que o povoado talvez tivesse sido um arsenal cananeu nos dias da conquista. A posse de carros de combate por parte dos cananeus impediu que os soldados hebreus, desmontados, pudessem conquistar e ocupar a terra inteira (Jz 1.19). R.J.W.

**BÊTEN** — Uma das aldeias de Aser, alistada em Js 19.25. Sua localização é incerta. O *Onomastikon* de Eusébio, que a chama de Betseten, coloca-a a 8 milhas romanas a leste de Ptolemaica (Acó). Pode ser a moderna Abtun, a leste do monte Carmelo.

**BETE-NIMRA** — "Casa de água pura" ou "Casa do leopardo", uma cidade de Gade (Nm 32.36), provavelmente igual a Nimra (Nm 32.3) e a Nimrim (Js 15.6; Jr 48.34). Eusébio chamava-a de Betam-Naram, e localizou-a a 8 km de Lívias. É possível que seja a moderna Tell Nimrim, ao lado do Uádi Shaib, ou a Tell Bileibil das proximidades, cerca de 24 km a leste de Jericó. G.W.G.

**BETE-PEOR** (lit., "templo de Peor") — Um lugar na região montanhosa da terra de Moabe (Js 13.20) ou dos amorreus (Dt 4.46), a leste do Jordão, e que fazia parte do território rubenita. O fundo histórico do livro de Deuteronômio descreve os hebreus reunidos no monte Pisga, perto de Bete-Peor, a fim de receberem sua exortação final antes de entrarem na terra prometida (Dt 3.29, 4.44-46). Tendo repetido a lei aos ouvidos dos imigrantes, Moisés faleceu e foi sepultado nas circunvizinhanças (Dt 34.5,6). Bete-Peor poderia ficar perto de Peor, ou talvez até ser a mesma, lugar onde posteriormente Balaão erigiu sete altares (Nm 23.28). Nm 25.1-5 menciona a adoração de certo deus, Baal Peor (senhor de Peor) pelos moabitas. O local é incerto. R.J.W.

**BETESDA** — Um tanque que havia em Jerusalém, com cinco pórticos suficientemente espaçosos para conterem grande número de pessoas (Jo 5.2s.). O nome é a forma grega do termo aramaico *bet hasda*, "casa de misericórdia"; mas existem variantes textuais desse nome, pois de fato Betzata aparece como o melhor texto — o nome do bairro norte de Jerusalém. Escavações feitas no século passado trouxeram à luz um tanque com cinco pórticos no nordeste da cidade, com uma pintura a fresco bem desmaiada, deixando claro que aquele era realmente o local, segundo tradições cristãs bem antigas. Essa localização tem seus apoiadores; mas alguns têm preferido o Tanque da Virgem, ao sul da área

do templo. A palavra *probatike*, usualmente traduzida como "Porta das Ovelhas", deve ser considerada como "lugar de lavar ovelhas", pois a Porta das Ovelhas ficava na porção norte de Jerusalém. Mas o texto "Belzata" claramente elimina esta última hipótese. O "rolo de cobre" de Qumran menciona um lugar, *bet 'eshdatayin* (3Q 15, § 57), "casa (ou "lugar") de dois derramamentos", nome esse que pode sugerir a derivação *bet 'eshda'* ("casa do derramamento") para Betesda; o duplo *'eshdatayin* é o mais notável, visto que tanto Eusébio como o peregrino Bordeasux falaram em "poços gêmeos" em Betesda. D.F.P.

**BETE-SEÁ** — Cidade situada na importante junção do vale de Jezreel (q.v.) com o vale do Jordão. O nome aparece na Bíblia originalmente como *bet sh'an* (Js 17.11,16; Jz 1.27; 1Rs 4.12; 1Cr 7.29) ou como *bet shan* (1Sm 31.10,12; 2Sm 21.12), mas poucas dúvidas existem de que ambos os nomes se referem ao mesmo lugar. O nome é preservado na moderna vila de Bersân, adjacente à qual fica Tell el-Hosn, o local da cidade antiga, que foi escavado sob a orientação de C. S. Fisher (1921-3), A. Rowe (1925-8) e G. M. Fitzgerald (1930-3).

Embora tivesse sido feita profunda sondagem, revelando povoados pertencentes ao quarto milênio a.C. bem como importante cidade da Idade do Bronze Primitiva, as escavações principais se concentraram nos nove níveis superiores que iam desde o séc. XIV a.C. até os tempos islâmicos. Durante muito do período anterior, Bete-Seá foi um posto avançado fortificado dos egípcios. Já no séc. XV a.C., Tutmosis III menciona-o como local sob seu controle (escaravinhos com seu nome inscrito foram encontrados ali), e no sé-

culo seguinte, uma das cartas de Amarna fala dos reforços enviados para a guarnição (*bit-sani*) em favor do Egito. O nível principal mais antigo (ix) provavelmente pertence a esse século (os níveis têm sido novamente computados à base da seqüência da cerâmica encontrada, visto que a computação dos escavadores originais se baseava em critérios menos certos), e ali foi descoberto um vasto templo dedicado a "Mekai, o senhor (Baal) de Bete-Seá", onde foram encontrados restos de um touro de três anos que fora sacrificado.

O nível viii mostrou-se comparativamente destituído de importância, datando de cerca do fim do séc. XIV, mas nesse tempo Setos (Seti) I estava procurando restaurar o controle egípcio na Ásia, o qual havia sido quase inteiramente perdido sob os últimos reis da 18.<sup>a</sup> dinastia, e no primeiro ano de seu reinado ele reconquistou Bete-Seá. Duas de suas estelas reais foram encontradas ali, uma delas registrando o choque que tivera ali com os *prw'w* (HEBREUS). O nível vii (c. do séc. XIII a.C.) continha um templo no qual foi descoberta uma estela exibindo uma deusa com um chapeu de dois chifres (V. ASTEROTE-CARNAIM), e no nível vi foi desenterrado um templo semelhante. Esse nível provavelmente data do séc. XII a.C., o tempo de Ramsés III, tendo sido encontrada ali uma estátua dele, enquanto que a descoberta de um cemitério de ataúdes antropóides de barro, característicos dos filisteus (q.v.), sugere que esses povos estavam estacionados como uma guarnição mercenária em Bete-Seá a serviço de Ramsés. Não foi muito antes disso que os israelitas chegaram na Palestina, quando então Bete-Seá foi aquinhoad a Manassés (Js 17.11), ainda que a tribo a tenha encontrado por demais formidável para ser

B

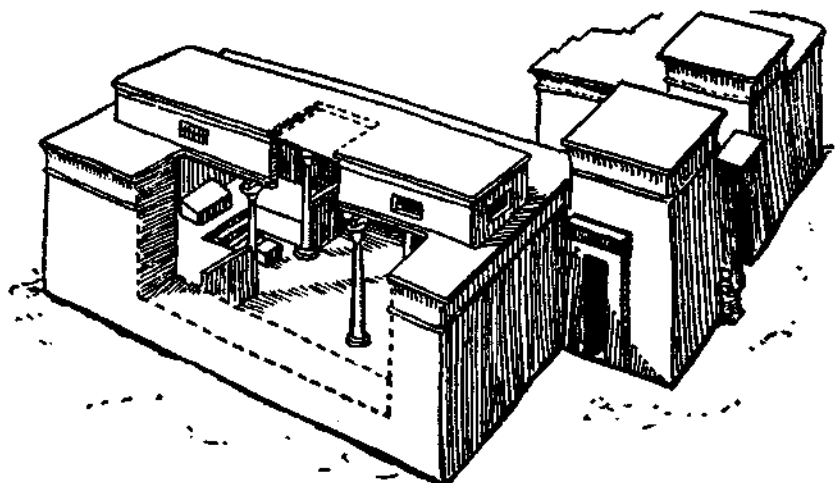


Fig. 32 — Uma reconstrução do "templo do norte" do nível V em Bete-Seá. Talvez seja a casa de Astarte (1Sm 31.10) onde os filisteus puseram a armadura de Saul depois de sua morte. A linha interrompida indica as paredes cortadas para mostrar o interior. Datado de c. de 100 a.C. v. tb. fig. 55.

conquistada (Js 17.16; Jz 1.27), pelo que permaneceu em mãos hostis até o tempo de Davi. Sua importância nesse tempo é sugerida pelo fato que a Bíblia se refere a ela como Bete-Seã e "suas filhas" (isto é, vilas dependentes). Continuava nas mãos dos filisteus no tempo de Saul pois foi sobre seus muros que seu corpo e os de seus filhos foram pendurados, e de onde os homens de Jabes-Gileade os retiraram (1Sm 31.10,12).

No nível v (c. séc. 11 a.C.) foram desenterrados dois templos, um (ao sul) dedicado ao deus Resefe, e o outro à deusa Antite (v. figs. "69 e 38), sendo que Rowe sugeriu que esses foram os templos de Dagom e Asterote, nos quais foram exibidas a cabeça e a armadura de Saul pelos filisteus (1Cr 10.10; 1Sm 31.10). A cidade deve ter finalmente caído em mãos dos israelitas, no tempo de Davi. As escavações têm revelado pouco estabelecimento material (nível iv), desde então até o período helênico (nível iii). Durante esse tempo ela é mencionada com suas circunvizinhanças ("toda a Bete-Seã", *kol-bet sh'an*) como pertencente ao quinto distrito administrativo de Salomão (1Rs 14.12); e no reinado de Reoboão (1Rs 14.25), Sesonque (v. SISAQUE) reclamava-a como uma de suas conquistas. A cidade foi refundada como o centro helênico de Citópolis, e este último se tornou parte da Decápolis (q.v.) T.C.M.

**BETE-SEMES** (hebr., *bet shemesh*, "casa [templo] do sol"), nome aplicado a quatro localidades na Bíblia.

1. Uma cidade importante de Judá (2Rs 14.11; 2Cr 25.21) em sua fronteira norte com Dã (Js 15.10), situada num vale que dava frente para a região montanhosa, cerca de 24 km a oeste de Jerusalém, e, conseqüentemente, controlava uma rota que ia das terras altas até à planície da costa. O local provavelmente deve ser identificado com a moderna Tell er-Rumeileh, situada no alto de um contraforte a oeste do povoado posterior de Ain Shems. Foram efetuadas escavações em 1911-12, e mais amplamente ainda em 1928-32. O local foi habitado primeiramente, perto do fim da Idade do Bronze Primitiva, algum tempo antes de 2000 a.C., e floresceu como cidade cananita poderosamente fortificada durante todas as Idades do Bronze Média e Recente, tendo atingido seu zênite no tempo do domínio egípcio, sob os faraós da nona dinastia. Conexões com o norte têm sido iluminadas com a descoberta, nos níveis da Idade do Bronze Recente, de um tablete de argila inscrito com o alfabeto cuneiforme de Ugarite (v. "Ras Shamra" no artigo ARQUEOLOGIA). O fim da Idade do Bronze é notabilizado por boa quantidade de cerâmica da Filístia (q.v.), mostrando que aqueles povos, inicialmente estabelecidos ao longo da costa, também se estabeleceram terra a dentro, onde se tornaram os principais rivais dos israelitas recém-chegados. A cidade deve ter sido conquistada no período dos juizes, visto que foi separada como cidade levítica (Js 21.16; 1Cr 6.59), e certamente

estava em suas mãos no tempo de Samuel, visto que foi para ali que foi transportada a arca, quando a mesma foi libertada pelos filisteus (1Sm 6). É provável que Davi tenha fortalecido essa cidade nas últimas fases de sua luta contra os filisteus, e é possível que os muros em casamata (v. FORTIFICAÇÃO E ARTE DO CERCO), descobertos ali, datem desse período. Há evidência que a cidade foi destruída no século, provavelmente pelas forças do egípcio Sesonque, o qual invadiu Judá no quinto ano do reinado de Reoboão (1Rs 14.25-28). Cerca de um século depois disso, Bete-Semes foi cena da grande vitória de Joás de Israel, sobre Amazias de Judá (2Rs 14.11-13; 2Cr 25.21-23). Durante o reinado de Acaz, Bete-Semes foi, juntamente com outras cidades, novamente conquistada pelos filisteus (2Cr 28.18), mas dali deslocados por Tiglate-Pileser III, a quem Acaz lançou apelo, e de quem Judá se tornou então vassalo. A vida na cidade, durante o período da monarquia, foi iluminada pela descoberta de uma refinaria de azeite de oliveira e de instalações de trabalhos de cobre, sendo que estas últimas já existiam na Idade do Bronze. A cidade, entretanto, já estava em período de declínio, até que foi finalmente destruída por Nabucodonosor no sexto século a.C.

É provável que Ir-Semes, "cidade do sol" (Js 19.41), seja a mesma que Bete-Semes.

2. Uma cidade na fronteira de Issacar (Js 19.22), de onde os cananeus não foram expulsos, mas tornaram-se tributários dos israelitas (Jz 1.33), e que talvez possa ser identificada com a moderna 'Abediyeh, que domina um vau sobre o Jordão, cerca de 3 km ao sul do mar da Galiléia.

3. Uma cidade fortificada, aquinhoada a Naf-tali (Js 19.38), cujo local é desconhecido, a não ser que possa ser identificada com (2).

4. Uma cidade no Egito (Jr 43.13) que provavelmente deve ser identificada com Heliópolis ou Om (q.v.) T.C.M.

**BETE-SITA** (*bet-shitah*, "casa de (a) acácia") — Aldeia próxima de Abel-meolá, para onde os midianitas fugiram de Gideão (Jz 7.22). Nenhuma identificação definitiva foi ainda feita até o momento.

**BETE-ZUR** (*bet-tsur*) — Uma cidade em Judá (Js 15.58), não mencionada no relato sobre a conquista, mas povoada pelos descendentes de Calebe, o filho de Hezrom (1Cr 2.45; v. CALEBE). Foi fortificada por Reoboão no décimo século a.C. (2Cr 11.17), e tinha alguma importância no tempo de Neemias (3.16), e foi cidade forte estratégica durante as guerras dos macabeus (1 Mc).

Seu nome é preservado no local chamado Burj es-Sur, mas a antiga cidade é representada atualmente pelo montão de Khirbet et-Tubeiqah das proximidades, a cerca de 7 km ao norte de Hebrom. O sítio foi identificado em 1924, e também em 1931 uma expedição norte-americana, sob a liderança de O. R. Sellers e W. F.

Albright, efetuou escavações preliminares, as quais, devido aos tempos conturbados, não foram continuadas senão em 1957, quando mais um período de explorações foi efetuado sob as ordens de Sellers.



**Fig. 33** — Moeda de prata da Judéia, de Betzour, inscrita com "Ezequias", talvez o amigo de Ptolomeu I (323-285 A. C.). Aproximadamente 7 vezes mais que o tamanho verdadeiro.

Houve poucos estabelecimentos no local até à Idade do Bronze Média II (c. de séculos 19-16 a.C.), na última parte da qual os hicsos dominaram a Palestina; e provavelmente a eles é que devem ser atribuídos maciços muros defensivos no declive do montão. Quando os egípcios finalmente expeliram os hicsos do Egito, e perseguiram-nos até dentro da Palestina, Bete-Zur foi destruída e quase inteiramente abandonada, e evidentemente assim permaneceu até à Idade do Bronze Recente (c. de 1550-1200 a.C.), e, portanto, não ofereceu resistência aos exércitos de Josué, o que é indicado pela sua ausência na narrativa da conquista. Os israelitas evidentemente estabeleceram-se ali, pois nos sécs. XII e XI a.C. a cidade florescia, ainda que pareça que a população tenha diminuído lá pelos fins do séc. X a.C. Nenhuma evidência certa quanto à fortificação de Reoboão tem vindo à luz, pelo que é possível que ele tenha tornado a usar os muros da Idade do Bronze Média, tendo estacionado ali apenas uma pequena guarnição. O local foi ocupado durante toda a monarquia, abandonado durante o exílio, e repovoado durante o período persa, mas o zênite de sua importância chegou durante o período helênico. Então se tornou uma cidade guarnecida que dominava a estrada de Jerusalém a Hebrom, na fronteira entre a Judéia e a Idu-méia, tendo figurado com proeminência nas guerras dos macabeus. Uma grande fortaleza foi desenterrada no alto do montão, na qual foram encontradas muitas moedas, incluindo muitas de Antioco Epifânio IV, e diversas asas de jarra estampadas tipo Rodes, o que indica que fora guarnecida por tropas gregas. Esse forte viu três fases principais de sua história, a segunda das quais provavelmente se deveu a Judas Macabeu, que o fortaleceu após ter derrotado ali o deputado de Antioco, Lísias (1Mc 4.26-

34,61), enquanto que a terceira fase provavelmente deve ser atribuída ao general macedônio Baquides, que o fortaleceu por volta de 161 a.C. (1Mc 9.52). T.C.M.

**BETFAGÉ** (aram., "lugar de figos novos") — Uma vila no monte das Oliveiras Ficava à margem ou próxima da estrada que ia de Jericó a Jerusalém, e era próxima de Betânia (Mt 21.1; Mc 11.1; Lc 19.29). Seu local é desconhecido. J.W.M.

**BETSAIDA** — Uma aldeia nas praias nortistas da Galiléia, perto do Jordão. O nome é aramaico e tem o sentido de "casa de pesca" (se *bet tsayda*) ou então "casa de pescadores" (se *bet tsayyada*). Filipe, o tetrarca, reedificou-a e deu-lhe o nome de Julias, em honra a Júlia, filha de Augusto. Plínio e Jerônimo nos informam que ficava a leste do Jordão, e existem dois sítios possíveis, a saber, al-Tell ou Mas "adiya. (Os dois locais ficam próximos, sendo que o último é realmente mais perto da praia). Mas em Mc 6.45 lemos que os discípulos foram enviados do leste do Jordão para Betsaida, em direção a Cafarnaum (cf. Jo 6.17); pelo que uma segunda Betsaida tem sido postulada a oeste do Jordão — talvez que deva ser localizada em 'Ayn al-Tabigah. Alguns afirmam que essa também seria a Betsaida "da Galiléia" (Jo 12.21), visto que a divisão política da Galiléia talvez não se tenha estendido para leste do rio Jordão. Mas isso é improvável: "Galiléia" não é necessariamente palavra empregada no sentido técnico. Um subúrbio de Julias, na margem ocidental, poderia adaptar-se melhor a Mc 6.45; Cafarnaum não ficava a muitos quilômetros de distância. D.F.P.

**BETUME** — Ainda que algumas versões traduzam com palavras diferentes os três vocábulos hebraicos *kofer* (Gn 6.14), *zefet* (Êx 2.3; Is 34.9) e *hemar* (Gn 11.3; 14.10; Êx 2.3), parece melhor, contudo, traduzir todos os três pela palavra "betume". Isso porque enquanto o pixé é estritamente um produto de processo de destilação, o betume, um derivado natural do petróleo cru, é encontrado pronto para ser usado na Mesopotâmia e na Palestina, sendo mais provável que esse seja o material referido. O termo *kofer* se deriva do acadiano *kupru* (de *kaparu*, "besuntar"), enquanto que uma origem externa para o termo *zefet* sugerida por seus cognatos ocidentais e semíticos do sul, enquanto que o termo *hemar* pode ser uma palavra hebraica nativa do verbo *hamar*, "fermentar, ferver". Em vista das origens diversas desses três termos, parece provável que todos signifiquem a mesma coisa, e que nenhuma distinção científica deva ser feita. V. ARCA. T.C.M.

**BEZELEU** (*betsal'el*, "na sombra [proteção] de Deus") — 1. Um judeu, da família de Hezrom na casa de Calebe, filho de Uri, neto de Hur; dotado por Deus como artifice habilidoso em madeira, metal e pedras preciosas, e que foi incumbido da fabricação do tabernáculo; ele



também ensinou outros operários. V. Êx 31.1-11; 35.30-35. 2. Um filho de Paate-Moabe, que foi persuadido por Esdras a rejeitar sua esposa estrangeira, Ed 10.30. D.W.G.

**BEZERRA, DE OURO** — 1. A imagem de ouro, feita após o êxodo por Arão e os israelitas ao pé do monte, quando Moisés estava no alto do Sinai. Ao descobrir que os israelitas estavam adorando de forma idólatra ao bezerro com seus sacrifícios, como se o mesmo fosse seu deus, entre festas e imoralidades, Moisés o destruiu (Êx 32.4-8, 18-25,35; Dt 9.16,21; Ne 9.18; Sl 106.19,20; At 7.41). Algumas pessoas têm pensado que esse bezerro tenha sido o boi Ápis egípcio de Mênfis (v. D. J. Wiseman, *Illustrations from Biblical Archaeology*, 1959, p. 39, fig. 33) ou então o boi Mnevis de Heliópolis; mas esses estavam muito afastados da terra de Gósen para serem realmente familiares aos israelitas. De fato, havia diversos cultos bovinos parecidos no delta oriental, muito mais perto da terra de Gósen, onde estavam os hebreus, e que estes poderiam ter copiado mais tarde no Sinai. A sudoeste de Gósen (área de Tumulite, v. GÓSEN), na décima província egípcia inferior, chamada de "Boi Negro", havia um amálgama dos cultos a Horus e ao boi ou novilho; mais ao norte, e estendendo-se para noroeste até a própria região de Gósen, a décima primeira província egípcia inferior também possuía seu culto ao boi ligado com a adoração a Horus; e outros traços são conhecidos. (V. E. Otto, *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Aegypten*, 1939, p. 6-8, 32,33). No Egito, o touro ou novilho era símbolo da fertilidade da natureza e da força física (cf. Otto, *op cit.*, p. 1, 2, 24s., e *passim*), e, como em outros lugares no Oriente Próximo poderia ser ligações com a adoração das hostes do céu. (Cf. Wainwright, *JEA*, 19, 1933, p. 42-52, especialmente p. 44-46. Quanto a certas reservas, v. Otto, *op cit.*, p. 7, n.º 4. Cf. talvez também At 7.41, 42, em conjunção?).

Em Canaã vizinha, entretanto, o touro ou novilho era o animal de Baal ou Hadade, deus (es) da tempestade, da fertilidade e da vegetação e, tal como no Egito, simbolizava fertilidade e força. Não se esquecendo dessas ligações entre Canaã e o delta oriental egípcio (v. EGITO; MOISÉS) e da presença de muitos semitas no delta, lado a lado com os israelitas, é possível contemplar a idolatria no Sinai como uma mistura de cultos contemporâneos populares ao boi ou novilho, quer egípcios quer cananeus, com sua ênfase sobre a força e a fertilidade naturais. Seja como for, isso representou a redução do Deus de Israel (cf. "festa do Senhor", Êx 32.5) ao estado de deus de natureza amoral (tendendo para o imoral) semelhante àqueles das nações circunvizinhas, e significava que muito facilmente ele também poderia ser identificado com os baais. Isso foi o que Deus rejeitou, recusando-se ser identificado com o deus-bezerro, pelo que o condenou como a adoração de "outro" deus, ou seja, como idolatria (Êx 32.8).

2. Na divisão do reino hebreu, o primeiro rei do reino de Israel, Jeroboão I, desejando contrabalançar a grande atração que o templo em Jerusalém exercia sobre sua gente, estabeleceu dois bezerros de ouro, em Betel e Dã, para que fossem centros da adoração israelita a Javé (1Rs 12.28-33; 2Rs 17.16; 2Cr 11.14,15; 13.8). Na Síria-Palestina os deuses Baal ou Hadade eram comumente imaginados (e representados) de pé sobre um touro ou novilho, emblema que era de seus poderes de fertilidade e força (v. ANEP, p. 170, 179, figs. 500, 501, 531), e a ação de Jeroboão teve as mesmas implicações desastrosas que a bezerro de ouro fabricado por Arão: a redução de Javé ao nível de deus da natureza, e a sua subsequente identificação com os baais de Canaã. Disso resultou uma mudança de ênfase do padrão de equidade, justiça e moral exemplar, para considerações puramente físicas e materiais, que facilmente descambavam para a imoralidade apoiada na religião, produzindo a desintegração da sociedade e a perda total de qualquer senso da missão divinamente apontada para o povo escolhido dentro de um mundo entenebrecido. Tudo isso estava envolvido na idolatria que foi "o pecado de Jeroboão, filho de Nebate".

Jeú (2Rs 10.29) removeu a adoração mais óbvia e explícita a Baal que havia em Israel, mas não os bezerros de um Javé baalizado. Oséias (8.5.6; 13.2) profetizou o fim próximo de tal "adoração". K.A.K.

**BÍBLIA** — Vocabulo derivado por meio do latim e proveniente do termo grego *biblia* ("livros"), indica aqueles livros que são reconhecidos como canônicos pela igreja cristã. O uso mais antigo de *ta biblia* ("os livros") pelos cristãos, com esse "sentido, segundo se diz, foi iniciado em 2Clemente 14.2 (c. de 150 D. C.): "os livros e os apóstolos declaram que a igreja [...] tem existido desde o princípio". Cf. Dn 9.2: "eu Daniel, entendi, pelos livros" (hebr., *basfarim*) onde a referência é feita ao conjunto dos escritos proféticos do AT. O grego *biblion* (do qual *biblia* é o plural) é diminutivo de *biblos*, vocabulo este que na prática denota qualquer espécie de documento escrito, mas que originalmente significava um documento escrito em papiro (em grego, *byblos*; cf. o porto fenício de Biblos, mediante o qual era importado o papiro vindo do Egito, na antiguidade).

Termo sinônimo de "a Biblia" é "as Escrituras" (em grego, *hai graphai, ta grammata*), frequentemente usado no NT para denotar os documentos do AT, em sua totalidade ou em parte; cf. Mt 21.42: "Nunca lestes nas Escrituras?" (em *tais graphais*); a passagem paralela, Mc 12.10, tem o singular, e se refere ao texto particular citado: "Ainda não lestes esta Escritura...?" (em *graphen tauten*); 2Tm 3.15. "as sagradas letras" (*ta hiera grammata*), e o v. 16: "Toda Escritura é inspirada por Deus" (*pasa graphe theopneustos*). Em 2Pe 3.16, "todas" as epístolas de Paulo são incluídas juntamente com "as demais Escrituras" (*tas loipas graphas*),

nas quais palavras estão em vista os escritos do AT, e provavelmente também os evangelhos.

O AT e o NT — o *tawrat* (do hebr., *torah*) e o *injil* (do grego, *euangelion*) — são reconhecidos no Qur'an (Sura 3) como antigas revelações divinas. O AT em hebraico é a Bíblia judaica. O Pentateuco em hebraico é a Bíblia samaritana.

### I. CONTEÚDO E AUTORIDADE

Entre os crentes cristãos, para quem o AT e o NT constituem juntamente a Bíblia, não existe concordância total quanto ao seu conteúdo. Alguns ramos da igreja siríaca não incluem 2 Pedro, 2 e 3 João, Judas e Apocalipse no NT. As comunhões romana e grega incluem certo número de livros, no AT, em adição àqueles que compõem a Bíblia judaica; esses livros adicionais formavam parte da LXX cristã. Apesar de que são incluídos, juntamente com um ou dois outros livros, na Bíblia protestante inglesa completa, a Igreja da Inglaterra (como também a Igreja Luterana) segue Jerônimo ao manter que podem ser lidos "para exemplo da vida e instrução sobre maneiras; mas não são válidos para o estabelecimento de qualquer doutrina" (artigo VI). Outras igrejas reformadas não lhe atribuem qualquer valor canônica em absoluto (V. LIVROS APÓCRIFOS). A Bíblia etíope inclui 1 Enoque e o livro de Jubileus.

Nas igrejas romana, grega, e outras comunhões antigas, o que constitui a autoridade final é a Bíblia em conjunto com a tradição viva da igreja. Nas igrejas da Reforma, por outro lado, a Bíblia é, com exclusividade, a corte final de apelo em questões de doutrina e prática. Assim é que o artigo VI da igreja da Inglaterra afirma: "As santas Escrituras contêm tudo quanto é necessário para a salvação: pelo que o que ali não é dito, nem pode ser provado, não é requerido de quem quer que seja, para que seja crido como artigo da fé, nem deve ser reputado necessário ou exigido para a salvação". Com o mesmo efeito, a *Confissão de Fé de Westminster* (1.2) alista os trinta e nove livros do AT e os vinte e sete livros do NT como "todos... dados pela inspiração de Deus, para serem a regra de fé e de vida".

### II. OS DOIS TESTAMENTOS

O vocábulo "testamento", dentro das designações "AT" e "NT", dadas às duas divisões principais da Bíblia, recua até o termo latino *testamentum* e até o termo grego *diatheke*, vocábulo este que, na maior parte de suas ocorrências na Bíblia grega significa "pacto" e não "testamento". Em Jr 31.31s, é predito um novo pacto (hebr., *berit*; LXX, *diatheke*) que ultrapassará aquele que foi estabelecido por Javé com Israel, no deserto (cf. Êx 24.7s.). "Quando ele diz nova, torna antiquada a primeira" (Hb 8.13). Os escritores do NT vêem o cumprimento da profecia sobre o novo pacto na ordem inaugurada pela obra de Cristo; suas próprias palavras de instituição (1Co 11.25) dão autoridade a essa interpretação. Os livros do AT, pois, são assim chamados pela sua íntima associação com

a história do "antigo pacto"; e os livros do NT são assim denominados por serem os documentos básicos do "novo pacto". É usada uma expressão parecida com o nosso "AT" em 2Co 3.14, "a leitura da antiga aliança", embora o apóstolo Paulo provavelmente tivesse em vista a lei, a base do antigo pacto, e não tanto o volume completo das Escrituras hebraicas. Os termos "Antigo Testamento" (*palaia diatheke*) e "Novo Testamento" (*kaine diatheke*) para as duas coleções de livros, entraram no uso cristão comum no último quartel do segundo século de nossa era; no oeste, Tertuliano traduziu *diatheke* em certos lugares pelo vocábulo latino *instrumentum* (documento legal); e em outros, pelo vocábulo *testamentum*; foi esta última palavra que sobreviveu — infelizmente, visto que as duas divisões principais da Bíblia não são "testamentos", no sentido ordinário do termo.

### III. O ANTIGO TESTAMENTO

Na Bíblia hebraica os livros são arranjados em três divisões — a lei (*torah*), os profetas (*n'vi'im*), e os escritos (*k'tuvim*). A lei se compõe do Pentateuco, isto é, "os cinco livros de Moisés". Os Profetas caem em duas subdivisões — os "Profetas Anteriores" (*n'vi'im rishonim*), compostos dos livros de Josué, Juizes, Samuel e Reis; e os "Profetas Posteriores" (*n'vi'im anaronim*), compostos dos livros de Isaías, Jeremias, Ezequiel e "o Rolo dos Doze Profetas". Os escritos contêm o restante dos livros — primeiramente, Salmos, Provérbios e Jó; e então os cinco "Rolos" (*megilot*), a saber, Cântico dos Cânticos, Rute, Lamentações, Eclesiastes e Ester; e, finalmente, os livros de Daniel, Esdras-Neemias, e Crônicas. O total é tradicionalmente computado como vinte e quatro livros, ainda que esses vinte e quatro correspondam exatamente à nossa computação comum de trinta e nove livros, visto que no cânon hebraico os "Profetas Menores" são contados como um só livro (em contraste com 12 livros de nosso cómputo), enquanto que consideramos Samuel, Reis, Crônicas e Esdras-Neemias (do cânon hebraico), como dois livros cada. Havia outros modos de contar os mesmos vinte e quatro livros na antiguidade: um desses modos (atestados por Josefo), o total é diminuído para vinte e dois livros; em outro desses modos (conhecido de Jerônimo) tal número é elevado para vinte e sete livros.

A origem do arranjo dos livros na Bíblia hebraica não pode ser traçada; a tríplice divisão, segundo é freqüentemente crido, corresponderia aos três estágios nos quais os livros receberam reconhecimento canônico, mas não existe qualquer evidência direta para isso (v. CÂNON DO ANTIGO TESTAMENTO).

Na LXX, os livros são arranjados de conformidade com a similaridade dos assuntos. O Pentateuco é seguido pelos livros poéticos e de sabedoria, e esses pelos livros proféticos. Essa é a ordem que, em suas características principais, é perpetuada (via a *Vulgata*) na maioria das edições cristãs da Bíblia. Em, certos respeitos essa ordem é mais fiel à seqüência cronológica do

que a que aparece na Bíblia hebraica; p. ex., o livro de Rute aparece imediatamente depois de Juizes (visto que registra acontecimentos verificados "nos dias em que julgavam os juizes"), e a obra do cronista aparece na ordem Crônicas, Esdras, Neemias.

Na tríplice divisão da Bíblia hebraica é refletida a linguagem de Lc 24.44 ("Lei de Moisés... Profetas... Salmos"); mais comumente, porém, o NT se refere à "lei ou os profetas" (v. Mt 5.17 etc.), ou a "Moisés e os profetas" (Lc 16.29 etc.).

A revelação divina que é registrada no AT foi transmitida de duas maneiras principais — por obras poderosas e por palavras proféticas. Esses dois modos de revelação estão indissoluvelmente ligados. Os atos de misericórdia e julgamento, mediante os quais o Deus de Israel se fazia conhecido ao povo com quem tinha aliança, não teriam transmitido sua mensagem correta se não tivessem sido interpretados pelos profetas — os "porta-vozes" de Deus, e que recebiam e transmitiam sua palavra. P. ex., os acontecimentos do Êxodo não teriam adquirido sua *significação permanente para os israelitas* se Moisés não lhes tivesse dito que naqueles eventos o Deus de seus pais estava agindo em prol de seu livramento, de conformidade com suas antigas promessas, a fim de que fossem seu povo e Ele fosse seu Deus dali por diante. Por outro lado, as palavras de Moisés teriam sido infrutíferas se não fosse sua vindicação nos acontecimentos do êxodo. Podemos comparar o papel similarmente significativo de Samuel, no tempo da ameaça dos filisteus, o papel dos grandes profetas do século sétimo a.C., quando a Assíria estava varrendo tudo à sua frente, o papel de Jeremias e de Ezequiel quando o reino de Judá chegou ao seu fim, e assim por diante.

Esse misto de obras poderosas e palavras proféticas, no AT, explica por qual motivo a profecia e a história aparecem tão bem entrosadas por todas as suas páginas; sem dúvida foi certa percepção sobre isso que levou os judeus a incluírem os principais livros históricos entre os profetas.

Mas os escritos do AT não apenas registram essa dupla revelação progressiva acerca de Deus; ao mesmo tempo registram a reação dos homens para com a revelação de Deus — uma reação algumas vezes obediente, mas com grande freqüência, desobediente; e expressa tanto em ações como em palavras. Nesse registro do AT sobre a reação daqueles a quem foi dirigida a palavra de Deus, o NT encontra instrução prática para os crentes; a respeito da rebeldia dos israelitas no deserto e a respeito dos desastres que disso resultaram, Paulo escreve: "Estas cousas lhes sobrevieram como exemplos, e foram escritas para advertência nossa, de nós outros sobre quem os fins dos séculos têm chegado" (1Co 10.11).

No que tange à sua posição na Bíblia cristã, o AT tem caráter preparatório: aquilo que Deus outrora falou "muitas vezes, e de muitas maneiras, aos pais, nos profetas", teve de esperar sua

consumação na palavra que "nestes últimos dias nos falou" por meio de alguém que "é seu Filho" (Hb 1.1s.). Não obstante, o AT era a Bíblia que os apóstolos e outros pregadores do evangelho, nos primeiros dias do cristianismo, tomavam consigo quando proclamavam a Jesus como o Messias, Senhor e Salvador divinamente enviado; no AT encontraram testemunho claro a respeito de Cristo (Jo 5.39), e a exibição clara do plano de salvação por meio da fé nele (Rm 3.21; 2Tm 3.15). Em apoio ao uso que fizeram do AT, contavam com a autoridade e o exemplo do próprio Cristo; e a igreja desde então tem agido bem ao seguir o precedente estabelecido por ele e pelos seus apóstolos, reconhecendo o AT como Escritura cristã. "O que era indispensável para o Redentor, sempre deve ser indispensável para os redimidos" (G. A. Smith).

#### IV. O NOVO TESTAMENTO

A relação entre o NT para com o AT é a relação do cumprimento para com a promessa. Se o AT registra o que Deus falou "muitas vezes, e de muitas maneiras, aos pais, nos profetas", o NT registra a palavra final que ele falou em seu Filho, no qual toda a revelação anterior se centralizou, confirmou e se tornou transcendente. As obras poderosas da revelação do AT culminaram na obra redentora de Cristo; as palavras dos profetas do AT são cumpridas nele. Porém, ele não é apenas a revelação final de Deus ao homem; ele é igualmente a resposta perfeita do homem a Deus — tanto o sumo sacerdote como o apóstolo de nossa confissão (Hb 3.1). Se o AT registra o testemunho daqueles que viram os dias de Cristo antes de seu raíar, o NT recorda o testemunho daqueles que o viram e ouviram nos dias de sua carne, os quais chegaram a conhecer e a proclamar a significação de sua vinda de modo mais perfeito, pelo poder do seu Espírito, após haver ele resuscitado dentre os mortos.

O NT tem sido aceito pela grande maioria dos cristãos, composto de 27 livros, durante os últimos 1.600 anos. Esses vinte e sete livros se dividem naturalmente em quatro grupos: (a) os quatro evangelhos, (b) o livro de Atos dos Apóstolos, (c) vinte e uma cartas escritas pelos apóstolos e "homens apostólicos", (d) o livro de Apocalipse. Essa ordem não somente é lógica como é mais ou menos cronológica no que tange ao assunto dos documentos; tal ordem não corresponde, porém, à ordem cronológica em que cada qual foi sendo escrito.

Os primeiros documentos neotestamentários a serem escritos foram as primeiras Epístolas de Paulo. Essas (possivelmente junto com a epístola de Tiago) foram escritas entre 48 e 60 d.C., antes do primeiro evangelho haver sido escrito. Os quatro evangelhos pertencem às décadas entre 60 e 100 d.C., e é a esse período também que devem ser atribuídos todos (ou quase todos) os outros escritos do NT. Enquanto a escrita dos livros do AT foi espalhada num período de 1.000 ou mais anos, os livros do NT foram escritos dentro de um único século.



Os escritos do NT não foram reunidos na forma que conhecemos, imediatamente depois de terem sido manuscritos. A princípio os evangelhos tiveram uma existência local e independente entre aqueles para quem foram originalmente compostos. Pelo início do segundo século d.C., entretanto, foram reunidos e começaram a circular como um quadruplo registro (v. EVANGELHOS). Quando isso aconteceu, o livro de Atos foi destacado do evangelho de Lucas, pois ambos formavam antes uma só obra em dois volumes, e assim deu início a uma carreira separada só sua, mas de forma alguma destituída de importância (v. ATOS).

As epístolas de Paulo foram preservadas no início pelas comunidades ou indivíduos para quem ele as enviou. Mas, pelo fim do primeiro século há evidência que sugere que sua correspondência sobrevivente começou a ser coligida para formar um conjunto paulino, que imediatamente passou a circular entre as igrejas — primeiramente um conjunto breve de dez epístolas, pouco depois expandido com a adição das três epístolas pastorais (q. v.). Dentro do conjunto paulino, as epístolas parecem ter sido arranjadas não em ordem cronológica, mas na ordem decrescente do volume. Esse princípio pode ainda ser observado na maioria das edições modernas do NT: as epístolas dirigidas às igrejas aparecem antes que as dirigidas a indivíduos, e dentro dessas duas subdivisões foram arranjadas de modo que as mais longas apareçam antes das mais breves. (O único caso que foge à regra é o da Epístola aos Gálatas que vem antes da Epístola aos Efésios, embora Efésios seja um pouco mais extensa que a outra).

Com a coleção dos quatro evangelhos e com o conjunto paulino, tendo o livro de Atos como elo de ligação entre os dois grupos, temos os inícios do cânon do NT conforme o conhecemos (v. CÂNON DO NOVO TESTAMENTO). A igreja primitiva, que herdou a Bíblia hebraica (ou a versão grega da LXX) como suas Escrituras sagradas, não demorou em equiparar os novos escritos evangélicos e apostólicos com a lei e os profetas, e em empregá-los na propagação e defesa do evangelho e da adoração cristã. Assim é que Justino Mártir, cerca dos meados do século II d.C., descreve como os crentes, em suas reuniões dominicais, liam "as memórias dos apóstolos ou os escritos dos profetas" (*Apologia* i. 67). Era natural, portanto, que quando o cristianismo se espalhou entre o povo que falava outros idiomas que não o grego, tenha sido traduzido o NT do grego para esses idiomas para o benefício dos novos convertidos. Havia versões latina e síriaca do NT por volta de 200 d.C., e uma versão cóptica dentro do século seguinte.

## V. A MENSAGEM DA BÍBLIA

A Bíblia tem desempenhado e continua desempenhando, um papel notável na história da civilização. Muitos idiomas têm sido reduzidos à forma escrita pela primeira vez, a fim de que a Bíblia, em sua totalidade ou parcialmente, possa ser traduzida em forma escrita. E isso é ape-

na uma amostra pequena da missão civilizadora da Bíblia no mundo.

Essa missão civilizadora é o efeito direto da mensagem central da Bíblia. Talvez pareça surpreendente que alguém fale numa mensagem central expressa numa coleção de escritos que reflete a história da civilização do Oriente Próximo de um período de alguns milênios. No entanto existe realmente uma mensagem central, e é a percepção disso que tem levado os crentes a tratarem da Bíblia como um só livro, e não apenas como uma coleção de livros — o que também se vê no fato que o termo grego plural *biblia* ("livro") se transformou no termo latim singular *biblia* ("o livro").

A mensagem central da Bíblia é a história da salvação, e através das páginas de ambos os Testamentos há uma triplíce linha de desdobramento histórico, a saber: o portador da salvação, o caminho da salvação, e os herdeiros da salvação. Poderíamos refrasear isso em termos da idéia do pacto dizendo que a mensagem central da Bíblia é o pacto de Deus com os homens, e que as linhas de desdobramento são o mediador do pacto, a base do pacto e o povo compactuado. O próprio Deus é o Salvador de seu povo; ele é quem confirma com eles seu pacto-de-misericórdia. O portador da salvação, o mediador do pacto, é Jesus Cristo, o Filho de Deus. O caminho da salvação, a base do pacto, é a graça de Deus, que desperta em seu povo uma resposta que se caracteriza pela fé e pela obediência. Os herdeiros da salvação, o povo compactuado, são o Israel de Deus, isto é, a igreja de Deus.

A continuidade do povo do pacto desde o AT até o NT, é obscurecida para o leitor da Bíblia portuguesa comum porque "igreja" é uma palavra exclusiva do NT, e ele naturalmente pensa na mesma como algo iniciado no período do NT. O leitor da Bíblia em grego, entretanto, não era confrontado por um vocábulo novo quando encontrava *ekklesia* no NT; já o tinha encontrado na LXX como uma das palavras usadas para denotar Israel como a "assembléia" de Javé. Para dizer a verdade, tal vocábulo assume um sentido mais pleno no NT. Jesus disse: "edificarei a minha igreja" (Mt 16.18), pois o povo do antigo pacto teve de morrer juntamente com ele a fim de ressuscitar juntamente com ele para a nova vida — uma vida nova na qual desapareceram as restrições nacionais. Mas ele provê em si mesmo a continuidade vital entre o antigo e o novo Israel, e seus seguidores fiéis são tanto o remanescente reto do antigo pacto como o núcleo do novo pacto. O Senhor-Servo e seu povo servo ligam juntos os dois Testamentos. (V. IGREJA; ISRAEL DE DEUS).

A mensagem da Bíblia é a mensagem de Deus ao homem, transmitida "muitas vezes, e de muitas maneiras" (Hb 1.1), que finalmente foi encarnada em Cristo. Assim sendo, "a autoridade das santas Escrituras, pela qual devem ser cridas e obedecidas, não depende do testemunho de qualquer homem ou igreja, mas depende inteiramente de Deus (que é a própria

verdade), o seu autor; portanto, devem ser recebidas, visto que é a palavra de Deus" (*Confissão de Fé de Westminster*, i.4).

V. tb. CRITICISMO BÍBLICO; CÂNON DO NOVO TESTAMENTO; CÂNON DO ANTIGO TESTAMENTO; INSPIRAÇÃO; INTERPRETAÇÃO (Bíblica); LINGUAGEM DOS LIVROS APÓCRIFOS, DO ANTIGO TESTAMENTO, DO NOVO TESTAMENTO; APOCALIPSE; ESCRITURAS; TEXTO E VERSÕES. F.F.B.

## BIBLIOTECA — V. ESCRITA.

## BIBLOS — V. GEBAL.

**BILA** — 1. Serva da casa de Labão, dada a Raquel por ocasião de seu casamento; em lugar de sua senhora ela deu Dã e Naftali como filhos a Jacó (Gn 29.29s). As teorias que partem da suposição que os "filhos de Israel" realmente nunca existiram como uma só família, devem supor que filhos de "Bila" seja expressão dotada de significado especial; p. ex., Steuernagel (seguido por Burney em *Judges*, Introdução, p. cvi s., cx) que os equipara com as "tribos cananitas que se amalgamaram com as tribos de Raquel". Não obstante, não existe fator comum nos registros concernentes a Dã e Naftali que possa suprir evidência independente em favor de tal hipótese.

2 Um povoado simeonita, talvez a moderna Tulul el-Medbah próxima de Kh. Mesas; = Balá (Js 19.3). Abel, *Geographie*, II, p. 258, "*Ba'alah* (2), (1Cr 4.29). J.P.U.L.

## BISPO

### I. APLICAÇÃO DO TERMO

No grego, tanto os deuses como os homens podiam ser descritos como *episkopoi* ou ("supervisores" em sentido geral e não-técnico; inscrições e papiros de larga distribuição empregam a palavra para denotar magistrados, os quais algumas vezes parecem ter administrado as rendas dos templos pagãos; Plutarco (*Numa*, 9) chama o pontífice romano de *episkopos* das Virgens Vestais; e a palavra também pode ser aplicada a filósofos, especialmente os cínicos, quando agiam como diretores espirituais. A LXX emprega o mesmo vocábulo para descrever os capatazes ou oficiais (Ne 11.9; Is 60.17), e usa o termo *episkope* em referência a uma visitação de Deus (Gn 50.24; cf. Lc 19.44). No NT o nome é aplicado preeminentemente a Jesus Cristo (1Pe 2.25), em seguida ao ofício apostólico (At 1.20, citando Sl 109.8), e finalmente, aos líderes de uma congregação local (Fp 1.1).

### II. QUALIFICAÇÕES E FUNÇÃO

É improvável que o uso cristão do termo tenha sido copiado diretamente de fontes pagãs ou judaicas; mas antes, empregada como descrição genérica de ofício responsável, seu significado foi definido de conformidade com as qualificações exigidas pela igreja. Essas são alistadas em 1Tm 3.1s. e em Tt 1.7s.; caráter moral

inatacável, habilidade de ensinar, natureza hospitaleira, paciência, experiência, sobriedade, lição, e integridade completa, ou, em outras palavras, as qualidades requeridas de um bom mestre, pastor e administrador. Parece ser virtualmente certo que os termos "bispo" e "presbítero" são sinônimos no NT (v. PRESBÍTERO), com a provisão que, enquanto os bispos deveriam ser aptos para ensinar, nem todos os anciãos necessariamente labutavam na palavra e no ensino (1Tm 5.17). Em At 20.17,28, Paulo descreve os presbíteros de Éfeso como *episkopoi*; diz ele que o Espírito Santo os fizera supervisores sobre o rebanho, e pode-se pensar que isso implica que somente agora, na sua ausência, é que deviam incumbir-se dos deveres episcopais que ele mesmo havia anteriormente desempenhado; mas o uso corrente noutras porções é contra essa interpretação. Assim é que em Tt 1.5 Tito é exortado a ordenar anciãos, e imediatamente em seguida (v. 7), em referência óbvia às mesmas pessoas, são descritas as qualificações de um bispo; novamente, o verbo *episkopein*; é empregado com o fito de descrever a função dos anciãos, em 1Pe 5.2; e, se por um lado 1Tm 3 se confina aos bispos e diáconos, a menção de anciãos em 5.17 sugere que ancião era apenas outro nome aplicado ao bispo. Havia pluralidade de bispos na congregação única em Filipos (Fp 1.1), do que podemos concluir que agiam como uma corporação que governava a mesma.

### III. SURGIMENTO DO EPISCOPADO MONÁRQUICO

No NT não há qualquer traço de governo realizado por um único bispo; a posição de Tiago, em Jerusalém (At 15.13; 21.18; Gl 2.9,12) era inteiramente excepcional, e em resultado de sua relação pessoal com Cristo; mas influência é algo bem diferente de ofício. Entre os pais Apostólicos, Inácio é o único que insiste sobre um, episcopado monárquico, mas mesmo ele nunca afirma que isso fosse de divina instituição — um argumento que teria sido decisivo, se houvesse em disponibilidade para ele usar. Jerônimo, comentando sobre Tt 1.5, observa que a supremacia de um único bispo surgiu "mais por costume do que pela ordenação real do Senhor"; como meio de impedir cismas na igreja (cf. *Epístolas*, 146). Parece mais provável que o episcopado monárquico tenha aparecido nas congregações locais quando alguns indivíduos talentosos adquiriram a presidência permanente na junta de presbíteros-bispos. Harnack pensava que os anciãos perfaziam o corpo governante, enquanto que os bispos e diáconos eram os líderes litúrgicos e administradores empregados por aqueles. Outros têm visto a origem do episcopado posterior na posição sustentada pelos tenentes de Paulo, Timóteo e Tito; mas tais homens nunca são chamados de bispos, e encontramos menções sobre eles, em exortações, que não deixam claro ter havido qualquer provisão para terem sido apontados como sucessores pessoais.

Não sabemos como é que os bispos eram instalados em seu ofício nos primeiros anos; mas a ênfase sobre a eleição popular nos escritos de Clemente de Roma e no *Didaquê* sugere que essa fosse a prática antiga; e isso era indubitavelmente seguido por oração e imposição de mãos.

V. tb. GOVERNO ECLESIASTICO, MINISTERIO.  
G.S.M.W.

**BITÍNIA** — Um território no lado asiático do estreito do Bósforo, legado pelo seu último rei aos romanos, em 74 a.C., e consequentemente administrado juntamente com o ponto formando uma única província. A área foi distribuída entre certo número de repúblicas gregas florescentes. Logo atraiu a atenção de Paulo (At 16.7), embora aparentemente nunca tenha cumprido sua ambição de pregar ali. Outros o fizeram, entretanto (1Pe 1.1), e cerca de 111 d.C. havia uma igreja inteiramente bem estabelecida, estendendo-se até mesmo pelas áreas rurais, e que incitara bastante oposição local (Plínio, *Ep.* x. 96). E.A.J.

## BLASFÊMIA

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

Aqui o sentido da raiz da palavra é a de um ato afrontoso mediante o qual a honra de Deus é insultada pelo homem. O objeto próprio do verbo é o nome de Deus, o qual é amaldiçoado ou desonrado em lugar de ser honrado. (Comparar a comum frase bíblica e rabínica: "Bendito és, ó Senhor"). A penalidade contra tal ultraje de blasfêmia era morte por apedrejamento (Lv 24.10-23; 1Rs 21.9s.; At 6.11; 7.58). A primeira referência fala de um israelita filho de um egípcio que pecou dessa maneira; e, geralmente falando, a blasfêmia era cometida pelos pagãos (2Rs 19.6,22 = Is 37.6,23; Sl 44.16; Is 52.5; Sl 74.10,18), que algumas vezes eram incitados a cometê-la por causa do mau exemplo e dos lapsos morais do povo do Senhor (2Sm 12.14). Segue-se que quando o povo de Deus cai na idolatria é reputada como a cometer a blasfêmia dos pagãos (Ez 20.27; Is 65.7). O nome de Javé, que Israel tem o destino peculiar de santificar (v. G. F. Moore, *Judaism*, II, 1927-30, p. 103), é profanado pelo povo infiel e desobediente.

### II. NO NOVO TESTAMENTO

Aqui encontramos uma extensão do seu significado. Deus também pode ser blasfemado na pessoa de seus representantes. Por isso é que a palavra é usada acerca de Moisés (At 6.11); de Paulo (Rm 3.8; 1Co 4.12; 10.30); e especialmente acerca do Senhor Jesus, em seu ministério de perdão (Mc 2.7 e paralelos), por ocasião de seu julgamento (Mc 14.61-64; V. JULGAMENTO DE JESUS), e no Calvário (Mt 27.39; Lc 23.39). Visto que esses representantes retêm a própria verdade de Deus (e nosso Senhor o fez de modo sem paralelos), uma palavra insultuosa proferida contra eles ou seu ensino é realmente dirigido contra Deus,

em cujo nome falam (conforme Mt 10.40; Lc 10.16) Saulo de Tarso atirou-se em ataque fulminante contra os primeiros seguidores de Jesus, e tentava compeli-los a blasfemar, isto é, amaldiçoar o nome Salvador (At 26.11), para assim renunciarem a seus votos batismais, nos quais confessaram que "Jesus é Senhor" (cf. 1Co 12.3; Tg 2.7). Seu zelo mal orientado, entretanto, não era dirigido simplesmente contra a igreja, mas contra o próprio Senhor Jesus (1Tm 1.13; cf. At 9.4).

O termo também usado, em sentido mais fraco, sobre a linguagem cauniadora empregada contra os homens (p. ex., Mc 3.28; 7.22; Ef 4.31; Cl 3.8; Tt 3.2). Aqui a melhor tradução seria "calúnia, abuso". Esses versículos condenam um vício que prevalecia então; mas sua advertência pode estar baseada num contexto tanto teológico como ético, se nos lembrarmos de Tg 3.9. Os homens não devem ser amaldiçoados porque sobre os mesmos, sendo homens, está estampada a imagem "formal" de Deus, pois a pessoa humana, em certo sentido, é representante de Deus sobre a terra (cf. Gn 9.6).

Há dois textos problemáticos. 2Pe 2.10,11 fala sobre a blasfêmia contra "autoridades superiores", a quem os anjos não ousavam insultar. Provavelmente são poderes angelicais da maldade, contra quem os falsos mestres presumiam em dirigir os seus insultos (cf. Jd 8). A blasfêmia contra o Espírito Santo (Mt 12.32; Mc 3.29) é acompanhada pelo espantoso pronunciamento de que o que assim peca se torna "culpado de um pecado eterno" que não pode ser perdoado. Esse v. é uma advertência solene contra a rejeição persistente e deliberada da chamada do Espírito para a salvação em Cristo. A atitude humana não-responsiva conduz a um estado de insensibilidade moral e de confusão sobre as questões morais, quando então o mal é aceito como se fosse bem ("Mal, sê tu o meu Bem"; cf. Is 5.18-20; Jo 3.19). O grande exemplo dessa atitude foram os fariseus, que atribuíam as obras misericordiosas de Jesus a Satanás. Não é possível o arrependimento em vista dessa atitude mental, pois o coração endurecido não pode mais reconhecer o pecado, e a oferta divina de misericórdia em realidade é peremptoriamente rejeitada. Achar-se nessa condição perigosa é cortar-se da fonte do perdão. Herbert adiciona uma útil nota pastoral: "As pessoas que estão em angústia de alma, tendo terem cometido o pecado contra o Espírito Santo, na maioria dos casos deveriam ser informadas que essa sua angústia é prova que não cometeram tal pecado" (TWB. p. 32). R.P.M.

**BOANERGES** — Nome dado por Jesus aos filhos de Zebedeu, e registrado somente em Mc 3.17. Sua derivação é incerta, porém, mui possivelmente, é o equivalente ao hebraico *b<sup>o</sup>ne regesh* ("filhos de confusão ou trovão"), ainda que possa derivar-se de *b<sup>o</sup>ne rgaz* ("filhos da ira"; cf. Jô 37.2). É estranho que *b<sup>o</sup>ne* tenha sido transliterada por *b<sup>o</sup>ne* em grego; alguns têm suspeitado de alguma corrupção.

BOAZ — Parece que esse título era largamente usado. É variegadamente visto como apropriado por causa de seu temperamento caloroso (Lc 9.54-56), o que talvez tenha causado a morte de Tiago (At 12.2), bem como na ressonância celestial dos escritos joaninos. R.E.N.

**BOAZ** — O herói do livro de Rute, que era rico proprietário de terras em Belém, que se mostrou fazendeiro benevolente que se preocupava com o bem-estar de seus trabalhadores e era dotado do senso de responsabilidade de família. Isso o levou a redimir Rute, viúva de um parente distante, em lugar de seu parente próximo, de acordo com a lei do casamento levirato. Dessa maneira tornou-se bisavô de Davi (Rt 4.17-22; cf. Mt 1.5). M.G.

**BOAZ (COLUNA)** — V. JAQUIM E BOAZ.

**BOCA** — O termo hebraico, *peh*, com diversas outras palavras originais que ocasionalmente são traduzidas como boca, e o vocábulo grego *stoma*, são palavras usadas não somente para indicar a boca do homem ou dos animais, mas igualmente, antropomorficamente, a respeito de Deus, mas são freqüentemente traduzidas por "fio" na expressão "fio da espada". *Peh* é semelhantemente empregado para indicar a boca de uma fonte (Gn 29.2), de uma saca (Gn 42.27), ou de uma caverna (Js 10.22).

O emprego geral é muito parecido e quase intercambiável com os termos "lábios" e "língua" (q.v.). A mão posta sobre a boca, tal como sobre os lábios, era um sinal de opróbrio (Mq 7.16). A boca pode pecar (Sl 59.12) ou proferir o que é bom. A tendência de falar sobre a boca como membro que age independentemente, por sinédoque ou ignorância sobre a fisiologia, não é tão marcante como no caso dos lábios. Isso talvez se deva ao fato que o hebraico não distinguia entre as supostas funções dos órgãos internos, e a boca, que é parcialmente interna e obviamente está ligada com aqueles (v. CORAÇÃO e cf. Pv 16.23).

Freqüentemente é dito que a boca fica cheia de palavras de uma espécie ou de outra, ou de um espírito que provoca a boca a proferir certas palavras (1Rs 22.22; Sl 40.3). Por extensão, a palavra *peh* veio a significar palavras ou mandamentos (Êx 17.1). B.O.B.

**BODAS** — V. MATRIMÔNIO.

**BODE EMISSÁRIO** — V. AZAZEL.

**BOI** — V. GADO.

**BOLO** — V. PÃO.

**BOLOS** — Sob este título consideraremos duas palavras hebraicas relacionadas. *Tsapihit*, "um bolo", que aparece apenas uma vez (Êx 16.31; cf. "bolos amassados com azeite"). A palavra mais usual é *raqiq*, "bolo fino", e que se refere ao pão feito em casa e que recebe seu nome

devido à sua pequena espessura (Êx 29.2; Nm 6.15 etc.; cf. o árabe *warak*, "folhagem", "papel"; nova versão traduz essa palavra por "obreja"). V. tb. PÃO.

**BOLSA** — Às vezes são usadas diferentes palavras no original traduzidas por "bolsa". 1. *kis*. Uma saca ou bolsa para transportar dinheiro (Is 46.6; Pv 1.14), ou pedras para pesar, que podiam ser usadas fraudulentamente (Dt 25.13; Mq 6.11). O árabe moderno emprega o mesmo vocábulo. 2. *harit*. Palavra rara, mas também encontrada no árabe. Ocorre em 2Rs 5.23, e igualmente em Is 3.22. A Bíblia árabe usa o termo *kis* em ambas as passagens. 3. *k<sup>eli</sup> haro'im* (1Sm 17.40,49) e *yalqut* (1Sm 17.40), são usadas como sinônimos para a sacola de pastor. (Cf. Mt 10.10 e paralelos, onde o grego tem *pera*). Em Gn 42.25, *k<sup>eli</sup>* significa saca; a palavra é mais comumente usada, porém, para significar um utensílio ou vaso. 4. *s<sup>ror</sup>*, é algumas vezes traduzida como "saco" (Jó 14.17), outras vezes como "saquitel" (Pv 7.20; Ag 1.6), mas usualmente é traduzida mesmo como "saco" (p. ex., Gn 42.35). 5. A "saca de dinheiro" de Judas, em grego *glossokomon* (Jó 12.6), em realidade era uma caixa; a palavra é usada em 2Cr 24.8,10,11 (LXX) para significar a caixa colocada por Joás no portão do templo para recolher o imposto do templo, bem como na versão de Áquila em Êx 37.1 e 1Sm 6.19, para indicar a arca da aliança. Também aparece como palavra emprestada no Mishnah com o sentido de "estante" ou "ataúde". 6. Grego, *ballanton* (Lc 10.4; 12.33 etc.) é uma saca verdadeira. R.A.S.

**BOM** — O termo hebraico é *tov* ("agradável", "alegre"), significando, primariamente, aquilo que proporciona satisfação estética ou moral. A LXX traduz o termo *tov* pelo vocábulo *agathos*, a palavra grega regular para "bom" como qualidade física ou moral, e algumas vezes por *kaïos* (literalmente, "belo"; pelo que, tanto no grego clássico como no bíblico, "nobre", "honroso", "admirável", "digno"). O NT reproduz esse emprego, usando os dois adjetivos de modo intercambiável (cf., p. ex., Rm 7.12-21). Paulo, seguindo a LXX, emprega o substantivo *agathosyne* para indicar a bondade do crente, com ênfase especial sobre sua beneficência (Rm 15.14; Gl 5.22; Ef 5.9; 2Ts 1.11; quanto à sua tradução, v. os comentários). O apóstolo também usa *chrestotes* (Rm 2.4; 11.22; "bondade" e "bem", respectivamente, em nossa versão). A "bondade" atribuída a Deus, no AT (por sete vezes) é expressa pelo termo *hesed* ("compassivo" "obras de misericórdia", "beneficências", "bondade", "misericórdia", "benignidade" e "amor" — assim traduzido em nossa versão, em Êx 34.6; 2Cr 32.32; 35.26; Sl 33.5; 52.1; 107.8; 15,21,31; 144.2; Pv 20.6; Os 6.4).

O elemento comum de significado, que as muitas aplicações que a palavra "bom" tem em todos os idiomas, é a aprovação, quer devido ao valor inerente, quer devido ao efeito benefi-

cente, ou até mesmo ambas as coisas. Nada existe de distintivo acerca dos vários sentidos não-morais em que a Bíblia se refere a alguma coisa "boa" (isto é, "útil", como o sal, Mt 5.13; Lc 14.34; "alta qualidade", como o ouro, Gn 2.12, ou o gado, Gn 41.26; "produtivo", como as árvores, Mt 7.17, o solo, Lc 8.8 etc.). Porém, o conceito bíblico de bem moral e espiritual é inteiramente teológico, e faz agudo contraste com o ponto de vista antropocêntrico desenvolvido pelos gregos e pensadores posteriores que seguraram a tradição grega. Esse ponto de vista pode ser analisado como segue:

**a) Deus é bom:** pois ele é moralmente perfeito e gloriosamente generoso.

O reconhecimento da bondade de Deus é o fundamento de todo pensamento bíblico sobre a bondade moral. "Bom", nas Escrituras, não é alguma qualidade abstrata, nem é algum ideal secular humano; "bom" significa, em primeiro lugar e primariamente, aquilo que Deus é ("o Senhor é bom", Sl 100.5, et al), e depois aquilo que ele faz, cria, ordena e outorga, e finalmente aquilo que ele aprova nas vidas de suas criaturas. Não é que os escritores bíblicos estimem Deus em termos de um conceito anterior de bondade, mas antes que, contemplando a suprema glória das perfeições de Deus, aplicam a ele a palavra ordinária usada para reconhecer o que tem valor. Assim fazendo, entretanto, emprestam a essa palavra uma nova profundidade de significado. Definem a palavra "bom" em termos de Deus; e não vice-versa. De conformidade com isso, a posição bíblica é que Deus, e exclusivamente Deus, é bom sem qualquer qualificação (Mc 10.18 e paralelos; sobre os quais v. B. B. Warfield, *The Person and the Work of Christ*, 1950, p. 149s.); e ele é o árbitro e o juiz, e assim também como é a norma e o padrão, da bondade que pertence às suas criaturas. Os homens são bons, e as coisas são boas, somente até ao ponto em que se conformam com a vontade de Deus. Portanto, coitados daqueles que invertem a divina escala de valores, chamando de bom aquilo que Deus chama de mau, e vice-versa (cf. Is 5.20).

No AT, a bondade de Deus é freqüentemente invocada como tema de louvor e argumento em oração (cf. 2Cr 30.18; Sl 86.5). Sua bondade transparece no bem que ele faz (Sl 119.68), na atividade benéfica de seu bom Espírito (Ne 9.20; Sl 143.10), na multiplicidade de sua generosidade cósmica (Sl 145.9), e, mais notavelmente ainda, em sua bondade para com os necessitados e fiéis ao seu pacto (Sl 25.8; 73.1; Lm 3.25; Na 1.7). As reiteradas exortações dos salmistas para que se preste louvor e ação de graça a Deus, baseavam-se no fato que "ele é bom; porque a sua misericórdia dura para sempre" (Sl 106.1; 107.1; 118.1; 136.1; cf. 100.4s.; e também 1Cr 16.34; 2Cr 5.13; 7.3), o que é citado por Jeremias como o tema característico do lema da adoração prestada por Israel (Jr 33.11).

**b) As obras de Deus são boas:** pois revelam seus atributos de sabedoria e poder (v. Sl 104.24-31), e são objetos de sua própria aprovação.

Quando a criação foi terminada, "viu Deus tudo quanto fizera, e eis que era muito bom" (Gn 1.31; cf. v. 4, 10, 12, 18, 21, 25). A ordem material inteira, como tal, sendo obra das mãos de Deus, é boa (1Tm 4.4; cf. Rm 14.14). Não existe espaço para o dualismo maniqueu nas Escrituras.

**c) Os dons de Deus são bons:** pois expressam sua grandiosidade e contribuem para o bem-estar de seus recebedores.

"Benéfico", "vantajoso", é um dos sentidos seculares padrões do termo "bom" quando usado como adjetivo; assim como "prosperidade", "bem-estar", é o sentido secular de "bom" usado como substantivo. A Bíblia integra esse uso em sua teologia ao ensinar não meramente que todos os dons de Deus são bons tanto em sua intenção como em seu efeito, mas também ao ensinar que em realidade todo o bem provém de Deus como dádivas suas (Gg 1.17; cf. Sl 4.6). É característica de Deus fazer o bem aos necessitados, como também isso era característica de Jesus, o unguido de Deus (At 10.38; Mc 3.4). Deus faz o bem a todos os homens em sua providência ordinária, fazendo conhecer sobre eles as bênçãos da natureza (At 14.17; Sl 145.9a; Lc 6.35), e, sendo Pai perfeito, ele sabe como dar dons bons aqueles que são seus filhos por intermédio de Cristo (Mt 7.11).

A promessa de Deus de "fazer o bem" a seu povo é uma promessa compreensiva de bênção (Jr 32.40; cf. 24.6s.), assim como o apelo que Deus lhes "faça o bem" é uma oração compreensiva a respeito (Sl 51.18; 125.4). Nessas passagens o "bem" em foco é bênção prometida acompanhante do pacto; é, virtualmente, a "salvação" (cf. Is 52.7). O "bem", no nível material, era a bênção prometida no antigo pacto (enquanto que "mal" era o estado de bênção retirado, era sua alternativa: Dt 30.15), enquanto que "bem", no terreno do privilégio espiritual, o "bem" não desfrutado sob a antiga aliança, é o dom do novo pacto (Hb 9.11; 10.1). Ambos os testamentos, entretanto, autorizam o povo fiel a Deus a descansar na certeza que no tempo próprio, marcado por Deus, aquilo que é verdadeiramente bom para eles lhes será entregue (Sl 84.11; 34.10; cf. 85.12; Rm 8.32; Ef 1.3).

"Bom", empregado como adjetivo, é empregado em diversos sentidos instrumentais em conexão com a graciosa atividade de Deus ao fazer o bem aos homens. É usado sobre a palavra de Deus que anuncia bem-aventurança, sobre a mão e a obra de Deus que transmitem essa bem-aventurança, sobre o curso da ação que conduz ao seu desfrutamento, e sobre os dias em que tal desfrutamento é experimentado (v. 1Rs 8.56; Is 39.8; Jr 29.10; Hb 6.5; Ed 7.9; 8.12; Fp 1.6; 1Rs.8.36; Jr 6.16; Sl 73.28; 1Pe 3.10; cf. Sl 34.12).

Até mesmo quando Deus retira o "bem" da prosperidade externa de seu povo e traz contra eles o "mal" (dificuldades) em substituição ao bem (cf. Jó 2.10), continua havendo um sentido em que ele lhes está fazendo o bem. "E bom" para o homem ser assim afligido; dessa

maneira o homem recebe correção, para seu próprio benefício subsequente (cf. Hb 12.10), e é exercitado e fortalecido na fé, na paciência, e na obediência (Sl 119.67.71; cf. Lm 3.26s.). Qualquer coisa que possa impulsionar o indivíduo mais perto de Deus, bem como as tristezas temporárias do crente, sob Deus, operam para ele um peso eterno de glória (2Co 4.17). Paulo, portanto estava em posição de insistir que "todas as cousas (as aflições inclusive) cooperam para o bem daqueles que amam a Deus" (Rm 8.28). O crente deve considerar cada circunstância, por mais difícil que ela seja, como um dos dons de Deus para ele, a expressão de um propósito benéfico que, se corretamente usado, servirá como meio seguro de conseguir um proveito duradouro.

**d) Os mandamentos de Deus são bons:** pois expressam a perfeição moral do seu caráter, mostrando-nos como devemos agradá-lo, assinalam para nós a vereda da bem-aventurança (Sl 119.39; Rm 7.12; 1.2).

O ideal moral na Bíblia é fazer a vontade de Deus conforme revelada em suas leis. Quando o jovem rico perguntou a Cristo que coisa boa deveria praticar para obter a vida, Cristo imediatamente o orientou ao Decálogo (Mt 19.17s.). Num mundo sem lei e sem amor, os crentes devem resistir à tentação de revidar segundo a mesma maneira como são tratados, e, em face do mal, devem procurar apegar-se firmemente em sua conduta ao "bem" prescrito pela lei (Rm 12.9.21; 1Ts 5.15.21).

**e) A obediência aos mandamentos de Deus é boa:** pois Deus a aprova e aceita (1Tm 2.3), e aqueles que cedem à mesma, aproveitam disso (Tt 3.8).

Os homens não-redimidos não obedecem nem podem obedecer à lei de Deus, pois estão em estado de escravidão "debaixo da pecado" (Rm 3.9s.; 8.7s.). A árvore má (o homem conforme está em Adão) deve ser tornada boa antes que seu fruto possa ser bom (cf. Mt 12.33-35). Porém, aqueles que estão em Cristo foram libertados da escravidão do pecado precisamente a fim de que pratiquem a justiça que a lei prescreve (Rm 6.12-22). A frase característica do NT sobre essa obediência cristã obrigatória, é "boas obras". A realização de boas obras deve ser a obra da vida do crente; foi com essa finalidade que Deus o salvou (Ef 2.10; Cl 1.10; 2Co 9.8; Tt 2.14; Mt 5.14-16). O crente é exortado a estar preparado para toda boa obra que as suas circunstâncias admitem (2Tm 2.21; Tt 3.1), pelo que é uma acusação condenadora contra a profissão cristã de algum indivíduo, quando o mesmo é "reprovado para toda boa obra" (Tt 1.16; cf. Tg 2.14-26). As boas obras são o adorno do crente (1Tm 2.10), Deus se compraz nelas, e as recompensará (Ef 8.8).

As boas obras são boas de três pontos de vista: são feitas (i) de conformidade com um correto padrão (a lei bíblica: 2Tm 3.16s.); (ii) devido a um motivo correto (amor e gratidão pela redenção: 1Ts 1.3; Hb 6.10; cf. Rm 12.1s.);

(iii) com um alvo certo (a glória de Deus: 1Co 10.31; cf. 1Co 6.20; Mt 5.16; 1Pe 2.12). Tomam a forma de obras de amor para com Deus e os homens, visto que "o cumprimento da lei é o amor" (Rm 13.8-10; cf. Mt 22.36-40). Isso, naturalmente, não significa que nada mais é exigido do crente além de um motivo correto, o ponto em foco é antes que os atos particulares que os mandamentos prescrevem devem ser compreendidos como outras tantas expressões de amor, pelo que sem um coração amante os mandamentos não podem ser cumpridos. Não é que o espírito correto desculpe lapsos conforme à letra da lei, porém, a obediência estreita da letra da lei ainda não é o cumprimento da lei quando falta a correta atitude de amor. O homem verdadeiramente bom não é outro senão o homem verdadeiramente reto; pois, assim como o homem verdadeiramente justo observa tanto o espírito como a letra da lei (cf. Mt 5.18-20), assim também o homem verdadeiramente bom observa tanto a sua letra como o seu espírito. Nem o homem verdadeiramente bom é qualquer coisa superior ao homem verdadeiramente reto. Em Rm 5.7, onde Paulo por um momento estabelece o homem bom acima do homem reto quanto ao seu valor, o apóstolo estava falando de modo popular, e não teologicamente. O mundo reputa a retidão meramente como uma retidão negativa, e a bondade e a generosidade que caracterizam o homem bom algo mais do que a retidão; porém, a teologia bíblica identifica efetivamente a retidão com a bondade, e a bondade com a retidão, ao insistir que aquilo que a lei requer é, de fato, o amor.

As boas obras, portanto, são obras de amor, e a natureza do amor é dar ao ente amado. O amor a Deus é expresso no dom da devoção pessoal, por mais custoso que isso seja (cf. a "boa obra" de Maria, Mc 14.3-6). O amor aos homens se expressa fazendo-lhes o "bem", dispondo dos próprios recursos para aliviar a necessidade deles, e buscando seu Bem-estar de toda maneira possível (Gl 6.9s.; Ef 4.29; cf. Sl 34.14; 37.3.27). O sistema de alívio aos pobres, da igreja de Jerusalém (At 2.44s.; 4.34s.), e a coleta de Paulo para os santos (cf. 2Co 7-9) ilustram isso. "Gentil" e "generoso" alinham-se entre os sentidos ordinários seculares do termo "bom" ao descrever indivíduos (cf. 1Sm 25.15; 1Pe 2.18); a Bíblia os alinha nos princípios éticos cristãos, tornando o amor de Deus e de Cristo modelo e padrão da gentileza e da generosidade requeridas do crente (cf. Ef 5.1s.; Jo 13.14, 34).

O crente que dessa forma procura cumprir a lei, possui uma "boa consciência" (At 23.1; 1Tm 1.5, 19; Hb 13.18; 1Pe 3.16, 21) — não porque se julga impecavelmente perfeito, mas porque sabe que suas relações com Deus estão corretas, pois é encontrado na verdadeira fé e no arrependimento. Tal crente será reputado por seus irmãos na fé e pelos demais homens como "homem bom" (como era o caso de Barnabé, At 11.24). J.I.P.

**BONS PORTOS** — Modernamente, Kaloi Limeiras, uma pequena baía no sul da costa da ilha de Creta, a poucos quilômetros a leste do cabo Mátala. Embora protegida por pequenas ilhas, é por demais aberta para ser um porto de inverno ideal (At 27.8), porém, era o último lugar onde o navio de Paulo poderia ter permanecido para evitar o vento noroeste, visto que a costa dobra para o norte além do cabo Mátala.

K.L.MCK.

**BORDADO** — A ornamentação em panos cai em duas classes principais.

1. Trabalho pregueado ou trancado (*tashbes*), decorava a túnica do sumo sacerdote (Êx 28.4). Isso talvez fosse produzido mediante a introdução de fios entre as camadas externas e internas do material, fixado com pontos para formar o padrão (HDB). Obra similarmente pregueada, bordada com ouro, era o vestuário apropriado das princesas. (Sl 45.13). É possível ler nesse versículo *p'nimim*, "pérolas", em lugar de *p'nimah*, "dentro da casa", o que daria o sentido de pérolas engastadas em engastes de ouro bordado, o que seria obra paralela às pedras preciosas e aos fios de ouro nos ombros da estola sacerdotal (Êx 28.11,12).



**Fig. 34** — Detalhe da coroa e da capa usada por Assurbanipal, rei da Assíria, 669 — c. de 627 A. C. Relevô de Nínive. V. tb. figs. 29, 235b, (7, 8), 178.

2. Em contraste, a estola, o cinto e o peitoral do sumo sacerdote (Êx 28.6, 8, 15), o vestuário de obra bordada (*big'de-srad*, Êx 39.1), para aqueles que serviam no santuário, bem como as cortinas e o véu do tabernáculo (Êx 26.1, 31) eram trabalhados em bordado colorido (*riqmah*), em certas ocasiões combinado com fios de ouro. Essa palavra raramente ocorre sem referência

específica às cores usadas na obra variegada. Por uso extensivo era palavra usada para indicar as penas de uma águia (Ez 17.3), bem como as pedras preparadas por Davi para o templo (1Cr 29.2). Até a própria formação do embrião humano é assim descrita (Sl 139.15).

Os fios de ouro eram produzidos cortando-se finas chapas de ouro batido transformando-as em fios (Êx 39.3). Esses fios, juntamente com cordões coloridos, talvez fossem bordados no tear. A opinião que mais provavelmente fosse costurada com agulha, no pano terminado, é expressa por T. G. Pinches (EBI) sobre a suposição que o desenho dos querubins era por demais complexo para um bordador daquela época. Onde o desenho era de espécie complicada de bordado, a obra era feita como "obra de artista" (*ma'seh hoshev*, Êx 26.1). Obra de aplicação era provavelmente usada para adornar o saiote do robe sacerdotal com romãs coloridas, entre as quais havia sinetes de ouro (Êx 28.33). V. tb. ARTES E OFÍCIOS. G.I.E.

**BORDÃO** — V. VARA.

**BORLAS** — Beirada ao longo das fendas de uma veste (Dt 22.12). A borla era segura no lugar por um cordão azul, e servia para lembrar ao que a usava sobre o mandamento de Deus e sobre a necessidade de a ele obedecer (Nm 15.38, 39). Vários monumentos demonstram hebreus e outros usando vestes com borlas. Nos tempos neotestamentários os que se compraziam em exibir-se publicamente como indivíduos piedosos, colocavam borlas extraordinariamente largas em suas vestes (Mt 23.5).

K.A.K.

**BORRA** — (*shmarim*, "conservas", Is 25.6; Jr 48.11; Sf 1.12). A borra no fundo das jarras de vinho. V. VINHO A BEBIDA FORTE, e um excelente artigo compreensivo sob o título "Shmarim", na obra de Kitto, *A Cyclopaedia of Biblical Literature*. A expressão é usada apenas figuradamente no AT. J.D.D.

**BOTIJA** — Vasos de vidro eram usados no Egito, ainda que eram provavelmente raros na Palestina (v. VIDRO, VASOS). A botija de gargalo estreito feita de barro, *baqbuq* (Jr 19.1,10), era onomatopeicamente chamada segundo o ruído feito pelo líquido ao sair. As botijas da Bíblia eram usualmente feitas de peles de cabra, de ovelha, ou, ocasionalmente, de couro de boi, curtido, costurado, e útil, ainda que sujeitas a desgaste e a rasgões (cf. Is 9.4; Mt 9.17 etc.). Eram usadas para conter água, vinho, leite etc. As palavras comuns são, no hebraico, *hemet*, *no'd*, *nevel*; em grego, *askos*.

Em Sl 119.83 o salmista assemelha as tribulações de sua espera ao curtir dos odres pendurados à fumaça. Em Sl 56.8, Deus é poeticamente exortado a preservar as lágrimas de seu santo num odre. Os odres do céu, em Jó 38.37, são as nuvens de chuva assemelhadas a vastos odres.

R.A.S.



**BOZES** — V. SENE.

**BOZRA** — 1. Bozra, em Moabe, é mencionada apenas em Jr 48.24, e não pode ser identificada com qualquer certeza. Grollenberg sugere Bezer, a cidade levítica e de refúgio (Dt 4.43; Js 21.36), a 25 km a leste do ponto onde o Jordão deságua no mar Morto. O *Westminster Historical Atlas*, entretanto, prefere identificá-la com Bosora, no Haurã.

2. Bozra em Edom (Gn 36.33; Is 34.6; 63.1; Jr 49.13, 22; Am 1.12; Mq 2.12) era mais nordeste das grandes cidades edomitas, e ficava cerca de 50 km ao sul do mar Morto. A queda de Bozra, como a de Edom, é profetizada tanto como acontecimento histórico como simbólico do choque final do Senhor contra seus inimigos no dia da vingança e da salvação (Is 34.6; 63.1).  
J.A.M.

**BRAÇA** — V. PESO E MEDIDAS**BRACELETES** — V. ORNAMENTOS.

**BRAÇO** (*z'roa'*, comum em todo o AT, com paralelos em outros idiomas do Oriente Próximo, a respeito do braço ou ombro humanos servindo como símbolo da força; tem seu paralelo no NT no termo *brachion*, embora seja menos freqüente) — O símbolo do braço estendido, ou desnudado (mais ou menos a mesma idéia, em vista do feito das vestes orientais) é usado principalmente a respeito do Senhor para dar idéia de seus atos poderosos, referindo-se freqüentemente ao livramento de Israel da escravidão egípcia (Êx 6.6 etc.), e também a outros atos de julgamento ou salvação, quer evidenciada quer buscada (Is 51.9; Ez 20.33. Assim, logicamente, o braço ou braços do Senhor se tornaram o símbolo do refúgio seguro (Dt 33.27). O poderoso braço do Senhor é contrastado com o débil braço do homem, "braço de carne" (2Cr 32.8). Os braços dos ímpios serão quebrados, ou ressequidos (Sl 37.17; Zc 11.17), mas o Senhor pode fortalecer os braços daqueles a quem resolve capacitar a fazer maravilhas (Sl 18.34).

Em Dn 11.22 esse símbolo é usado com força impessoal, "braços inundantes" (no dizer de algumas versões). O paralelismo com "mão" ou "mão direita" é natural (Sl 44.3). V. MÃO.  
B. O. B.

**BRANCO** — V. CORES.**BRASAS** — V. CARVÃO.

**BRASEIRO** (hebr., *mahtah*, de *hatah*, "pegar, apanhar") — Um utensílio em forma de tijela, com um cabo, usado em conexão com o culto do tabernáculo e do templo, para três propósitos diferentes. 1. Em algumas passagens refere-se aos pratos, feitos de ouro, que guardavam os pedaços de morrão queimado removidos das lâmpadas (Êx 25.38; 37.23, Nm 4.9; 1Rs 7.50; 2Rs 25.15; 2Cr 4.22; Jr 52.19, sendo que não há uniformidade na tradução do termo em todas as passagens). V. tb. ESPEVITADEIRAS, APAGADORES. 2. Em outros lugares, refere-se aos braseiros usados para transportar carvões desde o altar das ofertas queimadas (Êx 27.3; Nm 4.14). 3. Em outras passagens, é palavra usada para indicar o incensário, também feito de bronze, no qual era queimado o incenso (Lv 10.1; 16.12; Nm 16.6, 17.18, 37-39, 46).  
V. tb. INCENSÁRIO.  
J.C.W.

**BRINCOS** — V. ORNAMENTOS.**BROCHE** — V. ORNAMENTOS.**BRONZE** — V. MINERAÇÃO E METAIS.**BRUXA, BRUXARIA** — V. MAGIA E FEITIÇARIA.

**BUGIOS** — Alistados entre a carga valiosa trazida para a Palestina pelos navios mercantes de Salomão (1Rs 10.22; 2Cr 9.21). O heb. *qof* é uma palavra emprestada do egípcio, *g(f)if*, *gwif*, "macaco". Sabemos também que esses animais figuravam entre as cargas trazidas de volta ao Egito por suas flotilhas do mar Vermelho vindas de "Punt", uma terra possivelmente localizada na Somália ou na Arábia Sudoeste, ou de ambas as terras.

**BUL** — V. CALENDÁRIO.**BUXO** — V. ÁRVORES.

**BUZI** — Pai de Ezequiel (Ez 1.3). A tradição judaica que diz que o mesmo era Jeremias deve ser firmemente rejeitada, pois é baseada numa suposição sem fundamento e numa etimologia fantasiosa. Buzi era sacerdote, provavelmente descendente de Zadoque, e mui possivelmente de uma família sacerdotal mais importante, visto que o seu filho foi levado para o cativeiro juntamente com Joaquim (2Rs 24.14-16).  
H.L.E.



# C

**CABANA** — V. PEPINO.

**CABEÇA** — A cabeça (hebr., *ro'sh*; gr., *kephale*) não é considerada como a sede do intelecto, mas, como a fonte da vida (1Sm 28.2; Mt 14.8,11; Jo 19.30). Assim é que elevar a cabeça significa conceder vida no sentido de proporcionar sucesso (Jz 8 28; Sl 27.6; Gn 40.13, mas cf. o trocadilho no v. 19), ou significa esperar no próprio Deus (Sl 24.7,9; Lc 21.28). Cobrir a cabeça com as mãos ou com pó ou cinza era lamentar a perda da vida (2Sm 13.19, Lm 2.10). Figurativamente, ser cabeça denota superioridade de categoria e autoridade sobre outros (Jz 11.11; 2Sm 22.44); embora quando Cristo é referido como cabeça de seu corpo, que é a igreja (Ef 5.23; Cl 2.19), de todo homem (1Co 11.3), do universo inteiro (*hyper panta*, Ef 1.22), e de todo poder cósmico (Cl 2.10), ou quando o homem é referido como cabeça da mulher (1Co 11.3; Ef 5.23, cf. Gn 2.21s.), o sentido básico de cabeça como fonte de toda vida e energia se torna predominante. Portanto, incluir lealdade a qualquer outro mediador espiritual, como estava sendo feito em Colossos, rompe a conexão vital entre os membros e Cristo, a cabeça, a fonte original de toda energia espiritual (Cl 2.18s.).

A pedra principal de esquina (Sl 118.22, citada messianicamente por cinco vezes no NT, gr., *kephale gonias*), tal como a pedra angular (Ef 2.20; 1Pe 2.6; gr., *akrogoniaios*) é geralmente considerada como a pedra de esquina do alicerce, partir da qual o resto do edifício é medido (G. H. Whitaker, *Expositor*, 8° série, XXII, 1921, p. 470s.), embora J. Jeremias (ZNW, XXIX, 1930, p. 264s.) pense que se tratava da pedra chave, por cima da porta. V. S. H. Hooke, "The Corner-Stone of Scripture", em *The Siege Perilous*, 1956, p. 235s. F.H.P.

**CABELOS** — O costume israelita normal, no caso de ambos os sexos, parece ter sido deixar os cabelos crescerem até considerável comprimento. A cabeleira extraordinariamente abundante de Absalão é registrada com evidente admiração (2Sm 14.26). Era somente o peso da mesma que o forçava a cortá-la anualmente. Barbeiros são mencionados em Ez 5.1, mas sua função era antes aparar do que cortar os cabelos. Porém, pelo tempo do NT, era vergonhoso para o homem ter cabelos compridos (1Co 11.14), embora Paulo tenha feito tal declaração para uma igreja na Grécia. As mulhe-

res, por outro lado, usavam cabelos compridos e praticamente sem nunca os aparar, em ambos os períodos. O *Talmude* menciona penteados femininos porém, a raiz da palavra (*m'ghadd'lah*) é "trançar" e não "cortar". A calvície não era admirada, talvez por causa de sua possível conexão com a lepra (cf. Lv 13) e, evidentemente, a referência dos jovens à calvície de Eliseu era um insulto estudado. No Egito, a cabeça e o rosto eram raspados, entretanto, José teve de submeter-se aos costumes locais (Gn 41.14). Os cabelos negros eram admirados em ambos os sexos; mas os cabelos grisalhos eram muito honrosos, e por causa disso mesmo reverenciados (v. IDADE, IDADE AVANÇADA). De fato, encontramos o próprio Deus descrito como quem tem cabelos brancos (Dn 7.9; cf. Ap 1.14). Porém, Herodes, o Grande, aparentemente preferia parecer jovem, pois cortava seus cabelos quando começaram a embranquecer.



**Fig. 35** — Cabeças de damas romanas dos Tempos imperiais. Ilustram métodos de "frisar os cabelos" (1Pe 3.3). O penteado era frequentemente mantido na posição certa mediante redes de fios de ouro.

Os cabelos eram tratados de diversas maneiras. Sansão tinha sete tranças, e as mulheres, freqüentemente penteavam ou trançavam seus cabelos. Os soldados, ao se prepararem para a batalha, deixavam-nos soltos; mas deixá-los sem cuidados era sinal de lamentação. Arrancar os cabelos denotava temor e angústia. Aparar os cabelos era algo que tinha de ser feito de modos especiais; a parte da testa nunca devia ser cortada (Lv 19.27), visto que isso era característica de certos cultos idólatras (cf. Dt 14.1). Até o dia de hoje os judeus ortodoxos observam esse costume; os meninos pequenos podem ser vistos com a cabeça inteira cortados rentes os cabelos, exceto que perto da orelha, não são cortados. Aos sacerdotes foram dadas instruções sobre seus cabelos por Ezequiel (44.20). Os nazireus não podiam cortar ou aparar os cabelos enquanto durasse seu período de voto, e então tinham de raspá-los completamente. Esse raspar significa purificação (Lv 14.8). Outro caso especial foi o de Sansão, cujo segredo da força sobrenatural estava em seus cabelos não-cortados.

Era sinal de hospitalidade ungir a cabeça de algum hóspede (Lc 7.46). Os cabelos eram freqüentemente ungidos por ocasião das festas (cf. Sl 45.7). Jurar pelos próprios cabelos (ou



cabeça) era costume que Jesus não pôde recomendar (Mt 5.36).

Em metáfora e símile, os cabelos eram usados para denotar uma multidão, ou então insignificância e finura (Sl 40.12; Mt 10.29s.; Jz 20.16). D.F.P.

**CABRA** — Como animal que provia materiais para o uso diário, a cabra só era segunda em importância para o carneiro — e tinha a vantagem de poder sobreviver em terreno mais estéril. Domestizada na antiguidade, provavelmente da cabra silvestre (em hebraico *ya'el*, 1Sm 24.2 etc.), a cabra era presumivelmente criada pelos patriarcas, e sua primeira menção fica em Gn 15.9. A referência na história de Jacó e Esaú (Gn 27.9), salienta seu valor como carne comestível, ainda que normalmente só os cabritos fossem abatidos para consumo. As cabras proviam leite, e suas peles eram usadas como revestimentos de couro ou como odres, enquanto que os pelos de algumas variedades eram fiados e transformados numa espécie de pano. Conforme já seria de esperar-se de um animal tão importante em hebraico existem seis ou sete nomes diferentes para o macho (*'atud*, *tsafir*, *sá'ir*, *tayish*) e para a fêmea (*'ez*, *s'irah*) e para os filhotes (*g'di*, *'izim*, plural *b'nê 'izim*) etc. Dentre as numerosíssimas referências no AT, mais da metade diz respeito ao seu emprego nos sacrifícios animais. Os termos gregos usados no NT são *eriphos* (Mt 25.32), *eriphion* (Mt 25.33), e *tragos* (Hb 9.12, 13, 19; 10.4). G.C.

**CABRA - CABRITO MONTÊS** — V. ANTÍLOPE.

**CABUL** — Nome de uma cidade da fronteira, dentro da herança da tribo de Aser (Js 19.27), situada a 16 km a nordeste do Carmelo. O emprego irônico do termo, em 1Rs 9.13, provavelmente depende de uma etimologia popular que significa "como nada" (heb., *k'bhaf*). J.A.M.



Fig. 36 — Cabeça de cobre de uma cabra de Markur, de Surupaque, Babilônia, c. de 2600 a.C.

**CABZEEL** — Uma aldeia no sul de Judá. Era lugar de nascimento de Benaia ben-Joiada (2Sm 23.20); foi repovoada nos tempos de Neemias. Tem sido sugerido que Khirbet Hora assinala modernamente o seu local, o Uadi el-Ghura, das proximidades, talvez refita Jagur (Js 15.21). V. ainda Abel, *Geographie*, II, p. 89, 353.

**CAÇA, CAÇADOR** — As narrativas do período patriarcal pintam os hebreus como povo principalmente ocupado com a criação de gado e outras atividades agrícolas semisedentárias. A caça dificilmente era usada como passatempo, e era geralmente apelada em ocasiões em que a fome impelia a isso, ou quando as feras, abundantes na Palestina, na antiguidade (Êx 23.29) ameaçavam a segurança dos hebreus e de seus rebanhos (Jz 14.5; 1Sm 17.34). Certos indivíduos, entretanto, ficaram famosos por sua habilidade na caça, incluindo Ismael (Gn 21.20) e Esaú (Gn 25.27).

Em contraste com isso, os antigos mesopotâmios e egípcios passavam consideravelmente mais tempo ocupados na caça. Muitos monumentos



Fig. 37 — Veados e corços apanhados em redes. Relevos de Nínive, c. de 650 a.C. V. tb. fig. 25.

assírios, bem como baixos-relevos, pintam cenas de caça, indicando uma longa tradição de atividade esportiva, que bem possivelmente recuava até Ninrode, o poderoso caçador da antiguidade (Gn 10.8), que colonizou a Assíria (Gn 10.11). Enquanto que os habitantes da Mesopotâmia caçavam leões e outros animais ferozes, os egípcios preferiam caças comestíveis e aves predatórias. Nessa caça, cães e gatos freqüentemente eram empregados.

A austeridade da dieta dos hebreus, nos tempos antigos, era ocasionalmente aliviada por pratos deliciosos tais como a perdiz (cf. 1Sm 26.20), a gazela e o veado (Dt 12.15). A provisão para a mesa de Salomão também incluía os corços (1Rs 4.23). Tal é a natureza das referências encontradas no AT à caça, onde alguns poucos animais são nomeados, enquanto que virtualmente nada é dito acerca dos métodos empregados ou sobre os apetrechos do caçador. Em Hassuna, no Iraque, foi desenterrado o acampamento de um caçador, onde foram encontradas certas armas, jarras de armazenamento, e utensílios que datam de até c. de 5000 a.C. As referências bíblicas fazem alusão a arcos e flechas (Gn 27.3), cacetes (Jó 41.29), fundas (1Sm 17.40), redes (Jó 19.6), armadilhas do passarinho (Sl 91.3), e covas para os animais maiores, como o urso (Ez 19.8). V. ARMADURA e ARMAS, ARMADILHAS.

Apesar de que a caça não era uma ocupação comum na Palestina antiga, seu modo de proceder era suficientemente familiar para ser empregada na linguagem figurada (Jó 18.10; Jr 5.26). O NT usa poucas metáforas baseadas na caça (Lc 11.54; Rm 11.9; Mt 22.15). R.K.H.

#### CAÇO — V. PAPIROS e OSTRACAS.

**CADES** — 1. Cades-Barnéia. Uma localização aparentemente no noroeste da península do Sinai: um poço, um povoado e uma região desértica (Sl 29.8). Quando Quedorlaomer e seus aliados marcharam para o sul, atravessando a Transjordânia, penetraram no monte Seir até El Pará, regressaram para o noroeste, chegaram até En-mispate (isto é, Cades) e subjugaram os amalequitas, antes de retornarem para a direção noroeste para derrotar os reis das cidades da planície (mar Morto) (Gn 14.5-9). Na narrativa sobre a fugitiva Hagar, por ocasião de sua experiência com Deus, o poço de Beer-laai-roi ficava entre "Cades e Berede" a caminho de Sur (Gn 16.7, 14); Cades é igualmente associada com o caminho para Sur, em Gn 20.1. Vagueando pelo deserto do Sinai, os israelitas permaneceram na região de Cades, nas extremidades do deserto de Pará e Zim, por mais de uma vez (Nm 13.26; 20.1; Dt 1.19,46); desse local Moisés enviou espias à terra de Canaã. De Horebe ou Sinai até Cades foram onze dias de viagem via monte Seir (Dt 1.2). Do tradicional monte Sinai até Daabe, na costa leste da península do Sinai, e seguindo pela costa e atravessando até Cades (Cudeirat) são necessários realmente onze dias de viagem, conforme recen-

tamente observado por Aharoni (*The Holy Land: Antiquity and Survival*, II, 2/3, p. 289, 290, e 293, fig. 7; Daab). V. fig. 80.

Em Cades, depois de duvidarem da habilidade de Deus em dar-lhes a terra prometida, os israelitas foram condenados a vaguear pelo deserto durante quarenta anos, até que uma nova geração se tornasse adulta (Nm 14.32-35; cf. Dt 2.14). Depois de algum tempo, os israelitas retornaram a Cades (Nm 33.36,37), sendo que Miriã foi ali sepultada (Nm 20.1). Nessa ocasião, igualmente, por não haver glorificado a Deus ao bater na rocha para da mesma sair água (Nm 20.10-13; 27.14; Dt 32.51) foi negado a Moisés o direito de entrar na terra prometida; dali, igualmente, enviou ele mensageiros ao rei de Edom, mas em vão, solicitando-lhe permissão para que Israel atravessasse seu território (Nm 20.14-21; Jz 11. 16,17). Cades-Barnéia haveria de ser o extremo sul da fronteira sudoeste de Juda. Voltando-se para o oeste, e depois para o noroeste, a fim de atingir o mar Mediterrâneo ao longo do "rio do Egito" (Nm 34.4; Js 15.3); também foi incluída como ponto assinalador da fronteira na visão escatológica de Ezequiel (47.19; 48.28). Os limites sudeste-sudoeste da campanha de Josué contra os cananeus do sul, foram assinalados por Cades-Barnéia e Gaza, respectivamente (Js 10.41).

Cades-Barnéia é freqüentemente identificada com a fonte de Ain Qudeis, a cerca de 106 km a sudoeste do extremo sul do mar Morto, ou a cerca de 79 km a sudoeste de Berseba. Entretanto, o suprimento de água de Ain Qudeis é insignificante; v. os comentários nada lisonjeiros mas realistas de Woolley e Lawrence ("The Wilderness of Zin", em *Palestine Exploration Fund Annual*, III, 1914/15, p. 53-57, e pranchas 10-12; também Baly, *Geography of the Bible*, 1957, p. 266). O nome Qudeis pode, realmente, não ter qualquer conexão com "Cades" (cf. Woolley and Lawrence, *op. cit.*, p. 53 e anotação). Ain Qudeirat, mais ou menos 8 km a noroeste de Ain Qudeis, tem muito mais água e vegetação e é localização mais provável para Cades-Barnéia (quanto a isso, v. AHARONI, *op. cit.*, p. 295, 296, e fig. 1-3 na página oposta a 290; and Woolley e Lawrence, *op. cit.*, p. 59-62, 69-71, e pranchas 13-15). Provavelmente o grupo inteiro de fontes tivesse sido usado pelos israelitas, e Qudeirat fosse a principal delas. A localização geral de Qudeirat/Qudeis se encaixa suficientemente aos requerimentos topográficos das narrativas bíblicas. V. ainda, *Deserto da Peregrinação*.

2. Cades, em Js 15.23, é o território extremo do sul de Judá, sendo ou outra Cades desconhecida, ou então é provavelmente idêntica a Cades-Barnéia (cf. 15.3).

Finalmente, a emenda, em 2Sm 24.6, para "até Cades na terra dos heteus", não é muito convincente, particularmente em vista do fato que Cades sobre o Orontes, aqui refenda, há muito tempo que desaparecera da história, pelos tempos de Davi. K.A.K.

C

**CADES NA TERRA DOS HETEUS** — Nossa versão, acompanhando a última revisão norte-americana, com base na LXX, do texto massorético, *'erets tahtim hodshi*, foi plausivelmente emendado para *qadesh 'erets hahitim*, "Cades na terra dos heteus", em 2Sm 24.6. As versões mais antigas diziam "a terra baixa de Hodsí". V. HITITAS, CADES. F.F.B.

**CADMIEL** (*qadmi'el*, "o tempo antigo de El", ou então "El é o Antigo, o Deus Primeiro"). Um levita que regressou em companhia de Zorobabel, acompanhado pela sua família (Ed 2.40; Ne 7.43; 12.8,24). Ele esteve envolvido com o início da reconstrução do templo (Ed 3.9), com o dia do arrependimento nacional (Ne 9.4,5), e com a selagem do pacto com Neemias (Ne 10.9). J.G.G.N.

**CADMONIUS** — Um povo cujo nome, *qadmoni*, é idêntico em forma com o adjetivo *qadmoni*, "oriental, (p. ex., Ez 47.18) (v. ORIENTE), pelo que, por essa razão pode simplesmente significar "orientais", sendo apenas outra designação para os *b'nê-qedem* (v. ORIENTE, FILHOS DE). Essa palavra ocorre apenas uma vez como nome, entretanto (Gn 15.19, com o artigo), na lista de povos que seriam entregues nas mãos dos descendentes de Abraão. Portanto, pode ser o nome de uma tribo. T.C.M.

**CAFARNAUM** — Cidade situada na praia noroeste do mar da Galiléia. Seu nome se deriva claramente do hebraico *k'far nahum*, "vila de Naum", que o grego transformou numa única palavra. Se ali está em vista ou não o profeta Naum, é impossível dizer. A cidade não é mencionada no AT, mas era cidade importante no tempo de Cristo. Era sede de um coletor de impostos; e a presença de um centurião (Mt 8.5) bem pode ter significado que ali havia um posto militar romano. Jesus fê-la de seu quartel general por algum tempo, e portanto se tornou conhecida como "sua" cidade (Mt 9.1). Finalmente ele a condenou por sua falta de fé, e predisse a sua queda. Há dois sítios possíveis, tendo os nomes árabes Tell Hum e Khan Minya. Há menos de 5 km entre elas; Tell Hum é mais próxima do Jordão. Josefo foi transportado de Julias (isto é, Betsaida), na boca do Jordão, até Cafarnaum (Vida 72); mas ambos os locais são próximos bastante para se adaptarem à história. A fonte de Cafarnaum (Josefo, BJ iii. 10.8) deve ser "Ayn al-Tabigha; mas essa fonte fica quase exatamente a meio caminho entre Tell Hum e Khan Minya. Diversos eruditos têm favorecido Khan Minya, mas a tendência atual das opiniões suporta Tell Hum; e este nome parece que significa "montão marrom", ainda que "Hum" possa ser uma reminiscência de "Naum". Indubitavelmente é o local de uma aldeia de tamanho e importância; e a evidência suprida por viajantes da antiguidade, tais como Jerônimo, apóia essa identificação. Uma sinagoga em Tell Hum, datando dos primeiros séculos do cristianismo, foi escavada e parcialmente restaurada.

Talvez a base disso é que o governo israelense tomou nas mãos a questão e apelidou Tell Hum de "Kefar Nahum". D.F.P.



**Fig. 38** — Verga do portão do átrio da sinagoga de Tell Hum. Essa sinagoga, do segundo ou terceiro século d.C., era uma imponente estrutura de pedra calcária branca, de frente para o sul (na direção de Jerusalém).

**CAFTOR** (*kaftor*) — A terra dos caftorins (*kaftorim*, Dt 2.23), um dos povos alistados no Gráfico das Nações, onde aparecem como descendentes, justamente com os Casluim, de onde se originaram os filisteus (q.v.), de Mizraim (Gn 10.14; 1Cr 1.12). Caftor era a terra de onde vieram os filisteus (Jr 47.4, Am 9.7), e presumivelmente é aos filisteus, como antigos forasteiros em Caftor, que se refere Dt 2.23, onde são chamados de caftorins. É provável que o nome bíblico deva ser identificado com o termo ugáritico *kptr*, e *kap-ta-ra* num texto escolar de Assur, que bem pode ter sido cópia de outro texto do segundo milênio a.C. Semelhantemente, muitos egípcios sustentam que a palavra egípcia *kftw* também deve ser ligada a esse grupo, o qual com toda probabilidade se refere a Creta (q.v.). No auge alcançado no segundo milênio a.C., a Creta minoana controlava grande parte da área do mar Egeu, e isso certamente concorda com a descrição bíblica que diz que Caftor era uma "ilha", termo esse que pode significar tanto "ilha" como "costa marítima". A Ásia Ocidental foi influenciada, na arte e noutras atividades, pela cultura do mar Egeu, e isso pode explicar a ocorrência, na Bíblia, no termo *kaftor* aplicado a determinado estilo arquitetural, evidentemente uma coluna com capitel, que em nossa versão portuguesa é chamada de "capitel" (Am 9.1; Sf 2.14) T.C.M.

**CAIFÁS** (Mt 26.57; Jo 11.49; At 4.6) — José, chamado Caifás, foi sumo sacerdote mais ou menos de 18 a 36 d.C., quando então foi deposto por Vitélio, governador da Síria. Era genro de Anás (Jo 18.13), e parece ter trabalhado cooperando bem de perto com o mesmo. Era o sumo sacerdote no tempo do julgamento de Jesus, e durante as perseguições descritas nos primeiros capítulos do livro de Atos. D.R.H.

**CAIM** (*qayin*) — 1. Filho mais velho de Adão e Eva (Gn 4.1), por ocasião de cujo nascimento Eva disse: "Adquiri (*qayiti*) um varão". Visto que esse relato dificilmente foi pela primeira vez contado em hebraico, nenhum julgamento podemos fazer sobre a validade do jogo de pala-

bras, e nada podemos concluir pelas aparentes etimologias do nome. Ele foi agricultor (Gn 4.2), diferentemente de Abel (q.v.), o qual foi pastor; e, sendo Caim "do maligno" (*ek tou poneros*, 1Jo 3.12) e assim estando fora da comunhão com Deus (Hb 11.4), a sua oferta (*minhah*) foi rejeitada (Gn 4.3-7), tendo subsequentemente assassinado o seu irmão Abel (Gn 4.8). Deus puniu-o, expulsando-o para tornar-se um vagabundo, talvez um nômade, na terra de Node (q.v.) (Gn 4.9-16), e a fim de protegê-lo, para que por sua vez não fosse morto. Deus pôs um "sinal" ('ot, "sinal", cf. Gn 9.12,13) "para" (¶) ele. A natureza desse "sinal" é desconhecida. Caim foi pai de Enoque (q.v.). Têm sido encontrados paralelos do conflito entre Caim e Abel na literatura sumeriana, onde se encontram disputas sobre os méritos relativos entre a agricultura e a criação de gado, mas em nenhuma dessas tradições o agricultor mata o criador, sendo que tal conflito provavelmente apenas reflete a situação histórica na Mesopotâmia, desde os tempos pré-históricos posteriores em diante (v. NÔMADES).

2. Nome de uma aldeia, escrita com o artigo (*haqqayin*), no sul do território destinado a Judá (Js 15.57), e que provavelmente deve ser identificada com a moderna Khirbet Yaqin, a sueste de Hebrom; v. ZANOVA (2). V. A. Alt, *Palästina-jahrbuch*, XXII, 1926, p. 76,77. T.C.M.

**CAL, PEDRA CALCÁRIA** — Quimicamente, a cal é óxido de cálcio, que se obtém aquecendo-se pedra calcária num forno; e certamente deve ter havido muitos desses fornos na Palestina antiga. A Bíblia hebraica usa três palavras, *sid*, "emboço", "cal" ou "água de cal" (Dt 27.2,4; Is 33.12; Am 2.1), *gir*, "giz" ou "cal" (Dn 5.5), e *avne gir*, "pedras de cal" (Is 27.9).

A pedra calcária é abundante na Palestina. Geologicamente foi formada pela reunião compacta de conchas etc., no fundo do mar, a qual então veio à tona por movimentos sísmicos. A Palestina esteve mais do que uma vez sob as águas do mar durante as eras geológicas, pelo menos em parte. A maior parte da pedra calcária visível hoje em dia, em ambos os lados do Jordão, pertence ao período cretáceo.

**CALÁ** — Cidade fundada por Assur, um dos seguidores de Ninrode, que se mudou de Sinear (Gn 10.11). A localidade assíria *Kalhu* (moderna Nimrud) fica a 35 km ao sul de Ninive, na margem esquerda do rio Tigre. As principais escavações ali feitas, por Sir Henry Layard, em 1845-8, e pela British School of Archaeology, em Iraq, em 1949-61, têm acompanhado a história da cidade desde os tempos pré-históricos até o período helênico. As sondagens demonstram influências antigas vindas do sul, antes que a cidadela principal (600 X 400 jardas) tivesse sido reconstruída por Salmaneser I (c. de 1250 a.C.), e novamente por Assurnasirpal II, em 879 a.C. Então a cidade cobria uma área de 25 km quadrados, e tinha uma população de cerca de 60.000 habitantes. Foi de Calá que

Salmaneser III atacou a Síria, e seu Obelisco Negro, que recorda a submissão de Jeú e a estela que menciona Acabe, foram originalmente postos na praça principal da localidade. Inscrições de Tiglate-Pileser III e de Sargão II mencionam seus ataques contra Israel e Judá lançados dessa capital militar assíria. Uma lista de nomes hebraicos, escritos em aramaico pode atestar a presença de cativos ali estabelecidos. Sargão II, conquistador da Samaria, entesourou ali os seus despojos. Esar-Hadom subsequentemente edificou para si um palácio naquele local, e registrou seus tratados firmados com povos conquistados em tabletes postos no templo de Nabu. Muitas das descobertas de esculturas, marfins, objetos de metal, e armas, encontradas na cidadela e barracas do "Forte Salmaneser", fora da cidade, ilustram o esplendor dos despojos tomados da Síria e da Palestina, bem como o poder do exército assírio. Calá caiu perante os medos e babilônios, em 612 a.C. D.J.W.

**CÁLAMO** — V. JUNCO.

**CALCEDÔNIA** — V. JÓIAS E PEDRAS PRECIOSAS.

**CALDEIA, CALDEUS** — Nome de uma terra e de seus habitantes, no sul da Babilônia, que mais tarde foi usado para denotar a Babilônia inteira. Uma tribo seminômade que ocupava os desertos entre o norte da Arábia o golfo pérsico (cf. Jô 1.17), que desde bem cedo se estabeleceu na área, ocupando Ur "dos caldeus" (Gn 11.28; At 7.4), e são distintos dos arameus. A derivação de Kesed, como tem sido proposta (Gn 22.22) não pode ser sustentada. Pelo menos desde o séc. X a.C. a terra de *Kaldu* é referida nos anais assírios para designar a "terra do mar" das inscrições mais antigas. Assurnasirpal II (883-859 a.C.) distinguiu seus povos dos babilônios mais nortistas, e Adade-nirari III (c. de 810 a.C.) nomeia diversos chefes dos caldeus entre seus vassallos. Quando Marduque-apla-idina II, o chefe do distrito caldeu de Bit-Yakin, apossou-se do trono da Babilônia, em 721-710 e 703-702 a.C. buscou a ajuda do ocidente contra a Assíria (Is 39; v. MERODAKE-BALADÁ). O profeta Isaías advertiu contra o perigo que representaria a ajuda de Judá aos rebeldes caldeus (Is 23.13) e predisse a derrota destes (43.14), talvez após a invasão inicial efetuada por Sargão, em 710 a.C. Visto que a Babilônia estava nesse período sob um rei caldeu, o termo "caldeu" é empregado como sinônimo de babilônico (Is 13.19; 47.1,5; 48.14,20), um uso posteriormente estendido por Ezequiel para incluir todos os domínios babilônicos (23.23).

Quando Nabopolassar, um governador nativo da Caldéia, subiu ao trono dos babilônios, em 626 a.C., inaugurou uma dinastia que tornou famoso o nome dos caldeus. Entre seus sucessores alinharam-se Nabucodonosor, Amel-Marduque (V. EVIL-MERODAKE), Nabonido e Belsazar, "rei dos caldeus" (Dn 5.30). Os vigorosos sulistas proveram fortes contingentes para o exército babilônico atacar Judá (2Rs 24-25).



No tempo de Daniel a denominação era novamente empregada para designar a Babilônia como um todo (Dn 3.8), e Dario o medo governou o reino dos "caldeus" (9.1). A "língua dos caldeus" (Dn 1.4) era, talvez, um dialeto babilônico semita, sendo que o termo "caldaico" é nos tempos modernos erroneamente aplicado ao aramaico. A proeminência das classes sacerdotais, na Babilônia e em outros centros, mantinha as antigas tradições sobre astrologia e filosofia nos idiomas babilônicos clássicos, o que fez com que o termo "caldeu" fosse aplicado tanto aos sacerdotes (Dn 3.8), como aos astrólogos e pessoas bem educadas (Dn 2.10; 4.7; 5.7,11). D.J.W.

## CALDEIRÃO — V. VASOS.

**CALEBE** — Terceiro filho de Hezrom, filho de Perez; irmão mais novo de Jerameel (chamado Quelubar, 1Cr 2.9). Por meio de Efrata, são dadas linhagens descendentes de Calebe, em 1Cr 2.18s., até Bezaleel, artifice-chefe no tempo de Moisés; 2.24 que se refere à aldeia de Tecoa, tem texto incerto, que poderia ser: "Calebe casou-se com Abia, mulher de Hezrom, seu pai, e ela deu à luz.."; 2.50s. traça descendência até às aldeias de Quiriata-Jearim, Belém, Netofe, Zorá, Estaol etc. (as famílias dos que-neus, nomeados em 2.55, podem ser aparentados de longe).

2. 'irmão de Jerameel', possivelmente o mesmo que (1), de quem é traçada descendência nas aldeias de Zifé, Maom e Bete-Zur (os nomes de Hezrom e Tapua também ocorrem; 1Cr 2.42s.). Essa lista pode referir-se em parte a Calebe ben Jefuné (v. "Acса", v. 49).

3. Calebe ben Jefuné, um notável líder de Judá, cuja fidelidade no reconhecimento que partiu de Cades fê-lo merecer isenção da maldição pronunciada ali; dirigiu a invasão da Judéia e estabeleceu-se em Hezrom. Nabal do Carmelo era seu descendente. Em Js 14.6 etc., 1Cr 4.13-15 aprendemos que era quenezueu.

4. 'irmão de Suá', chamado aqui *Quelube*, 1Cr 4.11. J.P.U.L.

## CALENDÁRIO

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

Não existe equivalente exato hebraico do *calendarium* latino, sendo que a passagem dos anos era geralmente assinalada por referência aos meses, às estações agrícolas e às festas principais.

a) **O ano** (em heb., *shana*h — assim chamado devido à mudança ou sucessão das estações) inicialmente tinha começo no mês de Tisri (sétimo), quando começava o outono (Êx 23.16; 34.22), e que também marcava o início do ano sabático (Lv 25.8-10). Enquanto estiveram no Egito, os hebreus talvez se tenham adaptado ao ano solar de 12 meses, cada qual de 30 dias, com a adição de 5 dias extras, totalizando 365 dias (Heródoto, ii. 4); mas, se assim realmente foi, posteriormente houve alteração, e

"o primeiro mês do ano" foi fixado na primavera (Êx 12.2; Dt 16.1-6). Daí por diante o ano hebreu seguiu o Calendário Semita Ocidental, que tinha anos de 12 meses lunares (1Rs 4.7; 1Cr 27.1-15). Não é certo se o início do ano na primavera (nisã) era empregado somente para o ritual, visto haver alguma evidência que algumas vezes, para propósitos civis, o ano tinha início no mês outonal de tisri (v. CRONOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO).

b) **Mês** (v. GRÁFICO). O calendário anual hebreu era composto de meses lunares, que tinham início quando o crescente da lua nova era visto pela primeira vez ao pôr-do-sol. O dia da lua nova, que assim se iniciava, portanto, era considerado santo (v. LUA). Para os israelitas, pois, o mês (em heb. *yerah* — "lua") consistia de 29-30 dias e, visto que o ano lunar era mais curto em cerca de 11 dias que o ano solar, era necessário intercalar periodicamente um décimo terceiro mês, a fim de que o dia do Ano Novo não caísse antes da primavera do ano (março-abril). Nenhum detalhe preciso é conhecido sobre o método empregado pelos hebreus para adaptarem o ano agrícola ao calendário lunar. Talvez adicionassem um segundo Adar (décimo segundo mês) ou um segundo Elul (sexto mês) dentro do ciclo lunar em cada 3, 6, 11, 14, 17 ou 19 anos.

A observância do equinócio outonal, isto é, a "saída do ano" (v. Êx 23.16) e do equinócio primaveril ou invernal, chamado de "primavera do ano" (2Cr 36.10) era importante para o controle do calendário e, conseqüentemente, dos festivais. Assim é que o ano começava com a lua nova o mais perto possível do equinócio do inverno, quando o sol estava em Áries (Josefo, *Antigüidades*, iii. 8. 4), enquanto que a Páscoa, no décimo quarto dia de Nisã coincidia com a primeira lua cheia (Êx 12.2-6).

Os nomes primitivos dos meses provavelmente eram referências locais palestinas às estações, e diferem da designação dos meses que aparecem nos textos da Síria (Ras-Shram, A1a1á, Mari). Abibe, "amadurecimento do trigo" (Êx 13.4); Zive (1Rs 6.1, 37); Etanim (1Rs 8.2) e Bul (1Rs 6.38), de sentido incerto, são os únicos nomes que restam desse período. Durante todos os períodos os meses eram usualmente designados por números ordinais: primeiro, Êx 12.2; segundo Gn 7.11; terceiro, Êx 19.1; quarto, 2Rs 25.3 quinto, Nm 33.38; sexto, 1Cr 27.9; sétimo Gn 8.4; oitavo, Zc 1. 1; nono, Ed 10.9; décimo, Gn 8.5; décimo primeiro, Dt 1.3; décimo segundo, Et 3.7. Nos tempos pós-exílicos, eram seguidos os nomes babilônicos dos meses (v. GRÁFICO).

c) **As estações** — O calendário agrícola. Embora os hebreus adotassem um calendário baseado em meses lunares, sendo agricultores, também indicavam comumente as divisões do ano pelas suas estações, e não tanto pelos nomes ou enumeração dos meses. Assim é que na Palestina, onde o ano era dividido aproximadamente em estação seca (abril-setembro) e em estação chuvosa (outubro-março), podia ser subdividido geralmente em "sementeira" (no-

## GRÁFICO MOSTRANDO O CALENDÁRIO JUDAICO

MÊS	NOME PRÉ-EXÍLIO	NOME PÓS-EXÍLIO	REFERÊNCIAS	EQUIVALÊNCIA MODERNA	ESTACIÃO	FESTA
1	Abibe	Nisã	Êx 12.2; Ne 2.1	março-abril	Primavera Chuvas posteriores Colheita de cevada Colheita do linho	14. Páscoa (Êx 12.18) 15-21. Pães Asmos (Lv 23.6) 16. Primícias (Lv 23.10 e s.)
2	Zive	"Iyyar	1Rs 6.1,37	abril-maio	Começo da seca	14. Páscoa posterior (Nm 9.10,11)
3		Siwán	Et 8.9	maio-junho	Figos cedos amadurecem	6. Pentecoste (Lv 23) Festa das Semanas Colheita
4		Tamúz	Ez 8.14	junho-julho	Colheita de uvas	
5		"Abh		julho-agosto	Colheita de apotonas	
6		El-ul	Ne 6.15	agosto-setembro	Tâmaras e figos de verão	
7	Ethán-i	Tisri	1Rs 8.2	setembro-outubro	Primeiras chuvas	1. Trombetas (Nm 29.1) 10. Dia de Expição (Lv 16.29s.) 15-21. Tabernáculos (Lv 23.34es) 22. Reunião Solene (Lv 23.36)
8	B-ul	Marheshwan	1Rs 6.38	outubro-novembro	Aradura Figos de inverno	
9		Qulsieu	Ne 1.1	novembro-dezembro	Semeadura	25. Dedicção (1Mac.4.52.53; Jo 10.22)
10		Tébet	Et 2.16	dezembro-janeiro	Chuva (neve nos lugares altos)	
11		Shebate	Zc 1.7	janeiro-fevereiro	Fior da amoreira	
12		"Adhar	Ed 6.15	fevereiro-março	Colheita de frutas cítricas	



vembro-dezembro) e "colheita" (abril-junho; Gn 8.22). Designações mais específicas indicavam aos habitantes locais os meses rears, como, p. ex., colheita do trigo (Gn 30 14; Jz 15.1) ou colheita da cevada (2Sm 21.9; Rt 1.22), que denotava março-abril; "sega" (Êx 34.21) era março; e "primícias das uvas" (Nm 13.20) era o mês de Tamuz (junho-julho). "As primeiras chuvas" (baseadas no antigo calendário civil começavam no mês de Tisri) caem em setembro-outubro, e as "últimas chuvas" caem em março-abril. As "frutas de verão" (*qayits*) de agosto-setembro, davam seu nome ao "verão", também chamado de "calor". Os meses de Tebete e Shebate eram os meses "frios" (v. GRÁFICO na p. 236 sob o título "Estação").

Com as referências acima, tiradas do AT, pode-se comparar o calendário agrícola escrito rusticamente sobre uma pedra, talvez um palimpsesto inscrito por um escolar do séc. X. a.C., encontrado em Gezer, em 1908. A tradução é incerta, mas alista as operações agrícolas dos doze meses do ano, começando pelo outono: "Dois meses de armazenamento. Dois meses de sementeira. Dois meses de crescimento na primavera. Mês de tirar o linho. Mês da colheita da cevada. Mês quando tudo (mais) já está colhido. Dois meses de podar (vinhas). Mês das frutas de verão" (cf. DOTT, p. 201-203).

d) Outras maneiras de computar os tempos e as estações são cobertas por palavras gerais que se referem a algum "tempo" ou festival especificado (*'idan*, Dn 7.25; *mo'ed*, Dn 12.7; *Z'mán*, Ec 3.1; Ne 2.6), cf. Sl 104.27. V. TEMPO. Os acontecimentos históricos eram normalmente datados com base no tempo em que os reis ou governantes tinham dado início ao seu governo, ou mediante sincronismo com algum evento nacional memorável, como, p. ex., o êxodo; a peregrinação no Egito (Êx 12.40); a construção do primeiro templo (1Rs 6.1); ou o exílio de setenta anos na Babilônia (Ez 33.21); ou o terremoto durante o reinado de Uzias (Am 1.1; Zc 14.5). D.J.W.

## II. ENTRE OS TESTAMENTOS

O "ano do reino dos gregos" (1 Mc 1.10) é a era dos selêucidas, que data oficialmente do primeiro dia do mês macedônio Dios (setembro-outubro), em 312 a.C. Essa era é seguida no livro de 1 Macabeus, ainda que em algumas das fontes empregadas nesse livro (devido a influência da computação babilônica, que reputava o mês de nisá como início do ano) a era é datada partindo de março-abril de 311 a.C.

## III. NO NOVO TESTAMENTO

No NT as datas são ocasionalmente computadas mediante referência a governantes gentios. O exemplo mais elaborado encontra-se em Lc 3.1s., onde o início do ministério de João Batista é datado não apenas "no décimo quinto ano do reinado de Tibério César" (isto é, 27,8 d.C.), de conformidade com a computação retida no reino selêucida anterior, onde cada

novo ano era reputado começar em setembro-outubro), mas também por referir-se a governantes então em ofício, quer seculares, quer sacerdotais, tanto na Judéia como nos territórios circunvizinhos. Cf. computações de data por referência aos imperadores Augusto (Lc 2.1) e Cláudio (At 11.28), aos governadores provinciais Quirino (Lc 2.2) e Gálio (At 18.12), e a Herodes, rei dos judeus (Mt 2.1; Lc 1.5).

Em sua maior parte, no entanto, os escritores do NT mediam o tempo em termos do calendário (ou calendários) judaico corrente. Tal registro é assinalado por referências às festividades judaicas e a outras ocasiões sagradas. Isso sucede especificamente no quarto evangelho, cf. Jo 2.13, 23 (Páscoa); 5.1 (talvez Ano Novo); 6.4 (Páscoa); 7.2 (Tabernáculos; no v. 37, "No último dia, o grande dia da festa", está em vista o oitavo dia" cf. Lv 23.36; Nm 29.35; Ne 8.18); 10.22 (Dedicação, a 25 de quisleu; cf. 1 Mc 4.59); 11.55s (Páscoa) Cf. também Mt 26.2; Mc 14.1; Lc 22.1 (Páscoa e Pães Asmos); At 2.1 (Pentecoste); 12.3s. (Páscoa e Pães Asmos); 18.21 (talvez a Páscoa); 20.6 (Pães Asmos); 20.16 (Pentecostes); 27.9 (onde "a festa" é o Dia da Expição, quando então a navegação no Mediterrâneo se interrompia por causa do inverno); 1Co 16.8 (Pentecostes).

Entre os dias da semana, o sábado é frequentemente mencionado. O "segundo-primeiro sábado" (Lc 6.1; só certas versões) é provavelmente um termo técnico cujo sentido não pode mais ser determinado com certeza. A sexta-feira é "a preparação (gr., *paraskeue*), isto é, o dia antes do sábado (gr., *proshabbaton*)" (Mc 15.42; cf. Jo 19.31); "a preparação da Páscoa" (João 19.14) significa "sexta-feira da semana da Páscoa" (gr., *paraskeuetou pascha*). O "primeiro dia da semana" (gr., *mia sabbaton* ou *mia ton sabbaton*, isto é, um dia após o sábado), recebe nova significação pelo fato de ter sido o dia da ressurreição de Cristo; cf. (em adição às narrativas sobre a ressurreição nos evangelhos) At 20.27; 1Co 16.2; também "o dia do Senhor" (gr., *kyriake hemera*) em Ap 1.10.

Em geral, o calendário judaico nos tempos neotestamentários (pelo menos antes de 70 d.C.) seguia a computação dos saduceus, visto que era por tal computação que os cultos no templo eram regulados. Assim, o dia de Pentecostes era considerado como o quinquagésimo dia após a apresentação do primeiro molho colhido de cevada, isto é, o quinquagésimo dia (inclusive) a partir do primeiro domingo após a Páscoa (cf. Lv 23.15s.); pelo que sempre caia num domingo, como também acontece no calendário cristão. A computação dos fariseus, que se tornou o padrão depois do ano 70 d.C., interpretava o "sábado" em Lv 23.15, como o dia da festa dos Pães Asmos e não como o sábado semanal; neste caso, o dia de Pentecostes sempre caia no mesmo dia do mês (uma consideração importante para aqueles em cujos olhos esse dia marcava o aniversário da entrega da lei), ainda que nem sempre no mesmo dia da semana.



Mais importante ainda que as diferenças secundárias no calendário, entre os saduceus e os fariseus, era o conflito entre os saduceus e os fariseus, por um lado, e por outro, aqueles que se seguiram ao calendário "sectário" conhecido pelo Livro de Jubileus, e que agora também é conhecido pela literatura de Qumran. Se Jesus e seus discípulos seguiam esse calendário "sectário", isso poderia talvez explicar por que ele observou a Páscoa antes de seu aprisionamento, enquanto que os principais sacerdotes e seus associados não o observaram senão depois de sua crucificação (Jo 18.28). F.F.B.

**CALNÉ, CALNO** — 1. Calné. Nome de uma cidade fundada por Ninrode na terra de Sinear (Gn 10.10). Visto que nenhuma cidade com esse nome é conhecida na Babilônia, alguns eruditos propõem pontuar o termo hebraico *kulanah*, "todas elas", como em Gn 42.36 e 1Rs 7.37. Assim sendo, isso se tornaria cláusula compreensiva que incluiria cidades antigas tais como Ur e Nipur (identificada com Calné no *Talmude Babilônico*). Aqueles que localizam Sinear no norte da Mesopotâmia, equiparam essa cidade com (2). (V. JNES, III, 1944, p. 254).

2. Calno (Kalno), Is 10.9; Calne, Am 6.2 (LXX, pantes, "todas", v. (1). Certa aldeia chamada Kullnia é mencionada nas listas assírias de tributários. Calno é associada com Arpad. Modernamente existe a vila de Kullan Köy, a 16 km a sueste de Arpad (AJSL, LI, 1935, p. 189-191). D.J.W.

**CALÚNIA** — V. TAGARELICE.

**CALVÁRIO** — Esse nome aparece apenas uma vez, em Lc 23.33. E palavra derivada da *Vulgata*, onde o termo latino *calvaria* traduz o termo grego *kranion*; e ambas as palavras traduzem o aramaico *gulgota*, o "Gólgota" de Mt 27.33, e que significa "crânio". Têm sido propostas três razões possíveis para tal nome: porque ali podiam ser encontrados crânios; porque era local de execuções; ou porque o local de alguma maneira se parecia com um crânio. Tudo quanto sabemos sobre o local, pelas Escrituras é que ficava fora de Jerusalém, mas bastante conspicuo, provavelmente não longe de um dos portões da cidade e de uma estrada, havendo também um jardim nas proximidades, onde havia um túmulo.

Dois locais em Jerusalém são hoje em dia apontados como sítio da cruz e do túmulo do Senhor Jesus; o primeiro é o da igreja do Santo Sepulcro, e o outro é o Calvário de Gordon, comumente conhecido como Túmulo do Jardim. Infelizmente sempre tem sido difícil debater a questão de modo objetivo; em certos círculos a identificação que alguém aceita é considerada quase como que a pedra de toque de sua ortodoxia. A igreja do Santo Sepulcro assinala o local de um templo dedicado a Vênus, que o imperador Constantino removeu, compreendendo que ficava no local sagrado. Dessa maneira a tradição recua pelo menos até o quarto século

de nossa era. Mas, em vista das operações e atividades de Tito, no primeiro século, e de Hadriano, no segundo século, tal identificação continua tendo de ser reputada como precária. Além disso, surge um problema devido à incerteza acerca do fato se o muro de Jerusalém, durante o tempo da vida de Jesus, incluía ou não o local onde tal igreja se acha atualmente. Os detalhes fornecidos por Josefo são por demais insuficientes para qualquer dogmatismo sobre a direção tomada pelos muros da cidade; e Jerusalém tem sofrido muitas alterações no decorrer dos séculos, para que os arqueólogos sejam capazes de resolver o problema.

O Túmulo do Jardim foi apontado pela primeira vez, como local da crucificação, em 1849; certa formação rochosa ali existente se assemelha a um crânio; e, deve-se admitir, o local se adapta com os informes bíblicos. Porém, não existe qualquer tradição ou indicação que sustente tal afirmação. O local mais antigo é o mais provável; mas qualquer identificação não pode passar de conjectura. D.F.P.

**CALVÍCIE** — V. CABELOS.

**CAMALEÃO** — Entre os nomes de animais incluídos na lista dos alimentos proibidos (Lv 11.3), mas que não ocorre em nenhum outro lugar, ocorre o nome do *koah*, geralmente traduzido por camaleão. O camaleão (*chamaeleo chamaeleon*) é encontrado nas áreas de vegetação mais densa da Palestina, ainda que seja pequeno (usualmente menor que 15 cm), e não é muito comum. Algumas autoridades pensam que o *koah* era o saúrio do deserto, um poderoso lagarto que atingia o comprimento de 1,20 m e é encontrado por quase toda parte na Palestina. Tais lagartos são largamente usados como alimento na África, mas seu hábito de comer carniça logicamente os eliminava como alimento possível para os hebreus. G.C.

**CAMARISTA** — A palavra em português denota o guardião dos aposentos reais; no oriente antigo, os homens que se ocupavam dessas funções eram regularmente eunucos, pelo que as palavras traduzidas como "camarista" e "eunuco", são até certo ponto permutáveis. Esse é o caso dos termos hebraico e grego, *saris* e *eunouchos*. (E desta última palavra, que literalmente significa "guardador do leite". que se origina nosso termo "eunuco".) V. EUNUCO.

Em At 12.20. "o camarista do rei" representa o grego *ton epi tou tou koitonos tou basileos*, lit., "aquele que estava sobre o dormitório do rei". Em 16.23 de Romanos, Erasto, sobre cuja função há certa dúvida em algumas versões, era o tesoureiro da cidade (gr., *oikonomos tes poleos*); uma inscrição em Corinto descreve-o como curador dos edifícios públicos. V. ERASTO. F.F.B.

**CAMBISTAS** — Os "cambistas" de Mt 25.27 eram banqueiros regulares (*trapezitai*); cf. a afirmação comumente atribuída a nosso Senhor,

"sede banqueiros hábeis" — isto é, dignos de confiança e habilidosos em perceber imitações. Uma classe especializada de "cambiadores" oficiava nos recintos do templo, provavelmente no átrio dos gentios — os *kollybistai* (Mt 21.12; Mc 11.15; Jo 2.15) ou *kermatistai* (Jo 2.14). O primeiro título se deriva de uma palavra de origem semítica denotando taxa de câmbio ou comissão; o último, estritamente falando, diria respeito a um traficante de pequenas quantias. Esse tráfico teve origem no fato que o dinheiro para o templo, incluindo o meio-siclo obrigatório (Êx 30.13; cf. Mt 17.24, e v. E. Schürer, HJP, II, I, p. 249s.) tinha de ser pago numa moeda tibia padronizada e não em dinheiro romano padrão (que tinha estampas pagãs) Uma sobretaxa foi estabelecida (tratado *Sheqalim* da *Mishnah*, *passim*) e ficou aberto o caminho para diversas práticas condenadas (adiciona-se passagens em J. Lightfoot, *Horae Hebraicae* sobre Mt 21.12 às que se encontram em SB). A purificação do templo, pelo Senhor, incluiu a derrubada das mesas daqueles traficantes durante o (indubitavelmente altamente lucrativo) período da Páscoa. A.F.W.

**CAMELO** (heb., *gama!*; gr., *kamelos*) — Um quadrúpede do deserto, famoso por sua capacidade de cruzar as regiões desérticas, por ser capaz de levar dentro de si o suprimento de água necessário para suas necessidades de vários dias. O termo hebraico (tal como o uso popular da palavra "camelo", em português) não distingue entre as duas espécies características do animal: o de uma só corcova (*Camelus dromedarius*) ou "dromedário" da Arábia, e o animal de duas corcovas (*Camelus bactrianus*) ou camelo bactriano, originário do nordeste do Irã (Bactria, atualmente a noroeste do Afeganistão). Na Antigüidade, ambas as espécies são representadas nos monumentos.

Nas Escrituras, os camelos são mencionados pela primeira vez em conexão com os dias dos patriarcas (c. de 1900-1700 a.C.). Formavam parte das possessões animais de Abraão e de Jacó (Gn 12.16; 24.35; 30.43; 32.7, 15), e também de Jó (1.3, 17; 42.12). Somente em duas ocasiões notáveis é que lemos sobre os patriarcas a usarem realmente de camelos como transporte: quando o servo de Abrão foi até à Mesopotâmia para obter esposa para Isaque (Gn 24.10s.), e quando Jacó fugiu de Labão (Gn 31.17, 34) — nenhum dos casos sendo acontecimento diário. Em outros locais, os camelos são atribuídos somente aos ismaelitas-midianitas, comerciantes do deserto, naquele período (Gn 37.25). Essa utilização extremamente rara do camelo no período patriarcal corresponde muito bem com o uso bem conhecido e bastante limitado de camelos no início do segundo milênio a.C. (v. abaixo).

No século XIII a.C., os animais egípcios de carga feridos com enfermidades incluíam cavalos (os mais valiosos), asnos (os mais comuns) e camelos (uma raridade), além de outros (Êx 9.3); e segundo a lei mosaica, os camelos eram proibidos como alimento (Lv 11.4; Dt 14.7).

A menção de camelos no Pentateuco, especialmente no livro de Gênesis, tem sido freqüente e persistentemente rejeitada como um anacronismo por alguns, ainda que vigorosamente defendida por outros. A verdade parece ser como segue. Desde o século XII a.C. em diante, o camelo (e o nomadismo com camelos) se tornou característica do mundo bíblico (excetuando no Egito, onde permaneceu raro). Antes dessa data, o camelo era definitivamente usado, ainda que de forma bem limitada. Ainda que limitada e imperfeita, a evidência que temos indica claramente que o camelo domesticado já era conhecido por volta de 3000 a.C., tendo continuado a ser pouco usado, como animal de carga lento, durante todo o segundo milênio a.C., visto que o asno era o principal animal de carga.



**Fig. 39** — Dois árabes num camelo. Um espicaça o animal com uma varinha. O outro lança um dardo com um arco contra arqueiros e lanceiros assírios perseguidores. Relevo em Ninive, c. de 650 a.C.

**Evidência Arqueológica** — Pela evidência disponível, somente alguns poucos itens que dizem respeito aos livros de Gênesis e Êxodo podem ser citados aqui. Em primeiro lugar e revestida da maior importância, a menção do camelo (domesticado) ocorre num tablete cuneiforme de Alalah, no norte da Síria (século XVIII a.C.) como GAM.MAL; v. Wiseman, JCS, XIII, 1959, p. 29, e Goetze, *ibid* p. 37 sobre texto 269, linha 59. Lambert (BASOR, 160, 1960, p. 42, 43), entretanto, disputa a referência de Alalah ao camelo e pelo contrário, apresenta evidência que favorece o conhecimento do camelo no período babilônico antigo (c. do século XIX a.C.) num texto de Ugarite. Além disso, há a figura de um camelo ajoelhado, proveniente de Biblos, de data similar, Montet, *Byblos et l'Égypte*, 1928, p. 91 e chapa 52, n.º 179. A objeção de Albright (JBL, LXIV, 1945, p. 288) de que tal animal não tem corcova (não sendo portanto um camelo) não é válida porque a figura está incompleta e possui uma cavidade onde era anteriormente fixada uma peça diferente contendo a corcova e a carga ilustradas (e isso também é observado por R. de Vaux, RB, LVI, 1949, p. 9, notas 4, 5). For encontrado um maxilar de camelo num túmulo pertencente à Idade do Bronze Média em Tell el-Fara", perto de Nablus (c. de 1900-1550 a.C.), de Vaux, *op. cit.*, p. 9, nota 8. Todavia, isso não exaure a evidência a respeito do período patriarcal.

Na província egípcia de Fayum foi encontrado um crânio de camelo, datado do estágio da "Cerâmica A", isto é, dentro do período c. de 2000-1400 a.C., o período que praticamente vai dos patriarcas até Moisés; v. O. H. Little, *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, XVIII, 1935-6, p. 215. Da região de Mênfis veio uma figura de um camelo com duas jarras de água (evidência clara sobre sua domesticação no Egito), e que por material arqueológico associado pode ser datado em cerca do século XIII a.C., Petrie, *Gizeh and Rifeh*, 1907, p. 23 e placa 27. Albright (JBL, LXIV, 1945, p. 287-288) desejava baixar a data desse exemplar; mas, visto que não oferece evidência específica de qualquer espécie em apoio de sua contenção, a mesma deve ser rejeitada. A Palestina também fornece algumas evidências a respeito do camelo nesse período geral. Por conseguinte, as referências nos livros de Êxodo, Levítico e Deuteronômio não são mais objectionáveis que as do livro de Gênesis.

No período dos juizes de Israel, esta nação foi perturbada pelos assaltos dos midianitas montados em camelos (repelidos por Gideão, Jz 6-8) e por outros, como, p. ex., os hagaritas (1Cr 5.21), semelhantemente, Saul e Davi combateram amalequitas que empregavam o camelo (1Sm 15.3; 27.9; 30.17). Os árabes faziam uso particular de camelos, tanto na guerra como em tempos de paz — exemplo seguido pela rainha de Sabá (1Rs 10.2; 2Cr 19.1) e pelo povo de Quedar e de "Hazor" (Jr 49.29, 32). Hazeel, o arameu, trouxe 40 camelos carregados de presentes do rei Ben-Hadade para Eliseu (2Rs 8.9). Cf. as gravuras de camelos assírios, árabes e arameus citadas no fim deste artigo. Os judeus que retornaram à Judeia com Zorobabel, após o exílio, tinham 435 camelos (Ed 2.67; Ne 7.69). Nos tempos do NT, pêlos de camelo forneciam as vestes para João Batista (Mt 3.4; Mc 1.6), enquanto que o camelo figurou em dois dos mais notáveis quadros com palavras apresentados por Cristo (Mt 19.24 = Lc 18.25; Mt 23.24). K.A.K.

**CAMINHO** — 1. Uso do AT. Excetuando os empregos literais óbvios, há certo número de empregos metafóricos muito ligados entre si. Derivam-se do fato que alguém que seguia uma estrada pública se tornava conhecido e que o seu alvo e seus propósitos eram revelados pelo caminho que ele tomava. Mais importante em tudo isso é o sentido dos propósitos e da vontade de Deus, como, p. ex., Êx 33.13; Jó 21.14, 31; Sl 67.2; Pv 7.22; Ez 18.25. Segue-se naturalmente a idéia dos mandamentos de Deus, sobre o que cf. especialmente o Salmo 119. "Caminho" também é palavra usada de modo geral indicando a conduta de um indivíduo, quer boa, quer má, ou até mesmo a conduta de um animal, como, p. ex., Sl 1.1, 6; Pv 30.19, 20.

2. Uso do NT. Há aqui duas fases mais desenvolvidas do uso que vemos no AT, que merecem comentário. Em Mt 7.13, 14 (cf. Lc 13.24) encontramos os dois caminhos em que um indivíduo pode andar sendo contrastados. O pen-

samento é comum na literatura rabinica e foi desenvolvido no *Didaquê*, na *Epístola de Barnabé* e em escritos patristicos posteriores. Em At 9.2; 19.9, 23; 22.4; 24.14, 22, aprendemos que o "Caminho" era a mais antiga designação que a igreja primitiva deu a si mesma. Isso em parte é uma extensão de um uso já encontrado no AT; cf. Is 40.3 com 40.10, 11, onde o povo de Deus é visto sendo liderado ao longo do caminho de Deus. Em Mt 7.14 isso também pode ser explicado como o caminho da salvação. Provavelmente Jo 14.6 era de todas a passagem mais influente, pois ali Cristo afirma ser o sumário de tudo quanto "o Caminho" significa em relação a Deus. H.L.E.

**CAMOS** — (*k\*mosh*), o deus dos moabitas, o povo de Camos (Nm 21.29; Jr 48.46). O sacrifício de crianças como oferta queimada, fazia parte de sua adoração (2Rs 3.27). Salomão erigiu um lugar alto dedicado a Camos em Jerusalém (1Rs 11.7), mas Josias o destruiu (2Rs 23.13). V. MOABE, PEDRA MOABITA. J.A.T.

**CAMPAINHA** — V. SINO.

**CAMPO** — Palavra usada geralmente nas traduções para diversos vocábulos bíblicos. 1. *sadeh* (e sua forma poética, *saday*) é o termo mais comum (p. ex., Gn 2.5), com o sentido simples de "campo", planície, "espaço aberto". 2. *shedemah*, é termo empregado por seis vezes apenas, p. ex., Dt 32.32, e que tem exatamente o mesmo sentido. 3. *bar* (aramaico) é termo empregado apenas uma vez, em Dn 2 e 4, com o mesmo significado. 4. *huts*, "o exterior", é palavra frequentemente traduzida como "fora" (p. ex., Dt 23.13), ainda que em nossa versão portuguesa seja traduzida por "campo" e "amplidões" (Jó 5.10; Pv 8.26, respectivamente). 5. *Helqâ*, de, fato significa "porção" de terreno, mas é termo traduzido por "campo" em 2Sm 14.30. 6. *'erets*, a palavra comum para "terra", é traduzida por "campo" em Ez 29.5. 7. *y'gevim*, uma palavra que ocorre apenas uma vez no AT, sendo traduzida por "campos" (Jr 39.10). 8. *agros*, "campo" (p. ex., Mt 6.28), na LXX é usada principalmente para traduzir *sadeh*. 9. *chora*, é usualmente empregado para designar uma vasta região (At 16.6), mas por duas vezes é traduzido como "campos" (Jo 4.35, Tg 5.4), enquanto que seu diminutivo *chorion* é traduzido por "campo" (At 1.18, 19).

**CAMPO DAS ESPADAS** (hebr., *helqat hatsurim*, "campo de pederneira" ou "campo de fios (de espada)"). Esse é o nome dado ao lugar em Gibeom onde houve uma competição entre os campeões de Joabe e de Abner, o que provocou uma batalha (2Sm 2.16). Outros significados conjecturados incluem "campo de conspiradores" baseado na LXX *meris ton epiboulon*, "campo de lados" e "campo de adversários". (Cf. S. R. Driver, *The Hebrew Text of Samuel*, 1913, ad loc.). J.G.G.N.

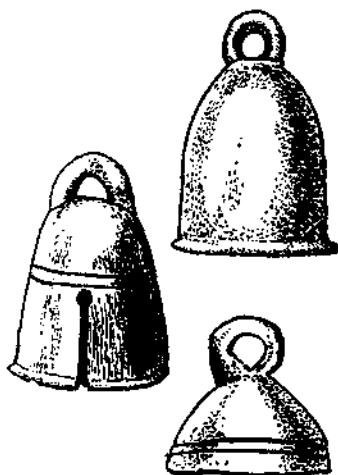


Fig. 40 — Sinos assírios: parte dos arreios de um cavalo ou de vestes cerimoniais. De Calá (Nimrude), séculos VIII-VII a.C.

**CAMPO DO LAVANDEIRO** — V. ARTES E OFÍCIOS.

**CAMPO DO OLEIRO** — V. ACÉLDAMA.

**CANA** — 1. Um ribeiro que corre para o oeste partindo das cabeceiras no início do vale de Micmeta, a 6 km aproximados ao sul de Siquém; era a fronteira natural entre Efraim e Manassés (Js 16.8). 2. Uma aldeia no sopé das colinas do Líbano, dada por sorte a Aser, Js 19.28. O nome sobrevive em uma vila a 11 km a sudeste de Tiro. J.P.U.L.

**CANÁ** (gr., kana, provavelmente do hebraico *qanah*, "lugar de juncos") — Vila da Galiléia nas terras altas a oeste do lago, mencionada somente no Evangelho de João. Foi a cena do primeiro milagre de Jesus (Jo 2.1, 11), local onde, com uma palavra, ele curou o filho do nobre, que estava acamado em Cafarnaum (4.46, 50), e era terra de Natanael (21.2). Não tendo sido definitivamente localizada, tem sido identificada por alguns com Kefr Kenna, acerca de 7 km a nor-nordeste de Nazaré, sobre a estrada para Tiberíades. Esse local, onde têm sido feitas escavações, é lugar provável para os acontecimentos de Jo 2.1-11, pois possuía amplas fontes de água, provendo figueiras que davam muita sombra, como as que são sugeridas em Jo 1.48. Muitos eruditos modernos, entretanto, preferem identificá-la com Khirbet Kana, um local arruinado a 14 km ao norte de Nazaré, que os árabes locais continuam chamando de Caná da Galiléia. J.D.D.

**CANA AROMÁTICA** — (no hebraico, *qaneh*, Is 43.24; Jr 6.20) — A cana aromática ou cana de açúcar (*Saccharum officinarum*) era conhecida desde os tempos antigos na China, na Índia

e na Arábia e, através do norte da África, foi levada pelos traficantes até à terra santa. V. COSMÉTICOS E PERFUMARIA. V.

**CANA DE AÇÚCAR** — V. CANA AROMÁTICA.

**CANAÃ** — Filho de Cão, neto de Noé, que o amaldiçoou (Gn 9.18, 22-27). Em Gn 10.15-19, onze grupos que historicamente habitavam na Fenícia em particular, e na região da Síria-Palestina em geral, são alistados como seus descendentes. V. tb. o artigo seguinte. K A K

**CANAÃ, CANANEUS** — Um povo de língua semítica e seu território, principalmente na Fenícia. Suas afinidades raciais são incertas na atualidade.

### I. NOME

O nome Canaã (hebr., *k<sup>o</sup>na'an*), do povo e da terra, se deriva do nome de seu ancestral Canaã ou *Kna'* (v. artigo anterior), de conformidade tanto com Gn 10.15-18 como com a tradição nativa canaanita-fenícia, conforme transmitida por Sanchuniathon e preservada por Flon de Biblos. *Kna'an* é o nome nativo dos cananeus-fenícios, a eles aplicado pelas fontes gregas e pelos próprios fenícios (p. ex., nas moedas; v. W. F. Albright, p. 1, n.º 1, em seu artigo "The Role of the Canaanites in the History of Civilization", em *Studies in the History of Culture Presented to Waldo G. Leland*, 1942, p. 1-50; citado daqui por diante como *Leland Vol.*). O significado da palavra *Kn'(n)* é desconhecido. Fora da Bíblia o nome aparece tanto com o *n* final como sem ele. Esse *n* podera ser ou um *n* final de tipo semita comum, ou então um sufixo hurriano (Albright, *op cit.*, p. 25, n.º 50) Entre os hurrianos da Mesopotâmia para o leste, o termo *Kna'(n)*, "cana (neus)", foi apropriadamente transformado numa forma adjetiva (com o sufixo hurriano *-ahhe* ou *-ggi*), e aplicada aos produtos cananeus característicos (Speiser, *Language*, XII, 1936, p. 124), como o corante púrpura ou o pano assim tingido. *Kinahhe(na)* significa, portanto, em hurriano, "corante Kna'-fano" ou "pano tingido". (Ainda não foi finalmente determinado se *kinahhe* significa púrpura-vermelho ou púrpura-azulado. Quanto ao primeiro, v. Speiser, AASOR, XVI, 1936, p. 121, 122 (mas ele é menos positivo em *Language. loc. cit.*); quanto ao último, v. Goetze, JCS, X, 1956, p. 35 n.º 36).

### II. EXTENSÃO DE CANAÃ

"Canaã", tanto nas Escrituras como em fontes externas, tem uma triplice referência. Em primeiro lugar, e fundamentalmente, indica a terra e os habitantes das terras da costa siro-fenícia, especialmente a própria Fenícia. Isso é indicado dentro de Gn 10.15-19 por sua detalhada enumeração de Sidom, "o primogênito"; os arqueus (q.v.), os sineus, os zemareus e Hamate no vale do Orontes. Referindo-se ainda mais especificamente à localização dos cananeus, temos Nm 13.29; Js 5.1; 11.3; Jz 1.27s., passagens

essas que os põem nas costas e nos vales e planícies (incluindo o vale do Jordão), e que põem os amorreus e outros nas colinas. Essa divisão também sublinha o detalhe das listas de nações em Gn 15.18-21; Êx 3.8,17; Dt 7.1; 20.17 etc. Esse uso "restrito" do termo "cananeus" também é atestado por registros externos de data antiga.

Assim, p. ex., a inscrição de Idrimi, rei de Alalah (séc. XV a.C.), que menciona sua fuga para (o porto de mar de) Armia, na Canaã (costeira) (S. Smith, *The Statue of Idrimi*, 1949. p. 72, 73).

Em segundo lugar, "cananeu" é palavra que também pode cobrir, por extensão, o interior e, assim sendo, a Síria-Palestina em geral. Assim é que Gn 10.15-19 inclui também os heteus, jebuseus, amorreus, heveus, e girgaseus, onde é explicado que "depois se espalharam as famílias dos cananeus" (v. 18); essa área mais lata é definida como aquela que se estende ao longo da costa desde Sidom até Gaza, e para o interior, até às cidades do mar Morto, Sodoma e Gomorra, e aparentemente de volta ao norte até Lasa (localização incerta). V. tb. Gn 12.5; 13.12; ou Nm 13.17-21; 34.1,2, com a delimitação seguinte das fronteiras ocidentais palestinas; Jz 4.2,23,24 chama Jabim (II) de Hazor de "rei (titular) de Canaã". Esse uso mais lato é também aquilparado em fontes externas antigas. Em suas cartas de Amarna (séc. XIV a.C.), os reis de Babilônia e de outros lugares algumas vezes empregam o vocábulo "Canaã" para indicar os territórios siro-palestinos do Egito em geral. E o papiro egípcio Anastasi IIIA (linhas 5, 6) e IV (16. linha 4), do séc. XIII a.C., menciona "escravos cananeus de Huru" (= Síria-Palestina em geral). (Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954, p. 117, 200).

Em terceiro lugar, o termo "cananeu" pode ter o sentido mais restrito de "mercador, traficante", visto que o comércio era a característica mais notável dos cananeus. Nas Escrituras esse sentido pode ser encontrado em Jó 41.6; Is 23.8; Ez 17.4; Sf 1.11; enquanto que a palavra *kn't*, em Jr 10.17, chega a ser usada para indicar "artigos, mercadorias". Esse emprego da palavra "cananeu" com o sentido de "mercador" é venerável: uma estela do faraó Amenofis II (c. de 1440 a.C.) alista entre seus cativos sírios "550 *maryannu* (= guerreiros de carruagem nobres), 240 de suas esposas, 640 *kn'rw*, 232 filhos de príncipes, 323 filhas de príncipes", entre outros (ANET, p. 246). Disso, Maisler (BASOR, 102, 1946, p. 9) tira a conclusão acertada que os 640 *Kn'rw* (cananeus), encontrados em tão nobre e exaltada companhia, eram negociantes, "a plutocracia dos centros costeiros e comerciais da Síria e da Palestina".

### III. CANANEUS E AMORREUS

Paralelamente aos empregos específico, mais lato e restrito do termo "cananeu", observados acima, os "amorreus" (q. v.) também gozavam de uma referência específica e de outra mais lata. Especificamente, os amorreus, nas Escritu-

ras, fazem parte da população das colinas da Palestina (Nm 13.29; Js 5.1; 11.3). Mas, em seu emprego mais lato, o termo "amorreu" tende a sobrepor-se diretamente ao termo "cananeu". "Amorreu" aparece sob "Canaã", em Gn 10.15,16, para começa. Então, Israel devia conquistar Canaã (= Palestina) em Nm 13.17-21 etc. e veio a habitar devidamente na terra dos amorreus, dominando "todas estas gentes" que ali havia, a saber, os amorreus (Js 24.15,18). Abraão atingiu Canaã e recebeu a promessa de sua posse (Gn 12.5,7; 15.7,18), mas a ocupação da mesma foi adiada porque "não se encheu ainda a medida da iniquidade dos amorreus" (Gn 15.16). Siquê era um principado cananeu sob governador heveu (Gn 12.5,6; 34.2,30), mas podia ser chamado de "amorreu" (Gn 48.22).

A teoria documentária do criticismo literário tem atacado frequentemente o emprego dessas designações duplas ou sobrepostas, cananeus e amorreus (e outros "pares"), como sinais de autorias diferentes (p. ex., v. S. R. Driver, *Introduction to the Literature of the Old Testament*, 1913, p. 119, ou O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, 1956, p. 217). Porém, qualquer uso semelhante desses termos não concorda com os registros externos que não tenham "mãos" subjacentes e, portanto, deve ser posto em dúvida.

No séc. XVIII a.C., Amurru é parte da Síria nos tabletes de Alalah, enquanto que príncipes amorreus são mencionados num documento de Mari, em conexão com Hazor, na própria Palestina (cf. J. R. Kupper, *Les Nomades en Mésopotamie au temps des Rois de Mari*, 1957, p. 179, 180). Visto que Hazor era a cidade canaanita *par excellence* do Norte da Palestina, a mistura de povos e termos já era atestada no tempo de Abraão. Nos sécs. XIV/XIII a.C., o reinado específico de Amurru de Abdi-asirta, Aziru, e seus sucessores na região montanhosa do Líbano, garantiu domínio seguro sobre certa secção da costa fenícia e de seus portos de mar cananeus mediante conquista e aliança "desde Biblos até Ugarite" (Carta de Amarna n.º 98). Esse controle dos amorreus na costa de Canaã é comprovado também pelas inscrições da batalha de Cades, de Ramsés II (séc. XIII a.C.), que menciona a chegada providencial de uma força armada vinda de "um porto na terra de Amurru" (v. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, I, 1947, p. 188-189, e Gardiner, *The Kadesh Inscriptions of Ramesses II*, 1960, sobre esse incidente). Essa é outra evidência a respeito do uso contíguo dos termos amorreus e cananeus no tempo de Moisés. O emprego desses vocábulos, como se fossem sinais distintivos de diferentes autorias literárias, é, portanto, errado. Seja como for, a situação refletida no Pentateuco e no livro de Josué, através do emprego dos mesmos, foi radicalmente alterada pelo impacto da chegada dos povos marítimos no fim do séc. XIII a.C., após a qual data a emergência desse emprego seria inexplicável. V. tb. AMORREUS.

#### IV. O IDIOMA

A definição do que seja ou não "cananeu" é ponto muito controverso. Dentro do grupo geral de idiomas e dialetos semíticos noroesteiros, o hebraico bíblico (cf. Is 19 18) e as glosas semíticas ocidentais e termos nos tabletes de Amarna, podem ser corretamente denominados de "cananeu do sul", juntamente com os idiomas moabita e fenício. Separados, ainda que relacionados, temos os idiomas aramaico e iáudico. Entre dois grupos aparece o ugarítico. Alguns mantêm que este último era um idioma separado semítico noroesteiro; mas outros afirmam que o mesmo era cananeu e que deve ser classificado juntamente com o hebraico etc. O próprio ugarítico deixa entrever desenvolvimento lingüístico histórico, pelo que o ugarítico dos sécs. XIV/XIII a.C. é mais parecido com o hebraico do que a língua arcaica dos grandes épicos (Albright, BASOR, 150, 1958, p. 36-38). Portanto, é possível considerar provisoriamente o semítico noroesteiro como língua que incluía o cananeu do sul (hebraico etc.), o cananeu do norte (ugarítico), e o aramaico. Cf. S. Moscati (*The Semites in Ancient History*, 1959, p. 97-100), o qual (de modo bastante radical) prefere abolir o termo "cananeu"; e J. Friedrich (*Scientia*, LXXXIV, 1949, p. 220-223), sobre essa questão. A distinção entre "cananeu" e "amorreu", por conseguinte, é quase ilusória, sendo pouco maior que uma diferença dialética, pois diferem em pouco mais que nos sons sibilantes.

#### V. LINGUAGEM DO ANTIGO TESTAMENTO

##### V. HISTÓRIA CANAANITA

A presença de povos de idioma semítico na Palestina, no terceiro milênio a.C., até o momento só é explicitamente comprovada por dois substantivos locativos semíticos, num texto daquele período: *ndi*, que contém o elemento *'il(u)*, "deus", e *'n..k.* que começa com *'ain*, "fonte", sendo que ambos esses substantivos ocorrem numa cena fúnebre egípcia da dinastia Va/Vla, de c. de 2400 a.C.

Entretanto, se esses substantivos indicam a presença de cananeus, e exatamente quando apareceram cananeus na Palestina, é uma questão discutida. O que é certo é que cananeus e amorreus já estavam estabelecidos na Síria-Palestina por volta de 2000 a.C.

Durante todo o segundo milênio a.C., a Síria-Palestina estava dividida entre um número variável de cidades-Estados canaanitas/amorritas. Relativos aos sécs. XIX/ XVIII a.C., muitos nomes de lugares e de governadores são encontrados nos textos egípcios de execução. Quanto à organização de alguns dos estados separados da Palestina, no período dos patriarcas bíblicos, v. tb. A. van Selms, *Oudtestamentische Studiën*, XII, 1958 (*Studies on the Book of Genesis*), p. 192-197.

Durante o período que cobre mais ou menos de 1500 a 1380 a.C., esses pequenos estados faziam parte do império asiático do Egito; no séc. XIV a.C. os nortistas passaram para a suzerania hitita, enquanto que os sulistas permane-

ceram nominalmente egípcios. No início do séc. XIII a.C., o Egito recuperou controle efetivo sobre a Palestina e as costas sírias (os hititas ficaram com o norte e com o interior da Síria), mas esse controle se evaporou com a passagem do tempo. Assim é que Israel, no fim do séc. XIII a.C., encontrou oposição canaanita/ amorrita, mas não especificamente egípcia (excetuando o assalto abortivo de Meremptá). A "conquista" efetuada sob Ramsés III, c. de 1180 a.C., foi um assalto de surpresa contra o norte da Síria, principalmente via costas e estradas principais, mas foi superficial.

No fim do séc. XIII a.C., o domínio das cidades estados canaanitas/amorritas, então decadentes, foi despedaçado por levantes políticos. Os israelitas, sob a liderança de Josué, entraram no oeste da Palestina, tendo atravessado o Jordão, obtendo o controle primeiramente da região montanhosa e derrotando uma série de reis cananeus. Os filisteus da Idade do Ferro (q.v.) se estabeleceram nas costas da Palestina e mais além. Nesse interim, os povos marítimos dos registros egípcios (incluindo os filisteus) haviam destruído o império hitita e tinham-se espalhado pela Síria e pela Palesina e só foram detidos na fronteira egípcia por Ramsés III. Finalmente, a penetração aramaica na Síria aumentou rapidamente terra a dentro, no século que se seguiu, mais ou menos. O resultado é que então os cananeus só governavam na própria Fenícia, nos seus portos, e nalguns principados isolados de outros pontos. Desde o séc. XII a.C. em diante, os antigos cananeus da Idade do Bronze, com suas novas e restritas circunstâncias, emergiram como os fenícios mais marítimos do que nunca, já no primeiro milênio a.C., centralizados no famoso reino de Tiro e Sidom. V. mais sob os títulos FENÍCIA, TIRO, SIDOM. Quanto à história dos cananeus, especialmente sobre seus continuadores fenícios, v. Albright, *Leland* Vol. 1, p. 1-50.

##### VI. CULTURA CANAANITA

Nosso conhecimento sobre a mesma se deriva de duas fontes principais: primeira, literária, mediante textos cananeus do norte e babilônios, descobertos em Ugarite (Ras Shamra, na costa da Síria) além de fragmentos diversos de outros lugares; e, segunda, a fonte arqueológica, no sentido de ter-se derivado de objetos e remanescentes desenterrados em cidades e cemitérios na Síria e na Palestina.

##### a) A sociedade canaanita

A maioria das cidades estados dos cananeus se compunha de monarquias. O rei possuía extensos poderes de nomeação e conscrição militares, de requisição de terras e de seu arrendamento em troca de serviços, de imposição de taxas, incluindo dízimos, impostos aduaneiros, impostos sobre as propriedades etc., e de requisitar o trabalho de seus súditos para os propósitos de estado. Isso é refletido diretamente na denúncia de Samuel contra um reinado semelhante ao das nações em volta (1Sm 8; c. de 1050 a.C.), e é claramente evidente nos table-

tes de Alalah (sécs. XVIII-XV a.C.) (v. I. Mendelsohn, *BASOR*, 143, 1956, p. 17-22). Questões militares, religiosas e econômicas caíam sob supervisão direta do rei; a rainha era personagem importante, à qual algumas vezes apelavam os altos oficiais; a corte era elaboradamente organizada nos estados maiores como Ugarite.

A unidade básica da sociedade era a família. No tocante ao período dos sécs. XIX-XV a.C., os grandes épicos cananeus do norte, de Ugarite (v. LITERATURA, abaixo), deixam entrever as características principais da vida em família (v. A. van Selms, *Marriage and Family Life in Ugaritic Literature*, 1954). Maiores informações nos são fornecidas pelos tablettes escritos em babilônico a respeito dos sécs. XIV e XIII a.C. Entre as unidades sociais maiores, além das unidades óbvias das aldeias e suas vilas associadas no estado ugarítico, v. Virolleaud, *Syria*, XXI, 1940, p. 123-151, e cf. de passagem, C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, p. 124), a respeito das quais devemos comparar a alocação de aldeias com suas vilas ("subúrbios"), em Js 13s., podemos notar a organização generalizada de corporações ou associações. Essas incluem produtores primários (criadores, caçadores, carneiros, e padeiros), artesãos (ferreiros, trabalhadores em cobre ou bronze), ourives, oleiros, escultores, construtores de casas, navios e carruagens, e comerciantes, tanto locais como com o estrangeiro. Os sacerdotes e outros religiosos (v. a seguir), como também os músicos, contavam com suas associações ou grupos; e havia diversas classes especiais de guerreiros. Diversas pontas de lança inscritas, recentemente encontradas na Palestina, talvez tenham pertencido a tropas mercenárias canaanitas posteriores, dos sécs. XII/XI a.C., como aquelas que provavelmente foram comandadas por Sisera ou Jabim (Jz 4 etc.); essas descobertas também ilustram o uso livre da antiga escrita alfabética semítica ocidental na Palestina do tempo dos juizes. Tem sido sugerido que na sociedade canaanita da Palestina do séc. XIII a.C. havia uma aguda distinção de classes entre os patricios (ou classe superior) e as classes baixas, servos meio-livres, sendo que o contraste que isso fazia com os israelitas relativamente humildes e homogêneos possivelmente é refletido nos locais arqueológicos escavados.

#### b) Literatura

Esta é representada principalmente por textos de Ugarite, escritos em cananeu do norte. Tais textos incluem longas secções, ainda que desordenadas e fragmentárias, do Épico de Baal (feitos e sortes de Baal ou Hadade), que lingüisticamente recuam até pelo menos 2000 a.C.; a lenda de Aqhat (vicissitudes do único filho do bom rei Dan"el), talvez de c. de 1800 a.C.; a história do rei Keret (destituído de família, obtive uma nova esposa virtuosamente, por meio de conquista, mas também incorreu na ira dos deuses); talvez pertencente a cerca do século XVI a.C.; e outros fragmentos. Todas as cópias existentes datam dos sécs. XIV/XIII a.C. A poesia altamente florida dos poemas épicos mais antigos tem demonstrado claramente o sabor arcai-

co de muito da poesia hebraica no AT, tanto em seu vocabulário como em suas expressões idiomáticas. Quanto a traduções completas dos poemas épicos, tão importantes no tocante à antiga religião canaanita, v. C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, 1949, e G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, 1956. Seleções são apresentadas em ANET, p. 129-155, por H. L. Ginsberg, e em DOTT, por J. Gray.

#### c) Religião

Os cananeus possuíam extenso panteão, encabeçado pelo deus El. Na prática, todavia, os mais proeminentes eram Baal ("senhor"), isto é, Hadade, o deus da tempestade (v. BAAL), e Dagom havendo templos dedicados aos mesmos em Ugarite e em outros lugares (v. DAGOM). As deusas Aserá, Astarte (Astarote) e Anate — à semelhança de Baal — possuíam personalidades multi-coloridas e caráter violento; eram deusas do sexo e da guerra (v. ASERA, ASTAROTE). Kotar e Hasis era o deus artífice (Cf. VULCANO), e eram abundantes muitas outras deidades menores.

Templos na Palestina incluem remanescentes em Bete-Seá, Megido, Laquis, Siquem e, especialmente, em Hazor (que tinha pelo menos três templos): lado a lado com os templos existentes na Síria, em Qatna, Alalah, ou Ugarite. Os textos ugaríticos mencionam boa variedade de animais sacrificados aos deuses: bois, ovelhas (carneiros e cordeiros), e pássaros (incluindo pombas) — além, naturalmente das libações. Ossos de animais, desenterrados em diversos locais da Palestina, comprovam esse quadro.

O título de sumo sacerdote (*rb khnm*) é atestado no referente à religião canaanita em Ugarite. Que as *qdshtm* dos textos ugaríticos eram prostitutas religiosas, é algo bem possível; seja como for, as *qdshtm* faziam parte integral da religião canaanita, tanto quanto eram proibidas na religião hebraica (Dt 23.17, 18 etc.). Sacrificios humanos no segundo milênio a.C., na religião canaanita, ainda não foram isolados arqueologicamente com qualquer certeza. Mas que a religião canaanita apelava para o que havia de bestial e material na natureza humana é claramente evidenciado pelos textos ugaríticos e pelos textos egípcios de origem ou inspração semíticas; cf. Albright, *Archaeology and Religion of Israel*, 1953, p. 75-77, 158, 159, 197, n.º 39, v. tb. BEZERRA DE OURO. Quando for compreendido tudo quanto nisso está envolvido ficará mais do que evidente que tanto física como espiritualmente as cruzes sofisticadas da cultura canaanita não podia coexistir lado a lado com a emergente Israel, com sua missão sem paralelo. K.A.K.

**CANANEU** (gr., *kananaios*; heb., e aram., *qanna'i* ou do aramaico *qan'an*, "zelote", "zeloso") — Em Mt 10.4; Mc 3.18, o termo aparece como sobrenome de Simão, um dos doze. Em Lc 6.15; At 1.13, ele é chamado pelo termo grego equivalente *zelotes*, "zelote". A presença de um zelote (ou ex-zelote) entre os apóstolos dá origem a especulações interessantes; ele não podia ser,

naturalmente, um zelote verdadeiro, mas antes, recebeu essa designação da parte de Jesus ou de seus colegas de apostolado por causa talvez de seu temperamento. A sugestão que Marcos, seguido por Mateus, usou a forma semítica por considerações de prudência é improvável, visto que Lucas, cujos motivos apologeticos são patentes, não viu motivo contra o uso da forma grega. V. ZELOTE. F.F.B.

**CANDACE** — O nome, ou, mais acertadamente, o título da rainha da Etiópia cujo ministro foi convertido sob o ministério de Filipe (At 8.27). No que tange à extensão de seu reino, que provavelmente se centralizava na região da Núbia Superior (Meroe) e não na moderna Etiópia, v. ETIÓPIA. Lideranças femininas com esse título, durante o período helênico, são bem atestadas na literatura antiga, como, p. ex., o Pseudo-Calistenes (iii. 18), Estrabão (xvii. 820) (História Natural vi. 186). D.A.H.

**CANÉ** — Nome de um povoado ou aldeia, mencionado juntamente com Harã (q.v.) e Éden (q.v.), como lugar que comerciava com Tiro (Ez 27.23). O local é desconhecido, mas a sua associação com aqueles nomes sugere a área do médio Eufrates. T.C.M.

**CÂNFORA** — V. PLANTAS.

**CANIÇO** (hebr., *qaneh*; gr., *kalamos*) — Ervas altas que crescem nos lugares úmidos (pantaneais, beiras dos rios etc.) e que freqüentemente servem de esconderijo para grandes animais aquáticos (cf. Jó 40.21; Is 19.6,7). Os vocábulos hebraico e grego são ambos termos bastante gerais, embora alguns eruditos pensem que a *Arundo donax* da Palestina e do Egito, que cresce até 3 m de altura ou mais ainda, é a planta usualmente mencionada. Israel, sob o julgamento de Deus, é assemelhada a um caniço agitado na água (1Rs 14.15); e nas palavras de Cristo, os caniços agitados pelo vento são cortesãos ricamente vestidos, que são encontrados num deserto ressequido (Mt 11.7,8; Lc 7.24). Se um peso demasiado for colocado sobre um caniço, este se vergará sem se partir de uma vez, e as pontas ferirão a mão. Da mesma maneira o Egito falhou a Israel nos dias de Isaías (36.6; 2Rs 18.21) e de Jeremias (Ez 29.6,7). O "caniço rachado" poderá ser um símbolo dos fracos, a quem o Messias não haveria de partir (Is 42.3; Mt 12.20).

Antes da crucificação, os soldados deram a Cristo um caniço como se fosse um cetro, por zombaria, e então o feriram com o mesmo (Mt 27.29, 30; Mc 15.19). Na cruz foi-lhe oferecida uma esponja embebida em vinagre posta na ponta de um caniço (Mt 27.48; Mc 15.36). Uma cana podia servir de vara de medir, e deu o seu nome a uma medida de seis côvados (Ez 40.3-8; 41.8 (os seis côvados), 42. 16-19; Ap 11.1; 21.15, 16), conforme acontecia ao mesmo termo mesopotâmico, *qanu* (v. PESOS E MEDIDAS).

Em Jr 51.32, a palavra 'agamim, traduzida por "defesas" em nossa versão portuguesa, mas que traduzida como "pantaneais" ou "poços" em outras versões, é intimamente semelhante ao vocábulo babilônico *agammu* "pantanal de canas", havendo também revisões que a traduzem por "baluarte", o que é praticamente igual à tradução de nossa versão. Intimamente associada é a palavra 'agmon, "Junco", em Is 9.14; 19.15; v. JUNCO. K.A.K.

**CANIVETE** — V. ESCRITA.

## CÂNON DO ANTIGO TESTAMENTO

### I. NOME E CONCEPÇÃO

O vocábulo grego *kanon*, que é de origem semítica (cf. o heb., *qaneh*, em Ez 40.3 etc.), originalmente significava instrumento de medir, para mais tarde ser empregado no sentido metafórico de "regra de ação" semelhantemente. O termo encontrou seu lugar no vocabulário eclesiástico. A princípio denotava o credo formulado, especialmente o símbolo do batismo, ou a doutrina da igreja em geral. Era igualmente usado para indicar as regulações eclesiásticas de natureza variegada, como do mesmo modo significava simplesmente "lista" ou "série". Não foi nos meados do quarto século de nossa era que o termo parece ter sido aplicado à Bíblia. No uso grego, a palavra "cânon" parece ter primeiramente denotado apenas a lista de escritos sagrados, mas, no latim, também se tornou nome para as próprias Escrituras, o que indicava que as Escrituras são a regra de ação investida com autoridade divina. Quando aqui usamos o termo "cânon do AT", com isso queremos dizer que o AT é uma coleção encerrada de escritos inspirados pelo Espírito de autoridade normativa, e considerada como a regra para nossa fé e vida.

### II. SEU CARÁTER AUTO-AUTENTICADOR

Sob este título consideraremos como o cânon do AT veio a existir, e como veio a ser reconhecido.

Os livros da AT, tal como aqueles do NT, foram inspirados por Deus. V. INSPIRAÇÃO Mas o Espírito Santo também operou nos corações do povo de Deus, a tal ponto que vieram a aceitar esses livros como a palavra de Deus e submeteram-se à sua autoridade divina. A "providência singular" de Deus se estendeu à origem dos livros separados, como também à sua coleção; é por causa disso que o número de livros do AT é o que é, nem mais e nem menos.

Essa é a verdade fundamental concernente ao cânon do AT e sua origem. Mas devemos admitir que meramente afirmar isso não é suficiente. Naquilo que já dissemos fica subentendido que quando Deus pôs o cânon em existência, usou homens como seus instrumentos; ações humanas e reflexões humanas realizaram suas funções no processo inteiro. Levantam-se diversas questões, portanto. Que sabemos sobre esses atos e considerações humanas? Quan-



do é que o cânon ou partes do mesmo foram reconhecidos como canônicos? Como foi efetuada a coleção dos escritos sagrados? quem exerceu influência sobre os vários estágios de seu crescimento?

Naquilo que segue, mencionaremos os informes que possuímos a fim de responder a essas perguntas. Deve ser observado imediatamente, porém, que esses informes são escassos, e que freqüentemente não podemos tirar conclusões definidas dos mesmos. A investigação histórica revela apenas um pouco sobre as ações de sínodos ou de outros grupos autorizados no que tange à formação do cânon do AT. Isso não precisa surpreender-nos, pois não era necessário que tais corpos autoritativos tivessem desempenhado qualquer grande participação em sua formação. A Bíblia não deriva sua autoridade de declarações eclesiásticas ou de qualquer outra autoridade humana.

A Bíblia é *autopistos*, "auto-autenticadora", que irradia de si mesma sua divina autoridade. Pelo testemunho interno do Espírito Santo, o homem recebe uma visão que o capacita a perceber essa luz. Conforme diz a *Confessio Belgica*, art. 5. "Cremos sem qualquer dúvida em tudo quanto está implicado nelas; e não tanto porque a igreja as aceita e considera como tais, mas especialmente porque o Espírito Santo presta testemunho em nossos corações, de que eles provêm de Deus" (cf. *Westminster Confession*, l. 4, 5). Os concílios eclesiásticos e outros corpos autoritativos têm chegado a certas conclusões referentes ao cânon, e esses julgamentos, têm de fato, desempenhado importante função no que respeita ao reconhecimento do cânon. Porém não é um concílio eclesiástico, e nem qualquer outra autoridade humana, que tem canonizado os livros da Bíblia ou que lhes tem conferido autoridade divina. Os livros possuíam e também exerciam autoridade divina antes que tais grupos fizessem seus pronunciamentos, a autoridade divina dos mesmos já era reconhecida em círculos maiores ou menores. Os concílios eclesiásticos não deram aos livros sua autoridade divina, mas tão somente reconheceram que eles a possuíam e exerciam.

### III. RECONHECIMENTO DOS LIVROS SEPARADOS

Neste ponto discutiremos os informes que o próprio AT apresenta no que respeita à coleção e reconhecimento dos livros. Ao fazê-lo, seguiremos a ordem dos livros na Bíblia hebraica. Devemos observar, de passagem, que a própria existência de muitos dos livros individuais, implica numa obra coletora antecedente. Isso se torna muito claro, *inter alia*, no caso do livro de Salmos (v., p. ex., 72.20) e no de Provérbios (v., p. ex., 25.1).

#### a) A lei

Dentro da própria época de Moisés, as coleções de leis foram postas em forma escrita. Conforme se entende por Êx. 24.4-7, Moisés formou "o livro da aliança" e o povo reconheceu sua autoridade divina. Dt 31.9-13 (v. tb. v.

24.) nos informa que Moisés anotou "esta lei", isto é, os pontos essenciais do livro de Deuteronômio, e providenciou para assegurar que sua autoridade divina fosse reconhecida em futuro remoto. É notável que ali já tivesse sido predito que o povo deixaria freqüentemente de reconhecer sua autoridade. Muitos testemunhos demonstram que, no decurso da história de Israel, a lei mosaica foi considerada a regra divina da fé e da vida (p. ex., Js 1.7,8; 1Rs 2.3; 2Rs 14.6 etc.). Não sabemos com certeza quando o Pentateuco foi finalmente completado, mas podemos supor que desde o princípio era dotado de grande autoridade. Continha as leis que o Senhor dera a Israel por meio de Moisés e, em adição, o registro dos inícios da história de Israel, isto é, as relações do Senhor para com seu povo escolhido. Duas observações podem ser adicionadas:

1. Nos tempos antigos, o povo não tratava dos escritos considerados santos da mesma maneira que nós os tratamos. Em muitos livros encontramos porções menores ou maiores, que devem ser reputadas como adições posteriores. Uma lei podia ser substituída por outra porque circunstâncias alteradas podiam tornar isso necessário (cf. Nm 26.52-56; com 27.1-11 e 36, e cf. Nm 15.22s com Lv 4). Não obstante, podemos supor que Israel mostrava cautela no manuseio dos textos escritos que continham a história de Israel, ou suas leis. As adições e alterações, devem ter sido feitas dentro de limites apertados e certamente efetuadas por pessoas qualificadas por seu ofício para fazerem tal. Em adição, podemos fazer uma observação de teor geral: o fato que Israel manuseou com toda a cautela seus escritos sagrados transparece na maneira como os escritores do AT usaram suas fontes. Não as empregaram no fertio dos autores modernos, mas copiaram as porções que necessitavam na forma mais literal possível.

2. O AT informa-nos que em duas ocasiões Israel comprometeu-se solenemente a obedecer ao livro da lei que Deus dera por intermédio de Moisés, a saber, durante o reinado de Josias (2Rs 22 e 23; 2Cr 34 e 35; o "livro da lei" provavelmente se refere ao livro de Deuteronômio), e durante as vidas de Esdras e Neemias (Ed 7.6, 14; Ne 8 - 10; neste caso "o livro da lei" pode significar o Pentateuco inteiro).

#### b) Os profetas

Três fatores em particular teriam contribuído para o reconhecimento dos "profetas anteriores" (Josué, Juizes, Samuel, Reis) como autoritativos. Em primeiro lugar, esses livros descrevem os intercurtos do Senhor com seu povo escolhido. Em segundo lugar, fazem-no no mesmo espírito da lei e dos profetas. Em terceiro lugar, os autores teriam sido pessoas oficiais em sentido mais ou menos restrito. É interessante ler em Js 24.26 que algumas adições posteriores foram feitas ao "livro da lei de Deus", que presumivelmente é o livro da lei, mencionado em Dt 31.24s.

Por causa de sua própria natureza, os escritos dos "profetas posteriores" (Isaias, Jeremias, Ezequiel e os doze "Profetas Menores") foram

considerados autoritativos desde o início em círculos maiores ou menores. Que suas predições sobre desastre foram cumpridas no exílio sem dúvida contribuiu para a extensão da aceitação de sua autoridade. Pelo fato que um profeta algumas vezes cita outro, torna-se claro que atribuíam autoridade aos seus predecessores. De fato, mais de uma vez algum profeta repreendeu Israel por não terem ouvido aos seus predecessores (cf. Sf 1.4s.; Os 6.5; etc.). Is 34.16 provavelmente menciona o rolo no qual as profecias de Isaías foram anotadas como "o livro do Senhor". Dn 9.2 fala sobre "os livros", expressão que evidentemente significava uma coleção de escritos proféticos, incluindo, entre outras, as profecias de Jeremias. Pelo contexto torna-se óbvio que é atribuída autoridade divina a esses escritos proféticos.

#### c) Os escritos

A terceira porção do cânon hebraico contém livros de caráter diverso, e temos pouco conhecimento acerca das considerações que levaram alguns dos mesmos a serem considerados como escritos sagrados. No que tange ao livro de Cântico dos Cânticos, é freqüentemente afirmado que o mesmo deve sua posição no cânon à exegese alegórica aplicada ao mesmo. Mas isso é asseverar mais do que pode ser provado. Em primeiro lugar, essa afirmação parte de um conceito errôneo sobre "canonização" (v. sob II acima). Em segundo lugar, mesmo supondo que o livro dos Cântico dos Cânticos não tivesse sido completado antes do exílio, continua contendo material antigo (p. ex., Ct 6.4). Não há motivo para negar a possibilidade que já no período antigo, esses cânticos de amor, nos quais Salomão aparece como um dos personagens principais, fossem considerados como escritos sagrados, pelo menos até certo ponto. Finalmente, o apelo a pronunciamentos na literatura judaica (p. ex., em *Avot de-Rabbi Nathan*, 1) é fraco, pelo simples fato que tais pronunciamentos são de data recente.

Não podemos ficar surpreendidos com o fato que o Saltério tenha sido reputado escritura sagrada. Muitos dos salmos podem ter servido como formulários para o santuário; Davi teve papel importante na escrita dos salmos; vários salmos têm tonalidade profética (p. ex., 50, 81, 110). No que diz respeito aos livros de Sabedoria, aos quais pertencem os de Provérbios e Eclesiastes e, até certo ponto, o de Jó, devemos trazer na mente o fato que a sabedoria, e especialmente o poder de agir como mestre sábio, era reputado como dom excepcional de Deus (cf. 1Rs 3 28; 4.29; Jó 38s.; Sl 49.1-4; Pv 8; Ec 12.11 etc.). O fato que muitos provérbios vieram de Salomão certamente tem contribuído para o reconhecimento do livro de Provérbios. Observações similares às que são feitas em (b), acima, podem ser feitas no tocante aos livros históricos e proféticos de Esdras, Neemias, Rute, Ester, Lamentações, Daniel. Semelhantemente, os dois livros de Crônicas embora diferindo do caso dos livros dos Reis, foram escritos no mesmo espírito da lei e dos profetas.

Naturalmente que aquilo que acaba de ser dito de forma alguma responde a todas as perguntas que poderiam ser feitas. Vamos elaborar um pouco mais uma delas. Por que as fontes usadas na escrituração dos livros de Crônicas não foram incluídas no cânon? É verdade que diversos livros que existiam durante o tempo quando estavam sendo escritos os livros do AT já se perderam, como, p. ex., o "livro das Guerras do Senhor" (Nm 21.14), o "livro dos Justos" (Js 10.13; 2Sm 1.18). Mas, no que respeita às fontes usadas para os livros de Crônicas essa questão faz grande pressão, visto que tais livros continuavam existindo durante o tempo relativamente recente em que os livros de Crônicas foram formados, e porque foram escritos, pelo menos em parte, por profetas (p. ex., 1Cr 29.29; 2Cr 9.29; 32.32). Teremos de supor que esses livros — ou era apenas um livro? — foram ultrapassados pelos livros de Crônicas.

#### IV. O CÂNON NOS TEMPOS DE ESDRAS A NEEMIAS

Por longo tempo prevaleceu largamente a idéia que durante a vida de Esdras foi completado o cânon do AT, e que Esdras foi a principal figura dessa realização. Além dos informes já mencionados, dados em Ed 7 e Ne 8 - 10, essa opinião se baseava em testemunhos antigos. Podemos notar especialmente os dados abaixo.

Flávio Josefo registra, em 95 d.C. (*Contra Apionem*, i. 8), que os escritos sagrados dos judeus dão a história da origem do mundo até o reinado de Artaxerxes I (465-425 a.C.). E prossegue: "Tudo quanto ocorreu do tempo de Artaxerxes em diante até o tempo presente, também foi descrito, mas tais livros não merecem a mesma confiança dos anteriores, visto que a sucessão de profetas não foi fixada com segurança". Com essa declaração Josefo provavelmente quer dizer que durante a vida de Esdras (meados do século quinto a.C.) pelo menos os livros históricos do AT haviam sido completados.

O *Talmude*, que foi completado cerca de 500 d.C., mas que contém muitas tradições judaicas seculares, apresenta uma enumeração dos escritores dos livros do AT (*Baba Bathra*, 14b, 15a) e conclui dizendo: "Ezequias e seus homens escreveram Isaías, Provérbios, Cântico dos Cânticos e Eclesiastes; os homens da grande congregação escreveram Ezequiel, os Doze, Daniel, Ester; Esdras escreveu seu livro e a genealogia de Crônicas, excetuando a sua própria; Neemias completou-o" (isto é, o livro de Esdras). Precisamos observar que o sentido da expressão "homens da grande congregação" não tem sido estabelecido, e que as opiniões diferem largamente. Na atualidade diversos eruditos sustentam que a expressão denota os homens que retornaram do exílio durante os tempos de Zorobabel e Esdras. Tal expressão, nesse caso, corresponderia a declarações feitas em Ez 39.27,28 etc. (V. p. ex., E. Bickermann, "Viri magnae congregationis", RB, LV, 1948, p. 397-402).

O livro de IV Esdras, um apocalipse judaico escrito cerca do ano 100 d.C., relata que no trigésimo ano após a destruição de Jerusalém, isto é, 557 a.C., Esdras permaneceu na Babilônia. Em vista de sua queixa de que a lei do Senhor havia sido queimada, recebeu ele o Espírito Santo, e então, no decurso de quarenta dias, ditou noventa e quatro livros a cinco escribas. A seguir recebeu instruções para tornar conhecidos vinte e quatro livros "a fim de que os homens dignos e indignos pudessem lê-los", mas que os setenta livros restantes tinham de ser mantidos em segredo "a fim de entregá-los aos sábios dentre teu povo" (xiv.18s.). Temos de supor que os vinte e quatro livros aos quais o escritor se refere são idênticos aos trinta e nove livros dos quais, segundo nossa maneira de computá-los, se compõe o Artigo Testamento (v. sob secção IX, abaixo). Quanto aos setenta livros, temos de compreender que seriam literatura apocalíptica e outras semelhantes; mas uma definição e enumeração exata não é possível.

Nesse contexto também podemos referir-nos a certa informação dada em 2Macabeus. Numa carta que supostamente foi escrita pelos habitantes de Jerusalém e da Judéia para os judeus do Egito, lemos: "Nos anais e memórias a respeito de Jeremias, somos informados das mesmas coisas, sobre como, compondo uma biblioteca, ele reuniu os livros acerca dos reis e (os livros) dos profetas e (os escritos de Davi, além de cartas dos reis concernentes a ofertas votivas ou sacrifícios). Semelhantemente, Judas coligiu tudo quanto fora espalhado pela guerra que nos sobreveio, e estamos na posse dessa coleção; portanto, se estais necessitados deles, enviad homens que os transportem para vós" (2 Mc 2.13-15). Se essa carta é autêntica, então foi escrita em 165 a.C.; mas muitos negam sua autenticidade e datam-na do primeiro século a.C. Quanto aos livros, a coleção dos quais é atribuída a Neemias, temos de pensar a respeito de uma grande porção do AT. No tocante aos "livros acerca dos reis", eles talvez signifiquem os chamados "profetas anteriores" (v. sob IX), enquanto que "os escritos de Davi" seriam os Salmos, e as "cartas dos reis concernentes a ofertas votivas" seriam os escritos dos reis persas, conforme encontramos em Ed 6.3-12; 7.12-26. O fato que a lei não é mencionada não precisa surpreender-nos, visto que apenas recentemente havia sido reabilitada por Esdras. Quanto ao resto, é evidente que Neemias não é credenciado como aquele que coligiu todos os livros do AT. O tamanho da coleção que se diz ter sido feita por Judas não pode mais ser calculado; pode ter incluído todos os livros do AT, com outros livros também.

Que é que podemos concluir de tudo isso? Primeiramente, temos de examinar mais cuidadosamente os informes fornecidos em Ed 6 e Ne 8-10. Nesses lugares certamente não somos informados que em determinada ocasião Esdras e seu povo tenham decretado que daquele tempo em diante o "livro da lei" teria de ser considerado escrito sagrado revestido de autoridade

divina. O livro da lei há muito que era creditado com autoridade divina. Era o "livro da lei de Moisés, que o Senhor tinha prescrito a Israel" (Ne 8.1). É verdade que por longo tempo o povo havia dado pouca atenção a essa lei; em Canaã o conhecimento do mesmo foi até mesmo perdido em considerável extensão (v. p. ex., Ne 8.14), como também sucedeu durante os reinados de Manassés e Amom (cf. 2Rs 22). Mas o povo reconheceu que a culpa era sua mesma. Aceitavam o livro da lei como escritura sagrada, não em virtude de qualquer decreto de Esdras e seus auxiliares mas porque seu conteúdo arrebatava os seus corações.

Pelo motivo que, no tempo de Esdras, nem todos os livros do AT tinham ainda sido escritos, é impossível que o cânon pudesse ter sido completado então, e as citações tiradas do *Talmude* e de Josefo não afirmam isso claramente. Devemos também dar atenção ao fato que em nenhum desses dois lugares citados Esdras é creditado com alguma tarefa especial na formação e completação do cânon do AT. De conformidade com E. Bickerman, p. 398. "Esdras nem ao menos é mencionado em qualquer escrito judaico de antes da destruição do segundo templo, com a exceção, naturalmente, do relato bíblico e das paráfrases gregas do mesmo (1Esdras)". É possível que *Baba Bathra*. 14b, 15a queira dizer que Esdras e Neemias foram os últimos a escrever livros do AT; essa tradição pode ter-se originado no fato que o AT narra a história de Israel até o tempo de Esdras e Neemias.

A história de 2Esdras 14 é o primeiro lugar onde é afirmado que Esdras foi o criador do cânon do AT. Não podemos dar qualquer crédito histórico a tal afirmação. Por outro lado, devemos admitir que seu autor tinha consciência dos problemas sucedidos durante a destruição de Jerusalém acerca de livros do AT então já em existência, e de como o Israel pós-exílico reteve ou reconquistou sua posse; contudo, a solução que o autor daquele livro propõe não é aceitável.

Não obstante, é possível que alguma tradição verdadeira esteja por detrás da história de 2Esdras 14, a saber, que Esdras, ou pelo menos alguém durante a vida de Esdras, se ocupou da coleção dos livros do AT. Em Ed 7 e Ne 8-10 fica evidente que Esdras exerceu uma atividade especial em conexão com a lei, embora não saibamos exatamente qual tenha sido essa atividade; quanto a isso, todas as espécies de perguntas podem ser feitas, como, p. ex., "A lei atingiu sua forma final por meio de Esdras?" Em adição a isso, não podemos excluir a possibilidade que alguma tradição historicamente veraz esteja na raiz da informação prestada em 2 Mc 2.13.

Com base em tudo quanto temos afirmado, pode-se presumir que uma parte considerável do cânon do AT foi reunida por Esdras e Neemias.

## V. O CÂNON DESDE ESDRAS AO INÍCIO DE NOSSA ERA

Sobre a história do povo judaico, durante os séculos após Esdras e Neemias, pouco sabemos. Não é surpreendente, por conseguinte,



que nenhum registro acerca do cânon tenha vindo até nós desse tempo também.

O prólogo ao livro de Eclesiástico, escrito pelo homem que traduziu a obra do hebraico para o grego, começa assim: "Visto que muitas grandes coisas nos têm sido dadas por meio da lei e dos profetas, e outros que os sucederam, pelo que é apropriado louvar Israel por causa de sua instrução e sabedoria...". Adiante o autor fala sobre "a lei e as profecias e o resto dos livros", e afirma que Jesus Ben-Sira, seu *pappos* (provavelmente "avô", possivelmente "antepassado") devotou-se à leitura "da lei e dos profetas e de outros livros de nossos pais". É perfeitamente óbvio, por esse prólogo, que tanto seu autor como o próprio Ben-Sira conheciam as três porções (v. sob ix) do cânon do AT, atribuindo-lhes grande autoridade. Não é possível, contudo, concluir com certeza, pelo prólogo, que a terceira parte, isto é, "os Escritos", já tivesse sido terminada. Por outro lado, o livro de Eclesiástico deixa transparecer que Ben-Sira conhecia diversos livros pertencentes aos "Escritos". Aparentemente Ben-Sira vivia na Palestina. É usualmente suposto que esse livro foi escrito na primeira metade do segundo século (embora alguns tenham datado Ben-Sira cerca de 300 a.C., e o escritor do prólogo cerca de 250-200 a.C.).

Nos relatos acerca dos macabeus, os livros sagrados são repetidamente mencionados, como, p. ex., 1Mc 1.56, 57 ("E os livros da lei foram queimados a fogo, após terem sido rasgados; e sempre que um livro do pacto era encontrado com alguém, e se havia alguém aderindo à lei, era morto de conformidade com a ordem do rei", isto é, Antioco Eufânio), 4.30 (que se refere à narrativa de 1Sm 14 e 17), 7.41 (que se refere a 2Rs 19.35), 12.9 (numa carta para Esparta, Jônatas escreve: "Nós, que estamos na posse dos livros sagrados..."); 2Mc 2.13-15 (v. sob iv), 8.23 (antes da batalha Judas fez ser lido o "livro santo" e fez uma concentração clamar pela "ajuda de Deus"; talvez o livro tenha sido aberto em algum lugar escolhido ao acaso, tendo dessa maneira sido encontrado o grito de socorro; cf. também 1Mc 3.48), Judas encoraja seus homens usando a lei e os profetas. É claro que naqueles dias os judeus tinham livros santos aos quais atribuíam autoridade divina. Não pode ser provado, todavia, que já havia um cânon completo, embora a expressão "os livros santos" (Mc 12.9) talvez aponte nessa direção.

## VI. O CÂNON DO ANTIGO TESTAMENTO NO NOVO TESTAMENTO

Sobre a autoridade do NT, podemos assumir que durante o ministério do Senhor Jesus, e quando os livros do NT estavam surgindo, o AT já existia como uma coleção completa, à qual era atribuída autoridade divina. O AT é repetidas vezes referido como "as Escrituras" (Mt 26.54; Jo 5.39, At 17.2; etc.), indicando que o AT era uma coleção bem conhecida de escritos, formando uma unidade. Isso se aplica igualmente à expressão "a Escritura" que algu-

mas vezes denota uma passagem definida (Lc 4.21; Jo 13.18 etc.) mas que mais de uma vez aponta para o AT como um todo (Jo 2.22; At 8.32; etc.).

Dificilmente se torna necessário provar que era atribuída autoridade divina a "as Escrituras" ou a "a Escritura" (v. Mt 1.22; 5.18; Jo 10.35; At 1.16 etc.).

O grau em que os livros do AT eram considerados como uma unidade é indicado pelo fato que as declarações dos profetas ou dos salmos são referidas como "a lei". A expressão "a lei", que de fato é uma indicação sobre a primeira parte do cânon do AT (v. sob ix), é empregada para denotar o cânon inteiro do AT (p. ex., Jo 10.34; 1Co 14.21).

Nessa conexão, devemos dar atenção às palavras de Cristo em Mt 23.35; Lc 11.51. O assassinato de Abel é narrado no primeiro livro do cânon hebraico, o Gênesis. O assassinato de Zacarias, mencionado nesta passagem neotestamentária, é narrado no último livro do cânon hebraico, isto é, Crônicas (v. sob ix). Isso talvez indique que já naquela data (os dias de Cristo) o cânon hebraico fechava com o livro de Crônicas; naturalmente que isso favorece a opinião que o cânon se compunha dos mesmos livros que agora temos. Nenhuma ordem cronológica pode ser indicada com base nas palavras, de Jesus, pois o assassinato de Urias (Jr 26.23) ocorreu depois da morte de Zacarias. Cf. também Lc 24.44.

O nome "AT", para indicar uma coleção de Escrituras sagradas, já ocorre no NT, a saber, 2Co 3.14 ("a leitura da antiga aliança"). V. BÍBLIA, II.

Naturalmente que o fato que diversos livros do AT (Ester, Eclesiastes, Cântico dos Cânticos, Esdras, Neemias, Obadias, Naum, Sofonias) não são citados no NT, certamente não é prova que não fossem reputados parte do cânon hebraico.

É freqüentemente alegado que, no NT, são citadas certas porções dos livros apócrifos ou dos pseudepígrafos como obras autoritativas. É verdade que algumas vezes é dada alguma citação "da escritura" e que não pode ser facilmente descoberta no AT; mas nesses casos, não pode também ser encontrado qualquer livro não-canônico do qual a citação tenha sido tirada. Talvez estejamos encontrando nesses casos uma combinação (quicá tradicional) de pronunciamentos do AT. Assim é que Jo 7.38 pode referir-se a Is 58.11 e a Ez 36.25, 26; 1Co 2.9 pode referir-se a Is 64.4; cf. Sl 31.19. Outro caso é o de Jd 14, 15, onde é possível que Judas tenha citado 1 Enoque 1.9. Isso não nos precisa surpreender, visto que o NT também cita autores pagãos (At 17.28; 1Co 15.33). É significativo que Judas não tenha escrito que citava as "Escrituras". Quanto ao resto, não precisamos considerar excluída a possibilidade que tanto Jd 14, 15 como 1Enoque 1.9 se referem a uma tradição oral. (V. Bruce M. Metzger, *An Introduction to the Apocrypha*, 1957, especialmente o capítulo xvi, "The Apocrypha and the New Testament").

## VII. O CÂNON ENTRE OS JUDEUS DOS PRIMEIROS SÉCULOS DE NOSSA ERA

a) Já foi feita mais de uma vez a sugestão que o sínodo de Jabne ou Jâmnia, que admitidamente teve lugar cerca de 90 d.C., encerrou o cânon do AT e fixou os limites do cânon. Mas, falar sobre o "sínodo de Jâmnia", entretanto, por si só já demonstra fraqueza (v., p. ex., G. F. Moore, *Judaism*, 1<sup>o</sup>, 1950, p. 83s.; G. Lisowsky, *Jadajim*, 1956, p. 9, 57). O que é certo, porém, é que na escola de Jâmnia, cerca de 70-100 d.C., foram levadas a efeito certas discussões concernentes a alguns dos livros do AT; mas discussões similares foram igualmente feitas tanto antes como depois desse período. Um dos lugares mais importantes que nos informam sobre isso é o tratado *Mishnah Yadajim* iii.5; v. especialmente a interpretação que é dada sobre o mesmo por Lisowsky, *op. cit.* Essas discussões giraram principalmente sobre a questão se certos livros do AT (como, p. ex., Ester, Provérbios, Eclesiastes, Cântico dos Cânticos, Ezequiel), "sujavam as mãos" ou tinham de "ser ocultados", ou não. Nas discussões sobre se um livro tinha de ser "ocultado" ou não, a canonicidade do mesmo, seja como for, não estava em jogo (v. G. F. Moore, *ibid.*, p. 246s.). No que tange a expressão "sujar as mãos", a opinião prevalente e que se referia à canonicidade do livro em questão (v., entretanto, Menahem Haran, "Problems of the Canonization of Scripture", *Tarbiz*, XXV, 1956, p. 245-271). Se a canonicidade dos livros de Ester, Eclesiastes e Cântico dos Cânticos era realmente disputada, então temos de tomar a posição expressa abaixo. Quanto ao todo, esses livros eram reputados canônicos. Mas para alguns, e particularmente para certos rabinos em particular, levantou-se a questão se era correto para certas pessoas aceitarem-nos como canônicos, como, p. ex., sucedeu com Lutero, que séculos depois achou difícil considerar o livro de Ester como canônico. Por conseguinte, as discussões acima mencionadas partiram do cânon então existente.

No contexto temos de apelar para o testemunho de 2Esdras e de Josefo (v. sob secção iv, acima). Conforme já verificamos, o cânon, pelo menos em seu esboço mais lato, tinha a mesma extensão tanto para o autor de 2Esdras como para os judeus de tempos posteriores. O mesmo se aplica a Josefo. Escreve este (*loc. cit.*): "Entre nós, não se encontram inúmeros livros, mutuamente divergentes e em conflito, mas tão somente vinte e dois, que cobrem todo o passado, e nos quais somos obrigados a crer. Apesar de haver-se passado tanto tempo agora, não obstante nenhum de nós se aventurou a subtrair qualquer coisa dos mesmos, nem a lhes adicionar coisa alguma, ou ao menos fazer-lhes a mais leve alteração. Desde seu nascimento todo judeu sente inerentemente que deve considerá-los como escritos dados por Deus, e que deve aderir aos mesmos e, se necessário for, deve morrer alegremente por eles".

Podemos supor que os vinte e dois livros mencionados por Josefo são idênticos aos trin-

ta e nove livros dos quais consiste o AT segundo nossa maneira de computá-los (v. sob secção ix, abaixo). (Para sermos completos, temos de observar que Josefo também usa livros que contamos entre os apócrifos, como, p. ex., 1 Esdras, e as adições feitas ao livro de Ester). Esses dois testemunhos ganham força porque tanto Josefo como o autor de 2Esdras viviam em ambientes diversos.

b) Neste ponto, igualmente, tentaremos chegar a uma conclusão. Durante os primeiros séculos de nossa era, especialmente após a queda de Jerusalém, em 70 d.C., os judeus calcularam suas posses espirituais, em particular sobre o que haviam recebido como "livros santos". Não é de surpreender que após reflexão alguns deles tenham feito objeções contra alguns desses livros, como, p. ex., Eclesiastes, Cântico dos Cânticos e Ester. Em consequência, os limites do cânon foram definidos um tanto mais claramente do que até ali. Mas o cânon do AT não é criação dos judeus dos primeiros séculos da era cristã. Os judeus nada criaram de novo, nem tentavam criar qualquer novidade. Tão somente estabeleceram com detalhe aquilo que já havia sido aceito em substância.

c) Um dos fatores que induziu os judeus a definir os limites do cânon com mais particularidade foi que, tendo a lido com os escritos sagrados, diversos outros livros haviam sido escritos. Levanta-se neste ponto a pergunta por que os judeus não incluíram no cânon livros tais como Eclesiástico ou 1Macabeus. Todos quantos aceitam os trinta e nove livros de nosso AT como o cânon, descobrem que a razão final jaz no fato que esses livros não foram inspirados. Várias conjecturas podem ser feitas a respeito das considerações humanas que conduziram à omissão desses livros, mas uma conclusão definitiva dificilmente é possível. Uma das considerações pode ter sido o tempo quando veio à existência algum livro particular. Seja como for, permanece como fenômeno curioso o fato que, pelo menos para os judeus da Palestina, nada existia capaz de indicar que eles chegaram a considerar seriamente a possibilidade de incluírem no cânon qualquer dos livros que incluímos entre os apócrifos ou pseudepígrafos.

No estágio presente de nosso conhecimento, não é sábio tirar quaisquer conclusões quanto à origem do cânon pelos achados de Qumran (v. PAPIROS DO MAR MORTO).

d) É frequentemente suposto que os judeus de Alexandria, ou mais geralmente na diáspora grega, tinham um cânon mais lato, ou melhor, um conceito mais lato sobre o cânon, do que os judeus da Palestina. Não podemos ter certeza sobre o ponto, mas podemos apresentar as seguintes observações. É alegado que os judeus alexandrinos tinham um conceito mais lato do cânon por possuírem conceito mais lato sobre a inspiração; v., entretanto, P. Katz, "The Old Testament Canon in Palestine and Alexandria", *ZNW*, XLVII, 1956, p. 191-271, em particular, as p. 209s.

O uso que Filon fez do AT parece indicar que ele não enfileirava outros livros juntamente com os trinta e nove de nossa computação.

A LXX contém mais livros que os nossos trinta e nove. Não obstante, devemos ter cuidado para não tirar disso conclusões precipitadas. A história da origem e do desenvolvimento da LXX em muitos aspectos é desconhecida para nós. Os manuscritos completos mais antigos da LXX que possuímos se originam de círculos cristãos do quarto século de nossa era. Esses contêm as "adições da LXX". Mas não é permissível tirar desse fato isolado nossas conclusões acerca dos pontos de vista sustentados pelos judeus helenistas da primeira parte de nossa era (v. sob viii). Em adição, devemos levar em consideração o fato que nem todos os manuscritos da LXX contêm os mesmos livros; pelo contrário, revelam considerável divergência. Finalmente, um detalhe é digno de nota que, durante a vida do autor do prólogo ao livro de Eclesiástico, "a lei, as profecias e os outros livros já haviam sido traduzidos para o grego, mas que esse autor distingue claramente entre essas três categorias e o escrito de Ben-Sira.

Por outro lado, se os judeus helenistas tivessem distinguido tão claramente entre os livros canônicos e os não-canônicos, como o fizeram os da Palestina durante o primeiro século d.C., os primeiros cristãos também não teriam definido mais precisamente os seus limites do que o fizeram? Consideremos este outro fato: em sua tradução de Daniel, Teodócio incluiu os apêndices ("a oração de Azarias" etc.); sendo possível que essa tradução se tenha originado em círculos judaicos do segundo século d.C.

### VIII. O CÂNON NA IGREJA CRISTÃ

Em seu artigo, "Zur Kanongeschichte des Alten Testaments" (ZAW, LXXI, 1959, p. 114-136), escreve A. Jepsen, e não sem alguma razão: "A história do cânon do AT na igreja cristã ainda não foi escrita" (p. 125). Limitar-nos-emos às observações dadas abaixo.

O fato principal é que, seguindo Cristo e os apóstolos, a igreja, desde o próprio início, tem aceito como canônicos os mesmos trinta e nove livros do AT contidos em nossa enumeração. Talvez tenha havido alguma dúvida sobre certos deles, mas isso tem pouca importância. Esse é o ponto principal, ainda que haja mais para ser dito. A jovem igreja, no mundo de língua grega, apelava repetidas vezes não somente para os livros que constituem o cânon judaico, mas igualmente para outros livros de origem judaica. É importante observar neste ponto que os cristãos de língua grega, apelavam não somente para aqueles livros que chamamos de apócrifos, mas também para outros livros, os pseudépígrafos, como também para a tradição oral judaica. (V. J. L. Koole, *De overname van het Oude Testament door de Christelijke kerk*, 1938, p. 16-51, 149-151).

Os cristãos de língua grega entraram em contato com muitos livros de origem judaica, pelo que não é surpreendente descobrir que não

definiram os limites do cânon em suas minúcias, desde o princípio. Os judeus da diáspora entre os gregos, talvez também não o tenham feito (v. sob viii, acima). As decisões tomadas como aquelas feitas em Jâmnia passaram despercebidas para muitos cristãos.

Quanto a esse particular, Josefo, que em traços gerais deve ter-se deixado guiar pelas decisões de Jâmnia, lançou mão de livros que, contudo, não haviam sido aceitos em Jâmnia (v. sob secção viii, acima).

Quanto ao mais, certamente não é verdade que a igreja tenha reconhecido desde o princípio um cânon mais extenso; de fato, ao prepararem listas de livros canônicos, os cristãos se limitavam, nos seus traços principais, aos livros do cânon judaico, conforme vemos na lista de Melito de Sardes (c. de 100 d.C.), e nas de Orígenes. Cirilo de Jerusalém, e outros (cf. os artigos citados de Katz e Jepsen).

Para tudo isso, a igreja usou a LXX (e as traduções baseadas na mesma), que incluía mais do que os escritos do cânon judaico. Quando a LXX foi publicada em forma de livro, os escritos que formavam as "adições da LXX" entraram na mesma, espalhadas entre os escritos que compunham o cânon judaico. Isso não prova conclusivamente que a mesma autoridade fosse atribuída a cada um daqueles livros, mas certamente tendia nessa direção. Assim é que os livros formadores das "adições da LXX" vieram a adquirir alta autoridade, especialmente na igreja ocidental, que naturalmente gozava de menor contato com a Palestina do que a igreja oriental. Nos sinodos da igreja Norte Africana, realizados em Hipona (393 d.C.) e em Cartago (397 d.C.), a despeito das vozes de Rufino, Jerônimo, e outros, "as adições da LXX" foram alinhadas entre os livros canônicos. Nesses sinodos, Agostinho exerceu grande influência. De forma alguma é surpreendente, portanto, que ele tenha feito diversas afirmações nas quais tenha atribuído tanta autoridade às "adições da LXX" como os livros do cânon hebraico. Por outro lado, há declarações suas, algumas delas feitas durante os últimos anos de sua vida, nas quais ele distingue positivamente entre a autoridade desses dois grupos (v. A. D. R. Polman, *De Theologie van Augustinus*, I, 1955, p. 198-208). Nos séculos que se seguiram "as adições da LXX" tornaram-se em regra geral aceitas como canônicas na igreja ocidental, embora a opinião contrária tenha tido seus defensores frequentes (v. B. M. Metzger, *op. cit.*, p. 180, quanto à atitude de diversos eruditos católicos romanos do séc. XVI, antes do concílio de Trento). Os reformadores reverteram ao cânon hebraico, ou, para expressar melhor a verdade, ao cânon de Cristo e dos apóstolos. Assim é que Calvino salientou repetidas vezes que não existe veredito unânime de tradição concernente aos livros apócrifos, e que tais livros apócrifos são definitivamente inferiores aos escritos canônicos (v., p. ex., *Antidote to the Council of Trent*). Contra a posição tomada pelos reformadores, a igreja Católica Romana finalmente decretou, em 1546, no

concílio de Trento, que os livros de Tobias, Judite, Sabedoria, Eclesiástico, Baruque, 1 e 2 Macabeus, também fossem aceitos como canônicos. Nesse ponto deve ser notado que a igreja Católica Romana também aceita como canônicas as adições aos livros de Ester, Baruque ("a carta de Jeremias"), e Daniel ("a oração de Azarias", "o cântico dos três hebreus", "a história de Susana" e "Bel e o Dragão"). Na edição oficial da *Vulgata*, que havia sido decidida pelo concílio de Trento, mas que não foi publicada senão em 1592, os livros de 1 e 2 Esdras, e a Oração de Manassés, também foram inseridos, mas após o NT. Aquilo que foi incluído na *Vulgata*, em adição aos livros do cânon hebraico, é o que os protestantes usualmente chamam de "livros apócrifos" (q.v.).

Quanto ao desenvolvimento do cânon na igreja oriental, v. B. M. Metzger, *ibid.*, p. 192-195. Além dos livros do cânon hebraico, o concílio de Jerusalém, de 1672, aceitou como canônicos os livros de Sabedoria, Judite, Tobite, Bel e o Dragão e 1, 2, 3 e 4 Macabeus, além do Eclesiástico. Atualmente parece não haver unanimidade sobre o assunto do cânon, na igreja Ortodoxa Grega.

## IX. DIVISÃO DO CÂNON DO ANTIGO TESTAMENTO

### ORDEM DOS LIVROS

Todas as espécies de arranjos dos livros do cânon nos têm sido transmitidas, sendo que as mais importantes pertencem a dois grupos. Um dos grupos se baseia na divisão: Lei, Profetas e Escritos. *Baba Bathra*, 14b, primeiramente menciona a Lei, os cinco livros de Moisés, e então continua: "Os rabinos pensavam que a ordem dos profetas fosse: Josué, Juizes, Samuel, Reis, Jeremias, Ezequiel, Isaías, os Doze. A ordem dos Escritos é assim: Rute, Salmos, Jó, Provérbios, Eclesiastes, Cântico dos Cânticos, Lamentações, Daniel, Ester, Esdras (= Esdras e Neemias), Crônicas". A maior parte das tradições judaicas apresentam ordem semelhante, como também as Biblias hebraicas impressas. Assim é que na *Bíblia Hebraica*, editada por Kittel (terceira e subsequentes edições) a ordem é como segue: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números, Deuterônimo, Josué, Juizes, Samuel, Reis, Isaías, Jeremias, Ezequiel, os Doze, Salmos, Jó, Provérbios, Rute, Cântico dos Cânticos, Eclesiastes, Lamentações, Ester, Daniel, Esdras, Neemias, Crônicas. A respeito disso podemos fazer as observações seguintes. Primeira, na literatura judaica há menções repetidas a vinte e quatro livros. Pelas enumerações acima podemos deduzir como chegaram a esse total. O lugar mais antigo onde esse número ocorre é 4Esdras (v. sob iv). Em segundo lugar, os profetas são usualmente divididos em "Profetas Anteriores" (Josué-Reis) e em "Profetas Posteriores" (Isaías-os Doze). Em terceiro lugar, na ordem dada, os cinco rolos, a saber, Rute-Ester, são agrupados juntamente.

No outro grupo principal de arranjos que tem sido transmitido até nós, os livros históricos aparecem em primeiro lugar (nossos Gênesis-

Ester), e então se seguem os livros poéticos e didáticos, que se referem particularmente ao presente (nossos Jó-Cântico dos Cânticos), e finalmente, aparecem os livros proféticos, que tratam especialmente do futuro (nossos Isaías-Malaquias). Com tôdas as espécies de variação esse arranjo se encontra nos vários manuscritos da LXX, e, por intermédio da *Vulgata*, acabou sendo também usado por nós; as Biblias traduzidas para idiomas modernos geralmente apresentam esse arranjo.

É usualmente considerado que o arranjo apresentado por *Baba Bathra* é essencialmente o arranjo original, enquanto que o arranjo da LXX é secundário. Entretanto, esse ponto não deixa de ser disputado. É verdade que a divisão em Lei, Profetas, e Escritos, é muito antiga (v. sob v sobre o prólogo do Eclesiástico, e cf. Lc 24.44; também fazemos referência a diversas afirmações nesse sentido, feitas no *Talmude*). Porém, cumpre-nos perguntar: "Sobre quais livros devemos pensar, quando o prólogo ao livro de Eclesiástico e Lc 24.44 falam sobre "os Profetas"?" Essa pergunta não pode ser respondida com certeza. Podemos referir-nos aqui ao testemunho de Josefo (*Contra Apionem*, 1.8). Ele fala sobre vinte e dois livros e apresenta a seguinte enumeração: os cinco livros de Moisés, treze livros nos quais os profetas descrevem a história desde a morte de Moisés até o reinado do rei persa Artaxerxes, sucessor de Xerxes, e quatro livros que contêm hinos de louvor a Deus e regulamentos para a vida da humanidade. É bastante evidente que Josefo computava entre os livros proféticos alguns daqueles que usualmente eram classificados entre "os Escritos". Será que ele assim fazia sob a influência dos judeus alexandrinos? Contra isso, entretanto, temos o fato que ele se desvia grandemente da ordem exibida pela LXX.

Não nos esqueçamos que Josefo fala em vinte e dois livros. Isso sugere que os livros de Juizes e Rute eram considerados como um só livro, como também os de Jeremias e Lamentações. De acordo com Orígenes, Epifânio e Jerônimo, os judeus estavam acostumados a computar o livro de Rute com o de Juizes, e o de Lamentações com o de Jeremias. Fazendo com que o livro de Juizes seja seguido pelo de Rute, e o livro de Jeremias pelo de Lamentações, a LXX preservou uma antiga tradição judaica, que pode muito bem ser de origem palestina.

Orígenes, que se associava regularmente com os eruditos judaicos da Palestina, apresenta uma enumeração dos livros que eram considerados canônicos entre os judeus (v. *Eusébio* EH vi. 25). A ordem em que ele menciona os livros demonstra grande conformidade com a ordem da LXX. Não obstante, não se pode dizer que ele copiou tal ordem da LXX, pois para tal as diferenças são muito grandes. Pois os livros que formam o fim do cânon são os de Jó e Ester. Que foi que induziu Orígenes a empregar essa ordem? O menos que pode ser dito é que tal ordem não fortalece a opinião que durante os dias de Orígenes a ordem dada por *Baba Ba-*

thra gozava de autoridade absoluta na Palestina. Os testemunhos de diversos pais da igreja poderiam ser mencionados, dos quais se poderia tirar conclusão semelhante (v. os artigos de Katz e Jepsen, já referidos).

Pelo que tem sido dito, certamente não é permissível tirar a conclusão que a divisão e a ordem da LXX é primária e que a de *Baba Bathra* é secundária. Há todas as espécies de afirmações no *Talmude* e em outros lugares que apontam na direção da divisão e da ordem, não da LXX, mas de *Baba Bathra*. Embora essas afirmações tenham sido anotadas mais tarde, certamente contêm antigas tradições. Mt 23.35 também pode ser favorável à antiguidade da ordem que nos é apresentada por *Baba Bathra* (v. sob secção vi, acima).

Concluímos que nos tempos antigos havia mais de uma divisão e ordem lado a lado. Na antiguidade os livros do AT eram escritos em rolos separados, procedimento esse que não contribua para uma ordem fixa corrente.

Essas coisas se revestem de maior importância do que parece. O ponto de vista seguinte é frequentemente apresentado. Primeiramente, a Lei foi aceita como canônica. Então, cerca de 200 a.C., conforme afirmam, foi concluído o cânon dos Profetas. Mais tarde ainda, durante o sínodo de Jâmnia, foi concluída a terceira parte, isto é, "os Escritos". Mas isso cria a impressão incorreta que em cerca de 200 a.C., pelo menos para os judeus da Palestina, "os Profetas" eram uma entidade estabelecida. Isso pode ser tornado concreto pelo menos no tocante a um ponto. Ao datarem o livro de Daniel no tempo dos Macabeus, apelam para o fato que esse livro foi incluído entre "os Escritos", argumentando que o mesmo foi escrito tarde demais para ter recebido lugar entre "os Profetas". Pelo que é dito acima, entretanto, esse argumento não é válido. De fato, é possível que a princípio tivesse recebido lugar entre "os Profetas", e que somente depois é que foi posto entre "os Escritos". Isso parece receber apoio do testemunho de Josefo (cf. tb. Mt 24.15). Essa alteração de posição poderia ter resultado da consideração que o livro de Daniel difere consideravelmente em caráter dos outros livros dos "Profetas" N.H.R.

## CÂNON DO NOVO TESTAMENTO

### I. O PERÍODO MAIS ANTIGO

A teologia bíblica exige como sua pressuposição uma extensão fixa de literatura bíblica: essa extensão está tradicionalmente fixada, desde a época das grandes controvérsias teológicas, no cânon do NT. "cânon" é neste caso a latinização do vocábulo *kanon*, "um junco", o qual, dos vários usos dessa planta para medir e acertar, veio a significar uma régua, a linha traçada com a régua, a coluna determinada por essa linha, e então, a lista escrita na coluna. Cânon é a lista dos livros que a igreja usa na adoração pública. *Kanon* também significa regra ou padrão: daí, um sentido secundário da palavra "cânon" é a lista de livros que a

igreja reconhece como Escrituras inspiradas, a norma da fé e da prática. Nossa compreensão sobre a inspiração requer, portanto, que não somente fixemos o texto das Escrituras e analisemos a história interna dos livros bíblicos, mas também que tracemos, o mais exatamente possível, o desenvolvimento de um conceito de cânon e do próprio cânon.

Nessa investigação, especialmente sobre o período mais antigo, três questões devem ser distinguidas claramente: o conhecimento de um livro comprovado por um pai da igreja particular ou fonte; a atitude para com tal livro como Escritura inspirada por parte daquele pai da igreja ou fonte (o que pode ser demonstrado por uma fórmula introdutória tal como "Está escrito" ou "Como dizem as Escrituras"); e a existência do conceito de uma lista ou cânon na qual figure a obra citada (o que deve ser demonstrado, não apenas por listas mas também por referência aos "livros" ou "apóstolos", onde é tencionado um conjunto literário). Essa distinção nem sempre tem sido feita, disso resultando confusão. As citações, mesmo no período mais antigo, podem ser descobertas; mas se as citações implicam em estado de Escritura inspirada já é uma questão a respeito da qual critério preciso, frequentemente está em falta. Assim sendo, não é surpreendente que uma decisão sobre a existência de qualquer lista ou conceito de cânon geralmente não seja apoiada por qualquer evidência direta, dependendo inteiramente de inferências.

O ponto mais antigo até onde podemos fazer recuar a nossa investigação é os Informes providos pelo próprio NT. A igreja apostólica não estava destituída de Escrituras. Ela apelava para o AT para buscar sua doutrina, usualmente em vestido grego, embora alguns escritores aparentemente tivessem empregado o texto hebraico. Os livros apócrifos, tais como 1 Enoque, também eram usados em alguns círculos. Se o termo "canônico" deve ser usado ou não aqui é ponto discutido, visto que o cânon judaico ainda não estava fixado, pelo menos *de jure*, e mesmo quando o foi, foi moldado pela controvérsia anticristã, em adição a outros fatores. Na adoração, a igreja já usava algumas de suas próprias tradições peculiares: na ceia do Senhor, a morte do Senhor era "proclamada" (1Co 11.26) provavelmente tanto em palavra (v. as mais antigas narrativas sobre a paixão) como nos símbolos da ordenança. O relato sobre a própria ceia do Senhor é reputado como algo que se derivou "do Senhor", uma tradição cuidadosamente guardada: também encontramos essa terminologia nos lugares onde a conduta ética se baseia sobre afirmações do Senhor (cf. 1Co 7.10,12,25; At 20.35). Esse é o material oral principal, uma frase que, conforme o criticismo de forma tem demonstrado, de forma alguma tem a intenção de sugerir impressão de esboço ou conteúdo. Os repositórios escritos da tradição cristã são, quando muito, hipotéticos na igreja apostólica primitiva; pois embora tenha sido proposto que se encontra



na frase "segundo as Escrituras" (1Co 15,3,4) uma referência a documentos pertencentes a essa data, tal proposta não tem sido bem aceita. Nesse material, portanto, quer oral quer escrito, encontramos que a igreja, desde os estágios primordiais, preservava conscientemente suas tradições sobre a paixão, a ressurreição, a vida (cf. At 10,36-40), e os ensinamentos de Jesus. Mui evidentemente, entretanto, o que quer que fosse conhecido e preservado por alguém não excluía em sua visão a validade e o valor de tradições preservadas em outro lugar. Tal preservação, numa extensão bem grande, não era consciente nesse estágio "pré-histórico" do desenvolvimento das Escrituras cristãs. Ela continuou na escrita dos evangelhos, onde duas linhas principais são desenvolvidas independentemente entre si. Parece que bem pouco deixou de ser incluído nas mesmas.

O material epistolar do NT também possui, desde o princípio, certa reivindicação de não de inspiração pelo menos de ser um ensino autoritativo e adequado sobre questões de doutrina e conduta; não obstante, é igualmente claro que nenhuma carta foi escrita para outros recipientes que não os especificados e dentro de específicas situações históricas. A coleção de um conjunto de epístolas evidentemente só foi feita depois do falecimento de Paulo: o conjunto paulino é textualmente homogêneo, e há evidências bastante convincentes em favor da sugestão que foi mais completamente desenvolvida por E. J. Goodspeed, de que sua coleção foi um ato único numa data específica (Provavelmente cerca de 80-85 d.C.), em contraste com o ponto de vista mais antigo, de Harnack, de que tal conjunto cresceu lentamente. Tal conjunto desde o início certamente desfrutou de alto conceito como corpo de literatura cristã autoritativa. Seu impacto sobre a igreja, no fim do primeiro século ou no início do segundo século de nossa era, torna-se claro pela doutrina, linguagem e forma da literatura desse período. Não existe evidência correspondente em prol de qualquer conjunto semelhante de escritos não-paulinos em data tão recuada; e nem parece que o livro de Atos tenha sido produzido primariamente para servir de documento de ensino. O Apocalipse de João, pelo contrário, apresenta a mais clara reivindicação de inspiração divina dentre todos os documentos do NT, e na literatura neotestamentária é o único exemplo das asseverações e visões dos profetas do NT. Assim é que temos, no próprio NT, diversas instâncias claras de material cristão, mesmo no seu estágio oral, considerado como autoritativo e em algum sentido sagrado: no entanto, em nenhum caso qualquer escrito reivindica, implicitamente, que só ele preserva a tradição certa. Nesse estágio, em nenhum sentido existe um cânon escriturístico, uma lista fechada à qual não possam ser feitas adições. Isso parece dever-se a dois fatores: a existência de uma tradição oral, e a presença de apóstolos, discípulos apóstólicos, e profetas, que eram a fonte e os intérpretes das tradições sobre o Senhor Jesus.

## II. OS PAIS APOSTÓLICOS

Os mesmos fatores estão presentes na época dos chamados pais apóstólicos, e são refletidos nos informes providos por eles concernentes aos estudos sobre o cânon. No que diz respeito aos evangelhos, Clemente (*Primeira Epístola*, c. de 90 d.C.) cita material aparentado dos sinóticos, ainda que revestido de uma forma não "estritamente idêntica a qualquer de nossos evangelhos particulares; como também não introduz ele as palavras com qualquer fórmula de citação bíblica. João era desconhecido para ele. Inácio de Antioquia (martirizado em c. de 115 d.C.) fala freqüentemente em "o evangelho"; no entanto, em todos os casos suas palavras devem ser interpretadas de modo tal que se entenda que ele se referia à mensagem evangélica e não a algum documento escrito. As afinidades freqüentes com o evangelho de Mateus pode indicar que ele se utilizava dessa fonte, ainda que seja possível tenha ele lançado mão de outras informações. Se João era conhecido dele ou não, permanece questão debatida, sendo que as evidências mais poderosas negam que ele tivesse tal conhecimento. Papias, preservado fragmentariamente por Eusébio e por outros nos presta informação sobre os evangelhos, mas a importância da mesma permanece incerta ou sujeita a controvérsias: ele assevera especificamente sua preferência pela "voz viva e permanente", contrastada com o ensino de livros. Policarpo, da carta de Esmirna aos filipenses, demonstra conhecimento claro sobre Mateus e Lucas. Ele, pois, representa a evidência não-ambígua mais antiga a respeito do uso desses dois evangelhos, mas, se sua carta, como é mais provável, de fato é a combinação de duas epístolas escritas em ocasiões diferentes (a saber, os capítulos 13 e 14 c. de 115 d.C.; o resto, c. de 135 d.C.), então seu testemunho não será tão antigo como uma vez se imaginou. O chamado 2º Clemente e a *Epístola de Barnabé*, datam ambos de cerca de 140 d.C. Ambas as obras empregam muito material oral, ainda que ali fique comprovado também o emprego dos sinóticos; e cada uma delas introduz uma frase tirada dos evangelhos com uma fórmula qualquer de citação bíblica.

Há considerável e generalizado conhecimento sobre o conjunto paulino entre os pais apóstólicos: sua linguagem é fortemente influenciada pelas palavras do apóstolo. Entretanto, por mais altamente reputadas como suas cartas evidentemente eram, há pouca introdução de citações como que tiradas das Escrituras. Certo número de passagens sugere que era feita certa distinção, em todos os círculos cristãos, entre o AT e os escritos de proveniência cristã. Os filadélfios julgavam o "evangelho" pelos "arquivos" (Inácio, *Philad.* viii. 2); 2º Clemente fala sobre "os livros (*Biblia*) e os apóstolos" (xiv. 2), contraste esse que certamente equivale aos nossos "AT e NT". Até mesmo onde o evangelho era considerado em alta conta (p. ex., Inácio ou Papias), aparentemente o era em forma oral, e não em forma escrita. Barnabé se preocupava

principalmente em expor o AT; o *Didaquê*, material didático e ético comum aos judeus e aos cristãos. Juntamente com material tirado dos evangelhos canônicos ou fontes paralelas, a maioria dos pais apostólicos se utilizavam daquilo que anacronicamente apodamos de "apócrifo" ou "extra-canônico": o que evidentemente não era assim para eles. É que aquele era um período quando os escritos do NT ainda não haviam sido claramente demarcados de outros materiais edificantes. Mas essa situação de fato adentrou-se pelo segundo século, e pode ser percebida nos escritos de Justino Mártir e de Taciano. Justino registra que as "memórias dos apóstolos", chamada de evangelhos, eram lidas na adoração cristã: suas citações e alusões, contudo, fornecem provas que a extensão das mesmas não era idêntica aos nossos quatro evangelhos, mas que continha material "apócrifo". Esse mesmo material foi empregado por Taciano em sua harmonia dos evangelhos conhecida como *Diatessaron*, ou, conforme certa fonte, talvez fosse melhor denominada de *Diapente*.

### III. INFLUÊNCIA DE MÁRCIOM

Já quase no fim do segundo século de nossa era começou a revelar-se, no pensamento e nas atividades cristãs, a consciência sobre o conceito de cânon e posição bíblica. O desafio dos mestres heréticos especialmente da obra de Márciom de Sinope, que rompeu com a igreja de Roma cerca de 150 d.C., mas que provavelmente agiu posteriormente na Ásia Menor por alguns anos, serviu de estímulo e de motivo para isso. Interpretando erroneamente os escritos de Paulo, Márciom pregava uma doutrina de dois deuses: o AT era a obra do Deus Justo, o Criador, Juiz severo dos homens; Jesus era o emissário do Deus bom (ou bondoso), superior ao Deus Justo, enviado para libertar os homens da escravidão àquele Deus. Então, crucificado através da malícia do Deus Justo, ele transmitiu seu evangelho, primeiramente aos doze, que não puderam conservá-lo isento de corrupção, e depois a Paulo, seu único pregador fiel. Visto que Márciom rejeitava o AT, de conformidade com seu esquema ele sentia a necessidade de uma Escritura distintamente cristã, e criou um cânon definido das Escrituras: um evangelho, que se relacionava de um modo ou de outro ao nosso evangelho de Lucas, e as dez epístolas de Paulo (omitindo Hebreus e as pastorais), os quais constituíam o *Apostolos*. O rápido crescimento da parte principal do cânon do NT que ocorreu durante o período de Justino Mártir e Taciano, deveu-se diretamente ao desafio de Márciom à igreja, depois de seu rompimento final com a mesma. A influência de Márciom permanece sobre o cânon: primeiramente nos prólogos encontrados em alguns manuscritos prefaciados das epístolas, os quais são atualmente conhecidos como prólogos marcionitas; em segundo lugar, nos prólogos dos evangelhos, de tonalidade claramente antimarcionita, encontrados em alguns manuscritos, produzidos para contrabalançar as epístolas prefacia-

das; em terceiro lugar, e mais universalmente observável, na posição importantíssima de Paulo no cânon católico, a despeito de haver sido relativamente negligenciado nos meados do segundo século. Desses informes torna-se claro que, ao criarem um cânon, os campeões da ortodoxia aproveitaram-se do cânon de Márciom como base do seu próprio cânon, equilibrando tudo por meio de adaptação e adição ao seu material e por meio de material introdutório. Cerca desse tempo o livro de Atos saiu do esquecimento: raramente era conhecido ou citado; seu quadro iluminador sobre a harmonia entre Paulo e a igreja de Jerusalém serviu de antídoto para a versão proto-Tübingen de Márciom sobre a história eclesial.

### IV. DE IRINEU A EUSÉBIO

Na segunda metade do segundo século, conforme tem sido dado a entender, apareceu clara evidência sobre um conceito de cânon, embora nem todos os livros atualmente incluídos no cânon estivessem decididos na aceitação de qualquer igreja. Irineu de Lyons, em sua obra *Contra as Heresias*, apresenta provas claras que no seu tempo o quádruplo evangelho era axiomático, comparável aos quatro pontos da terra ou aos quatro ventos do céu. O livro de Atos é citado por ele, algumas vezes explicitamente, como Escritura. As epístolas paulinas, o livro de Apocalipse, e algumas das epístolas católicas são reputadas, embora nem sempre explicitamente, como Escrituras; no entanto (especialmente nos dois primeiros casos) de modo bastante alto para indicar que ali havia uma fonte primária de doutrina e autoridade, à qual deviam ser feitas referências no contexto da controvérsia. Contra o chamado conhecimento esotérico de seus oponentes, Irineu salientou as tradições da igreja como apostolicamente derivadas. Nessas tradições, as Escrituras do NT têm seu próprio lugar. Sabemos, todavia, que ele rejeitou definitivamente como paulina a Epístola aos Hebreus.

Hipólito de Roma, contemporâneo de Irineu, nos é conhecido apenas por escritos parcialmente restantes. Ele cita a maioria dos livros do NT, falando explicitamente sobre os dois testamentos e o quádruplo evangelho. Muitos críticos estão dispostos a atribuir a ele a lista fragmentária de Escrituras canônicas preservadas em latim, num manuscrito em Milão, conhecido como cânon Muratoriano (segundo o nome de seu primeiro editor, Ludovico Muratori). Tal atribuição não deve ser considerada como provada, contudo: o latim não é necessariamente uma tradução. Certa referência à origem do *Pastor* de Hermas situa-o dentro das datas aproximadas de 170-210 d.C. A parte restante do documento fornece uma lista de escritos neotestamentários, dando algum relato sobre sua origem e escopo. Aqui novamente nos defrontamos com um quádruplo evangelho, reconhecimento acerca das epístolas paulinas, conhecimento sobre algumas das epístolas católicas, sobre os Atos dos Apóstolos

los e sobre o Apocalipse de João; mas também incluso como canônicos aparecem o *Apocalipse de Pedro* (não há referência a qualquer epístola petrina) e, o que é muito de surpreender, a *Sabedoria de Salomão*. É mencionado o *Pastor*, ainda que não seja reputado digno para uso na adoração pública. A data desse documento torna-o altamente significativo, não somente como testemunha sobre a existência, nesse tempo, de um conceito bastante lato do cânon, mas também das incertezas marginais, as omissões, e a inclusão de escritos posteriormente rejeitados como apócrifos.

O estado das coisas, demonstrado nessas fontes, era generalizado e prosseguiu até dentro do terceiro século. Tertuliano, Clemente de Alexandria, e Orígenes fazem largo uso das Escrituras do NT, quer na controvérsia, quer na discussão doutrinária, ou ao comentarem diretamente sobre os livros componentes. A maioria dos livros que aparecem no nosso cânon era conhecida por eles, e revestida de autoridade canônica; mas permanência incerteza no tocante aos livros de Hebreus, de algumas das epístolas católicas, e do Apocalipse de João. São citados evangelhos não-canônicos, *agrapha* citados como palavras autênticas do Senhor, e algumas obras dos pais apostólicos, tais como a *Epístola de Barnabé*, o *Pastor*, e a *Primeira Epístola de Clemente*, que são citadas como canônicas ou bíblicas. Até mesmo dentro do quarto e do quinto séculos de nossa era encontramos que alguns dos grandes códices continuavam contendo algumas destas últimas obras: o Códex Sinaitico inclui Barnabé e Hermas; o Códex Alexandrino inclui a *Primeira* e a *Segunda Epístolas de Clemente*. Claromontano contém um catálogo de escritos no qual a Epístola aos Hebreus está ausente, mas onde foram incluídos os livros de *Barnabé*, o *Pastor*, *Atos de Paulo*, e o *Apocalipse de Pedro*. Sumarizando, a ideia de um cânon definido estava completamente estabelecida, e quanto aos seus aspectos principais seu esboço estava firmemente fixado: a questão de então era saber quais livros, dentre certo número de casos marginais, pertenciam ao cânon. A posição da igreja no terceiro século foi bem sumarizada por Eusébio (EH iii. 25). Ele distingue entre os livros reconhecidos (*homologoumena*), os livros disputados (*antilegomena*), e os livros espúrios (*notha*). Na primeira classe são situados os quatro evangelhos, o livro de Atos, as epístolas de Paulo, 1 Pedro, 1 João, e (conforme alguns), o Apocalipse de João; na segunda classe ele coloca (como "disputados, ainda que conhecidos da maioria") os livros de Tiago, Judas, 2 Pedro, 2 e 3 João; na terceira classe, estão alistadas as obras *Atos de Paulo*, o *Pastor*, o *Apocalipse de Pedro*, a *Epístola de Barnabé*, o *Didaquê*, o *Evangelho segundo aos Hebreus*, e (de conformidade com outros), o Apocalipse de João. Estas últimas obras, na sugestão de Eusébio, bem poderiam ser postos na segunda classe, não fosse a necessidade de impedir a inclusão de obras forjadas de evangelhos e Atos sob o nome de apó-

tolos, feitas no interesse de hereges. Como exemplo disso ele nomeia os evangelhos de Tomé, Pedro e Matias bem como os Atos de André e João. Essas obras "devem ser reputadas nem ao menos como pertencentes aos livros espúrios, mas devem ser inteiramente rejeitadas como ímpias e perversas", disse ele.

### V. FIXAÇÃO DO CÂNON

O quarto século viu a fixação do cânon dentro dos limites a que estamos acostumados, tanto no setor ocidental como no oriental da cristandade. No Oriente o ponto definitivo é a Trigesima nona Carta Pascal de Atanásio, em 367 d.C. Aqui encontramos pela primeira vez um NT de limites exatos, conforme nós o conhecemos. Uma linha clara é traçada entre as obras do cânon as quais são descritas como a única fonte de instrução religiosa, e as demais obras, que podem ser lidas, a saber, o *Didaquê* e o *Pastor*. Os apócrifos heréticos são reputados como obras intencionalmente forjadas com propósito de iludir. No Ocidente o cânon foi fixado por decisão de concílio, em Cartago, no ano de 397 d.C., quando uma lista semelhante a de Atanásio foi con-cordemente aceita. Mais ou menos no mesmo período, certo número de autores latinos demonstrou interesse nos limites do cânon do NT: Prisciliano na Espanha, Rufino de Aquileia na Gália, Agostinho no Norte da África (cujos pontos de vista contribuíram para as decisões tomadas em Cartago), Inocente 1, bispo de Roma, e o autor do pseudo-Decreto de Gelásio. Todos mantêm os mesmos pontos de vista.

### VI. CÂNON SIRIACO

O desenvolvimento do cânon nas igrejas de linguagem siríaca foi notavelmente diferente. É provável que a primeira Escritura conhecida naquelas, em adição ao AT, tenha sido o apócrifo *Evangelho segundo aos Hebreus*, que deixou sua marca no *Diatessarion*, quando o mesmo tomou seu lugar como o evangelho do cristianismo siríaco. É provável que Taciano tenha também introduzido as epístolas paulinas, e talvez até mesmo o livro de Atos: esses três são nomeados como Escrituras da primitiva igreja siríaca pela *Doutrina de Addai*, um documento do quinto século que em seu relato sobre os inícios do cristianismo em Edessa mistura lendas com tradições dignas de fé. O próximo estágio do cânon siríaco mais parecido com o grego, foi a produção dos "evangelhos separados" (*Evangelion da-Mefarreshe*) que tomou o lugar do *Diatessarion*. Isso de modo algum foi facilmente conseguido. A versão Pesita (textualmente uma forma parcialmente corrigida do *Evangelion da-Mefarreshe*) foi produzida em algum tempo dentro do quarto século; em adição ao quádruplo evangelho, contém os escritos paulinos e o livro de Atos, as epístolas de Tiago, 1 Pedro e 1 João, isto é, o equivalente ao cânon básico aceito nas igrejas gregas de cerca de um século antes. Duas versões dos livros restantes do cânon finalmente aceito foram produzidas entre os monofisitas

sírios: a versão de Filoxenos, que provavelmente resta nas chamadas "Epístolas Pococke" e no "Apocalipse Crawford", enquanto que a versão posterior de Tomé de Harkel também contém 2Pedro e 2 e 3João, além de Judas; e a versão do Apocalipse, publicada por de Dieu, quase certamente se origina nessa tradução. Ambas demonstram em sua constante imitação do texto e da linguagem gregos, bem como no mero fato de sua produção a crescente assimilação do cristianismo síriaco a um modo grego.

### VII. RECAPITULAÇÃO

Podemos recapitular traçando as sortes canônicas dos livros individuais do NT. Os quatro evangelhos circulavam com independência, até à formação do quádruplo cânon. Marcos aparentemente foi eclipsado por suas duas "expansões", mas não submerso. Lucas, a despeito de haver sido patrocinado por Márciom, parece não ter encontrado oposição. Mateus desde bem cedo conseguiu aquele lugar predominante que tem ocupado até à moderna era da erudição. João teve um caso um tanto diferente, visto que no fim do segundo século havia considerável oposição contra o mesmo, o que pode ser exemplificado pelos chamados Alogoi e pelo presbítero romano Gaio; isso sem dúvida, se devia aos pontos obscuros que continuavam circundando certos aspectos de seu pano de fundo, sua origem e sua circulação inicial. Uma vez acerto, todavia, seu prestígio continuou a crescer, tendo-se mostrado extremamente útil nas grandes controvérsias e definições doutrinárias. O livro de Atos dos Apóstolos não se prestava para o emprego litúrgico ou controversível; por isso pouco se destaca até depois do tempo de Irineu; desde então aparece firmemente fixado como parte das Escrituras. O conjunto paulino foi seguramente fixado como Escritura desde os primeiros tempos. Márciom evidentemente rejeitou as epístolas pastorais; fora dele não temos registro sobre dúvidas concernentes às mesmas, e Policarpo já as considerava como autoritativas. A Epístola aos Hebreus, por outro lado permaneceu em disputa por diversos séculos. No Oriente, Pantaenus e Clemente de Alexandria, segundo se sabe, discutiram os problemas críticos sobre sua autoria; Orígenes solucionou a questão supondo que ali é expresso o pensamento paulino por um autor anônimo; Eusébio e alguns outros falam sobre as dúvidas que havia a respeito no Ocidente, mas depois de Orígenes a epístola foi aceita no Oriente. É digno de nota que a epístola recebe posição de projeção depois da Epístola aos Romanos, no papiro Chester Beatty (p46), do terceiro século. No Ocidente persistiram dúvidas desde os dias mais recuados: Irineu não a aceitava como paulina, enquanto Tertuliano e outros africanos lhe davam pouca atenção. "Ambrosiaster" não escreveu qualquer comentário sobre a mesma, no que é seguido por Pelágio. Os concílios de Hipona e de Cartago separaram Hebreus do resto das epístolas paulinas em suas enumerações canônicas, e Jerônimo informa que

no seu tempo a opinião corrente em Roma ainda era contrária à sua autenticidade. A questão não foi considerada resolvida senão mais ou menos um século mais tarde. O conjunto das epístolas católicas evidentemente é de criação posterior, datando de depois do estabelecimento da estrutura essencial do cânon, no fim do segundo século. Sua constituição exata varia de igreja para igreja, e de pai para pai. A primeira Epístola de João desfrutava de lugar certo desde o tempo de Irineu; a segunda e a terceira são raramente citadas, e algumas vezes (como no cânon muratoriano) ficamos na incerteza se ambas estão sendo referidas. Naturalmente que isso pode ter sido devido a seu pequeno volume ou aparente falta de importância teológica. A primeira Epístola de Pedro, igualmente, tem garantida sua posição mais ou menos segura (notar, contudo, as ambigüidades do cânon muratoriano); a segunda continuava figurando entre os "livros disputados" no tempo de Eusébio. A situação das Epístolas de Tiago e Judas flutuava de igreja para igreja, conforme as opiniões individuais. (Podemos observar como Judas e 2Pedro são agrupadas com uma verdadeira mistura de literatura religiosa, formando um só volume, num papiro da coleção Bodmer). Dentro desse conjunto pareciam ter competido por sua inclusão obras tais como o Pastor Barnabé, o *Didaché*, a "correspondência" de Clemente, obras essas que pelo menos esporadicamente foram reconhecidas e utilizadas como bíblicas. O Apocalipse de João sofreu oposição em duas ocasiões: primeiramente no segundo século, por causa do seu aparente apoio às reivindicações de Montano de inspiração profética, e depois já no terceiro século, por motivos críticos, ao ser comparado com o evangelho de João, na controvérsia entre o Dionísio de Roma com o Dionísio de Alexandria. Ambas essas dúvidas contribuíram para a constante atitude de desconfiança com que o livro era recebido nas igrejas síria e armênia. No Ocidente pelo contrário, desde bem cedo recebeu posição exaltada; foi traduzido para o latim em pelo menos três ocasiões diferentes, e numerosos comentários foram dedicados ao mesmo, desde o tempo de Victorino de Pettau (martirizado em 304 d.C.) em diante.

### VIII. A PRESENTE POSIÇÃO

Dessa maneira cresceu o NT e se tornou fixo na forma em que agora o conhecemos. No séc. XVI d.C., tanto protestantes como católicos, após debate, confirmaram sua aderência à tradição e a igreja romana ainda mais recentemente reafirmou a sua aderência à mesma. O protestantismo conservador, igualmente, continua a usar o cânon recebido pela tradição, e até mesmo os representantes da teologia liberal não promulgam dogma contrário a isso. Sem dúvida alguma, em face da moderna pesquisa bíblica e do novo reconhecimento à autoria não-apostólica, que alguns eruditos, pelo menos se sentem obrigados a reconhecer a respeito de alguns dos documentos neotestamentários,

precisamos compreender de novo os fatores e motivos que sublinham o processo histórico aqui esboçado. A inclusão de documentos no cânon é a maneira da igreja cristã reconhecer a autoridade dos mesmos. Nos tempos mais primitivos não havia cânon devido à presença dos apóstolos ou seus discípulos, e por causa das tradições orais vivas. Mas, nos meados do segundo século os apóstolos já eram mortos; porém, suas memórias e outros monumentos atestam sua mensagem: ao mesmo tempo levantara-se a heresia. E visto que a heresia apelava ou para a teoria teológica ou para uma continuação do dom da inspiração, tornou-se necessário um novo apelo à autoridade ortodoxa e uma definição mais exata sobre os livros autoritativos. Assim é que o quádruplo evangélico e o conjunto paulino que já eram largamente usados, foram declarados escritos bíblicos, juntamente com algumas outras obras que não reivindicam autoria apostólica. Tanto a discussão como o desenvolvimento doutrinário e erudito deram prosseguimento ao processo de reconhecimento até que, na grande era da cristalização intelectual e eclesiástica do cristianismo, foi completado o cânon. Foram empregados três critérios quer no segundo quer no quarto séculos, a fim de ficar estabelecido que os documentos escritos são o registro verdadeiro da voz e da mensagem do testemunho apostólico. Primeiro, atribuição aos apóstolos: esse não se adapta a todos os casos; evangelhos tais como os de Marcos e de Lucas foram aceitos como obras de associados íntimos dos apóstolos. Segundo, uso eclesiástico: isto é, reconhecimento por uma igreja liderante ou por uma maioria de igrejas. Assim foram rejeitadas muitas obras apócrifas, algumas talvez inócuas e que continham até mesmo tradições autênticas das palavras de Jesus, ainda que também muitas invenções ainda que nenhuma delas tenha sido reconhecida por uma maioria de igrejas, ao que se saiba. Terceiro, congruência com os padrões de sua doutrina: quanto a isso, o quarto evangelho foi a princípio posto em dúvida, mas finalmente foi aceito; ou, para apresentar um caso contrário, o *Evangelho de Pedro* foi banido por Serapião de Antioquia por causa de suas tendências docéticas, a despeito de sua reivindicação de autoria apostólica. Dessa forma, a história do desenvolvimento canônico das Escrituras do NT demonstra ter sido uma coleção atribuída aos apóstolos ou seus discípulos, os quais, na opinião da igreja dos primeiros quatro séculos de nossa era, eram com justiça assim reputados, visto que os discípulos declaravam e definiam a doutrina apostólica, sendo assim considerados apropriados para o ensino público na adoração divina. Quando isso for compreendido, com o crescimento gradual e a natureza variegada do cânon, então poderemos compreender por que houve e continuam existindo problemas e dúvidas acerca de obras particulares ali incluídas. Porém, aceitando esses três critérios como adequados, o cristianismo protestante ortodoxo de nossos dias não vê motivo para rejeitar as

decisões de gerações cristãs anteriores, e aceita o NT como um registro completo e autoritativo sobre a revelação divina, declarada desde os dias antigos por homens escolhidos, dedicados e inspirados. J.N.B.

**CÂNTICO DOS CÂNTICOS** — O título "Cântico dos Cânticos" (*Shir hashirim*, Ct 1.1) é um superlativo que significa o melhor dos cânticos. O título dado pela LXX, *Asma Asmaton*, e pela Vulgata, *Canticum Canticorum* (de onde nos provém o título alternativo "Cântico dos Cânticos") são traduções literais do hebraico. Era o primeiro dos cinco rolos a ser lido nas festividades judaicas, usado durante a Páscoa. Visto que a análise necessariamente depende da teoria particular de interpretação adotada (v. abaixo), não procuramos apresentar qualquer esboço de conteúdo neste caso.

### I. CANONICIDADE

A *Mishnah* (Yadaim iii. 5) parece indicar que o livro de Cântico dos Cânticos não foi aceito sem alguma disputa. Seguindo um veredito apresentado pelo rabino José, o rabino Aqiba afirma a canonicidade do livro de Cântico dos Cânticos, com termos superlativos: "o mundo inteiro não vale o dia em que o Cântico dos Cânticos foi dado a Israel; todas as Escrituras são santas, e o Cântico dos Cânticos é o santo dos santos". Sua forte negação sobre qualquer disputa a respeito do livro bem pode servir como evidência de que em realidade havia disputa sobre a obra.

É indubitável que a oposição à canonização do livro de Cântico dos Cânticos se originou de sua natureza erótica. Essa objeção foi eliminada pela tradicional autoria salomônica, bem como pelas interpretações alegóricas rabínica e cristã que elevaram os poemas do livro acima do nível sensual.

### II. AUTORIA E DATA

A atribuição tradicional do livro a Salomão se baseia nas referências feitas a ele (1.5; 3.7, 9, 11; 8.11), especialmente no versículo do título (1.1). A expressão *lishlomoh* provavelmente deixa subentendida a autoria, mas também pode significar "para Salomão". A perícia de Salomão como escritor de cânticos é confirmada em 2Rs 4.32 (cf. Sl 72 e 127). A opinião expressa no *Baba Bathra* 15a que Ezequias e seus escribas escreveram o livro de Cântico dos Cânticos provavelmente se baseou em Pv 25.1.

A presença do que parecem ser palavras persas (*pardes*, "pomar", 4.13) ou gregas (*appirion*, de *phoreion*, "palanquim", 3.9), emprestadas pelo hebraico, um uso consistente (exceto em 1.1) do *sh* como pronome relativo, e numerosos termos e frases semelhantes ao aramaico (v. S. T. Driver, *Literature of the Old Testament*, p. 448) se combinam para sugerir que a redação final do livro, ainda que não talvez a sua composição final, tenha tido lugar depois de Salomão. Parece desnecessário, entretanto, datar a composição do livro tão tarde como o



período grego (cerca de 300 a.C.) em vista da evidência de contatos entre a terra de Canaã e a Jônia desde o período de Salomão em diante. S. R. Driver (*op. cit.*, p. 449) observa que a evidência lingüística, juntamente com certo número de alusões geográficas (p. ex., Sarom, 2.1; Lizano, 3.9; 4.8, 11, 15 etc.; Amana, Seir, Hermom, 4.8; Tirza, 6.4; Damasco, 7.4; Carmelo, 7.5), apontam para uma origem *nortista*. Porém, não há qualquer provincialismo nesse caso. O autor estava familiarizado com a geografia da Palestina e da Síria, desde En-Gedi, pelo mar Morto (1.14) até às montanhas do Líbano.

### III. QUALIDADES LITERÁRIAS

Os discursos intensamente poéticos do livro de Cântico dos Cânticos tomam duas formas: diálogo (p. ex., 1.9s.) e soliloquio (p. ex., 2.8 - 3.5). Não é fácil identificar os participantes da conversação além dos dois amantes. São mencionadas as filhas de Jerusalém (1.5; 2.7; 3.5 etc.), e a elas têm sido creditadas breves respostas (1.2; 5.9; 6.1 etc.). Certas afirmações têm sido atribuídas aos cidadãos de Jerusalém (3.6-11) e de Sulém (8.5). Em poesia lírica altamente figurada é possível que as personagens centrais estejam repetindo as respostas dadas por outro (p. ex., a sulamita parece estar citando as palavras de seus irmãos em 8.8,9).

O poder da poesia reside na intensidade do amor e da devoção expressos, e especialmente na rica imaginação que permeia as descrições dos amantes e de seu amor. Se essas descrições parecem por demais detalhadas para agradarem ao gosto ocidental, devemos-nos lembrar que as mesmas são produto de um tempo e de um lugar distantes. Se algumas das símiles parecem menos respeitadas (p. ex., dentes semelhantes a ovelhas, peçoço como a torre de Davi, 4.2s.), segundo diz A. Bentzen apropriadamente, "Os orientais fixam a vista sobre um único ponto notável, o que, de conformidade com nossos conceitos, talvez não seja característico" (*Introduction to the Old Testament*, 1, p.130). A opinião de L. Waterman, de que os cumprimentos do livro são desajeitados (JBL, XLIV, 1925, p.179s.) não tem conseguido o apoio dos eruditos. As qualidades pastorais das imagens empregadas têm sido freqüentemente observadas. Os poemas abundam em referências aos animais e especialmente às plantas. Esse fato não tem passado despercebido por aqueles que opinam que a fonte do livro de Cântico dos Cânticos tenha sido os ritos pagãos de fertilidade (v. abaixo).

### IV. TEORIAS DE INTERPRETAÇÃO

As interpretações do livro de Cântico dos Cânticos formam legião, havendo pouco acordo entre os eruditos quanto à sua origem, significado e propósito. Os vividamente detalhados poemas líricos eróticos, a ausência virtual de temas religiosos francos, e a maneira vaga como o enredo é apresentado, tornam o livro um desafio para a erudição e uma tentação para a engenhosidade de imaginação. Indispensável

para o estudo das variedades de interpretação é o ensaio de H. H. Rowley, "The Interpretation of the Song of Songs", em *The Servant of the Lord, and other Essays on the Old Testament*, 1952.

O problema da aceitação de um grupo de poemas de amor do cânon foi solucionado pelos rabinos e pelos pais da igreja mediante o método *alegórico* de interpretação. Vestígios desse método podem ser encontrados na *Mishnah* e no *Talmude*, enquanto que o Targum de Cântico dos Cânticos vê na história de amor um quadro óbvio sobre a maneira graciosa de Deus tratar com Israel através de toda a sua história. Uma vez aberta a vereda alegórica, os rabinos confabularam uns com os outros na tentativa de expandi-la ou dar-lhe nova orientação. Alusões à história de Israel foram extraídas das porções mais improváveis do livro. Os pais da igreja, e muitos intérpretes cristãos subsequentes batizaram o livro em Cristo, encontrando dentro do mesmo um amor alegórico de Cristo pela igreja ou pelo crente. Na beleza e pureza da *sulamita* (q.v.), os eruditos católico-romanos (p. ex., Ambrósio) têm encontrado descrições da virgem Maria. Os intérpretes cristãos em nada ficaram a dever aos rabinos na interpretação imaginária dos detalhes. A interpretação alegórica fora o pensamento predominante protestante até recentemente, e inclui entre seus advogados baluartes como Hengstenberg e Keil.

Bastante aproximado é o método *típico* de interpretação, que preserva o sentido literal do poema mas também discerne no mesmo um significado mais espiritual. Evitando os excessos da interpretação detalhada do método alegórico, a tipologia salienta os temas principais do amor e da devoção e encontra na história o quadro da relação amorosa existente entre Cristo e os seus crentes. Esse método tem sido justificado mediante analogias nos poemas de amor dos árabes, que talvez tenham sentidos esotéricos, mediante o uso que Cristo fez da história de Jonas (Mt 12.40), ou da serpente no deserto (Jo 3.14), e também mediante as analogias bíblicas do matrimônio espiritual, como, p. ex., Os 1-3, Jr 2.2; 3.1s.; Ez 16.6s.; 23; Ef 5.22s. Não são poucos os eruditos modernos conservadores que têm defendido a interpretação *típica*, como, p. ex., J. H. Raven (*Old Testament Introduction*, 1910), M. F. Unger (*Introductory Guide to the Old Testament*, 1956), W. J. Cameron (NCB).

Embora os judeus e os cristãos tenham apreendido benefícios devocionais dos métodos alegórico ou típico de interpretação do livro de Cântico dos Cânticos, a base exegética desses métodos é um tanto duvidosa. Também a abundância de detalhes e a ausência de indicações orientadoras quanto a uma mais profunda significação espiritual, dentro do próprio livro, falam contra o uso dos métodos alegórico ou típico de interpretação no tocante ao livro.

A interpretação *dramática* de Cântico dos Cânticos, sugerida tanto por Orígenes como por Milton, foi desenvolvida no século XIX de

duas maneiras principais. F. Delitzsch via na obra duas personagens principais, Salomão e a jovem sulamita. Tendo-a tirado de seu lar no interior, e tendo-a levado para Jerusalém, Salomão acabou por amá-la, como sua esposa, com uma afeição que se elevava bem acima da atração física. H. Ewald (chamado de *hipótese do pastor*), que foi aceito por S. R. Driver e foi refinado por outros estudiosos, evita algumas das dificuldades existentes na posição de Delitzsch ao explicar por qual razão o amante é apresentado como um pastor (1.7, 8) e por que o poema termina num pano de fundo pastoril próprio das terras do norte, por outro lado apresenta suas próprias dificuldades, como, p. ex., a ausência de instruções dramáticas, as complexidades envolvidas nos diálogos quando Salomão descreve a beleza da sulamita ao mesmo tempo que ela responde em termos de seu amante pastor. As interpretações dramáticas enfrentam outra dificuldade ainda: a escassez de evidência em favor da literatura dramática entre os semitas, com especialidade entre os hebreus.

O estudo de J. G. Wetzstein sobre os costumes matrimoniais da Síria levou K. Budde a interpretar o livro como uma coletânea de *cânticos nupciais* semelhantes àqueles que eram usados nas festas de casamento de uma semana inteira, onde a noiva e o noivo são coroados como rainha e rei. Os críticos dessa opinião têm salientado o perigo de usar os modernos costumes sírios para ilustrar as práticas antigas da Palestina. Além disso, a sulamita em parte alguma é chamada de "rainha", em todo o livro.

O ponto de vista de T. J. Meek, de que o livro de Cântico dos Cânticos se deriva dos ritos litúrgicos de Tamuz (q.v.) (cf. Ez 8.14) tem merecido atenção generalizada. Porém, é improvável que uma liturgia pagã, com laivos de imoralidade, pudesse ter sido incorporada no cânon sem uma completa revisão segundo os termos da fé de Israel, e o livro não evidencia sinais de tal redação.

Leroy Waterman, que havia anteriormente dado apoio à teoria de Meek (JBL, XLIV, 1925), recentemente retornou à base histórica do livro. Isso ele encontra na história de Abisague, a criada sunanita de Davi (q.v.) (1Rs 1.3), que alegadamente teria rejeitado o namoro de Salomão em favor de seu preferido pastor. Essa interpretação depende da ligação conjectural entre sunamita e sulamita (q. v.).

Um número crescente de eruditos tem preferido ver o livro de Cântico dos Cânticos como uma coleção de *poemas de amor*, não necessariamente ligados com festas de casamento nem com qualquer outra ocasião específica. As tentativas para atribuir suas diversas seções a diferentes autores (p. ex., W. O. E. Oesterley dividiu o livro em vinte e oito poemas distintos e negou peremptoriamente a unidade do livro; *Song of Songs*, 1936, p. 6b) tem encontrado resistência por parte de alguns eruditos, especialmente H. H. Rowley: "As repetições que ocorrem deixam a impressão de uma única mão (escritora)." (op. cit., p. 212).

## V. PROPÓSITO

Se o livro de Cântico dos Cânticos não é uma alegoria ou um tipo que transmite uma mensagem espiritual, que lugar tem o mesmo no cânon? Serve de lição objetiva, um prolongado *mashal* (v. PROVERBIO), ilustrando as ricas maravilhas do amor humano. Como o ensino bíblico referente ao amor físico tem sido emancipado do ascetismo subcristão, a beleza e a pureza do amor marital podem ser mais plenamente apreciadas. O livro, embora vasado em linguagem por demais usada para o gosto ocidental, provê um equilíbrio são entre os extremos do excesso ou perversão sexual e as negações ascéticas, apresentando a justeza essencial do amor físico. E. J. Young leva esse propósito um passo mais adiante: "Não somente fala sobre a pureza do amor humano, mas sua própria inclusão no cânon relembra-nos um amor que é mais puro do que o nosso" (*Introduction to the Old Testament*, 1949, p. 327). D. A. H.

## CÂNTICO DOS TRÊS JOVENS — V. LIVROS APÓCRIFOS.

## CANTORES — V. MÚSICA E INSTRUMENTOS MUSICAIS I.

**CÃO** — 1. (*ham*, LXX *cham*; etimologia incerta), um dos filhos de Noé, provavelmente o segundo (Gn 5.32; 6.10; 7.13; 9.18; 1Cr 1.4,8; embora cf. Gn 9.20-24), e ancestral de muitos descendentes (v. NAÇÕES, seu gráfico). Em 1Cr 4.40 e em Sl 78.51; 105.23,27; 106.22, o nome é usado para indicar certa seção de sua descendência: Egitó (v. MISRAIM). De seu uso bíblico o termo "hamítico" passou a ser aplicado pelos autores modernos a um grupo de idiomas dentre os quais se pode citar o egípcio, e por questões de precisão tal designação é limitada ao sentido lingüístico, pois não é reconhecida qualquer raça "hamítica" ou "camita" nas modernas classificações antropológicas. No senso bíblico, todavia, a descendência genética é tudo quanto está envolvido no termo, e devido ao movimento e intercasamento de povos e às alterações de idiomas que tiveram lugar nos tempos antigos, a descendência comum de Cão não implica necessariamente *habitat*, idioma, ou mesmo raça comum em forma reconhecível (v. NAÇÕES, seu gráfico). No fim do dilúvio, quando Noé ficou embriagado, Cão viu seu pai despido e informou seus dois irmãos, que vieram cobrir a nudez de seu pai. Em consequência disso, Noé amaldiçoou a Canaã (Gn 9.20-27). Muitas explicações sobre essa maldição contra Canaã, por causa daquilo que fora feito por Cão, têm sido apresentadas. Talvez a mais plausível é aquela que diz que Canaã teria feito algo que não está registrado mas que era digno de maldição, e que a frase "o filho mais novo" (*berno haqatan*, literalmente "seu filhinho, o pequeno") no v. 24, poderia referir-se a Canaã (NCB, p. 93). Isso seria coerente com a declaração duplamente repetida (v. 18,22) de que Cão era o pai de Canaã.

2. Cão. Nome de uma cidade cujos habitantes, os Zuzins foram feridos por Quedorlaomer no tempo de Abraão (Gn 14.5). O local, embora provavelmente na Transjordânia, é desconhecido. A LXX (*hama autois*) interpreta o hebraico *b'ham*, "em Cão", como *bahem*, "com eles".  
T.C.M.

**CÃO, O ANIMAL** — O desprezo e o desgosto com que o cão é reputado no AT não podem ser facilmente compreendidos pelo povo ocidental, para quem a cão é um companheiro e um auxiliar. Em muitas partes do Oriente, o cão continua sendo basicamente um comedor de carne, e embora desempenhasse nos tempos bíblicos um papel muito útil como destruidor do lixo, por sua própria natureza era reputado imundo e transmissor de moléstias, pelo que não podia ser tocado sem transmitir contaminação. O termo hebraico *kelev* e o vocábulo grego *kyon* sem dúvida alguma se referem ao cão semi-selvagem que vagueava em torno dos muros esperando que os cadáveres ou o lixo fosse lançado fora. Os cães eram reputados de maneira inteiramente diferente no Egito, onde eram usados na caça e também tratados com reverência.

Uma segunda palavra grega, o diminutivo *kyonion*, é usado acerca do incidente sobre a mulher siro-fenícia (Mt 15.26,27; Mc 7.27, 28). O contexto sugere que se tratava de um cão de estimação, ao qual era permitido viver perto da casa.

Os "cães" de Fp 3.2 são os intrusões judaizantes que perturbavam a paz da igreja; os "cães" que serão excluídos da Nova Jerusalém, segundo Ap 22.15, são as pessoas de vida impura.  
G.C.

#### CAPACETE — V. ARMADURA E ARMAS.

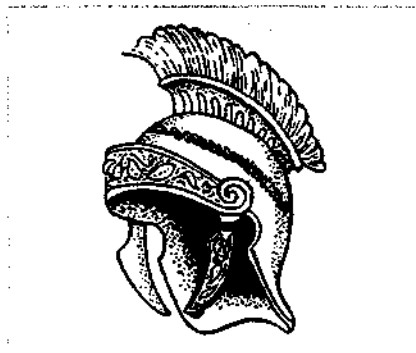


Fig. 41 — Um capacete romano conforme usado pelos soldados da guarda pretoriana, no primeiro século d.C.

**CAPADÓCIA** — Uma província das terras altas, quase toda a cerca de 1.000 m acima do nível do mar, a leste da Ásia Menor, limitada ao sul pela cadeia do monte Taurus, a leste pelo Eufrates, a norte pelo Ponto, ainda que seus limites reais sejam vagos. Foi constituída província romana por Tibério em 17 d.C., por ocasião da

morte de Arquelau. Em 70 d.C. Vespasiano uniu-a com a Armênia Menor como um dos grandes baluartes de fronteira do império. Sob imperadores posteriores, especialmente Trajano, a importância e a extensão da província muito aumentaram. Produzia ovelhas e cavalos em grande quantidade. A rota comercial entre a Ásia Central e os portos do mar Negro passavam por ali, e era facilmente acessível de Tarso por meio dos portões cilicianos. Judeus da Capadócia estavam presentes em Jerusalém no dia de Pentecostes (q.v.; At 2.9). Alguns dos dispersos para quem Pedro escreveu, viviam na Capadócia (1Pe 1.1).

**CAPITÃO** — Dezessete palavras diferentes, treze hebraicas e quatro gregas, são traduzidas por "capitão", ainda que algumas delas também sejam traduzidas por "oficial", "príncipe", "governador" etc. A palavra hebraica que com mais razão pode ser traduzida por capitão é *sar* (419 ocorrências), que significa líder de milhares, de cem, de cinquenta (1Sm 8.12), não denotando assim uma patente militar particular. Mas em outras esferas, pode significar "chefe" como p. ex., dos copeiros (Gn 40.9), dos padeiros (Gn 40.16), das tribos (Sl 68.27) dos sacerdotes (Ed 8.29). *Ro'sh*, cabeça ou chefe (Nm 14.14; 1Cr 11.42), também é traduzida às vezes por "capitão", mas na maioria de suas ocorrências vemos uma conotação militar. *Shalish*, lit., "terceiro", denota o terceiro homem na tripulação de um carro de combate (2Rs 9.25). *Pehah* derivado do assírio *pehatu*, significa governador (Dn 3.2, 3,27). Outros termos hebraicos incluem *qatsin*, "decididor" (Jz 11.6); *nagid*, "que vai na frente" (1Sm 13.14); *ba'al*, "senhor" (Jr 37.13). No NT, a palavra *chiliarchos*, quase sempre traduzida por "comandante", literalmente significa "comandante de mil homens", ainda que geralmente seja empregada para designar qualquer oficial militar (Mc 6.21), "especialmente os tribunos militares (At 21.31). O templo contava com policiais governados pelos *strategoí*, um ofício levítico ou sacerdotal. *Stratope darchos*, termo grego que aparece apenas uma vez (At 28.16, ausente no texto de Westcott & Hort), é traduzido em nossa versão portuguesa como "soldado", mas provavelmente era o *princeps peregrinorum*, comandante do corpo de estafetas imperiais. *Archegos* (At 3.15; 5.31; Hb 2.10; 12.2) é melhor traduzido como "autor" ou "cabeça"; seu sentido primário é "pioneiro".  
J.A.B.

#### CAPITEL — V. TEMPLO.

**CARACOL** — Nada existe que confirme a tradução do termo hebraico *homet* como "caracol", segundo fazem algumas versões, na lista de alimentos proibidos em Lv 11.30. Nossa versão, acompanhando certa revisão norte-americana, prefere "lagarto da areia". Todavia, o vocábulo *shavul* (Sl 58.8) é traduzido acertadamente como "lesma", em nossa versão: "como



iesma que passa diluindo-se"; ou como diz aquela revisão norte-americana: "como o caracol que se dissolve em lama". Isso reflete uma crença antiga de que, ao deixar um rastro visível para trás, o caracol ia-se dissolvendo gradualmente. G.C.

**CARAVANA** — V. COMÉRCIO.

**CARBÚNCULO** — V. JÓIAS E PEDRAS PRECIOSAS.

**CARDOS** — V. ESPINHOS.

**CARMELO** (*karmel*, "terra-ajardinada" "terra frutífera"). — A palavra é usada como substantivo comum no hebraico com esse sentido; p. ex.: Is 16.10; Jr 4.26; 2Rs 19.23; 2Cr 26.10. Pode ser usada até para indicar grãos frescos de cereal, como em Lv 2.14; 23.14. Assim é que as colinas de pedra calcária do Carmelo provavelmente obtiveram seu nome da vegetação e dos bosques luxuriantes que as encobriam. No AT dois lugares recebem esse nome.

1. Uma cadeia de colinas, com cerca de 48 km de extensão, na direção de noroeste para sudeste, do Mediterrâneo (praia sul da baía de Acre) para a planície de Dotã.

Estritamente falando, o monte Carmelo é a serra principal (altura máxima, cerca de 523 m) no extremo noroeste, e que corre cerca de 20 km terra a dentro, partindo do mar, formando uma das fronteiras de Aser (Js 19.26). Essa região densamente coberta de vegetação e escassamente habitada, era uma barreira cortada por dois passos principais, que emergiam em Jocneã e Megido, havendo um menor que emergia em Taanaque; entre os dois primeiros, as colinas são mais baixas e mais estêreis, mas têm escarpas inclinadíssimas. A estrada principal, de norte a sul, entretanto, passa pelas colinas do Carmelo e atravessa a planície de Dotã em direção ao leste. A vegetação luxuriante do Carmelo é refletida em Am 1.2; 9.3; Mq 7.14; Na 1.4; também em Ct 7.5, temos uma apta ilustração para uma vasta cabeleira. A impressionante figura de Nabucodonosor da Babilônia a marchar contra o Egito, é uma vez comparada com as eminências rochosas do Carmelo e do Tabor (Jr 46.18).

Os adversários conquistados por Josué incluíram entre si "o rei" de "Jocneão do Carmelo" (Js 12.22). Foi nesse lugar que Elias, em nome de seu Deus, desafiou os profetas de Baal e de Aserá, as divindades cuja causa era promovida por Jezabel, e alcançou notável vitória contra eles (1Rs 18 e 19.1, 2). O texto torna óbvio que foram os deuses de Jezabel que foram assim desacreditados; e, visto que ela veio de Tiro, o mais certo é que o Baal tenha sido Baal-Melcarte, e deus principal de Tiro. O culto desse deus também entrou em Ará; v. Ben-Hadade a respeito de sua estela dedicada a essa deidade. Baal continuava sendo cultuado no Carmelo como Zeus Heliopolites Carmelo, em 200 d.C. (Ap. Thomas, PEQ, XCII, 1960, p. 146; v. BAAL). Alt era de opinião que esse Baal

era puramente local, um ponto de vista refutado no texto bíblico, enquanto que Eissfeldt preferia Baal-shamém, o qual é menos apropriado que Baal-Melcarte (posteriormente também advogado por de Vaux).

2. Uma cidade em Judá (Js 15.55), na atualidade Khirbet el-Karmil (var. Kermel ou Kurmul), cerca de 12 km a sul-sudeste de Hebron, numa região pastoril (Baly, p.164), ideal para os rebanhos que Nabal ali mandara pastar no tempo de Davi (1Sm 25). Sua esposa Abigail, também era do Carmelo, enquanto que Hezrai, um dos guerreiros de Davi (2Sm 23.35; 1Cr 11.37) provavelmente também era originário dali. Saul passou por aquele caminho ao retornar da matança dos amalequitas (1Sm 15.12). K.A.K.

**CARMESIM** — Visto haver certa confusão nas traduções acerca de três palavras hebraicas cognatas, damos aqui o comentário sobre todas as três. 1. *shani* (Jr 4.30), que nossa versão, tanto aqui como em todas as outras ocorrências do termo traduz como "escarlate". 2. *karmil* (2Cr 2.7, 14; 3.14), palavra que posteriormente substituiu (1), acima. 3. *to'ar* (Is 1.18 e Lm 4.5) somente com o sentido de "escarlate". Em todas as suas outras ocorrências essa palavra é traduzida por "verme" (q.v.), o *Ciccus ilicis*, chamado em hebraico de "verme escarlate".

Parece que nos dias dos hebreus nenhuma distinção clara era feita entre "escarlate" e "carmesim". V. CORES. J.D.D.

## CARNE

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

No AT a principal palavra é *basar* (encontrada por 269 vezes), ainda que *ah'er* (dezesseis vezes) e *tivhah* (três vezes) também ocorram. *Basar* denota o principal elemento constituindo do corpo, quer humano (Gn 40.19) quer animal (Lv 6.27). Este último uso leva ao pensamento de carne usada como alimento, e ao pensamento da carne dos sacrifícios de animais, quer ingeridos quer não. Do primeiro uso, "carne" veio a significar o corpo inteiro (Pv 14.30) e, por extensão natural significa o homem inteiro, como quando o salmista diz "o meu corpo repousará seguro" (Sl 16.9). Isso nos leva ao pensamento da união de uma pessoa com outra. Marido e mulher são "uma só carne" (Gn 2.24), e o indivíduo pode dizer acerca de seus parentes: "sou osso vosso e carne vossa" (Jz 9.2). Novamente, o pensamento de carne como o homem inteiro conduz à expressão "toda carne", que denota a totalidade da existência humana, algumas vezes igualmente incluindo a criação animal. Algumas vezes aparece o pensamento que a carne é fraca: "Em Deus... ponho a minha confiança e nada temerei. Que me pode fazer um mortal?" (Sl 56.4). Aqui não temos em foco o pensamento de fraqueza moral (talvez a passagem mais próxima de fraqueza moral que podemos obter é a de Sl 78.39). Aqui está em foco a fragilidade física do homem.

C

## II. NO NOVO TESTAMENTO

No NT (excetuando duas ocorrências de *kre-as*, que significa "carne") a palavra empregada para indicar "carne" é *sarx*. Esse termo reproduz a maior parte do sentido do termo *basar* do AT. Denota a parte de carne do corpo, e também se refere à ingestão de "carne" (Ap 19.18 etc.), ou ainda, ao corpo inteiro (Gl 4.13s.). Pode significar também o homem inteiro: "lutas por fora, temores por dentro" (2Co 7.5), ou: "sei que em mim, isto é, na minha carne" (Rm 7.18). Tal como no AT, marido e mulher são "uma só carne" (Mt 19.5s.), e há passagens que se referem a "toda a carne" (Jo 17.2). A fraqueza da carne é referida em conexão com o fracasso dos apóstolos, no Getsêmani, quando não puderam vigiar junto com Jesus (Mt 14.38).

Porém, o NT também conta com alguns significados distintivos. Paralelamente às passagens do AT que falam sobre "meus ossos e minha carne" (ainda que não exatamente as mesmas), existem no NT passagens que se referem à descendência física e a coisas semelhantes. Assim é que Cristo "segundo a carne, veio da descendência de Davi" (Rm 1.3). Paulo pôde falar sobre o "Israel segundo a carne" (1Co 10.18), e sobre os israelitas como "meus irmãos, meus compatriotas, segundo a carne" (Rm 9.3).

"Carne" é vocábulo que pode indicar a totalidade desta existência física, e existem referências ao estar "na carne" (Cl 2.1). Nisso não vai nenhum opróbrio, pois de fato Cristo por mais de uma vez é declarado como quem esteve "na carne" (Ef 2.15; 1Pe 3.18; 1Jo 4.2, 3 etc.). Estar "na carne" não é incompatível com estar "no Senhor" (Fm 16). A carne pode ser contaminada (Jd 9) ou purificada (Hb 9.13). A vida que Paulo vivia agora como cristão era "na carne" (Gl 2.20).

Porém, por definição, a carne é a porção terrena do homem. A carne tem as suas "concupiscências" e "desejos" (Ef 2.3). Se o indivíduo se concentra nessas coisas, pode-se dizer sobre ele que cogita "das coisas da carne" (Rm 8.5). E o pendor da carne "dá para a morte" (Rm 8.6). Isso é explicado como "inimizade contra Deus" (Rm 8.7). O homem cujo horizonte está limitado pela carne devido a esse mesmo fato está em oposição contra Deus. Tal pessoa vive "segundo a carne" (Rm 8.13), isto é, conforme aquela carne que "milita contra o Espírito" (Gl 5.17). Quanto a uma espantosa lista das "obras da carne", v. Gl 5.19-21. Nesse sentido, a carne denota a personalidade inteira do indivíduo, organizada na direção errada, pois está dirigida para propósitos terrenos, e não para servir a Deus. L.M.

**CARNEIRO** — V. OVELHAS.

**CARPINTEIRO** — V. ARTES E OFÍCIOS.

**CARQUEMIS** — Uma cidade (modernamente, Jerablus) que guardava o vau principal do rio Eufrates, a 101 km a nordeste de Alepo. É mencionada pela primeira vez num texto do séc. XVIII a.C., como um centro comercial independente

(Mari, Alalah), mas posteriormente foi reclamada por Tutmosis III, do Egito. Durante muitas décadas foi uma fortaleza hitita, até cerca de 1110 a.C., quando passou a ser governada por um rei independente, Ini-Tesup. Em 717 a.C., Sargão II derrotou Pisisris, seu rei, e substituiu-o por um governador assírio. O saque da cidade, verificado nesse tempo, é observado em Is 10.9. Em 609 a.C., Neco II do Egito locomoveu-se via Megido a fim de capturar a cidade (2Cr 35.20), que foi transformada numa base de onde seu exército podia molestar os babilônios. Entretanto, em maio-junho de 605 a.C., Nabucodonosor II conduziu as forças babilônicas, que entraram na cidade por surpresa. Os egípcios foram totalmente derrotados em batalha corpo a corpo, dentro e em redor da cidade (Jr 46.2), e foram perseguidos até Hamate. Detalhes sobre essa batalha, que resultou no controle babilônico sobre o ocidente, são dados nas Crônicas Babilônicas.

Escavações efetuadas em 1912 e 1914 desenterraram esculturas hititas, uma área palaciana mais baixa com um palácio aberto (*bitilani*), e evidência da batalha e da ocupação babilônica posterior. D.J.W.

**CARRIÇAL** — Em hebraico, *'ahu*. Essa palavra hebraica é um termo emprestado do egípcio *'h(y)* e, tal qual esse termo, significa "moita(s) de papiro". O quadro de gado a pastar entre as moitas de papiro e nos pantanais (Gn 41.2, 18) é tipicamente egípcio: assim aparece o gado em cenas tumulares, enquanto que os textos mencionam o fato que se trazia "a melhor relva dos pantanais de papiro" para servir de alimento para o gado. Em Jó 8.11, os termos *gome* e *'ahu* são paralelos: papiro ou "canas" e "moita de papiro", que certamente devia conter lama e água. Em Os 13.15 é possível traduzir *'ahim* como "moitas de canas", em lugar de "irmãos". V. J. Vergote, *Joseph en Égypte*, 1959, p. 59-66 (especialmente 62s.) onde há referências completas cf. também T. O. Lambdin, JAOS, LX-XIII, 1953, p. 146, quanto a outros termos relacionados, egípcios e ugaríticos.

2. Em hebraico *suf* "junco" (Êx 2.3,5; Is 19.6). Termo geral para diversas plantas juncoas que continuam sendo comuns em torno do Nilo e seus canais. O mar Vermelho (*yam suf*) é literalmente o "mar de Juncos" (cf. o termo egípcio *p'-thwft*). J.D.D.

**CARRO** (Em heb., *'agalah*, devido o "rolar" das rodas) — Originalmente, na Babilônia (antigo período dinástico), eram usados trenós para transportar pesos leves e estes logo eram adotados no Egito e em outros países de terras planas. Com o advento da roda, e o conseqüente aumento da mobilidade, as carruagens logo passaram a ser comumente empregadas na Babilônia, no Egito (Gn 45.19-21, 46.5), e na Palestina, especialmente no sul e na baixa Sefelá. No entanto, nas colinas o seu emprego era restringido às estradas principais (1Sm 6.12), e não eram comumente usadas para longas dis-

tâncias (Gn 45). Podia transportar uma ou duas pessoas com uma carga leve a despeito de certa instabilidade geral (1Cr 13.7). Era empregado principalmente para transportar a colheita mais volumosa em distritos interiores (Am 2.13).



Fig. 42 — Uma carruagem filistéia do tipo em que esse povo transportava as suas famílias e bens em suas imigrações. Conforme um relevo de Ramsés III, em Medinet Habu.

Esses carros eram feitos de madeira, por carpinteiros (1Sm 6.7), e por conseguinte podiam ser desmontados e queimados (v. 14; Sl 46.9). Alguns deles eram vagões cobertos, (Nm 7.31). As duas rodas, quer só lidas, quer com raios, algumas vezes eram equipadas com uma banda de rodagem de metal pesado (v. Is 28.27, 28). Esses carros eram puxados por dois bois (Nm 7.6, 7; 1Sm 6.10) e são representados nas esculturas assírias que mostram a queda de Laquis, em 701 a.C. (Museu Britânico; v. tb. fig. 119). A referência simbólica de "trantes de carro", em Is 5.18, é atualmente obscura. V. tb. CARRUAGEM. D.J.W.

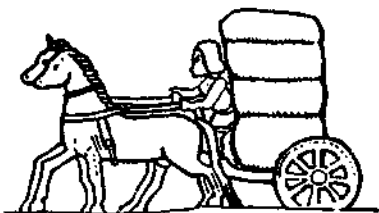


Fig. 43 — Vagão puxado a cavalos do século XI a.C., conforme um obelisco de Assurnasirpal I, de Ninive.

## CARRUAGEM

### I. NO ORIENTE PRÓXIMO ANTIGO

Veículos de rodas pesadas, puxados por asnos, eram usados para fins de guerra e de cerimonial no sul da Mesopotâmia, no terceiro milênio a.C., conforme tem sido demonstrado por descobertas feitas em Ur, Quis e Tell Agrab. A verdadeira carruagem, entretanto, que era de construção leve e puxada pelo cavalo que é mais veloz, não apareceu senão no segundo milênio

a.C. É provável que o cavalo (q.v.) tenha sido introduzido pelos povos da estepe do sul da Rússia, que precipitaram muitos movimentos humanos no segundo milênio. Também é provável que a palavra que significa cavalo, em muitos idiomas do Oriente Próximo, incluindo o hebraico (*sus*), seja derivada de um original indo-europeu, o que sugere que aqueles povos desempenharam papel importante na introdução do cavalo. Nas inscrições cuneiformes, o "cavalo" é comumente escrito com um logograma que significa "asno estrangeiro", mas a escrita fonética (*sisu*), que também é encontrada, foi pela primeira vez achada (o que é muito significativo) nos tabletes do séc. XIX a.C. de Kültepe, na Ásia Menor, o que talvez indique a influência linguística dos precursores dos nômades nortistas, os quais não muito depois penetraram no Oriente Próximo em grandes números. Talvez em resultado desses primeiros contatos os nortistas tenham desenvolvido a carruagem de guerra, leve, puxada a cavalo, e quando, na primeira metade do segundo milênio, entraram novos povos no mundo antigo, como heteus na Anatólia cassitas na Mesopotâmia, e hicsos na Síria-Palestina e no Egito, trouxeram a carruagem consigo.

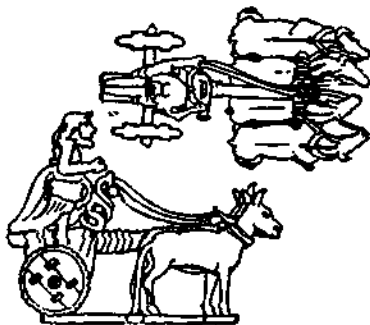
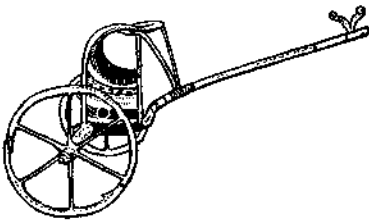


Fig. 44 — Modelo de cobre de um carro puxado por quatro onagros, do Antigo Período Dinástico (c. de 2500 a.C.), de Tell Agrab.

O caráter estrangeiro da carruagem é salientado no fato que em muitos dos idiomas semíticos do mundo antigo, a palavra para carruagem era formada da raiz *rkb*, "viajar", resultando, p. ex., no acadiano *narkabtu*, no ugarítico *mrkbt*, no hebraico *merkavah*, sendo que essa forma foi adotada até mesmo no novo reino egípcio (*mrkt.t*). Na segunda metade do segundo milênio a.C., uma classe de sociedade cujos membros eram conhecidos como *maryannu* é atestada em Alalah, Ugarite, nas cartas de Amarna, e no novo reino egípcio. Tal palavra indicava indivíduo de alta categoria, cuja principal característica era a posse de uma carruagem ou vagão, e em muitas instâncias a melhor tradução parece ser "guerreiro de carruagem". Tal vocábulo é usualmente considerado de origem indo-europeia (ainda que certos favorecem uma

derivação hurriana), o que serviria para ilustrar mais ainda a maneira de sua introdução no Oriente Próximo. Isso é novamente frisado pelo tratado de treinamento de cavalos por certo Kikkuli de Mitani, encontrado nos arquivos cuneiformes em Bogaz-Koi (v. *Hittitas*). Essa obra, escrita em hurriano, contém certo número de termos técnicos que são evidentemente indo-europeus, o grupo lingüístico dos germanentes de Mitani, que se enfileiravam entre os recém-chegados possuidores de cavalos e carruagens no segundo milênio a.C.

Pela segunda metade do segundo milênio a.C., os dois grandes poderes os hititas e os egípcios, estavam plenamente equipados com carruagens puxadas a cavalo, como de fato sucedia a muitas das pequenas cidades-estados dos arameus e dos cananeus da Síria-Palestina, e foi nesse ambiente que os israelitas se viram por ocasião de sua conquista da Palestina. No primeiro milênio a.C., os assírios desenvolveram essa arma como base de um de seus exércitos principais, tornando-se de fato um elemento essencial nas batalhas em terra plana.



**Fig. 45** — Carro oficial recoberto de ouro do faraó Tutancamom, de seu túmulo em Tebas, c. de 1340 a.C.

Em geral, a carruagem de construção bastante leve, sendo bastante usados a madeira e o couro, tendo de bronze ou ferro apenas as peças essenciais. O carro era usualmente aberto na parte traseira, enquanto que do lado de fora, nos lados e na frente havia disposições e receptáculos para escudos, lanças e equipamento dos arqueiros. As rodas usualmente tinham seis raios, ainda que ocasionalmente houvesse rodas de quatro raios, e algumas dos tempos assírios posteriores, tinham até oito raios. Apesar de que as rodas usualmente chegavam até a altura da cintura de um homem, um baixo-relevo do tempo de Assurbanipal mostra uma roda de seis raios, tão alta como um homem, com uma banda de rodagem provida de pregos, provavelmente de ferro. A prática de fixar segadeiras às rodas provavelmente não foi introduzida senão já no período persa. Usualmente havia dois cavalos — ainda que no tempo de Assurnasirpal II, os assírios tivessem um terceiro, que corria ao lado como reserva, prática essa subsequentemente abandonada — os quais eram atrelados de cada lado da vara, que se encurvava para cima, partindo do nível do chão do carro. A

canga, que fora desenvolvida para atrelar bois, não era apropriada para os cavalos, porém, os arrieiros equinos mais práticos não entraram em uso senão já bem dentro da época cristã.

A tripulação consistia de dois a quatro homens. Os egípcios favoreciam dois, o dirigente e o guerreiro, mas os assírios adicionavam um terceiro, o *shalsu rakbu*, "terceiro viajante", que manipulava um escudo para proteger os outros. Esse era o número mais comum, também empregado pelos hititas, mas no tempo de Assurbanipal um quarto homem era algumas vezes posto nos veículos assírios.

A carruagem, obviamente, prestava melhor serviço nas campanhas desenvolvidas em terras planas, mas podia ser um impedimento em terrenos irregulares, o que é demonstrado nos portões de bronze de Salmaneser III, que pintam as dificuldades encontradas numa campanha efetuada nas cabeceiras do rio Tigre.

## II. NO ANTIGO TESTAMENTO

Juntamente com outros povos de língua semítica da antiguidade os hebreus descreviam a carruagem principalmente por derivativos da raiz *rkb*. A forma mais comum, que é empregada mais de cem vezes, é *rekev*, enquanto que *merkavah* é usada cerca de quarenta e quatro vezes; e *rikhabah* (Ez 27.201 e *rikhuv* (Sl 104.3), uma vez cada. O termo *merkav*, apesar de ser usado para indicar a carruagem, em 1Rs 4.26, parece ter tido mais o sentido de "assento de viagem", em Lv 15.9 (em nossa versão portuguesa, "sela") e em Ct 3.10 (em nossa versão, "assento"). Semelhantemente, da raiz *rkb* foi formada a palavra *rakav*, "cocheiro", conforme é traduzida em 1Rs 22.34. Em 2Rs 9.17 a mesma palavra é traduzida como "cavaleiro" (talvez por causa de "cavalo", nos v. 18,19, mas bem poderia ter sido um cocheiro a cavalo); e em 2Cr 18.33. Dos termos não derivados da raiz *rkb*, o mais comum, *agalah*, provavelmente significa na maioria das vezes vagão ou carro (q.v.), ainda que na frase poética de Sl 46.9, pareça significar carruagem (traduzido em nossa versão como "carro"). Em Ez 23.24 há menção de uma invasão guerreira, onde é dito: "Virão contra ti do norte com *hōsen rekhev*..." onde o termo *hōsen* é um *hapax legomenon* de sentido incerto. Nossa versão portuguesa, contudo, traduz o mesmo como "do norte com carros e carretas". Outro *hapax legomenon*, encontrado em Ct 3.9, que é *apiryon*, é mais corretamente traduzido por "palanquim" ou mesmo "liteira", talvez sendo uma palavra emprestada do iraniano. A nossa versão portuguesa traz "palanquim".

Como já seria de esperar, todas as referências a carruagens, encontradas no Pentateuco dizem respeito aos egípcios. Por ocasião de sua exaltação, José veio a possuir uma carruagem (Gn 41.43; 46.29; 50.9), e os israelitas em fuga foram perseguidos por meio de carruagens pelos egípcios (Êx 14; cf. Êx 15.4,19; Dt 11.4). A única exceção é Dt 20.1 e mesmo aqui, a passagem olha para o futuro, para o que os israelitas encontrariam durante a conquista. Apesar de

que do ponto de vista militar as carruagens eram de pequena utilidade em terreno montanhoso, e de que os israelitas, que não as possuíam pareciam ter tomado as regiões montanhosas da terra em primeiro lugar, os "carros de ferro" (isto é, com peças de ferro) dos cananeus das planícies (Js 17.16; Jz 1.19) e dos filisteus da costa marítima (1Sm 13.5) eram uma arma mais formidável. As escavações feitas em Hazor (q.v.) têm demonstrado quão numerosas podiam ser as carruagens acomodadas numa cidade, naquele período (v. Js 11 e Jz 4 e 5). As carruagens eram reputadas símbolos do esplendor mundano de um soberano (cf. 1Sm 8.11), mas embora Davi tenha conservado cem cavalos de carruagens capturados em certa batalha (2Sm 8.4; ou também 2Sm 15.1), não foi senão no tempo de Salomão que foram incorporadas nas forças israelitas como uma das armas principais. Nessa época os melhores cavalos eram criados na Cilícia (q.v.) e as melhores carruagens eram as manufaturadas no Egito; sendo que Salomão se tornou intermediário do comércio de cavalos e carruagens (1Rs 10.28, 29). Para o seu próprio exército ele estabeleceu "cidades para os carros" em Hazor, Megido, Gezer (q.v.), e Jerusalém, e reorganizou seu exército para incluir 1.400 carruagens (1Rs 9.15-19; 10.26). A carruagem israelita era tripulada por três homens, sendo que o terceiro homem, tal qual seu equivalente assírio, o *shalshu rabku*, era chamado de *shalish* (p. ex., 1Rs 9.22; traduzido variegadamente de "capitão", "chefe", "cavalheiro" etc.). A divisão do reino, depois do falecimento de Salomão, foi feita de tal modo que o reino de Israel ficou com a maior parte das forças equipadas com carruagens, visto que Hazor, Megido e Gezer estavam em seu território, e que a maior parte do território de Judá ficava em regiões montanhosas, onde as carruagens eram de pouca utilidade. Em Israel, Acabe contava com numerosa força de carruagens, conforme é demonstrado por declaração de Salmeneser III de que ele trouxe 2.000 carruagens para a batalha de Carcar (853 a.C.; estela de Kurh, ii, 91), sendo provável que os estúbulos desenterrados em Megido que até agora têm sido atribuídos a Salomão, em realidade se devam a ele, enquanto que os estúbulos de Salomão talvez continuem enterrados no montão (v. MEGIDO). Essa numerosa força foi diminuída pelos reveses sofridos nas guerras contra os arameus, e efetivamente é asseverado que Jeoacaz não ficou com mais do que dez carruagens (2Rs 13.7). Samaria, sendo a capital, sediava uma força de carruagens, e é iluminador o fato que quando a cidade caiu perante Sargão, ele tenha tomado apenas cinquenta carruagens (*Anais* 15), o que indica o declínio das forças de Israel. Judá, naturalmente, não estava inteiramente destituída de carruagens, o que é demonstrado pelo fato que Josias evidentemente tinha duas carruagens pessoais por ocasião da batalha de Megido (2Cr 35.24), mas isso pode ter sido limitado às personagens de alta categoria.

### III. NO NOVO TESTAMENTO

As carruagens não figuram com proeminência no NT, sendo que a referência mais conhecida é aquela sobre quando Filipe evangelizava o eunuco etíope (At 8). O vocábulo ali empregado, *harma*, o termo comum para "carruagem" nos escritos de Homero, na LXX usualmente ocorre para traduzir *rekhev*. No livro de Apocalipse, as carruagens são referidas por duas vezes, em 9.9 (*harma*), e em 18.13 (*rheda*). T.C.M.

### CARTA — V. ESCRITA.

### CARVALHO — V. ÁRVORES.

**CARVALHO DOS ADIVINHOS** — Essa é a tradução de nossa versão da expressão hebraica *'elon m'otnim*, em Jz 9.37, que também tem sido traduzida como "planície de Meonenim" e "carvalho de Meonenim" por outras versões. O vocábulo *m'otnim* é o participio intensivo do verbo *'anan*, "praticar agouros", usado, p. ex., em 2Rs 2.16 = 2Cr 33.6 ("era agoureiro") e Lv 19.26, onde essa prática é proibida. A forma participial que significa "agoureiro" (q.v.) ou "adivinho" (v. ADIVINHAÇÃO), também ocorre em Dt 18.10,14 e Mq 5.12 (hep. 13) mas só é tratada como nome próprio por certas versões na passagem do livro de Juizes. A referência provavelmente diz respeito a uma árvore onde adivinhos cananeus ou israelitas apóstatas desenvolviam seu negócio. O local é desconhecido. T.C.M.

**CARVÃO** — No AT (texto massorético) há cinco palavras traduzidas como "carvão" ou "brasas". 1. *gahelot* (p. ex., Pv 26.21), que significa combustível aceso, em contraste com o apagado; é palavra metaforicamente empregada em 2Sm 14.7; 22.9,13. 2. *peham* (p. ex., Pv 26.21; Is 44.12), que é indiferentemente empregada para indicar combustível aceso ou apagado. 3. *ritspah* (p. ex., Is 6.6; 1Rs 19.6), que significa um cinturão de pedra chata (cf. o árabe *radf, radafa*). 4. *reshet* (p. ex., Ct 8.6), que significa "carvão aceso" ou "brasa"; em Hb 3.5 deveria provavelmente ser traduzida como "pestilência requeimante". 5. *shehor* (p. ex., Lm 4.8), signifi- ca literalmente "negridão".

No NT a palavra *anthrax*, "carvão", ocorre apenas uma vez (Rm 12.20; traduzias por "brasas vivas" em nossa versão portuguesa), como metáfora para o senso de vergonha; mas em outros lugares é empregado o termo *anthrakia*, "monte de combustível aceso". V. tb. COMBUSTÍVEL. R.J.W.

### CASA

#### I. LOCALIZAÇÃO

Na Palestina dos tempos bíblicos, a casa fazia parte de um grande complexo fortificado. Áreas habitáveis não fortificadas existiam apenas por pouco tempo, em períodos de prosperidade, p. ex. no séc. VIII A.C., quando algumas casas foram edificadas fora dos muros. Tratava-se, entre-



tanto, de um risco calculado, e o proprietário tinha de aproveitar sua riqueza rapidamente, antes que alguma guerra danificasse seu investimento. Até o próprio fazendeiro habitava dentro da cidade, embora no tempo da colheita fizesse acampamento fora, talvez em uma caverna para estar mais próximo de seus campos. As eiras eram sempre perto da cidade.

Havia seminômades na Palestina, especialmente na Transjordânia. Abraão era o mais famoso daqueles que habitavam numa "casa de pelo", isto é, tenda de couro de cabra. Lá vivia numa caverna depois de haver fugido de Sodoma (Gn 19.30), e durante todo o período bíblico as cavernas não eram habitações incomuns para os refugiados e os pobres, ainda que a maior parte dos habitantes da Palestina fossem cidadãos.

As palavras cidade e fortaleza eram sinônimas. O tamanho das cidades era estritamente limitado pelo labor requerido para edificar suas enormes defesas. A maior parte das aldeias não tinham, em média, mais de 6 acres de extensão (v. tb. FORTIFICAÇÃO E ARTES DO CERCO). Não havia plano padronizado para as casas, as quais, portanto, eram de área irregular e amontoadas, pelo que cada polegada de espaço era utilizada. Cidades planejadas não apareceram senão já nos tempos helênicos.

## II. CARACTERÍSTICAS GERAIS

As casas geralmente tinham dois pavimentos, ainda que algumas pudessem ser mais altas, enquanto que as dependências para os escravos freqüentemente eram apenas quartos aos rês do chão. As paredes do andar térreo eram edificadas de pedras brutas, pelo que eram bastante grossas. As paredes dos andares superiores também eram grossas, ainda que usualmente fossem feitas de tijolos secos ao sol. Nas áreas onde a pedra era escassa, a casa inteira era construída de tijolos de barro; bons alicerces de pedra eram necessários nesse caso, chegando até uma altura suficiente para proteger as paredes de tijolos da água da chuva que corria pelas ruas. Os próprios tijolos tinham de ser recobertos com argila à prova d'água, argila margosa.

Outro motivo pelo qual eram tão importantes bons alicerces e maciças pedras de esquina era que a Palestina é uma área onde ocorrem terremotos com freqüência. Tempestades de chuva, em certas áreas, também eram bastante destrutivas, o que é visto na parábola da casa erguida sobre a areia (Mt 7.24-27). Os cananeus usavam ocasionalmente sacrifícios de infantes como depósitos nos alicerces, mas isso só era encontrado bem raramente. Alguns eruditos pensam que esse emprego de sacrifícios humanos é referido na reconstrução de Jericó por Hiel (1Rs 16.34).

A argamassa era raramente usada na edificação dessas paredes de pedra, porém, as superfícies internas das paredes eram recobertas. Os quartos eram extremamente pequenos segundo nossos padrões atuais, excetuando nas casas dos ricos. Usualmente tinham apenas 1,85 m de altura. O chão era feito de uma argila margosa que

suporta uso consideravelmente duro com pés descalços. Algumas vilas egípcias, usadas como escolas, até hoje empregam essa espécie de chão. As casas mais caras tinham seus soalhos e pátios pavimentados com lajes. O teto era comumente feito de uma camada grossa de barro margoso, espalhado por cima de uma cobertura de juncos apoiada sobre traves, que por sua vez eram sustentadas sobre esteios. Entre as chuvas o barro às vezes estalava, e rolores cilíndricos de pedra, com cerca de 60 cm de comprimento, eram usados para amassar o barro do teto e assim conservá-lo hermético à água. O teto coberto com telhas, que entrou em uso antes do advento do NT, poderia ter uma inclinação maior que o outro tipo de teto. O teto de pedra, em abóboda, comum nas casas da Palestina de nossos dias, não era usado nos tempos bíblicos.

O teto da casa provia um cômodo extra que era freqüentemente utilizado no verão. A família dormia ali, e usava-o como sala de estar durante o dia, bem como para servir de despensa, onde uvas, figos, linho etc., eram espalhados ao sol. Dt 22.8 requeria que fosse feito um parapeito em redor do telhado, como medida de precaução.

Nos tempos de Jeremias, os israelitas apóstatas adoravam a Baal e o exército do céu em altares erguidos no alto dos telhados (Jr 19.13; 32.29). Devoções puras entretanto, também podiam ser levadas a efeito nos eirados (At 10.9). As escadas de pedra ou de tijolos, usadas para chegar-se ao eirado, usualmente ficavam fora da casa. Note-se a fraseologia de Mc 13.15. Os pobres provavelmente usavam escadas de mão para esse propósito.

A porta da casa era pequena e girava em pinos fixados no batente e na ombreira da porta. Um limiar alto era útil para impedir que a água da chuva, nas tempestades de inverno, entrasse na casa. Um porteiro, que servia não apenas de guarda, mas igualmente como juiz daqueles que deviam de ser admitidos no interior da casa, era freqüentemente empregado nas casas mais ricas. Janelas eram uma raridade no andar térreo, visto que a porta aberta fornecia luz abundante durante a maior parte do ano. Havia outro motivo para manter ao mínimo o espaço consagrado a janelas: dessa maneira a casa era conservada mais fresca durante o verão e mais quente durante o inverno. As janelas do andar superior geralmente davam frente para o pátio interior e não para a rua. As que davam frente para a rua eram providas de grade. O vidro ainda não podia ser usado nas janelas, pois era caríssimo. Nas casas era empregada a menor quantidade possível de madeira, a fim de reduzir o risco de incêndio. Nas casas ricas, entretanto, a madeira era usada para decorar tanto as paredes como os tetos.

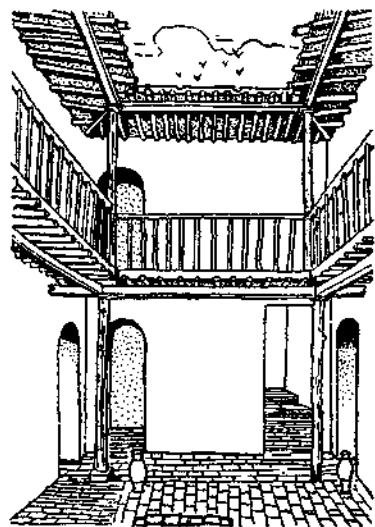
Os pátios em redor dos quais eram edificadas as casas, serviam como cozinha, exceto durante o tempo mais inclemente. Os fornos para cozer pão ficavam freqüentemente localizados no pátio, e era ali que as mulheres faziam a maior parte de seu trabalho doméstico.

Depois da invenção do reboque à prova d'água, as casas melhores tinham suas próprias cisternas. A água da chuva, vinda dos telhados, descia por um encanamento e chegava até à cisterna, depois de passar por uma bacia onde ficavam os detritos. Nos dias mais antigos, cada família tirava sua água das fontes mais próximas.

### III. DESENVOLVIMENTOS NA ARQUITETURA

#### a) Nos dias dos patriarcas

Durante esse período, a população da Palestina era dividida em patrícios e servos, sendo que os primeiros viviam em mansões, enquanto que os últimos ocupavam cabanas de um único aposento. A maior dessas casas patrícias, até o momento encontrada, tinha  $\frac{1}{2}$  acre de extensão. O pátio central dessas mansões era normalmente cercado por todos os lados por uma ou mais séries de quartos. A família vivia no andar superior, e ali ficava também o quarto do vigia. O andar inferior servia para aposentos de trabalho área de armazenamento, e estábulo. (O cavalo era uma novidade na Palestina, e era muito valioso). Esse tipo de habitação continuou existindo na Palestina até à conquista liderada por Josué, porém, no período entre os livros de Gênesis e Êxodo a prosperidade do país declinou e suas habitações se tornaram mais inferiores. Numas poucas instâncias, entretanto, como em Betel, as casas patrícias do período do Bronze Posterior eram superiores. Havia até mesmo um excelente sistema de esgotos individuais, saídos de cada casa, sob o chão, sendo que algumas vezes os encanamentos passavam uns por cima dos outros.



**Fig. 46** — Reconstrução de uma casa do início do segundo milênio a.C., escavada em Ur. A escada de tijolos leva aos aposentos de estar, enquanto que o andar térreo é usado para os servos e como despensas.

#### b) A conquista de Josué

A conquista da terra prometida revolucionou as áreas onde os israelitas se estabeleceram, porém, a antiga ordem continuou principalmente nas cidades não-conquistadas. Os israelitas eram um povo democrático e a divisão entre senhor e servo desapareceu. Todos se tornaram cidadãos comuns. Visto que os invasores israelitas eram pobres e sem grande habilidade, depois de sua prolongada experiência no deserto, as primeiras casas israelitas eram quase tão pobres como as cabanas dos escravos. Apareceu um novo padrão arquitetural, entretanto, comum a todas as cidades que foram ocupadas. Pilares eram empregados na edificação das paredes, sendo que os espaços entre essas colunas eram preenchidos com pedras de qualquer espécie. O portal era muito baixo. A pobreza do povo é refletida no fato que bem poucos móveis ou utensílios podem ser encontrados em suas casas, sendo que até esses são extremamente baratos. A mais notável diferença de todas é a ausência de objetos de culto cananeu no novo nível de ocupação israelita. As habitações tornaram-se ainda mais pobres no período dos juizes, mas melhoraram rapidamente nos dias de Davi e Salomão, especialmente devido à influência fenícia.

#### c) Durante o reino dividido

Conforme a prosperidade aumentava, sob a monarquia dividida, um novo tipo de habitação para os ricos foi aparecendo. O pátio grande agora era cercado pelo menos por um de seus lados, mais extensos, por uma edificação com pilares. Esses pilares eram usualmente pedras isoladas meio-trabalhadas, suficientemente altas para sustentar o primeiro andar. Refletiam a arte da pedreira, aprendida nos dias de Salomão. Posteriormente, quando a propriedade na cidade se tornou muito mais valiosa, tais mansões foram convertidas em apartamentos múltiplos, tal como acontece na atualidade. Os melhores edifícios dos tempos persas são representados por uma grande mansão em Laquis, provavelmente ocupada pelo governador.

#### d) Período helenístico

Algumas cidades helenísticas da Palestina demonstram a tentativa definida de planejamento urbano, seguindo o padrão retangular. As casas também se aproximavam muito mais da forma quadrada ou retangular. Os ricos agora podiam contar também com um banheiro. Pelos tempos neotestamentários, os ricos estavam criando um paraíso de inverno na cidade de Jericó. Essa cidade escavada nos faz lembrar de Pompéia, porém Jericó ainda contava com mais luxos. Também era espalhada numa área maior e possuía espaçosos jardins. A casa rica dos tempos neotestamentários, na Palestina, era semelhante à casa romana de todos os demais lugares. Havia um pátio externo com seus quartos circundantes, e por trás um segundo pátio com seus quartos adjacentes. Nesta última área a vida era muito mais reservada.

#### IV. PALÁCIOS REAIS

A Bíblia nos fornece apenas uma breve descrição sobre o palácio de Salomão, mas o relato detalhado sobre a edificação do templo nos permite fazer uma conjectura da aparência do palácio, pois foi desenhado pelos mesmos arquitetos e erigido pelos mesmos construtores. A obra de pedra era de pedras trabalhadas, arrumadas em fileiras e com engastes. Madeiras finas, com acabamento para exibir suas veias, foram empregadas na decoração dos interiores. A escavação do palácio do governador, em Megido, tem lançado bastante luz sobre o programa de edificação de Salomão. O palácio da dinastia de Onri, em Samaria, também foi erigido por artífices fenícios. Os lindos entalhes de marfim ali encontrados, nos fornecem excelentes indicações sobre o mobiliário caro usado no palácio (cf. pl. Va). O palácio de Herodes, em Jerusalém, com seus extensos jardins, era a última palavra em luxo, como também o era seu palácio de inverno em Jericó.

#### V. A VIDA NA CASA

A casa, durante a maior parte do período bíblico, era usualmente tanto um lugar de habitação como um armazém. Não somente o fazendeiro habitava na casa, mas também tudo quanto possuía era ali guardado. O arado e outros instrumentos agrícolas, o cereal e outros alimentos suficientes para a família consumir durante o inverno, bem como ração para os animais, tudo era conservado na casa. Os arqueólogos têm ficado surpreendidos com a quantidade de matéria carbonácea encontrada nessas casas, especialmente aquelas que foram destruídas pelas tropas de Josué. Em períodos extremos de frio e umidade, ou em tempos de guerra, a família também tinha de compartilhar a casa, ou pelo menos o pátio, com os animais mais valiosos.

Os móveis da casa variavam com as riquezas possuídas por seus habitantes. Os pobres podiam contar apenas com o equipamento de cozinha e com leitos. Os móveis de um quarto para hóspedes, conforme aquele que foi oferecido a Eliseu, certamente eram típicos dos que eram usados pela família média (2Rs 4.10). O mesmo continha um leito, uma mesa, uma cadeira, e uma lâmpada. Os ricos usavam camas altas mas outros usavam catres. Os mais pobres usavam um colchão de palha estendido no chão. Tinha de haver cobertores suficientes, pois os invernos, na Palestina, são frios e úmidos, e de fato parecem muito mais frios que o real do termômetro. A mesa podia ser alta ou baixa, o que também pode ser dito a respeito da cadeira e de seu paralelo mais barato, a banqueta. Às vezes havia balaia para guardar roupas e panos de cama. Os móveis dos ricos eram entalhados com marfim, e a classe média algumas vezes imitava isso com engastes de osso comum. Os engastes de marfim, por sua vez, algumas vezes eram feitos com ouro e pedras preciosas. O tear movimentado a mão podia ser encontrado em muitas casas.

No inverno, para conservar quente a casa, eram freqüentemente cozidos os alimentos em seu interior e, nos dias mais frios, um braseiro de cerâmica ou de cobre cheio de carvões acesos, era usado. Porém, esse não era muito eficiente.

A preparação e o servir dos alimentos exigia equipamento especial. Conforme já tivemos ocasião de mencionar, usualmente havia um forno construído no pátio defronte da casa. Oco no alto, podia ter cerca de 60 cm na base e cerca de 30 cm de altura. Era freqüentemente modelado de camadas alternadas de barro e de cacos de cerâmica. Dentro da casa havia armários de pedra ou de argila para armazenamento. Jarras grandes também podiam ser usadas para conservar suprimentos para o inverno. Havia um moinho para moer o cereal. A farinha de trigo era conservada numa jarra de boca larga, enquanto que o azeite de oliveira era conservado num vaso especialmente desenhado. Freqüentemente havia um grande pilão de pedra enterrado no chão, onde vários alimentos podiam ser preparados ao serem moídos com a mão de pilão. Se não havia cisterna na casa uma jarra grande para guardar água estava sempre à mão. Nas proximidades havia jarras semelhantes, menores, com as quais se transportava água tirada nas fontes. Havia panelas de boca larga, onde o alimento podia ser mexido, e também panelas de boca estreita, usadas para aquecer líquidos. Havia grande variedade de tijelas para servir o alimento. Os ricos usavam aparelhos de mesa de ouro ou prata, e utensílios de cozinha feitos de cobre. Am 6.4-6 descreve a vida luxuosa de Israel, quando estava em seu pior estado espiritual.

Na última ceia encontramos uma combinação de costumes antigos e contemporâneos. Os participantes se inclinavam em leitos baixos, conforme o estilo greco-romano, mas o próprio quarto era um quarto de primeiro andar, local próprio para o aposento de hóspedes desde tempos imemoriais.

J.L.K.

**CASA DE CÉSAR** — Uma família romana aristocrática (gr., *oikia*; latim, *familia*) tinha servos cujo conjunto era chamado de "casa", incluindo principalmente os escravos, mas provavelmente incluindo também os libertos que retinham obrigações de lealdade devido à recepção de sua alforria. Seus deveres eram extremamente especializados, e cobriam toda a gama de serviço doméstico, deveres profissionais (medicina, educação etc.), além de assistência literária, secreta-ria e nos negócios. No caso dos césares, sua permanente liderança política faria sua "casa" ocupar posição equivalente à de um moderno serviço civil, provendo técnicos para a maioria dos campos de atividade do Estado. Sua origem servil, e as responsabilidades dos césares no Oriente, contribuíam para que fosse composta principalmente de elementos gregos e orientais. Por conseguinte, não é surpreendente que a encontremos tão bem representada no grupo cristão em Roma.

E.A.J.



**CASLUIM** — Nome de um povo descendente de Mizraim, e de cujo território ("donde saíram") são originários os filisteus (q.v.; Gn 10.14; 1Cr 1.12). Não são conhecidos fora do AT. A LXX chama-os de *chasmonieim*. T.C.M.

**CÁSSIA** (*qidah*, Êx 30.24; Ez 27.19; *q̄tsi'ot*, Sl 45.8) — Esses dois vocábulos, identificados como semelhantes na versão pesita (síriaco) e nos Targums, provavelmente referem-se ambos a *Cassia lignea*, o córtex da *Cinnamomum cassia*, uma planta cultivada na Ásia Oriental, e que possui fragrante propriedade aromática. O produto era usado no "óleo da santa unção", de Êx 30.24, e, à semelhança do cinamomo (q.v.), era um dos perfumes usados nos funerais romanos. J.D.D.

**CASTELO** — Quatro diferentes palavras hebraicas admitem essa tradução ou são assim traduzidas em nossas versões. São elas: 1. migdal (1Cr 27.25). 2. metsad (1Cr 11.7) e 3. metsudah (1Cr 11.5), termos todos que se referem a alguma torre ou edifício similar erigido para propósitos defensivos. Daí também traduzem nossas versões os termos por "fortaleza", acepção aceitável. Resta, ainda, 4. *armon* (Pv 18.19), traduzida em nossa versão como "castelo", palavra, porém, que admite acepção muito mais ampla e se pode aplicar a qualquer edifício de eminência, pelo que é frequentemente traduzida por "palácio" (1Rs 16.18; Sl 48.3). No NT o vocábulo para castelo é sempre *parembole*, uso que se prende sempre a referência ao forte romano de Antônia em Jerusalém (At 21.34 etc.). G.W.G.

**CASTOR E PÓLUX** — V. DIÓSCUROS.

**CATIVEIRO** — V. ISRAEL.

**CAUDA** — V. CLAUDA.

**CAVALO** — O AT contém muitas referências ao cavalo (*sus*), mas virtualmente cada ocorrência, do livro de Jó em diante, bem como em muitas outras passagens anteriores, é figurada. Por todo o AT e o NT o cavalo é regularmente associado com a guerra e o poder, enquanto que o jumento usualmente sugere paz e humildade. Uma outra palavra, *parash*, é traduzida por "cavaleiro" na maior parte das versões mas tal termo poderia significar um cavalo treinado da cavalaria, ou talvez, um cavalo com seu cavaleiro, enquanto que *sus* é um vocábulo mais geral, usado em particular para cavalos que puxam carruagens.

De todos os animais que se têm tornado animais de carga, o cavalo é o mais importante, ainda que não tivesse sido o primeiro a ser domesticado. Em contraste com o jumento selvagem que vivia no deserto próximo, os ancestrais do cavalo eram nativos das pastagens da Europa e da Ásia. É provável que a domesticação teve lugar independentemente em diversas áreas separadas — Europa ocidental, sudoeste

da Ásia, e Mongólia. Os cavalos, no registro bíblico, presumivelmente vieram da segunda dessas origens.

Um tablete babilônico, do período de Hamurábi c. de 1750 a.C., apresenta o primeiro registro sobre o cavalo, o qual é chamado de "asno do leste". Os cavalos já eram empregados no Egito quando José subiu ao poder, e foram empregados na perseguição aos israelitas no êxodo. Talvez seja improvável que os israelitas possuíssem cavalos, pois de qualquer modo não teriam sido apropriados para uma travessia pelo deserto.

As nações que viviam em Canaã tinham cavalos e usavam-nos em suas batalhas (Js 11.4 etc.); Davi freqüentemente combateu contra eles, algumas vezes matando-os em grande número (2Sm 10.18 etc.), porém, evidentemente observava as proibições de Dt 17.16 "não multiplicará para si cavalos", enquanto que a primeira menção de cavalos possuídos em Israel se encontra em 2Sm 15.1. "Absalão fez aparelhar para si um carro e cavalos". Posteriormente, Salomão tinha grande número de cavalos, mantidos em estabelecimentos especiais em Hazor, Megido e Gezer. Tais cavalos eram importados do Egito e de Que (Cilícia, "em tropas") e eram exportados para os estados circunvizinhos, sendo que o preço de um cavalo era de 150 siclos de prata (1Rs 10.28,29). G.C.

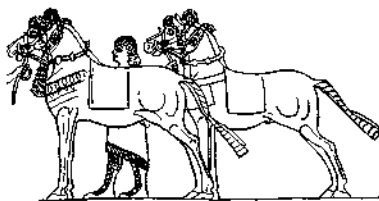


Fig. 47 — Cavalos indócéis sendo seguros por auxiliares. Relevô de Ninive, c. de 650 a.C. Notar os arreios ornamentados. V. tb. fig. 25.

**CAVEIRA, LUGAR DA** — V. CALVÁRIO.

**CAVERNA** — Excetuando Jo 30.6, onde é empregado o termo *hor*, "buraco", a palavra hebraica usualmente traduzida em português por "caverna" é *m'arah*. Cavernas naturais não são uma raridade na Palestina, visto que quase toda a região montanhosa da Palestina a oeste do Jordão (excetuando um trecho de basalto no sul da Galiléia) se compõe de pedras calcárias e de giz. Tais cavernas eram usadas como habitações, esconderijos, ou túmulos, desde os dias mais antigos. V. tb. CISTERNA.

#### a) seu uso como habitação

Um notável povoado de habitantes de cavernas, dos sécs. XXXIV/XXXIII a.C., tem sido escavado em Tell Abu Mather, logo ao sul de Berséba. Grandes cavernas têm sido descobertas que serviam como habitações de diversos aposentos ligados por galerias, usadas por uma próspera

comunidade de cultivadores e trabalhadores em cobre. Em dias bem mais posteriores (início do segundo milênio a.C.). Ló e suas duas filhas abrigaram-se numa caverna, após a destruição de Sodoma e Gomorra (Gn 19.30), e Davi e seu bando frequentavam a grande caverna em Adulão (1Sm 22. 1; 34).

#### b) seu uso como refúgio

Josué encurralou cinco reis cananeus, que se ocultaram numa caverna em Maquedá (Js 10.16s.). Os israelitas também se ocultaram assim, dos midianitas (Jz 6.2), bem como dos invasores filisteus (1Sm 13.6). O amigo de Elias, Obadias, ocultou 100 profetas em cavernas, em grupos de "cinquenta", para não serem mortos por Jezabel (1Rs 18.4,13).

#### c) seu uso como túmulo

Essa era uma prática extremamente comum desde os tempos pré-históricos em diante; V. SEPULTAMENTO e LAMENTAÇÃO. Instâncias famosas nas Escrituras são a caverna em Macpela, usada por Abraão e sua família (Gn 23 etc.), e aquela de onde Jesus chamou Lázaro dos mortos (Jo 11.38). K.A.K.

**CEBOLAS** (*b'rsalim*) — Uma das verduras pelas quais os queixosos israelitas ansiavam no deserto, a cebola (*Allium cepa*) é mencionada apenas uma vez na Bíblia (Nm 11.5). Não obstante, era um alimento comum e muito apreciado, conforme continua a sê-lo no Oriente Próximo. Além disso, era reputada de qualidades medicinais. Cultivada pelos egípcios desde os tempos mais remotos, a cebola é representada em algumas das pinturas de seus túmulos. J.D.D.

**CEDRO** — V. ÁRVORES.

**CEDRO DO LÍBANO** - V. ÁRVORES.

**CEDROM** — O riacho do Cedrom, modernamente chamado de Uádi en-Nar, começa ao norte de Jerusalém, passa pelo monte do templo e pelo monte das Oliveiras em direção ao mar Morto, que atinge depois de atravessar o deserto da Judéia. Seu nome moderno significa "Uádi de Fogo", e isso dá testemunho ao fato que fica seco e crestado pelo sol durante a maior parte do ano, pois não flui permanentemente. Somente durante breves períodos, durante a estação chuvosa, é que está cheio de água. Também era chamado de "vale de Josafá" (q.v.).

No lado ocidental do Cedrom há uma fonte conhecida como Gihon ("Esguicho") ou como "Fonte da Virgem", cujo fluxo foi artificialmente desviado pelos judeus para servir às necessidades de Jerusalém. Conforme seu nome sugere, a água não corre num fluxo constante, mas se acumula subterraneamente num reservatório e esguicha de tempos em tempos. Em 1880 foi descoberta uma inscrição em hebraico, dando informação concernente à perfuração do túnel (v. SILOAM). Isso pode ter referência ao incidente registrado em 2Cr 32.3,4. (V. fig. 171).

Davi atravessou o ribeiro do Cedrom, ao sair de Jerusalém, durante a revolta de Absalão (2Sm 15.23). Os reis reformadores, tais como Asa, Ezequias, e Josias, usaram o vale como lugar da destruição dos ídolos, altares e outros objetos pagãos, onde eram queimados e transformados em pó (1Rs 15.13 etc.). Parece que era considerado como um dos limites de Jerusalém, em 1Rs 2.37 e Jr 31.40.

Alguns sugerem que há referência ao Cedrom, em Ez 47, onde o profeta vê um riacho que se origina no limiar do templo e segue caminho em direção ao mar Morto, tornando a terra fértil nesse processo. V. especialmente G. Adam Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, 1931, p. 510s., W. R. Farmer, "The Geography of Ezekiel's River of Life", *Biblical Archaeologist*, XIX, 1956, p. 17s. Que Ezequiel pensava na cheia do leite seco do Cedrom, pela corrente de águas curativas, parece provável, mas não pode ser sustentado com certeza. G.W.G

**CEFAS** — V. PEDRO.

**CEFIRA** — Uma fortaleza dos heveus (Js 9.17), num contraforte a 8 km a oeste de Gibeom dominando o Uádi Qatneh, que conduz a Aijalom, mais abaixo. Tornou-se território benjamita (Js 18.26); a lista de Gola (Ed 2.25; Ne 7.29) associa-a com Quiariate-Jearim, atualmente Khirbet Kefireh. V. Garstang, *Joshua-Judges*, p. 166,369. J.P.U.L.

**CEGONHA** — V. PÁSSAROS DA BÍBLIA.

**CEGUEIRA** — V. DOENÇAS E CURA.

**CEIA** — V. REFEIÇÕES; CEIA DO SENHOR, A.

**CEIA DO SENHOR, A** — Será muito conveniente apresentar a evidência neotestamentária acerca dessa ordenança cristã sob as divisões "A Última Ceia"; "O Partir do Pão"; "A Eucaristia Paulina"; e "Outro Material do NT".

#### I. A ÚLTIMA CEIA

##### a) Teria sido a Páscoa?

A natureza exata da refeição que o Senhor compartilhou com os seus discípulos, na noite em que foi traído, é um dos tópicos mais calorosamente debatidos na história e interpretação do NT. Várias sugestões têm sido apresentadas.

1. A explicação natural é que a refeição foi uma festa pascal costumeira, e essa pode reivindicar o apoio dos registros evangélicos, tanto sinóticos (p. ex., Mc 14.1, 2,12-16) como no evangelho de João (p. ex., 13.21-30). Há características da refeição que os eruditos judeus (notavelmente Billerbeck e Dalman) têm observado como características distintivas da festa pascal, como, p. ex., o reclinar-se à mesa (v. SEIO DE ABRAÃO), a distribuição de esmolas (cf. João 13.29), e o uso do "bocado de pão", que era mergulhado no molho especial, *haroset*, como memorial da amargura da escravidão

egípcia. V. os detalhes completos em Dalman, *Jesus-Jeshua*, E. T., 1929, p. 106s.; e J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, E. T., 1955, p. 14s. Contudo, a evidência não é tão convincente a ponto de excluir todas as demais interpretações, embora haja certa tendência atualmente, em especial desde a publicação do livro de Jeremias, em 1949, de prestar mais respeitosa consideração ao ponto de vista da Páscoa do que era anteriormente feito. O julgamento anterior era semelhante àquele expresso por Hans Lietzmann, que rejeitou a teoria pascal da ceia como algo que dificilmente continha "qualquer vestígio de probabilidade" (*Messe und Herrenmahl*, 1926, p. 212). Tem havido reação contra esse extremo negativismo.

2. Os informes que provocaram algumas dúvidas a respeito do ponto de vista tradicional, derivado do quarto evangelho, que aparentemente data os acontecimentos da noite da ceia e da paixão um dia antes que os sinóticos. De conformidade com Jo 13.1; 18.28; 19.14,31,42, a crucificação teve lugar um dia antes de 15 de nisã, que é o cômputo dos evangelhos sinóticos, e a última ceia foi, naturalmente, na noite antes disso. Por conseguinte, não pode ter sido a refeição pascal regular, pois o Senhor morreu ao mesmo tempo em que os cordeiros para a refeição pascal estavam sendo imolados no ritual do templo. Dessa maneira há um aparente impasse, que é ainda mais complicado pela alegação que o relato sinótico não é coerente consigo mesmo; p. ex., Lc 22.15 pode ser lido como um desejo não-cumprido. Para os eruditos que preferem apoiar a data apresentada por João (p. ex., Bernard no ICC sobre *John*) e acreditam que a última refeição não poderia ter sido, portanto, a Páscoa, levanta-se então a pergunta: Nesse caso, que tipo de refeição foi essa? E eles mesmos respondem a pergunta postulando um *qidush* sabático; isto é, de conformidade com essa posição, Jesus e seus seguidores constituíram um grupo religioso que se reunia na véspera do sábado e no dia da Páscoa, e levaram a efeito um serviço simples em que uma oração de santificação (*qidush*) em torno de um cálice de vinho foi proferida.

3. Como modificação dessa sugestão Lietzmann apresentou a idéia de que a refeição foi uma refeição comum, sendo que o Senhor e os seus discípulos, que compartilharam da mesma, formavam uma associação religiosa chamada uma *havurah*, semelhantes aos grupos nos quais os fariseus se reuniam. Todas essas idéias têm tido de enfrentar severas críticas, e há uma aparente paralisação no debate, embora o mesmo esteja sendo atualmente reaberto mediante as investigações na nova evidência encontrada nos papiros de Qumran.

4. A luz de recentes pesquisas sobre a influência de calendários separados que eram empregados para calcular os dias de festividade, é atualmente possível considerar novamente as sugestões mais antigas de Billerbeck e Pickl de que as duas camadas de evidência dos evange-

lhos podem ser harmonizadas sobre a suposição que ambas estão corretas, pois cada uma delas reflete uma tradição diferente. Billerbeck e Pickl distinguiram entre a data farisaica da Páscoa, que Jesus empregava, e o cômputo dos saduceus, que observavam a Páscoa um dia antes, o que é seguido pelo quarto evangelho. Essa sugestão foi rejeitada pelos críticos como algo destituído de evidência apoiadora; todavia, os papiros do mar Morto têm demonstrado que havia calendários divergentes em uso entre o judaísmo heterodoxo, e é bem possível que tradições separadas estivessem, de fato, em voga no tempo da paixão. Mlle. A. Jaubert recentemente reconstruiu os acontecimentos com base nisso, para poder harmonizar os informes dos evangelhos com o antigo testemunho litúrgico (em seu livro *La date de la Cène, Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, 1957, com um sumário em inglês a respeito de sua tese em *Scripture*, outubro de 1957 IX (8), p. 108-115. "The date of the Last Supper", por L. Johnston; e revisão crítica por Jeremias em *JTS*, NS, X, 1959, p. 131-133).

Se a data da Páscoa será algum dia conclusivamente determinada ainda é incerto; mas sem dúvida podemos acreditar que qualquer que tenha sido a natureza exata da refeição, havia idéias pascais na mente do Senhor quando ele se reclinou com os seus discípulos. A Páscoa judaica, baseada em Êx 12, e interpretada na *Hagadah* sobre a Páscoa e no tratado da *Mishnah, Pesahim*, provê a chave indispensável para que se compreenda a refeição e também o significado da ceia do Senhor na igreja primitiva. Essa conclusão é reforçada pelos recentes estudos tipológicos que têm demonstrado a importância dos eventos do AT em seu significado "tipológico" para os escritores do NT; e nenhum complexo de acontecimentos salvadores aparece mais decisivamente em primeiro plano, no pensamento do cristianismo primitivo, do que o êxodo e a redenção da escravidão egípcia (cf. H. Sahlin, "The New Exodus of Salvation according to St. Paul", em *The Root of the Vine*, et. A. Fridrichsen, 1953, p. 81-95; J. Daniélou, *Sacramentum Futuri*, 1950, livro IV, p. 131s.). Pode-se, igualmente, examinar a importante contribuição de T. Preiss, *Life in Christ*, E. T., 1954, p. 90, o qual demonstra o lugar da "totalidade dos acontecimentos do êxodo centralizados na Páscoa", tanto na tradição judaica como na tradição cristã.

#### b) As palavras instituidoras

Passamos agora a examinar mais de perto a última refeição de Cristo e seus discípulos no cenáculo mobilado. Duas perguntas imediatamente se levantam: Qual foi a forma das palavras instituidoras, proferidas sobre o pão e o vinho? E qual era o seu significado?

1. A forma original das palavras não é fácil de descobrir, visto que há duas linhas variantes, representadas nas tradições de Marcos e de Paulo, respectivamente. Lc 22.15-20 tem peculiaridades todas próprias, tanto textuais como hermenêuticas. Há uma recente tendência para

aceitar a revisão mais longa do texto lucano em detrimento dos textos mais breves do manuscrito Ocidental D e de certos antigos manuscritos latinos, que omitem os v. 19b e 20. O valor da *pericope* lucana jaz no fato de ser uma evidência independente sobre a mesma tradição que a empregada por Paulo com a ordem incomum "cálice — pão", em Lc 22.17-19 e 1Co 10.16, 21 (cf. *Didaquê ix*); e a preservação de ambos os relatos sobre a ordem de repetir o rito (Lc 22.19b e 1Co 11.25).

A respeito da forma de Marcos versus a forma de Paulo, os argumentos de ambos os lados são inconclusivos. Alguns eruditos sentem que Jesus jamais poderia ter sugerido que os discípulos bebessem seu sangue, mesmo simbolicamente, dizendo também que a versão paulina, "Este cálice é a nova aliança no meu sangue" (1Co 11.25), mais provavelmente é a original, especialmente em vista do fato da fórmula de Marcos ser liturgicamente simétrica com a fórmula sobre o pão, e é traçada de conformidade com Êx 24.8 (LXX). Contra isso, tem sido argumentado por A. J. B. Higgins, que a fórmula de Marcos é mais primitiva por causa de seus violentos semitismos no grego e por causa de sua óbvia dependência das passagens sobre o Servo do Senhor, em Isaías, ainda que Higgins deseje eliminar algumas das frases usadas por Marcos. Seja como for, podemos considerar a declaração abaixo como algo próximo do original: "Jesus tomou um pão, pronunciou uma bênção, partiu-o e disse: Este é meu corpo. E tomou um cálice, abençoou-o e disse: Este cálice é a nova aliança em meu sangue (Paulo), ou, este é meu sangue da aliança (Marcos)". E então se seguiu a declaração escatológica cf. Mc 14.25; 1Co 11.26.

2. Se começarmos pela declaração escatológica essa será explicada como a esperança dos crentes primitivos, instruídos pelo Senhor, de que sua comunhão com ele será cumprida de modo perfeito no reino de Deus; e isso estabelece um *terminus ad quem* para a eucaristia paulina, pois quando o Senhor retornar gloriosamente, a fim de unir seu povo em comunhão, a mesa memorial de comunhão cessará (cf. Dibelius, *From Tradition to Gospel*, E. T., 1934, p. 208).

As palavras interpretativas acerca dos elementos têm sido estimadas de várias maneiras diferentes. Não há base para qualquer equivalência literal, como sucede na doutrina católico-romana da transubstanciação. A cópula "é" é o *significat* exegetico, como em Gn 41.26; Dn 7.17; Lc 8.11; Gl 4.24; Ap 1.20; e no aramaico falando a cópula estaria ausente, como acontece em Gn 40.12; Dn 2.36; 4.22. O sentido figurado, não-literal, portanto, "nunca deveria ter sido posto em dúvida" (Lietzmann).

As palavras "corpo" e "sangue" são algumas vezes consideradas no sentido em que Jesus estava se referindo à sua morte iminente na cruz, quando seu corpo foi partido (mas cf. Jo 19.31-37) e quando seu sangue foi derramado por morte violenta. A principal objeção contra esse ponto de vista simbólico é que a

palavra a respeito do pão não foi proferida ao ser o mesmo quebrado mas ao ser distribuído, e o vinho já havia sido derramado em porção anterior da refeição pascal. Além disso, nada há igualmente de incomum ou sem paralelo no fato que o pão foi partido "Partir o pão" era uma expressão judaica comum para significar compartilhar de uma refeição.

Um outro ponto de vista considera o termo grego *soma* (corpo) como tradução do vocábulo aramaico *guf*, que significa não apenas "corpo", mas também "pessoa", como se Jesus tivesse dito: "Esta é minha pessoa, meu verdadeiro "eu" e apontaria então para sua contínua comunhão na qualidade de Senhor ressurreto, com seu povo, ao repetirem eles a comunhão da mesa. Jeremias, entretanto, tem feito objeção a essa posição que foi sugerida por Dalman (*op.cit.*, p. 143) ao observar que a verdadeira contraparte de "sangue" não é "corpo", *soma*, mas antes, "carne", *sarx*, para a qual o termo aramaico é *bisri*, "minha carne".

A indicação mais valiosa acerca do significado das palavras instituidoras proferidas pelo Senhor se encontra no papel que o alimento e a bebida desempenham no ritual da Páscoa. Seguindo a interpretação de Higgins, podemos reputar as palavras da instituição como adição do próprio Senhor, à ordem da liturgia pascal, em dois pontos vitais, antes e depois da refeição principal. Ele disse aos seus discípulos, mediante as suas palavras e o simbolismo profético de que usou, que o significado original do rito pascal fora então transcendido, em vista do fato que ele é o Cordeiro que cumpre as predições e prefigurações do AT (1Co 5.7). Suas palavras e suas ações, a tomar o pão e o cálice, são parábolas que anunciam uma nova significação para o rito. O pão, sob sua palavra soberana, se tornou a parábola de seu corpo rendido ao serviço do propósito redentor de Deus (cf. Hb 10.5-10); e o seu sangue, derramado na morte, relembra os ritos expiatórios do AT, o que foi no cálice da bênção sobre a mesa. Esse cálice, dali por diante, era revestido de uma nova significação, como o memorial de um novo êxodo, realizado em Jerusalém (Lc 9.31).

A função dos elementos é paralela portanto à função dos pratos servidos durante a Páscoa judaica. Por ocasião dessa festividade anual, os israelitas eram ligados, de modo realístico e dinâmico, com os seus antepassados que foram redimidos do Egito pelo Senhor. O pão sobre a mesa deve ser reputado como se fosse o "pão de aflição" que os israelitas antigos comeram (Dt 16.3 conforme interpretado na *Hagadah* da Páscoa); os israelitas deviam considerar-se como quem ainda estivesse no Egito debaixo da tirania, naquela primeira geração de sua nação, mesmo que já se tivessem passado tantos séculos (*Mishnah, Pesahim* x.5).

Por ocasião da mesa do Senhor, que geneticamente é relacionada com o cenáculo, a igreja do novo Israel se reúne na qualidade do povo da nova aliança (Jr 31.31s.); é confrontada de novo com os sinais daquele sacrifício oferecido

de uma vez para sempre; e revive aquela experiência mediante a qual saiu do Egito do pecado e foi redimida para Deus através da morte preciosa da vítima pascal de Deus.

## II. O PARTIR DO PÃO

Na igreja primitiva do livro de Atos aparecem referências esparsas acerca da comunhão na mesa, como, p. ex., At 2.42,46, onde a frase é "partiam pão". Em At 20.7 (mas não 27.35, que descreve uma refeição ordinária, não-cúltica) há uma referência a uma refeição de comunhão, que usa frase idêntica. O fato que nenhuma menção sobre o cálice é feita no livro de Atos, levou H. Lietzmann (v. *ExpT*, LXV, p. 333s., quanto a uma declaração clara, ainda que crítica, sobre essa teoria) a elaborar tese que essa comunhão de Jerusalém em torno de uma só espécie é a forma mais antiga e mais original do sacramento, ainda que dificilmente mereça o nome. Era, *ex hypothesi*, uma refeição de comunhão que começava com o costume familiar judaico de partir o pão de fato, uma continuação das refeições comuns do ministério galileu, quando o Senhor alimentava as multidões, e das quais o Senhor e os seus discípulos formavam uma *havurah*. O motivo para o rito de Jerusalém não era a morte de Jesus, mas sim, a presença invisível do Senhor exaltado no meio deles. A ceia do Senhor, em 1Co 11Com a sua ênfase sobre a significação expiatória de Cristo, foi a própria nova contribuição de Paulo, recebida por revelação especial da parte do Senhor, já na glória. Assim é a sugestão de Lietzmann.

Porém, essa elaboração toda é desnecessária. Há pouca sugestão que o apóstolo Paulo tivesse sido tal inovador. Conforme é observado por A. M. Hunter. "Faz vacilar a crença que pudesse ter impingido com sucesso sua inovação... sobre a igreja em geral" (*Paul and His Predecessors*, 1940, p. 91). A falta de menção ao cálice pode não ter a menor significação; a expressão "partir do pão" pode ter sido uma expressão quase técnica para indicar a refeição inteira, incluindo ambos os elementos. O que é significativo acerca da forma primitiva da Eucaristia é a nota de alegria que se deriva diretamente, não tanto das refeições da Galiléia e, sim, das aparições pós-ressurreição, muitas das quais estão associadas a uma refeição da qual participaram o Senhor vitorioso e aqueles que são seus (Lc 24.30-35,36-48; Jo 21.9s.; At 1.4; 10.41; Ap 3.20).

## III. A EUCHARISTIA PAULINA

As refeições comuns levadas a efeito durante o ministério galileu, mais provavelmente encontram seu cumprimento na *agape* ou festa de amor da igreja em Corinto (1Co11.20-34). Em Corinto havia duas seções da observância do culto: uma refeição comum, tomada com o propósito de nutrição (cf. *Didaqué* x.1. "depois que estiverdes cheios"), que era seguida por um solene rito da Eucaristia. (V. FESTA DE AMOR). Houve sérios excessos dentro da congregação de Corinto, tais como ganância, egois-

mo, bebedeira e glotonaria. Paulo lançou uma severa advertência, e a impressão que temos é que seu desejo é que essas duas fases fossem observadas separadamente, como passou a ter lugar na igreja posterior. Que os que tivessem fome comessem em casa, e viessem com reverência e auto-exame participar da mesa do Senhor — é o seu conselho (11.22,30-34).

O ensino eucarístico distintivo de Paulo serve para salientar a significação da ceia, ancorando-a firmemente no propósito remidor de Deus; de tal modo que a mesma proclama a morte do Senhor (1Co 11.26) visto como o ritual da Páscoa estabelecia (daí o título, *Hagadah*, isto é, declaração para a qual o equivalente em grego seria a palavra usada por Paulo, *katangellein*, em 1Co 11.26) a misericórdia redentora de Deus sob o antigo pacto. Ele também expôs o significado profundo da mesa do Senhor como uma comunhão (*koinonia*) com o Senhor em sua morte e em sua vida ressurreta, simbolizada pelo pão e pelo vinho (1Co 10.16). A seguir ele desvenda a unidade da igreja, pois assim como os membros compartilham juntamente de um único pão, também se reúnem como o corpo único de Cristo (cf. A. E. J. Rawlinson, ensaio em *Mysterium Christi*. ed. Bell e Deissmann, 1930, p. 225s.). Há, igualmente, segundas referências escatológicas, tal como na tradição evangélica, esperando o advento da glória. *Maranata*, em 1Co 16.22 pode, perfeitamente ser encaixada num fundo eucarístico pelo que a epístola termina com a invocação "Nosso Senhor, vem!" e prepara a cena para a celebração da ceia, depois que a epístola tiver sido lida perante a congregação (cf. Lietzmann, *op. cit.*, p. 229; J.A.T. Robinson, "Traces of a Liturgical Sequence in 1Cor. xvi.20/24", *JTS*, NS, IV, 1959-60, p. 307s.).

## IV. OUTRO MATERIAL DO NOVO TESTAMENTO

Certamente é significativo que existe bem pouco outro testemunho direto qualquer, no NT, concernente à ordenança da ceia do Senhor, fora das referências que já apresentamos. Esse fato é especialmente importante quando se trata de aquilatar o chamado "sacramentalismo" de Paulo. O escritor de 1Co 1.16,17 jamais poderá ser considerado como alguém que reputava as ordenanças como a última palavra acerca da fé e da prática cristãs; não obstante, temos de admitir igualmente que, conforme as palavras de C. T. Craig, "Paulo não teria compreendido uma expressão da fé cristã à parte de uma comunidade onde a ceia do Senhor fosse celebrada" (citado por A. M. Hunter, *Interpreting Paul's Gospel*, 1954 p. 105). Adolf Schlatter, conforme acreditamos, apresenta a mais autêntica estimativa em sua observação sobre a teologia sacramental do apóstolo, ao dizer: Paulo "pode expressar a palavra de Jesus, não em meia medida, mas completamente sem mencionar as ordenanças de forma alguma. Porém, se elas são postas em vista, ele as liga com as riquezas totais da graça de Cristo, visto que nelas via a vontade de Jesus,



não parcial, mas totalmente expressa e eficaz" (*Die Briefe an die Thessalonicher*, Philipper, Timotheus und Titus, 1950, p. 262).

E, o que é verdade no tocante a Paulo é verdade também no tocante aos outros escritores do NT. Pode haver alusões à ceia do Senhor em passagens tais como Hb 6.4; 13.10; e o evangelho de João contém o notável discurso na sinagoga, que muitos eruditos relacionam com a tradição eucarística da igreja posterior (Jo 6.22-59); não obstante, não devemos salientar demasiadamente essas referências, conforme O. Cullmann parece ter feito, ao encontrar numerosas referências sutis a alguma adoração sacramental no quarto evangelho (v. sua obra *Early Christian Worship*, 1953, p. 37s., especialmente p. 106).

Encontramos o testemunho de 2Pe 2.13 e de Jd 12 a respeito da refeição de agape. À parte desses informes um tanto exigüos e insuficientes detalhes, o NT faz silêncio acerca da ordenação e da observância da adoração eucarística nas comunidades cristãs primitivas, o que se deve principalmente ao fato que aquilo que é geralmente recebido e praticado não é usualmente tema de comentário prolongado. Quanto ao desenvolvimento do rito e, deve ser confessado, quanto a uma fonte frutífera de heresia e doutrina confusa, pode-se examinar a correspondência, as epístolas e as liturgias referentes ao segundo século de nossa era em diante, em 1 *Clemente* 40.2-4; Inácio, *Smyr.* viii.1; *Didache* ix-x, xiv em diante. R.P.M.

**CELEIRO** — Possível tradução de quatro palavras hebraicas cada uma das quais é usada apenas uma vez. São as seguintes: 1. *goren*, "uma eira ao ar livre" (Jô 39.12), traduzida em nossa versão por "eira" (v. AGRICULTURA). 2. *magarah*, "um celeiro" (Ag 2.19). 3. *'atsam*, "um armazém" (Pv 3.10; em nossa versão também aparece como "celeiro"). 4. *mam'gorah*, "um depósito" (Jl 1.17; em nossa versão traduzida como "armazém"). Pouco sabemos a respeito desses celeiros. Frequentemente era usada uma cisterna seca cavada na terra, coberta com uma grossa camada de terra. O cereal podia assim ser conservado durante muitos anos. V. tb. CIDADDES — ARMAZÉM, CISTERNA.

No NT, o grego *apothekē*, "lugar de pôr de lado", é empregado literalmente (Mt 6.26; Lc 12.18, 24), e metaforicamente para significar o céu (Mt 13.30). J.D.D.

**CENÁCULO** — V. CASA.

**CENCERÉIA** — É a moderna Kichries, uma aldeia perto de Corinto, e que funcionava como porto daquela cidade, manuseando seu tráfico com o Egeu e com o Oriente. Cenceréia contava com uma igreja cristã, onde Febe servia (Rm 16.1, 2). Tal igreja talvez fosse fruto da longa permanência de Paulo em Corinto. Ali o apóstolo rapou a cabeça, em observância de um voto que fizera (At 18.18), antes de partir para Éfeso. J.H.P.

**CENTAVO** — V. DINHEIRO.

**CENTURIÃO** — V. EXÉRCITO.

**CERCO** — V. FORTIFICAÇÃO E ARTE DO CERCO.

**CEREAL** — As palavras mais comuns do AT, são: 1. *degan*, trigo (grão bem desenvolvido). 2. *bar*, grão de qualquer espécie, em campo aberto (por isso, *bar* também significa "campo aberto") 3. *shever*, cereal, fornecimentos isto é, cereal partido ou esmagado.

A tendência, entretanto, é considerar "cereal" como termo que inclui todos os grãos. V. CEVADA, FEIJÕES, FAVAS, LENTILHAS. LEGUMES, TRIGO.

"Grão" (gr., *kokkos*, "grão de trigo") é mencionado em Jo 12.24. J.D.D.

**CÉSAR** — Nome de um ramo da família aristocrática dos Julii, que estabeleceram ascendência sobre a república romana desde o triunfo de Augusto (31 a.C.), e conservaram-na até a morte de Nero (68 d.C.). Essa hegemonia (conforme é muito bem caracterizada em Lc 3.1) era um conjunto não-sistemático de poderes legais e sociais, novo dentro da tradição romana devido a seu monopólio de liderança, e não tanto devido à sua forma ou teoria. Tecnicamente não era uma monarquia. Seu sucesso, porém, produziu uma reorientação tão radical do governo que, mesmo depois de eliminada a dinastia, sua posição foi institucionalizada e seu nome foi assumido pelos seus substitutos.

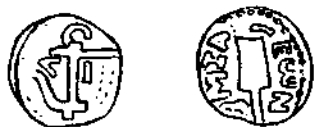
Uma das bases do poder dos césares era seu extenso domínio nas províncias, pois assim comandava a maior parte das forças romanas aboletadas nas fronteiras. A Judéia sempre caiu dentro dessa área, o que explica o apelo a César feito por Paulo (At 25.10 11) contra o procurador, o que não teria sido possível num lugar onde o governador fosse um procônsul plenamente competente, e assim igual a César. Disso também provém o costume judaico de referir-se a César como rei Jo 19.12, 15). A família dinástica do ponto de vista judaico, era monárquica. Entretanto, mesmo onde os poderes técnicos não repousavam nas mãos dos césares, ocorre a mesma terminologia (At 17.7; 1Pe 2.13 17). A força das tradições helênicas de suzerania real sobre as repúblicas, reorientada por meio do juramento universal de lealdade pessoal à casa de César e da associação dos habitantes com o culto imperial, anularam o restrito ponto de vista romano sobre a posição de César. Seu desempenho quase monárquico, seja como for, simplificava a tarefa imperial romana. Mas o culto a César acabou apresentando um problema seríssimo para os cristãos (Plínio, Ep. x. 96, 97 e talvez Ap 13).

Os césares referidos no NT são os seguintes: nos evangelhos, Augusto (Lc 2.1) e em outros lugares, Tibério; e no livro de Atos, Cláudio (At 11.28; 17.7; 18.2) e em outros lugares, Nero. E.A.J.



**CESARÉIA** — Essa magnificente cidade, edificada por Herodes, o Grande, no local da torre de Strato, ficava na praia do Mediterrâneo a 37 km ao sul do monte Carmelo, e cerca de 105 km a noroeste de Jerusalém. Denominada em honra do imperador romano César Augusto, era a metrópole romana da Judéia, e residência oficial tanto dos reis herodianos como dos procuradores romanos. Ficava na grande rota das caravanas entre Tiro e o Egito, e assim sendo, era movimentado centro comercial para os negócios daquelas regiões. Mas Cesaréia era igualmente um celebrado centro de comércio marítimo, que se devia principalmente à construção de elaborados quebra-mares de pedra para o norte e para o sul de seu porto. A cidade era suntuosamente adornada com palácios, edifícios públicos, e um enorme anfiteatro. Uma das notáveis exposições arquiteturais era um enorme templo dedicado a César e a Roma, onde havia estátuas gigantescas do imperador. Traços de suas ruínas até hoje podem ser vistos no extremo sul do local de Kaisarieh, na planície de Sarom.

Tal qual muitas das comunidades mediterrâneas dos tempos neotestamentários. Cesaréia contava com uma população mista, pelo que eram inevitáveis os conflitos entre os judeus e outros elementos da população. Quando Pilatos era procurador da Judéia, ocupava a residência do governador, em Cesaréia. Filipe, o evangelista e diácono, levou o cristianismo a sua cidade natal, e subseqüentemente hospedou Paulo e seus companheiros (At 21.8). Paulo partiu de Cesaréia a caminho de Tarso, tendo escapado de seus perseguidores judeus em Damasco (At 9.30). Essa cidade também era onde habitava o centurião Cornélio, e foi o local de sua conversão (At 10.1,24; 11.11). Em Cesaréia, Pedro obteve maior entendimento espiritual sobre a natureza do reino divino, ao entender que Deus não dava atenção às barreiras entre os crentes judeus e os crentes gentios (At 10.35), tendo eliminado classificações tais como "puro" e "impuro".



**Fig. 48** — Moeda de cobre de Cesaréia-sobre-o-mar, c. de 3-4 (?) d.C., mostrando no verso uma âncora invertida; o reverso exibe uma folha de remo cercada pela legenda *kaisareon*, "dos Cesareanos"

Paulo desembarcou em Cesaréia ao regressar tanto de sua segunda como de sua terceira viagens missionárias (At 18.22; 21.8). A usada decisão de visitar Jerusalém foi feita ali por Paulo (At 21.13), e foi a Cesaréia que ele foi transportado para ser julgado por Félix

(At 23.23-33) antes de ser aprisionado por dois anos. Paulo apresentou sua célebre defesa, perante Festo e Agripa, em Cesaréia, e dali veio preso em cadeias, quando enviado por Festo até Roma, em vista de seu apelo a César (At 25.11). R.K.H.

**CESARÉIA DE FILIPE** — Uma linda localidade no sopé do monte Hermom, sobre a fonte principal do rio Jordão, afamada como lugar da confissão de Pedro (Mt 16.13s.). Talvez fosse a Baal-Gade do AT. Baal era a divindade ali adorada, nos tempos do AT; os gregos mais tarde o substituíram por seu deus Pan, e a aldeia tomou o nome de Paneas, sendo que o próprio santuário era chamado de Panion. Quando o governante selêucida Antíoco III devastou a Palestina (juntamente com a totalidade de Coelesyria) tirando-a das mãos dos Ptolomeus, Pancais foi cena de uma das batalhas decisivas (200 a.C.). Herodes, o Grande edificou ali um templo de mármore dedicado a César Augusto, que lhe dera a aldeia; e Filipe, o tetrarca, mais tarde no reinado do mesmo imperador, continuou adornando a aldeia, e lhe deu o nome de Cesaréia em honra do imperador. A adição "de Filipe" tinha a finalidade de distingui-la da Cesaréia costeira (cf. At 8.40). Agripa II então, reconstruiu a aldeia durante o reinado de Nero, e lhe deu outro nome, Neronias; porém, tal nome foi quase imediatamente esquecido. Essa aldeia desempenhou papel considerável na história das Cruzadas. Seu nome antigo persiste em Banias, até hoje. Ali existe um santuário ao al-Khidr muçulmano, igualado com São Jorge. D.F.F.

**CESTA** — As palavras hebraicas dadas abaixo são geralmente traduzidas por cesta. 1. *dud*, uma cesta redonda bastante grande para conter uma cabeça humana (2Rs 10.7), mas normalmente usada para transportar figos etc. (Jr 24.1, 2; SI 81.6). 2. *tene'* (vocabulo emprestado do egípcio *dnyt*, "cesto"), empregada para guardar produtos (Dt 26.2, 4), paralela da amassadeira (Dt 28.5, 17), como item dos utensílios caseiros. 3. *k'fuv*, que continha os frutos na visão de Amós (8.1), mas que originalmente era usada para apanhar pássaros, como em Jr 5.27 e nas cartas cananêias de Amarna. 4. *sal*, uma cesta chata e aberta para carregar pão (não-levado), Êx 29.3 23. 32; Lv 8.2, 26, 31; Nm 6.15, 17, 19; Jz 6.19). O padeiro de faraó sonhou que estava carregando três dessas cestas cheias de pão branco (heb. *hori*, v. PÁO) sobre a cabeça (Gn 40.16; cf. D. J. Wiseman, *Illustrations from Biblical Archaeology*, 1958, fig. 28). 5. *salsilot* (Jr 6.9); mas muito mais provavelmente eram ramos ou gavinhas que estavam sendo cortados inteiramente, e não "cestos", como dizem algumas versões. A que usamos diz "vinha".

A distinção entre a multiplicação de pães para os quatro mil e para os cinco mil é salientada pelo uso que os escritores sagrados fazem do termo grego *kophinos* "cestos", no primeiro

caso (Mt 14.20; 16.9; Mc 6.43; 8.19; Lc 9.17; Jo 6.13), mas do vocábulo grego *spyris*, no último caso (Mt 15.37; 16.10; Mc 8.8, 20). Ambas as palavras denotam uma cesta, sendo que *kophinos* aparece em algum lugar num contexto judaico, enquanto que *spyris*, numa das quais desceram Paulo do muro de Damasco, era a cesta maior (At 9.25; paralelo ao grego *sargane*, um cesto de fibra trançada, 2Co 11.33). A.R.M.

**CETRO** — (hebr., *shevet*, *shar'vit*; em grego *rhabdos*). Um cajado ou vara (q.v.), frequentemente muito ornado, brandido como símbolo de soberania ou autoridade pessoal, geralmente pelos reis; porém, a mesma palavra é empregada para indicar outros ofícios (Gn 38.18; Lv 27.32; Sl 23.4; Mq 7.14; Is 28.27). O termo *shar'vit* (em acadiano, *sabittu*) é usado apenas para indicar o cetro dos monarcas persas (Et 4.11; 5.2; 8.4). V. fig. 58.

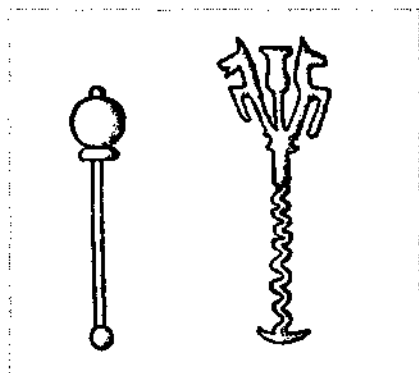


Fig. 49 — ESQUERDA, uma maçã real. DIREITA, um cetro elaborado, da deusa Istar. V. tb. fig. 58.

O termo *shevet* é usado com referência ao cetro dos governantes egípcios (Zc 10.11), do estado arameu de Bit Adini (Am 1.5). Asquelom (Am 1.8), Babilônia (Is 14.5), e dos governantes de Israel (Ez 19.11, 14).

Em Gn 49.10 e Nm 24.17, o termo se refere aos futuros líderes de Israel. Ambas essas passagens vieram a assumir significação messiânica. O mesmo vocábulo ocorre em Sl 45.6 um versículo que foi usado no NT a fim de descrever Cristo como Filho (Hb 1.8), onde o cetro de seu reino é um cetro de justiça.

O canção posto nas mãos do Senhor Jesus (Mt 27.29) era símbolo de soberania, que foi usado por zombaria. J.A.T.

**CÉU** — Diversos vocábulos são traduzidos por "céu", porém, os únicos que realmente são importantes são o hebraico *shamayim* e o grego *ouranos*. O primeiro é plural, e o último frequentemente também ocorre no plural. Porém, tal qual acontece em português, parece não haver qualquer grande diferença entre "céu" e "céus". O vocábulo é usado ao referir-se ao céu físico, especialmente dentro da expressão "céu

e terra" (Gn 1.1; Mt 5.18). Alguns têm sugerido que os escritores bíblicos concebiam o céu nesse aspecto sólido ou seja, como uma taça invertida ("o firmamento" de algumas versões; Gn 1.8). O sol faz sua peregrinação diária através do mesmo (Sl 19.4-8), e há janelas através das quais a chuva pode cair (Gn 7.11). Alguns hebreus possivelmente tivessem tais idéias, mas não nos devemos esquecer que os homens do AT eram capazes de ter vívidas imaginações. Nunca dará certo tratá-los como literalistas de madeira. O sentido teológico de sua linguagem acerca do céu pode ser compreendido sem lançarmos mão do recurso de tais hipóteses.

O céu é o lugar da habitação de Deus, bem como daqueles intimamente associados com ele. Ao israelita cumpria orar: "Olha desde a tua santa habitação, desde o céu..." (Dt 26.15). Deus é o "Deus do céu" (Jn 1.9) ou o "Senhor Deus dos céus" (Ed 1.2), ou ainda o "Pai celeste" (Mt 5.45; 7.21 etc.). Deus não está sozinho no céu, pois lemos a respeito do "exército dos céus" que "te adora" (Ne 9.6) e a respeito dos "anjos no céu" (Mc 13.32). Os crentes, igualmente, podem aguardar "uma herança incorruptível... reservada nos céus para vós outros" (1Pe 1.4). Dessa maneira, o céu é a habitação presente de Deus e de seus anjos, e é o destino final de seus santos que estão na terra.

Entre muitos povos antigos havia o pensamento de uma multiplicidade de céus. Tem sido sugerido por alguns que o NT dá testemunho sobre a idéia rabinica de sete céus, pois existem referências ao "paraíso" (Lc 23.43) e ao "terceiro céu" (2Co 12.2; esse era chamado de Paraíso nos escritos rabínicos, cf. 2Co 12.4). Também é dito que Jesus "penetrou os céus" (Hb 4.14). Essas, entretanto, são bases insuficientes sobre as quais erigir tal estrutura. A linguagem empregada no NT inteiro é perfeitamente capaz de ser compreendida para que se tenha a idéia que o céu é o lugar da perfeição.

"Céu" é palavra que às vezes é empregada perifrasticamente em lugar de Deus. Assim é que quando o filho pródigo disse "pequei contra o céu" (Lc 15.18, 21) ele queria dizer "pequei contra Deus". Semelhante é o caso de Jo 3.27. "... se do céu não lhe for dada". O exemplo mais importante disso é o uso que Mateus faz da expressão "reino do céu", que parece ser idêntica à expressão "reino de Deus".

Finalmente cumpre-nos observar um em prego escatológico desse termo. Tanto no AT como no NT é reconhecido que o presente universo físico não é eterno, mas que desaparecerá, a fim de dar lugar a "novos céus e nova terra" (Is 65.17; 66.22; 2Pe 3.10-13; Ap 21.1). Devemos compreender que tais passagens indicam que a condição final das coisas será tal que a vontade de Deus será perfeitamente expressa por elas. L.M.

**CEVA** — Pai autêntico ou suposto de um grupo de praticantes da magia que, procurando imitar a Paulo em Efeso, usavam de um encantamento que incluía o nome de Jesus como exorcismo, mas que foram repudiados pelo demônio e do-



minados pelo endemoninhado: incidente esse que impressionou profundamente tanto judeus como gentios (At 19.13s.). O relato sem dúvida alguma teve o valor de demonstrar que o "nome" não era alguma fórmula mágica dotada de efeito automático.

Ceva é descrito como "um judeu... sumo sacerdote...". Embora isso possa indicar que ele era membro de uma das principais famílias sacerdotais, neste caso provavelmente se tratava de um título que ele mesmo usava, como diversão — mais ou menos como um moderno revolucionário se arroga o título de "capitão".

Os "sete filhos de um judeu sumo sacerdote chamado Ceva" bem poderia ter sido a designação coletiva desse grupo de charlatães itinerantes (cf. v. 13); pois um sumo sacerdote judeu, aos olhos dos supersticiosos pagãos, certamente seria uma impressionante fonte de conhecimento esotérico.

O v. 14 diz que havia "sete" filhos, enquanto que o v. 16 de certas versões afirma que o endemoninhado subjugou a "dois" deles. Diversas explicações têm sido apresentadas: que *amphoteron*, no v. 16, significa "todos", e não "dois" ou "ambos" (v. exemplos em I.M., s. v. *amphoteroi*); que Lucas sumariou uma fonte escrita e omitiu certas porções intermediárias do relato; que o número "sete" foi acidentalmente introduzido quando o nome de Ceva foi por equívoco traduzido como sete (hebr., *sheva'*), ou então que a forma da história reflete a vivida memória de alguma testemunha ocular que afirmou que embora sete filhos de Ceva tivessem tentado o exorcismo, apenas dois deles foram subjugados e espancados. A primeira sugestão implica num vulgarismo incomum para Lucas, a segunda subentende um descuido que não parece próprio dele, e a terceira apresenta uma história textual por demais complicada.

Os diversos manuscritos exibem variantes quanto aos pormenores da história. A.F.W.

**CEVADA** — Um cereal comestível da família *Graminae*, gênero *Hordeum*. As variedades cultivadas possivelmente foram desenvolvidas da espécie silvestre *Hordeum spontaneum*, que continua crescendo na Palestina. A cevada formava a maior parte do alimento básico da Palestina (Dt 8.8), particularmente das classes mais pobres (Rt 2.17; Ez 4.9; Jo 6.9).

Era usada como forragem para os cavalos e o gado (1Rs 4.28). Em Jz 7.13 aparentemente simboliza um Israel reformado. Bolos de cevada, oferecidos como oferta de ciúmes (Nm 5.15) parece indicar que a integridade básica se rompera. D.O.

**CHACAL** — V. RAPOSA.

**CHALE** — Trata-se do mesmo vocábulo hebraico, *mitpahat*, assim traduzido em Is 3.22, mas que em Rt 3.15 é traduzido por "manto", em nossa versão portuguesa. Como peça do vestuário feminino, pode significar uma capa, ainda que a sua significação precisa seja obscura.

V. tb. VESTIDO (b). Cf. os vestidos de mulheres judias exibidos em relevos assírios (fig. 235b, nº 3, e fig. 119).

**CHAMADA** — No AT e no NT juntamente, há cerca de 700 ocorrências da palavra como verbo, substantivo ou adjetivo. A raiz hebraica principal é *qr'*, no grego, *kalein* (com seus compostos e derivados, *kletos*, "chamado", e *klesis*, "chamada"), *legein*, e *phonein* são usados. Em ambos esses idiomas outros verbos são ocasionalmente traduzidos por partes de "chamar", como, p. ex., *'mr*, em Is 5.20, e *chrematizein*, em Rm 7.3.

## I. NO ANTIGO TESTAMENTO

a) "Chamar para", que deu "convidar ou conchamar (por nome)" (Gn 3.9 etc.); "convidar uma assembléia" (Lm 1.15). "Invocar o nome" se encontra desde Gn 4.26 em diante ("daí se começou a invocar o nome do Senhor"), e denota solicitar a proteção de Deus ao pedir assistência de alguém cujo nome (isto é, caráter) era conhecido, ou chamando-se pelo nome do Senhor (cf. Gn 4.26; Dt 28.10; Is 43.7).

b) "Dar nome a" é expressão original encontrada em versículos tais como Gn 1.5 ("chamou Deus a luz Dia"). Aqueles versículos onde Deus aparece como sujeito, indicam a unidade básica dos dois sentidos de *qr'*, ficando assim revelada sua significação teológica. O primeiro sentido implica numa chamada para servir a Deus em alguma capacidade e com algum propósito particular (1Sm 3.4; Is 49.1). O significado do segundo sentido não é simplesmente o de identificar; é tanto o de descrever (Gn 16.11; cf. Mt 1.21) como o de indicar uma relação entre Deus, isto é, aquele que chama, e o indivíduo chamado, especialmente no caso de Israel. Isaías 43.1 resume a chamada de Deus e o apontamento de Israel para ser seu povo, separado das demais nações, incumbido da obra de prestar testemunho, e receptor do privilégio da proteção prestada por seu nome. Só Deus é quem pode dar início a essa chamada, e somente uma minoria (remanescente) é que corresponde à mesma (p. ex., Jl 2.32).

## II. NO NOVO TESTAMENTO

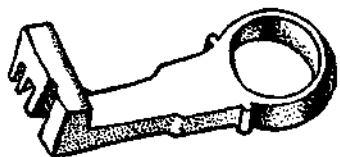
Aqui são encontrados os mesmos usos, e agora a chamada de Deus é "em Cristo Jesus" (Fp 3.14). Trata-se de uma conchamação para que os homens tragam sobre si o nome de cristãos (1Pe 4.16; Tg 2.7; At 5.41; Mt 28.19) e para que pertençam a Deus em Cristo (1Pe 2.9). "Chamar para" é encontrado em Mc 2.17, p. ex., enquanto que "dar nome a" se encontra em Lc 1.59. O particípio presente passivo é frequentemente empregado, como em Lc 7.11. Jesus chamou discípulos e eles seguiram-no (Mc 1.20). As epístolas, especialmente as de Paulo, tornam claro o significado teológico da chamada de Cristo. Ela vem de Deus, por meio do evangelho, visando à salvação à santidade e à fé (2Ts 2.14), o reino de Deus (1Ts 2.12), a comunhão (1Co 1.9) e o serviço (Gl 1.15).

Outros escritores atribuem esse sentido completo à chamada de Deus (cf. Hb 3.1; 9.15; 1Pe 2.21; 1Jo 3.1 especialmente — "... ao ponto de sermos chamados filhos de Deus"). Aqueles que reagem positivamente são "os chamados" (1Co 1.24; Lightfoot traduz "crentes"). Paulo equipara a chamada com a resposta favorável (Rm 8.28s.) a fim de frisar o propósito imutável de Deus (Rm 9.11). A declaração de Jesus, em Mt 22.14, distingue "os chamados", isto é, aqueles que ouvem, que são "os escolhidos", ou seja, os que correspondem. Paulo vê a chamada como algo eficaz.

Muitos comentadores interpretam "vocação", em 1Co 7.20s. como "ocupação particular". Pelo contrário, *klesis* neste caso significa a chamada divina a cada homem como um acontecimento histórico concreto, isto é, incluindo em si mesma as circunstâncias externas nas quais ela foi recebida. A escravidão por si só não é incompatível com a fé em Cristo. M.R.W.F.

**CHAPEUS** (aram., *karb<sup>a</sup>la*, Dn 3.21, exclusivamente) — Uma palavra aramaica rara, mas cujo significado ainda não foi definitivamente estabelecido. V. tb. VESTIDO.

**CHAVE** (hebr., *mafteah*, "abridor"; gr., *kleis*, "chave") — Em seu sentido literal, a palavra se encontra apenas em Jz 3.25; uma chave era "uma peça chata fornecida com pinos correspondendo a perfurações numa cavilha oca. A cavilha ficava pelo lado de dentro, colocada numa cavidade nas vergas das portas por pinos que caíam nas perfurações de uma peça vertical de madeira (a tranca) segura pelo lado de dentro da porta. Para destrancar a porta, punha-se a mão por um buraco feito na porta (cf. Ct 5.4) e levantava os pinos na cavilha por meio dos pinos correspondentes na chave" (F. F. Bruce NCB, p. 278). Quanto a uma chave romana posterior, v. ilustração abaixo. O sentido bíblico mais usual da palavra é como símbolo de poder e autoridade (p. ex., Mt 16.19; Ap 1.18; Is 22.22). V. especialmente PODER, III, "Poder das Chaves". J.D.D.



**Fig. 50** — Chave anel romana. Chaves de metal, que têm sido encontradas em Pompéia e em outros lugares, demonstram que os romanos usavam fechaduras de segurança feitas inteiras ou parcialmente de metal. Algumas de suas chaves eram feitas para serem giradas na fechadura, como as nossas, em lugar de serem empurradas ou deslizadas, como era costume antigo.

**CHEFE DOS EUNUCOS** — O oficial subordinado encarregado de Daniel e seus companhei-

ros, e ao qual Daniel apelou para que houvesse alteração na dieta servida aos jovens hebreus (Dn 1.11,16). Há versões que, acompanhando Teodócio, Luciano, a versão siríaca, a *Vulgata* latina e as versões árabes, traduzem o título como nome próprio, que a LXX apresenta como "Abiesdri", identificando-o entretanto com o chefe dos eunucos no versículo terceiro. A maioria dos eruditos da atualidade consideram que se trata realmente de um título. Alguns o derivam do vocábulo babilônico *massar* ("vigia"). Provavelmente pudéssemos compreendê-lo como "mordomo", "guardião" (BDB) ou "encarregado" (J. A. Montgomery. Daniel, ICC, 1926; q.v.). J.G.G.N.

**CHIFRE** (hebr., *qeren*; gr., *keras*) — 1. Substantivo usado literalmente para indicar os chifres de um carneiro (Gn 22.13; Dn 8.3), de um bode (Dn 8.5), e do boi selvagem (hebr., *r<sup>a</sup>em*, Dt 33.17; Sl 22.21; 92.10; conforme algumas versões, "unicórnio", q.v.). Era também usado para indicar um receptáculo para azeite, empregado em cerimoniais de unção (1Sm 16.1, 13; 1Rs 1.39). O chifre do carneiro (*qeren hayovel*) também era usado como instrumento musical (Js 6.5; V. MÚSICA E INSTRUMENTOS MUSICAIS; Cf. 1Cr 25.5).

2. As protuberâncias em forma de chifres, nos quatro cantos dos altares do tabernáculo e do templo, um exemplo dos quais foi encontrado em Megido. O sangue dos sacrifícios era passado nessas pontas, (Êx 29.12; Lv 4.7 18 etc.) e eram considerados lugares de refúgio (cf. as sortes respectivas de Adonias e Joabe, 1Rs 1.50s.; 2.28s.). V. ALTAR e figs. 9, 193.

3. Chifres simbolizavam poder, na ação profética de Zedequias (1Rs 22.11) e na visão de Zacarias (Zc 1.18s.), e a palavra com frequência é metaforicamente empregada nos escritos poéticos. Deus exalta o chifre dos justos e derruba o chifre dos ímpios (Sl 75.10 etc.); ele faz com que o chifre de Davi germine (Sl 132.17; cf. Ez 29.21). Deus é referido como "força (literalmente), "chifre" da minha salvação" (2Sm 22.3; Sl 18.2; cf. Lc 1.89), porém, é possível que isso seja uma metáfora baseada nos chifres do altar como o lugar da expiação. Am 6.13 apresenta o nome na forma de um substantivo locativo — Carnaim.

4. No uso apocalíptico peculiar de Dn 7 e 8; Ap 13 e 17, os chifres das criaturas, nas visões, representam príncipes individuais de cada império mundial referido.

5. Quanto a "tinteiro de chifre", v. ESCRITA. J.B.T.R.

**CHIPRE** — A ilha de Chipre, com cerca de 225 km de comprimento por 97 km na parte mais larga, fica no Mediterrâneo oriental, cerca de 97 km a oeste da costa da Síria, e a cerca da mesma distância da costa turca.

Chipre não é mencionada por esse nome no AT, onde é provavelmente referida como Elisá (q.v.); o povo chamado Quitim (q.v.), em Gn 10, também pode ter-se estabelecido ali em período posterior. No NT a ilha é denominada *Kypros* no

livro de Atos. Era a terra natal de Barnabé (4.36), como também de alguns dos primeiros discípulos; a igreja na ilha foi aumentada mais ainda por refugiados da primeira perseguição (At 11 19,20; 21.16). Paulo e Barnabé atravessaram a ilha desde Salamina até Pafos, no início de sua primeira viagem missionária (At 13.4-13). V. mapa 17. Foi em Pafos que conheceram Bar-Jesus (q.v.), o mágico bem como o procônsul (*anthypatos*) Sérgio Paulo. Paulo não visitou a ilha em sua segunda viagem missionária, mas Barnabé dirigiu-se para ali separadamente, em companhia de Marcos (At 15.39). Ao retornar de sua terceira viagem, o navio de Paulo passou pelo sudoeste da ilha (At 21.3), e por ocasião da viagem a Roma ventos contrários impediram-no de ali estar (At 27.4). Não existe, na Bíblia, outra menção sobre a ilha, mas a igreja ali existente continuou florescendo, tendo enviado três bispos para o Concílio de Nicéia, em 325 d.C.

Existem traços de povoação neolítica na ilha, e sua cultura da Idade do Bronze mostra evidência de contatos com a Ásia Menor e com a Síria. No século XV a.C., a civilização minoana, de Creta (q.v.) se estendeu até Chipre, e no século seguinte há evidência de colonização pelos miceneanos, que sucediam ao poder cretense na Grécia continental. Foi provavelmente nesse século que as minas de cobre, que nos tempos romanos se tornaram famosas bastante para o metal ter recebido o nome da ilha (em latim, *cyprum*), pela primeira vez começaram a ser amplamente exploradas, em resultado do que Chipre aparece freqüentemente nos registros das nações circunvizinhas (v. ELISA), nesse período. A despeito da influência externa, a cultura básica minoana-miceneana permaneceu como cultura dominante, sendo evidenciada particularmente pelas chamadas inscrições ciprio-míneanas (duas antigas coleções dos séculos XV e XII a.C.), as quais demonstram íntima afinidade com as escritas cretenses lineares. Essa escrita continuava sendo encontrada em uso no fim do primeiro milênio a.C., juntamente com o dialeto do grego mais de perto relacionado à mesma, nos tabletes lineares B minoanos, arcadiano, que presumivelmente fora superada, na Grécia do sul e em Creta, pelo dórico.

Chipre fica no trajeto dos "povos marítimos", e escavações em Enkomi e Sinda têm revelado um tipo posterior de cerâmica miceneana da qual é claro que a chamada cerâmica "filistéia" (q.v.) se desenvolveu. No século nono ou oitavo a.C., os fenícios se estabeleceram na ilha, e posteriormente ocorre certo número de inscrições bilingües (c. de 600-200 a.C.), de fenício e grego se trocando, com o ciprio-minoano atualmente chamado de cipriota clássico, escrita que continuava em uso naquele tempo. Que os fenícios não conseguiram grande poder é demonstrado por um relato de tributo a Esar-Hadom, em 672 a.C., quando apenas um rei fenício, em contraste com nove reis gregos, é mencionado (também fora pago tributo a Sargão, em 709 a.C.). No século sexto, o Egito domi-

nou a ilha até que se tornou parte do império persa, sob Cambises, em 525 a.C. Em 333 a.C. foi submetida a Alexandre, e, após breve período sob Antígono, passou às mãos dos Ptolomeus. Foi transformada em província romana, em 58 a.C., e após várias alterações, tornou-se província senatorial, em 27 a.C., a partir de quando passou a ser governada por um procônsul (gr., *anthypatos*; cf. At 13.7) T.C.M.

**CHORO** — V. SEPULTAMENTO E LAMENTAÇÃO.

**CHUMBO** — V. MINERAÇÃO E METAIS.

**CHUVA** — A importância e o caráter da precipitação de chuva é salientada no AT mediante o emprego de diversas palavras. O termo geral é *matar*, algumas vezes combinado com *geshem*, um pé de água violento (1Rs 18.41; Ed 10.9, 13), a fim de sugerir chuvas torrenciais (Zc 10.1; Jó 37.6); *zerem*, uma tempestade de chuva (Is 25.4; 28.2; 32.2; Hc 3.10; Jó 24.8); e algumas vezes acompanhada por *sarava* (Is 28.2; 30.30). Em contraste com isso aparecem os *r'vivim*, "chuviscos" (Dt 32.2; Sl 65.10; Jr 3.3; 14.22; Mq 5.7), e *r'sisim*, "gotas da noite" (Cl 5.2). A chuva própria de cada estação, *yo-reh* e *moreh*, "primeiras chuvas", e *malqosh*, "última chuva", são uma referência ao início e ao término da estação chuvosa (Dt 11.14; Jó 29.23; Os 6.3; Jl 2.23; Zc 10.1s.; Tg 5.7).

Freqüentemente o termo *matar* indica que essa fonte de bênção ao homem vem da parte do próprio Deus descendo do céu. Os baalins desde o princípio eram associados com as fontes, poços e correntes de água, mas Javé é quem dá a chuva (Jr 14.22) pois "Acaso haverá entre os ídolos dos gentios algum que faça chover?" Esse desafio foi vindicado por Elias perante os sacerdotes de Baal (1Rs 18.17-40). O céu é dessa maneira invocado acerca da precipitação de chuva (Sl 72.6), e suas bênçãos são comparadas com os artifícios mecânicos do *shaduf* egípcio para elevar água tirada do Nilo (Dt 11.11). O termo hebraico *shetef*, "chuva torrencial", "inundação" (Sl 32.6; Pv 27.4; Dn 9.26; 11.22; Na 1.3), é usado no plural em Jó 38.25 a fim de denotar canais de irrigação (normalmente *peleg*, como em Sl 1.3; 119.136; Pv 5.16; 21.1; Is 30.25; 32.2; Lm 3.48), como se uma chuva pesada estivesse ligada a um canal de água derramado do reservatório celeste (cf. o "*peleg* de Deus" Sl 6.59; também Gn 7.11, onde os *aruvot* ou "comportas" do céu são abertas). A chuva suave ou chuvisco (*tal*) é associada com os dons beneficentes (Dt 33.13). É a primeira das bênçãos prometidas à terra de Jacó (Gn 27.28) e a Israel (Dt 28.12). A descida da chuva é assemelhada às bênçãos do reino (Sl 72.6, 7). Em contraste com isso, a presença de nuvens e de vento sem chuva é assemelhada ao indivíduo que "se gaba de dádivas que não fez" (Pv 25.14). V. ORVALHO.

A precipitação chuvosa da Palestina está tão intimamente ligada com a estação fria que o



termo árabe *shita'* se refere tanto ao inverno como à chuva. A mesma significação aparece em Ct 2.11, "Porque eis que passou o inverno, cessou a chuva e se foi". Igualmente, o verão sugere o período quente e seco, como p. ex., "O meu vigor se tornou em sequeidão de estio" (Sl 32.4). Durante o período dos meados de setembro até meados de outubro, o ar marinho úmido se encontrava com o ar sequeíssimo da superfície da terra, causando temporais de chuva e uma precipitação chuvosa irregular. Isso é vividamente descrito em Am 4.7, "Fiz chover, sobre uma cidade, e sobre a outra não; um campo teve chuva, mas o outro, que ficou sem chuva, se secou". O início das chuvas efetivas usualmente tem início em meados ou fins de outubro, mas às vezes se demora até janeiro. Essas "últimas chuvas", tão ansiosamente aguardadas, provocam queda de temperatura, pelo que são eliminadas correntes convencionais, ao mesmo tempo que a atmosfera úmida produz brilho no céu, conforme é descrito por Eliú: "Eis que o homem não pode olhar para o sol que brilha no céu, uma vez passado o vento que o deixa limpo" (Jó 37.21). A estação fresca e chuvosa é o tempo da cena pastoril das alegrias descritas pelo salmista (Sl 65.12). Entre abril e início de maio, as "últimas chuvas" é expressão que descreve as últimas chuvas do fim do período chuvoso (Am 4.7). V. fig. 137.

Os eruditos modernos concordam em que nenhuma alteração climática tem ocorrido dentro de tempos históricos. V. J. W. Gregory, *The Habitable Globe: Palestine and the Stability of Climate in Modern Times*, *Geog. Journ.*, LXXVI, 1947, p. 487s.; W. C. Lowdermilk, *Palestine, Land of Promise, 1944*, p. 82s.; A. Reifenberg, *The Struggle between the Desert and the Sown*, 1956, p. 20-24; N. Shalem, "La Stabilité du Climat en Palestine", *Proc. Desert Research, UNESCO*, 1953, p. 153-175. Isso não significa que não tenha havido flutuações climáticas secundárias, ainda que não tenham sido suficientemente grandes para influenciar materialmente às civilizações. Secas prolongadas, tais como aquelas registradas em 1Rs 17.7; Jr 17.8, Jl 1.10-12, 17-20, indicam seus desastrosos efeitos, especialmente quando nenhum orvalho existe para compensar a falta da chuva (2Sm 1.21; 1Rs 17.1; Ag 1.10). V. tb. artigos sobre NUVEM, ORVALHO, PALESTINA e figs. 137, 138. J.M.H.

## CHUVA DE PEDRAS — V. PRAGAS DO EGITO.

### CIDADE

#### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

O vocábulo *ir* ocorre 1.090 vezes no AT para descrever grande variedade de povoados permanentes. Parece não dar atenção ao tamanho ou aos direitos dos mesmos (cf. Gn 4.17; 19.29; 24.10; Êx 1.11; Lv 25.29, 31; 1Sm 15.5; 20.6; 2Rs 17.6; Jr 51.42, 43, 58; Jn 3.3; Jd 3.1).

Existem outras palavras que são usadas na Bíblia para indicar cidade. Dentre as palavras

hebraicas notamos *qiryah* (Ed 4.10), *qiria'* (Ed 4.15 etc.), *qeret* (Jó 29.7; Pv 8.3; 9.3 etc.), *sha'ar* (lit., "portão") freqüentemente empregada para indicar uma cidade ou aldeia no livro de Deuteronômio (5.14; 12.15; 14.27, 28).

As cidades eram muradas ou não. Os espias enviados por Moisés a Canaã foram instruídos a notar esse particular (Nm 13.19, 28). E em seu relatório falaram de cidades "muito grandes e fortificadas" (cf. Dt 1.28, "fortificadas até aos céus"). Muitas das cidades dos cananeus que os israelitas encontraram no tempo da conquista eram de fato muradas, conforme demonstra um estudo em Js 1:11. No caso de Jencô bastante é falado sobre os seus muros (Js 2.15; 6.20). As escavações modernas em, diversas cidades antigas nos fornecem informação sobre a natureza precisa dos muros e da área cercada. Os relatórios de escavações feitas em cidades específicas devem ser consultados em cada caso (v. lista dos locais escavados, inserida sob ARQUEOLOGIA).

O vocábulo *hatsar* parece ter sido usado especificamente para indicar uma aldeia aberta, em distinção com *ir*, que provavelmente na maioria dos casos indica uma cidade murada, pelo menos de alguma maneira (Gn 25.16; Êx 8.13; Js 13.23). A fim de sermos específicos, a cidade defendida por estruturas sólidas era chamada de *ir mivsar*, cidade fortificada (Jr 34.7).

Em qualquer caso, havia uma área central onde o comércio e a lei eram levados a efeito, e ao redor havia os "subúrbios" (*migrash*, "pastos"), onde havia as plantações (Nm 35.2; Js 14.4; 1Cr 5.16; 6.55; Ez 48.15-17). Parece que nas proximidades das cidades maiores havia vilas também, as quais eram descritas como "filhas", no original, *banot*, e que em nossa versão geralmente é palavra traduzida pelo termo "aldeia" (Nm 21.25; 32.42; 2Cr 28.18; Ne 11.25-31). Nos casos em que a cidade central era murada, a mesma servia de abrigo para toda a população das circunvizinhanças em tempos de perigo (V. FORTIFICAÇÃO E ARTE DE CERCO). Nos tempos pré-israelitas muitas dessas áreas com sua cidade murada eram cidades-estados governadas por um "rei", *melek*, que deviam lealdade a algum grande poder, como, p. ex., ao Egito.

Há numerosas referências a cidades não-israelitas no AT, entre as quais as mais famosas são as cidades de Pitom e de Ramessés, as cidades-armazéns de Faraó (Êx 1.11), as cidades dos filisteus, que em realidade eram cidades-estados do tipo grego (1Sm 6.17-18). Damasco, a capital da Síria, Ninive, "cidade muito importante... de três dias para percorrê-la" (Jn 3.3), a grande Babilônia (Dn 4.30; Jr 51.37, 43, 58), Susã, a capital da Pérsia (Et 1.2). As escavações e a pesquisa arqueológica em geral nos têm fornecido bom acúmulo de informação significativa sobre algumas dessas cidades. Assim é que Ninive era uma enorme cidade murada com quase 16 km de circunferência, ainda que nas proximidades houvesse outras duas cidades assírias, Khorsabad e Nimrud,

ambas do mesmo tamanho daquela. Em adição, havia numerosas vilas naquela área. A extensão da cidade, na mente do escritor, não é transmitida com clareza para nós, mas há boa razão para pensar sobre uma "cidade bem grande". Babilônia, igualmente, era uma cidade notável, dotada de grandes fortificações e palácios (v. BABILÔNIA, NÍNIVE).

Dentro dos muros das cidades podiam ser encontradas as casas dos cidadãos, possivelmente as casas espaçosas dos nobres, e talvez até mesmo um palácio (q.v.). As escavações efetuadas na Palestina nos têm dado boa idéia sobre a planta dessas cidades. O portão da cidade era o lugar do comércio e da lei, e ali os juízes se assentavam para passar seus julgamentos (Gn 19.1; 2Sm 15.2-6; 1Rs 22.10; Am 5.10, 12, 15). O número de portões variava. Parece que em Jericó havia apenas um portão, mas noutras cidades havia diversos. A cidade ideal das visões de Ezequiel terá doze portões (Ez 48.30-35; cf. Ap 21.12,13).

Algumas vezes as cidades tinham um propósito específico. As cidades egípcias de Pitom e Ramessés eram cidades-armazéns (Êx 1.11), ou cidades "tesouros". Salomão edificou cidades "para os carros" e cidades "para os cavaleiros" (1Rs 4.26, 9.19), além de cidades-armazéns. Calculamos que tais cidades serviam para a defesa e para armazenar cereais. As escavações feitas em Megido foram particularmente instrutivas quanto a isso, pois revelaram que essa aldeia em certa ocasião contava com um enorme armazém para cereais, com cerca de 475 mil litros de capacidade, enquanto que nos dias de Acabe contava com estábulos para 450 cavalos (v. MEGIDO).

Em certas ocasiões cidades foram usadas para trocas entre estados, e quando eram firmados tratados ou eram ajustadas as fronteiras, freqüentemente havia transferência de cidades de um estado para outro (1Rs 9.10-14; 20.34). Em certas ocasiões igualmente, cidades formavam parte de um dote de casamento (1Rs 9.16). Além disso, povos de estados vizinhos sempre ansiavam poder ter acesso aos mercados das cidades de seus vizinhos, e em "montar bazares" nas mesmas (1Rs 20.34), onde o comércio era efetuado.

Em qualquer discussão sobre o termo "cidade" dentro da Bíblia, Jerusalém deve receber atenção especial, pois dentre as cidades de Israel, Jerusalém predominava por ser sede da casa de Davi e centro da vida religiosa da nação. Foi denominada "cidade de Davi" e "cidade de Deus", expressões essas que têm íntima associação com a adoração pré-exílica de Israel e com seu rei, o que é refletido em muitos dos salmos. Entretanto, essa palavra não tinha necessariamente esse tom, o que faz marcante contraste com o termo grego *polis*, o qual, embora de etimologia semelhante, veio a trazer em si, por implicação, conceitos políticos e legislativos desenvolvidos nos estados gregos. *Polis* significa mais "estado" ou "corpo político" do que realmente "cidade": pois a cidade dominava o pen-

samento político grego, e no grego helênico *polis* se tornou a palavra normal para cidade (com ou sem sentidos políticos). Nessa qualidade, *polis* sempre traduz "ir, na LXX. No entanto, nesse pano de fundo hebreu ela novamente assume sentido inteiramente apolítico; e o mesmo fenômeno se verifica no uso que Josefo fez da palavra. Filon foi o único escritor judaico que, ao empregar a palavra "cidade", salientou mais os homens do que os muros; ele expõe Adão, Abraão, e outros dentre os patriarcas, como cidadãos da verdadeira cidade, isto é, o mundo de idéias onde se movem e se sentem à vontade. Nisso, como era característica sua, ele emprega conceitos gregos para explicar e recomendar conceitos bíblicos e, semelhantemente a muitos liberais, mostrou-se mais fiel ao que não é bíblico, mediante o que ele procurava persuadir os seus leitores, do que ao que é bíblico, que ele afirmava estar expondo.

## II. NO NOVO TESTAMENTO

No NT encontramos freqüentemente a palavra *polis*. Nos evangelhos ela tem o sentido amplo e não-político de vila etc., o que é pertinente ao pano de fundo judaico do ministério de Jesus. No livro de Atos o vocábulo é usado a respeito de várias cidades helênicas da Ásia Menor e da Europa, mas não tem referência alguma à sua estrutura política. Em Rm 16.23 encontramos o tesoureiro da cidade de Corinto em comunhão com a igreja cristã (o termo é conhecido em inscrições); excetuando a jactância de Paulo, em At 21.39, essa é praticamente a única passagem no NT onde encontramos ao menos uma distante alusão à estrutura política de uma cidade. Pode ser tentador porém, enxergar nas palavras de At 15.28, *edoxen te pneumatui to hagio kai hemim*, uma frase formada com base no formulário cívico *edoxen te boule kai to demo*. Assim mesmo, por mais atrativa e sugestiva que seja a idéia que aqui o Espírito Santo tomou o lugar do concílio e que os apóstolos tomaram o lugar da assembléia de cidadãos, é perfeitamente claro que nem os apóstolos nem Lucas se preocupam em fazer prevalecer a analogia.

O verbo *politeuomai* no NT significa simplesmente "viver a própria vida, conduzir-se" (At 23.1; Fp 1.27). O substantivo *politeia*, "comunidade de bens" ou "corpo político" é empregado com referência aos direitos e privilégios de Israel (Ef 2.12). *Politeuma* é palavra usada em Fp 3.20, onde alguns procuram encontrar o uso técnico de "colônia", traduzindo esse versículo como "somos uma colônia do céu" (tão apropriado para Filipos). Mas traduzir tal frase assim envolve torcer ao contrário a sentença, pelo que tal sugestão deve ser rejeitada. Encontramos aqui ou o termo menos específico "cidadania" (cf. Filon, *Sobre a Confusão de Linguas*, 78; *Epístola a Diogneto* v. 9) ou então a idéia muito geral de "modo de viver", no qual caso cf. 2Co 4.18.

Jerusalém, mesmo para os escritores do NT, merece o título de "cidade santa", e na estima

de Jesus era reputada como a cidade do grande rei (Mt 5.35). Até o ano de 70 d.C. permaneceu como o centro da influência cristã e foco de atenção. No entanto, também é referida como cidade de habitantes pecaminosos que haviam perseguido e assassinado os profetas, e sobre a qual Jesus chorou antevendo a aproximação de sua condenação. Essa ambivalência espiritual nos impressiona especialmente no livro de Apocalipse. Jerusalém é a cidade amada (20.9), objeto das promessas de Deus, centro do reino milenar; porém, no capítulo décimo primeiro a cidade santa é comparada com Sodoma e com o Egito, onde o Senhor foi crucificado, e até mesmo com a grande cidade, um termo normalmente reservado para o grande adversário de Deus (v. capítulos 16 - 18), do qual Jerusalém, naquela hora, se tornou o local e o tipo. Podemos comparar o contraste apresentado por Paulo entre as duas Jerusalém, em Gl 4.24-26.

Para o escritor da Epístola aos Hebreus e para os seus leitores endereçados (onde quer e quem quer que fossem esses hebreus), a ênfase recaí sobre a Jerusalém celestial. Esta é o seu alvo a visão que sustentava os santos da antiguidade em sua luta. Por ocasião da vinda do Filho, ela foi finalmente dada para certo homem sentar-se ali, instalado por Deus, para seus irmãos chegarem-se até à cidade de Deus, e para os justos serem finalmente aperfeiçoados (12.22,23; 14.40). Porém, ela ainda terá de vir em toda a sua plenitude, naquele fim que o escritor sagrado tão ansiosamente esperava. Aqui vemos certas afinidades com as idéias de Filon (p. ex., *loc. cit. supra*), ainda que a Epístola aos Hebreus permaneça fiel aos pontos evangélicos da crise, a saber, a primeira e a segunda vindas de Jesus.

A Jerusalém celestial, que é a Nova Jerusalém, forma o tema de Ap 21 e 22. Conforme estudos recentes sobre o Apocalipse têm revelado e salientado, certo número de fontes são apeladas para que contribuam para a descrição. Em primeiro lugar, quanto ao plano da cidade, Ez 40-48 desempenha papel de capital importância, e quanto aos benefícios e bênçãos daquele lugar e estado, as profecias, especialmente as de Isaias e Zacarias, provêm grandes contribuições no tangente à linguagem empregada. Tais esperanças também podem ser largamente encontradas nos escritos apocalípticos judaicos. Em segundo lugar, desde a obra comparativa da escola religioso-histórica de exegetas, há certa tendência de salientar a relação entre essas descrições com a astronomia e a astrologia da antiguidade. As doze pedras preciosas de seus alicerces formam um paralelo com os bem conhecidos doze signos do Zodíaco: as pedras e pérolas misturadas refletem o céu estelar acima, e tanto a rua como o ribeiro, refletem a Via Láctea: as dimensões cúbicas da cidade e suas vastas dimensões são padronizadas segundo a vastidão do espaço. Até mesmo os muros celestes têm sua origem nas colunas do céu. Em terceiro lugar, numero-

sos paralelos também podem ser traçados entre essa descrição e a das cidades helenistas (bem como a de Babilônia. Seu padrão possível) nos geógrafos e oradores gregos. Nessas fontes encontramos um plano tetragonal, uma rua central, louvor de um rio flanqueado por avenidas ou pontilhado de ilhotas com bosques, visões sobre cidades adornadas com lindas árvores e tomadas salubres pela situação natural e pela sua flora. No entanto, há em tudo isso um notável contraste. Nas cidades helênicas havia muitos templos; ali não haverá nenhum, pois não haverá necessidade de templo na nova Jerusalém. Nenhuma fonte necessariamente exclui as outras; o reconhecimento de todas elas destaca o significado espiritual dessa visão. No tempo marcado do fim, quando Deus se tornar tudo em tudo, encontraremos o cumprimento das esperanças de Israel, a materialização das promessas de Deus a ela feitas; a manifestação, numa cidade que possui a glória de Deus, da realidade já declarada pelos céus e pelo firmamento; bem como a resposta a todos os anseios estéticos e às aspirações nacionais em um lugar para onde os reis da terra trarão a sua glória. Os regenerados serão os cidadãos dessa cidade, e para ela se dirigem todos os peregrinos da fé. Tal cidade também descrita como noiva do Cordeiro; e, refletindo outro aspecto de sua igreja, pela qual ele morreu, ela é o padrão e o alvo de toda sociedade humana. Em última análise essa principal das cidades bíblicas compõe-se de homens, e não de muros: especificamente, homens tornados perfeitos, a cidade do Deus vivo.

J.N.B.

**CIDADE BAIXA DE JERUSALÉM** (hebr., *mishneh* "segunda parte", "lugar de repetição") — Outras versões traduzem-na mais corretamente como "segundo bairro" isto é, um dos bairros de Jerusalém, ao norte (cf. Sf 1.10). O termo hebraico aparece somente em 2Rs 22.14 e 2Cr 34.22. Mas outra referência possível se encontra em Ne 11.9, onde o original poderia ser lido como "sobre a segunda parte da cidade". Algumas versões traduzem tal expressão por "colégio", o que talvez possa ser ligado ao Targum de Jônatas sobre 2Rs 22.14. "casa de instrução".

J.D.D.

**CIDADE-RAINHA** (*husav*, de sentido incerto; possivelmente quer dizer "está fixado, determinado") — Uma palavra obscura que ocorre exclusivamente em Na 2.7. Versões existem, e muitos comentadores apoiam isso, que traduzem o vocábulo como nome próprio, que se referiria a uma rainha assíria; contudo, nenhum nome assim é conhecido nos textos cuneiformes. Certa versão diz "sua concubina", mas observa que o sentido da palavra é incerto. Outras versões preferem considerá-la como "está decretado, estabelecido". A LXX apresenta *he hypostasis* = hebraico *masav* = lugar estável. O texto pode estar corrompido (cf. G. A. Smith, *The Twelve Prophets*, II, 1928, ad loc.)

J.G.G.N.

**CIDADES-CELEIROS** — Cidades (heb., *'are-mishkenot*) onde provisões e freqüentemente os impostos pagos em espécie (cereal, azeite vinho etc.) e armas eram armazenados pelo governo central, para manutenção de tropas de fronteira e de defesa, ou como reserva de suprimentos etc. Os hebreus foram obrigados a trabalhar na construção das cidades-celeiros de faraó, Pitom e Ramessés, às vésperas do êxodo (Êx 1.11). A residência de Ramsés no delta (no egípcio, *Pi-Ramesse*), segundo os egípcios diziam repetidamente, conforme os textos egípcios, ficava na região da abundância, com armazéns e tesouros abundantemente repletos (ANET, 1955, p. 470, 471; JEA, V, 1918, p. 186s., 192, 194s.). Salomão também tinha cidades-celeiros e depósitos em Israel e em Hamate (1Rs 9.19; 2Cr 8.4-6). Quando foi convocado contra Baasa de Israel, por Asa de Judá, Ben-Hadade I, de Aram-Damascus, feriu os armazéns das cidades de Naftali (2Cr 16.4). Josafá edificou cidades-celeiros em Judá (2Cr 17.12), e Ezequias ufanava-se de seus bem repletos armazéns cheios de taxas pagas em forma de cereal, vinho e azeite (2Cr 32.28). E, semelhantemente, alguns de seus contemporâneos: Asitawanda, rei da Cilícia (c. de 725 a.C.) "encheu os armazéns (ou depósitos) de 'a cidade' Paa" (ANET, p. 499; cf. Dupont-Sommer, *Oriens*, I, 1948, p. 196, 197). Remanescentes, possivelmente daqueles armazéns do governo, têm sido escavados na Palestina. Quanto aos remanescentes em Bete-Semes e Laquis, cf. Wright, *Biblical Archaeology*, 1957, p. 130. Quanto a Hazor e Samaria, cf. K. M. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*, 1960, p. 271, 272, 279; e Y. Yadin, *Hazor*, Guia de Exibição do Museu Britânico, p. 17 e fig. 26. K.A.K.

**CIDADES LEVÍTICAS** — V. SACERDOTES LEVITAS, la.

**CIDADES MURADAS** — V. FORTIFICAÇÃO ARTES DO CERCO.

**CIDADES DE REFÚGIO** — Eram lugares de asilo, mencionados principalmente em Nm 35.9-34 e Js 20.1-9 (onde são chamadas por seus nomes). Também são mencionadas em Nm 35.6; Js 21.13,21,27,32,38; 1Cr 6.57,67. Por estas referências parece claro que ficavam entre as cidades dos levitas. Dt 4.41-13; 19.1-13 tratam da instituição indicada por esse nome (cf. Êx 21.12-14).

Na vida pública de Israel devia ser aplicada a lei da retribuição a qual, além disso, é especificada na *lei de talião* (v. Êx 21.23-25 etc.), que se aplicava particularmente aos casos de derramamento de sangue (v. Gn 9.5s.; Êx 21.12; Lv 24.17; etc.; cf. também Dt 21.1-9). No antigo Israel, pelo menos, o dever de punir o assassino era responsabilidade do *go'el*, ou seja, o parente masculino mais próximo da vítima. Todavia, era feita a distinção entre o homicídio culposo e o involuntário. O assassino devia ser morto, enquanto que o homicida involuntário

poderia encontrar asilo em uma das cidades de refúgio. Pode-se dizer que a instituição das cidades de refúgio serviu principalmente para impedir os excessos que poderiam desenvolver-se daquilo que usualmente é chamado de "inimizades de sangue".

No "livro da aliança", a mais antiga coleção de leis de Israel, já havia certa estipulação sobre essa questão (Êx 21.12-14). Talvez possamos descrever a tendência dessa regulamentação como segue. Israel conhecia a prática antiga, que também prevalecia entre outras nações, de considerar o altar ou o santuário como um asilo. Ali é estipulado que o assassino culposo não gozaria de asilo perto do altar, ainda que o homicida involuntário pudesse fazê-lo. Porém, o altar poderia ficar a grande distância; e, além disso, não podia ficar permanentemente próximo ao altar, no santuário. Por isso o Senhor anunciou que faria outras provisões sobre a questão. A curiosa expressão "Deus lhe permitiu caíse em suas mãos" (Êx 21.13) tem sido interpretada com o sentido que o homicida involuntário é um instrumento de Deus, sendo apenas natural que Deus providencie a sua proteção. Exemplos do altar como asilo em Israel, ocorrem em 1Rs 1.50-53; 2.28-34, enquanto expressões tais como aquelas usadas em Sl 27.4-6, 61.4 e Ob 17, mostram que essa prática era bem conhecida em Israel.

Existem diferenças características entre os dois grupos principais de regulamentações concernentes às cidades de refúgio, isto é, Nm 35.9s. e Dt 19.1s. (cf. Dt 4.41-43). Quanto aos regulamentos de Nm 35, que também foram dados nas planícies de Moabe (v. 1), devemos observar o seguinte. O termo "cidades de refúgio, cidades onde uma pessoa é recebida (?)", é empregado. No tempo devido Israel deveria apontar três cidades no lado oriental do Jordão, e três cidades no lado ocidental (v. 13s.), cidades essas que seriam enumeradas entre as cidades dos levitas (v. 6). A "congregação" devia pronunciar o julgamento final (v. 12, 24). (Durante as peregrinações pelo deserto, esse corpo tomou decisões sobre casos semelhantes. Nesse ponto nenhuma outra estipulação é feita sobre qual tribunal deve agir em capacidade semelhante, uma vez que Israel se estabelecesse em Canaã). Nos v. 16-23 são dados certos critérios para ajudar a determinar com exatidão quando um assassinio foi intencional ou involuntário. O homicida involuntário tinha de permanecer numa das cidades de refúgio até à morte do sumo sacerdote (v. 25, 28-32). Nessa conexão, a permanência estava revestida de certo caráter de exílio, de penitência (v. 28,32). Note-se também as estipulações dos v. 30-32, com a importante motivação dada aos v. 33s.

Em Dt 4.41-43 é narrado como "Moisés separou três cidades dálém do Jordão, da banda do nascimento do sol" (v. a seguir). Dt 19.1s estipula que, após a conquista de Canaã, três cidades de refúgio seriam apontadas no lado ocidental do rio Jordão, além de mais outras três, caso o território de Israel fosse estendido

mais ainda (estipulação essa que aparentemente nunca foi efetuada). É frisado o ponto que os israelitas deveriam providenciar cuidadosamente para que o homicida involuntário tivesse fácil acesso até à cidade de refúgio mais próxima (v. 3, 6s.). A fim de indicar a diferença entre um homicídio culposo e outro involuntário, é dado um exemplo no v. 5. Os anciãos da localidade onde morasse o homicida involuntário é que tinham de fazer a decisão final (v. 12).

De conformidade com Js 20 foram apontadas as seguintes cidades de refúgio durante o tempo da vida de Josué: Cades, Siquem, Quiriate-Arba (= Hebrom), Bezer, Ramote, Golá. Js 20 deixa subentendidos tanto os regulamentos de Nm 35 como os de Dt 19. Uma nova característica da passagem no livro de Josué é que os anciãos das cidades de refúgio também tinham certas responsabilidades (v. 4, 5).

Nada se sabe sobre a realização da prática do direito de asilo. Excetuando 1Rs 1.50-53 e 2.28-34, nada é mencionado, o que, de per si, não precisa surpreender-nos. É possível que, quando a autoridade central se estabeleceu mais firmemente, o direito de asilo tenha decrescido de significação.

No tocante à data dessas passagens e à historicidade dos fatos que elas contém, muitos eruditos sustentam que são resultado de certo desenvolvimento, como segue. Originalmente, o santuário era o asilo. No século VII a.C., os autores de Deuteronomio visavam à centralização do culto. Nessa conexão, secularizaram o direito de asilo, e substituíram os santuários por algumas poucas cidades, e substituíram os sacerdotes pelos anciãos. Nm 35 contém um projeto que data do tempo do exílio ou pós-exílio, mas que nunca foi posto em funcionamento. Js 20 data de um período ainda posterior.

Porém, parece não haver motivo por que não devamos aceitar que os regulamentos em questão datem, pelo menos quanto à sua essência, do tempo de Moisés, e que, em realidade, Moisés e Josué não tenham apontado as cidades mencionadas como cidades de refúgio. É óbvio que isso não pode ser discutido como questão isolada, visto que a mesma está intimamente ligada com a data das fontes (v., p. ex., PENTATEUCO). É suficiente dizer aqui que somente nos dias antigos é que essas seis cidades fizeram parte do território de Israel, pois Golá já fora perdida pouco depois do falecimento de Salomão, enquanto que Bezer foi perdida em cerca de 850 a.C. (de conformidade com a Pedra Moabita etc.). Portanto, não admire que entre aqueles que aceitam, em seus traços gerais, o ponto de vista declarado acima, existam certos eruditos que consideram Js 20.7-9a como passagem que expressa uma tradição relativamente antiga. Nesse caso, deveria datar do tempo de Salomão (v. Nicolosky, de Vaux, e outros).

Restam ser discutidas duas questões. Primeira, por que o homicida involuntário devia permanecer na cidade de refúgio até à morte do sumo sacerdote? Uma das respostas oferecidas é que sua culpa recaía sobre o sumo sacerdote

e que era expiada pela morte precoce do mesmo. Ponto de vista semelhante já ocorre no *Talmude* (*Makkoth* iib), e continua sendo defendida, entre outros, por Nicolosky e Greenberg. Essa posição tem algo de atrativo a seu respeito (cf. Êx 28.36-38), ainda que seja questionável. Portanto, é melhor aceitar a opinião que mediante a morte do sumo sacerdote, terminava um período definido.

Em segundo lugar, pode-se afirmar, no tocante ao homicida involuntário, que a justiça cedeu lugar à misericórdia? Provavelmente o melhor que se pode dizer é que a questão não pode ser respondida, visto que o AT não distingue entre misericórdia e justiça da maneira que o fazemos. Contudo, o pronunciamento que os decretos que o Senhor deu a Israel eram bons e justos (Dt 4.6s. etc.) certamente se aplica também aos regulamentos concernentes às cidades de refúgio. A resposta a essas duas perguntas afeta a extensão com que devemos considerar os regulamentos acerca das cidades de refúgio como cristológicos.

Quanto a opiniões do judaísmo posterior sobre esses regulamentos, v. o tratado *Makkoth* ii (da *Mishnah*), e o tratado do *Talmude* associado com o mesmo (cf. tb. Löhr, p. 34). N.H.R.

**CILÍCIA** — Região do sueste da Ásia Menor. A parte ocidental, conhecida como Traquéia, era um platô agreste da serra do Tauro, lugar de piratas e ladrões desde os pré-históricos tempos romanos. A parte oriental, conhecida como Cilícia Pedias, era uma fértil planície entre os montes Amano, Tauro, e o mar; sendo que a rota comercial vital entre a Síria e a Ásia Menor passava entre seus majestosos passos gêmeos, os Portões Cilicianos e os Portões Sírios. A Cilícia foi oficialmente tornada província em 103 a.C., mas o governo efetivo só começou depois do assalto pirata de Pompeu, em 67 a.C. Cícero foi seu governador em 51 a.C. A província aparentemente desapareceu sob o primitivo império, pois Augusto cedeu a Traquéia parcialmente à dinastia nativa e parcialmente aos reinos vassalos de Galácia e Capadócia. Pedias, que consistia de dezesseis cidades semi-autônomas, dentre as quais Tarso era a mais notável, foi administrada pela Síria até o ano 72 d.C., quando Vespasiano recombinau ambas as regiões formando uma única província da Cilícia (Suetônio, *Vespasiano* 8). Assim é que Paulo, seu mais distinguido cidadão, e Lucas, ambos os quais escreveram antes de 72 d.C., mostraram-se absolutamente corretos ao combinarem a Cilícia (isto é, Pedias) com a Síria (Gl 1.21; At 15.23, 41; v. nota "Syria and Cilicia", por E. M. B. Green, em *Expt*, novembro de 1959, e autoridades ali citadas). E.M.B.G.

**CÍMBALO** — V. MÚSICA E INSTRUMENTOS MUSICAIS.

**CINAMOMO** (em heb., *qinamon*; gr., *kinnamomon*) — Quase certamente era produto da *Cinnamomum zeylanicum*, planta da família do lou-



ro, cultivada em Ceilão e em Java. Sendo usado como um dos perfumes componentes do "óleo da santa unção" (Êx 30.23), e para perfumar leitos (Pv 7.17), era tido em alta conta nos dias de Salomão (Ct 4.14), e era alistado como uma das mercadorias valiosas da "grande Babilônia" (Ap 18.13). V. tb. CASSIA. J.D.D.

**CINTO** — Essa palavra cobre diversos termos hebraicos que indicam diversas peças do vestuário. A palavra *'avnet* é usada para indicar a faixa cerimonial, especialmente a usada pelo sumo sacerdote e seus associados, que era feita de linho em azul púrpura e escarlata (Êx 28.4, 39, 40; 29.9; 39.29; Lv 8.7, 13; 16.4), mas que era igualmente usada por outros dignitários (Is 22.21). Em Êx 28.8,27,28 etc., o "cinto de obra esmerada" traduz o termo hebraico *heshev*, "artifício", feito de ouro, azul púrpura, escarlata e linho fino, aparentemente um cinto elaboradamente trabalhado para ser usado com a estola sacerdotal (v. VESTIDO, d). O termo *'ezor* usualmente significa "tanga". Era uma peça dessa espécie, feita de couro, que caracterizava o profeta Elias (2Rs 1.8), bem como seu paralelo do NT, João Batista (Mt 3.4; Mc 1.6).

A Jeremias (13.1-11) foi ordenado usar uma tanga de linho estragada como símbolo de como Judá ficaria estragada ao ponto de para nada mais servir. Séculos mais tarde, Agabo amarrou-se com o cinto de Paulo, em sinal de que Paulo seria aprisionado (At 21.11). Além de descrever o aparecimento de tropas assírias, dotadas de tangas bem apertadas (Is 5.27; cf. ANEP, fig. 236), Isaías via (11.5) o filho de Davi envolvido em justiça e fidelidade como se fosse uma tanga. Ezequiel (23.15) faz alusão aos babilônios vestidos de vermelho lombos cingidos e turbantes (?); cf. ANEP, fig. 454.

*Hagor*, *hagorah* significam cinto, faixa da cintura. Tais cintos eram freqüentemente ornados e valiosos, incluindo, indubitavelmente, aqueles oferecidos à venda em Pv 31.24, e pertencentes às mulheres que seguia a moda, em Is 3.24; cf. Dn 10.5; Ap 1.13; 15.6. Eram usados pelos guerreiros para sustentar uma espada em sua bainha (2Sm 20.8; cf. 1Rs 2.5 e o hebraico de 2Rs 3.21; cf. ANEP, figs. 173, 174), podendo fazer parte de presentes e recompensas (1Sm 18.4; 2Sm 18.11). As pessoas, ocupadas em algum trabalho manual, usualmente prendiam suas roupas no cinto, conforme é feito no Oriente até os nossos dias.

O vocábulo *mezah*, "cinto", ocorre em Sl 109.19; esse vocábulo e também o termo *'abnet* talvez possam ser ligados às palavras egípcias *mdh* e *bnd*, respectivamente (F. O. Lambdin, JAOS, LXXIII, 1953, p. 146, 152). K.A.K.

**CINZAS** — Essa palavra traduz dois vocábulos hebraicos: 1. *'efer* (freqüentemente Paralelo de *'afar*, "poeira" (q.v.), e que significa "produto da queima"). É usado metaforicamente para dar a entender aquilo que é sem valor (Is 44.20) e nojento (Jó 30.19); e também miséria (Sl 102.9; Jr 6.26) e vergonha (2Sm 13.19); igualmente avil-

tamento perante Deus (Gn 18.27; Jó 42.6) e contrição (Dn 9.3; Mt 11.21). Também é usado ritualisticamente para significar purificação (Nm 19.9, 10, 17; Hb 9.13); cinzas, como produto residual de um sacrifício especial, eram conservadas para serem usadas com água corrente para purificar de alguma poluição, bem como para servir de sinal de jejum (Is 58.5; Jn 3.6).

2. *deshen*, (que significa "gordura"). Tal palavra também é traduzida por "cinza" quando ela significa os resíduos de gordura dos animais sacrificados (v. Lv 6.10, 11; 1Rs 13.3, 5; cf. também Lv 1.16, "no lugar da cinza"). P.A.B.

**CIPRESTE** (*'ase-gofer*) — A madeira com a qual foi construída a arca de Noé (Gn 6.14). Muitos comentadores favorecem identificação com o "cipreste" (no que são acompanhados por nossa versão portuguesa), em vista da semelhança do nome (gr., *kyparissos*). Outros, notando a similaridade com o termo hebraico *kofer* (v. BETUME), sugerem uma árvore resinosa. É possível que a palavra esteja de alguma maneira ligada com o acadiano *gubru/gudru*, "cabana de junco" (do pastor), sendo que tal paralelo cuneiforme é sugerido ainda pela forma compacta *'ase*, que pode corresponder ao determinativo *gish*, que precede os nomes das árvores e dos objetos de madeira, e que em acadiano se lê *isu* ou *is*. V. *The Assyrian Dictionary*, V., 1956, p. 118. V. ÁRVORES. T.C.M.

**CIPRESTE** — V. ÁRVORES.

**CIRENE** — Um porto no norte da África, fundada por elementos dórios, rica em trigo, lã e tâmaras. Tornou-se parte do império ptolomaico, no terceiro século a. C., e foi cedida a Roma em 96 a. C., tornando-se província romana em 74 a. C. Josefo cita Estrabão, o qual afirmou que Cirene encorajava povoações judias, e que os judeus formavam uma das quatro classes reconhecidas do estado (*Antigüidades* xiv. 7.2). Josefo também menciona o caso de certo levante de judeus ali, no tempo de Sula, e Dio Cássio (lxviii), fala sobre outro levante no tempo de Trajano. A essa comunidade judaica pertencia Simão, o cireneu, que transportou a cruz para Jesus (Mc 15.21 e paralelos) alguns dos missionários que foram a Antioquia (At 11.20), e o mestre de Antioquia chamado Lúcio (q.v.). Também se fez representar entre a multidão presente no dia de Pentecostes (At 2.10), e evidentemente possuía sua própria (ou compartilhada) sinagoga em Jerusalém (At 6.9). J.H.H.

**CIRO** (em heb., *kresh*; persa antigo, *kurush*; babilônico, *kurashu*; gr., *Kyros*) — Rei da Pérsia, a quem Isaías previu como o responsável pela restauração do templo em Jerusalém (44.28) e como o "Messias" — libertador dos judeus do exílio na Babilônia. Ele foi um instrumento do plano de Deus relativo ao seu povo (45.1). Durante seu primeiro ano de reinado sobre a Babilônia, após a captura desta, em 539 a.C., Ciro deu ordens para a reedificação



do templo (2Cr 36.22. 23; Ed 1.2; 5.13; 6.3), e então devolveu os vasos pertencentes ao templo (Ed 1.7) e proveu fundos para a obra de reabilitação de Judá (Ed 3.7).

A história inicial de Ciro II ("o Grande") permanece na obscuridade. Era descendente de Teispes, neto de Ciro I e filho de certo Acaemênio Cambises, rei de Ansam (Elam). De conformidade com Heródoto (i.107), sua mãe foi Mandane, filha de Astiages, rei da Média. Ctésias, entretanto, afirma que sua relação com Astiages se devia a casamento com sua filha Amitis. Por ocasião do falecimento de seu pai, Ciro passou a governar Ansam, mas imediatamente incorporou a província de Parsus (Pérsia). Cerca de 550.a.C. Ele havia derrotado Astiages e se tornou "rei dos medos", um título que lhe foi atribuído pelo babilônico Nabonido (AS, VIII, 1958, p. 77). Ciro conquistou Creso e seu reino da Lídia e, em 549, marchou pela Assíria. Poucos anos mais tarde estava novamente ameaçando a Babilônia, mas não foi senão a 16 de outubro de 539 a.C. que os persas, sob a liderança de Gobrias, entraram em Babilônia, tendo desviado o rio e assim podido entrar na cidade ao longo do leito seco do rio, a fim de efetuar um ataque de surpresa (Crônica Babilônica; Heródoto, i. 189-191; cf. Dn 5.30). Dezesete dias mais tarde, o próprio Ciro entrou na cidade entre cenas de júbilo.

As próprias inscrições de Ciro sustentam o ponto de vista apresentado pelo AT de que Ciro era um governante simpático. Afirma ele ter "reunido todos os habitantes (que eram exilados) e tê-los feito retornar à sua pátria de origem", e que no mesmo decreto restaurou as deidades a seus templos renovados (v. Cilindro de Ciro, ANET, 315; Ed 6.1s.). Já que os judeus não possuíam imagens, permitiu-lhes restaurar o templo com todos os seus utensílios (Ed 6.3). Durante os primeiros três anos do governo de Ciro, na Babilônia, Daniel prosperou (Dn 1.21; 6.28; 10.1), mas então, de acordo com Josefo (*Antiguidades* x. 11.4), foi removido para a Média, ou, mais provavelmente para Susã, a capital persa (Ansam) (Dn 8.2). Quanto à teoria que Ciro talvez também fosse chamado de "Dario, o medo", v. DARIO. Na Babilônia, Ciro foi sucedido em 530 a.C. por seu filho Cambises (II), o qual durante algum tempo fora igualmente o seu co-regente. D.J.W.

## CIRCUNCISÃO

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

O AT nos fornece relato coerente sobre a origem e a prática da circuncisão em Israel.

#### a) Origem

É alegado que Êx 4.24s., e Js 5.2s., juntamente com Gn 17, oferecem três relatos diferentes sobre a origem do rito; mas, de fato, Êx 4.24s. não pretende fornecer qualquer explicação para origem da prática, enquanto que Js 5.2s. afirma que aqueles que partiram do Egito foram circuncidados. Por conseguinte, Gn 17 permanece como o único relato bíblico

sobre a origem da circuncisão entre os israelitas. Foi integrada no sistema mosaico em conexão com a Páscoa (Êx 12.44), e aparentemente continuou através de todo o AT. É um dos fundamentos do judaísmo neotestamentário, e ocasionou controvérsias judaicas dentro do período apostólico. Os judeus, no NT, tinham de tal modo associado a circuncisão com Moisés que virtualmente se haviam esquecido de sua associação muito mais fundamental com Abraão (At 15.1, 5; 21.21; Gl 5.2, 3). Nosso Senhor teve de relembrá-los que a circuncisão antedatava a Moisés (Jo 7.22); Paulo mostrou enfaticamente que era a ligação corrente com a dispensação mosaica que a tornava obnoxia para o cristianismo (Gl 5.2,3,11 etc.), e constantemente leva os seus leitores de volta até Abraão (Rm 4.11; 15.8 etc.).

#### b) Significação dessa prática

O capítulo dezesete de Gênesis exibe a circuncisão primeiramente como algo espiritual, e somente então a considera um sinal secundário, nacional. Que era um sinal nacional, significando a união da nação israelita, não pode ser negado, e de fato é ponto tão claro em Gn 34 como se tornou depois de Moisés (cf. Jz 14.3), porém, isso é subproduto da identificação da congregação israelita com a nação israelita no AT, pois a circuncisão pertencia primariamente à congregação israelita. Em Gn 17.10, 11, 13, 14, a circuncisão é identificada com a aliança estabelecida com Abraão (cf. At 7.8); em outras palavras, a circuncisão significava o gracioso movimento de Deus em direção ao homem, e somente derivativamente significa, conforme veremos, a consagração do homem a Deus. Essa verdade sublinha Js 5.2s.: enquanto a nação vagueou pelo deserto, sob o desprazer de Deus (cf. Nm 14.34), o pacto como que esteve suspenso, e a circuncisão foi abandonada. Ou novamente, quando Moisés falou na posse de "lábios incircuncisos" (Êx 6.12, 30, segundo certas versões; cf. Jr 6.10), somente o dom da palavra de Deus podia remediar tal situação. Além disso, o NT se refere à circuncisão como um "selo" (Rm 4.11) do dom da justiça de Deus; igualmente, o Senhor Jesus é ministro da circuncisão "em prol da verdade de Deus, para confirmar as promessas feitas aos nossos pais" (Rm 15.8). A circuncisão, portanto, e o sinal daquela obra da graça mediante a qual Deus seleciona e marca homens para serem seus.

O pacto da circuncisão opera sobre o princípio da união espiritual da família em torno de seu cabeça. Esse pacto foi firmado "entre mim e ti e a tua descendência no decurso das suas gerações" (Gn 17.7), enquanto que os v. 26 e 27 expressam notavelmente a mesma verdade: "Abraão e... Ismael, foram circuncidados no mesmo dia. E também foram circuncidados todos os homens de sua casa". Dessa maneira é que a circuncisão infantil se tornou a prática da maior parte do povo de Israel — uma prática que focalizava atenção sobre a natureza espiritual do rito, enquanto que o adiamento da circuncisão até à puberdade ou até o fim da

adolescência inevitavelmente a envolve em importância primariamente social, isto é, a entrada nos privilégios e deveres da sociedade, como membro adulto da tribo.

Aqueles que assim se tornavam membros da aliança tinham por obrigação demonstrá-lo externamente pela obediência à lei de Deus, expressa a Abraão na sua forma mais geral: "Anda na minha presença e sê perfeito" (Gn 17.1). A relação entre a circuncisão e a obediência permanece como uma constante bíblica (Jr 4.4; Rm 2.25-29; cf. At 15.5; Gl 5.3). Nesse particular, a circuncisão envolve a idéia de consagração a Deus, ainda que não em sua essência. O sangue que é derramado na circuncisão não expressa os esforços desesperados que um homem deve fazer para autoconsagrar-se, mas, antes, exprime a difícil exigência que Deus impõe da parte daqueles a quem chama para si mesmo e assinala com o sinal de sua aliança.

Essa resposta positiva de obediência nem sempre sucedia e, embora o sinal e a coisa significada tenham sido identificadas em Gn 17.10, 13, 14, a Bíblia admite candidamente que é possível alguém possuir nada mais além do sinal, caso em que está em estado de morte espiritual, e, em realidade, sob condenação (Rm 2.27). O AT ensina claramente essa verdade visto que exige a realidade correspondente ao sinal (Dt 10.16; Jr 4.4), adverte que na ausência da realidade o sinal nada significa (Jr 9.25), e prevê a circuncisão do coração efetuada por Deus (Dt 30.6).

## II. NO NOVO TESTAMENTO

O NT fala em termos inequívocos: sem a obediência da fé, a circuncisão se transforma em incircuncisão (Rm 2.25-29); o sinal externo cai na insignificância quando comparado com as realidades da observância do mandamento (1Co 7.18, 19), com a fé que opera pelo amor (Gl 5.6), e com a nova criação (Gl 6.15). Não obstante, o crente cristão não tema liberdade de zombar do sinal externo. Por outro lado, visto que de certo modo a circuncisão expressa salvação pelas obras da lei, o crente deve evitá-la (Gl 5.2s.), ainda que precise da verdade espiritual por ela simbolizada (Cl 2.13; cf. Is 52.1). Conseqüentemente, existe certa "circuncisão de Cristo", que é o "despojamento do corpo (e não apenas de parte do mesmo) da carne", ou seja, uma transação espiritual não operada por mãos, uma relação com Cristo em sua morte e ressurreição, selada pela ordenança iniciatória do novo pacto (Cl 2.11, 12). Em resultado disso, os crentes cristãos são "a circuncisão" (Fp 3.3). J.A.M.

**CISMA** — V. HERESIA.

**CISNE** — V. PÁSSAROS DA BÍBLIA.

**CISTERNA** (*bor* ou *bo'r*, derivada de *ba'ar*, "cavar" ou "furar") — Um reservatório subterrâneo para acumular água provida das chuvas ou de alguma fonte. Em contraste, o poço cilín-

drico (*be'er*) recebia por filtração através de suas paredes a água que depois era retirada. Apesar disso o termo *bor* é traduzido por "fonte" ou "poço" em muitas ocorrências, e apenas algumas vezes por "cova". Muitas covas são encontradas na Palestina, onde a precipitação de chuva é insuficiente de maio a setembro. Usualmente têm a forma de uma pedra com pequena abertura no topo, a qual podia ser fechada para evitar acidentes (Ex 21.33,34) ou uso não autorizado. Tanto José (Gn 37.22) como Jeremias (Jr 38.6) quase pereceram em tais covas (cf. Zc 9.11). A maioria dos lares de Jerusalém possuía cisternas particulares (2Rs 18.31; cf. Pv 5.15), mas, também havia enormes covas ou cisternas públicas, uma delas na área do templo, com capacidade de cerca de 8 milhões de litros. Desde c. de 1200 a.C. as cisternas passaram a ser cimentadas, o que permitiu a existência de grandes povoados na estéril região do Neguebe (cf. 2Cr 26.10), especialmente nos tempos nabateus e bizantinos (Nelson Glueck, *Rivers in the Desert*, 1959, p. 94). V. tb. COVA, POÇO, FONTE. J.C.W.

**CITAÇÕES (NO NOVO TESTAMENTO)** — Existem cerca de 250 citações expressas do AT no NT. Se a isso adicionarmos citações parciais e alusões, então o total excederá a mil citações ou alusões. O livro de Apocalipse, p. ex., não apresenta nenhuma citação declarada mas está entrelaçado de alusões aos textos do AT. A importância do AT, indicada pelo seu emprego, é além disso definida pelas fórmulas introdutórias: dizer "a Escritura diz" é o equivalente a "Deus diz" (p. ex., Mt 19.4). "Para que se cumprisse" (p. ex., Mt 2.15) salienta a conexão essencial entre a mensagem de Deus no antigo pacto e na nova aliança (cf. Warfield, p. 299-350; Ellis, p. 22-25).

Algumas citações são tiradas de um Targum do AT (Rm 12.19) ou então do próprio texto hebraico (Rm 11.35; 1Co 3.19). Entretanto, conforme se poderia esperar em um documento grego, escrito para leitores de língua grega, a grande maioria das citações se deriva da LXX, ainda que com variados graus de exatidão. (Embora textualmente datado, o manual de Turpie continua sendo útil para a classificação e comparação de textos gregos e hebraicos). As inexactidões que ocorrem demonstram a falta de preocupação (mais do que lapso de memória) dos escritores bíblicos por sempre exatidão verbal: é o sentido e não as palavras isoladas que se reveste de importância na citação.

Num considerável número de casos textos variantes são deliberadamente selecionados, *ad hoc* ou por outras versões conhecidas, com o propósito de destacar o significado desejado pelo escritor neotestamentário (p. ex., 1Co 15.54s.). Nesse processo, citação e comentário algumas vezes se unem naquilo que é conhecido como um *midrash pesher*. Stendahl demonstrou a afinidade desse método hermenêutico no evangelho de Mateus com as práti-

cas da comunidade de Qumran; faz-se igualmente presente nos escritos de Paulo (Ellis, p. 139-149). Textos interpretativos ou *pesher* talvez não se tenham originado com os próprios escritores do NT. Rendell Harris sugeriu que por detrás de algumas citações neotestamentárias há um "livro de testemunho" pré-canônico, a saber, uma coletânea de passagens selecionadas, combinadas (p. ex., Mc 1.2s.), e interpretadas do AT, efetuadas na comunidade cristã primitiva por motivos apologeticos (*contra*, v. NovT, III, 1958, p. 268-281). Apesar de que C. H. Dodd sugeriu algumas modificações sobre essa teoria, a presença dos *testemunhos* dos papíros do mar Morto demonstra que a prática não era desconhecida e consubstanciada, até certo ponto, a conjectura de Harris. Também parece provável que algumas dessas paráfrases se originaram nos oráculos dos primitivos profetas cristãos (Ellis, p. 107-112). Dessa maneira, o problema de variação textual aponta para a questão maior da interpretação e da aplicação do AT por parte do NT.

Freqüentemente as passagens do AT são aplicadas de modo bastante diferente do seu sentido histórico original. A referência de Oséias ao êxodo de Israel é "cumprido" na volta do menino Jesus do Egito (Mt 2.15). Certo número de passagens, que têm referência histórica a Israel, é citado no NT como pertencente à igreja (p. ex., Rm 8.36; Ef 4.8). Certa passagem, que se refere a Salomão, rei de Israel, é aplicada tanto a Jesus Cristo (Hb 1.5) como à igreja (2Co 6.18). A análise racional dessa passagem parece ser: 1. em sentido tipológico (v. INTERPRETAÇÃO II), a correspondência entre a *Heilsgeschichte* do AT com o cumprimento da "nova era" em Jesus Cristo; 2. na idéia semítica de solidariedade corporativa, em que o rei de Israel e o próprio Israel, Cristo (o autêntico rei de Israel) e o "corpo de Cristo" aparecem em relação realística uns para com os outros; e 3. na convicção de que a igreja é o verdadeiro Israel, e, por conseguinte, a herdeira das promessas e objeto das profecias. Enquanto que o assunto explorado pelas citações encontradas no NT cobre virtualmente toda questão doutrinária, a ênfase, por todas as suas páginas recai sobre o Messias e sobre os cumprimentos da era messiânica. Algumas vezes a aplicação das citações depende do contexto mais lato do AT (p. ex., At 8.49s.); tais citações "indicadoras" talvez também tenham tido o propósito de chamar a atenção do leitor para algum tema ou tópico mais largo (Dodd, p. 126).

Citações não baseadas no AT igualmente aparecem. Ef 5.14 (cf. 1Co 15.45b; 1Tm 5.18b) podem ser um extrato de um antigo hino ou oráculo cristão; Jd 14 é tirado do livro pseudépigráfico de Enoque; e At 17.28 é citação de um escritor pagão. Os primeiros parecem ser considerados tão autoritativos como a "Escritura"; os dois últimos casos são usados com propósitos ilustrativos. Quanto a natureza dos discursos do livro de Atos como citações, cf. F. F. Bruce, *The Speeches in Acts*, 1942. E.E.E.

**CÍTARA** — V. MÚSICA E INSTRUMENTOS MUSICAIS, Ila (iii).

**CITAS** — Uma tribo de cavaleiros nômades e guerreiros vindos do oeste da Sibéria, que ocupava a área do mar Negro e Cáspio desde cerca de 2000 a.C. (v. fig. 163). No fim do século VIII a.C., locomoveram-se para o norte da Pérsia e para Urartu, empurrando os cimérios para oeste (v. GÔMER).

Seu avanço inicial para o sudoeste foi enfrentado por Sargão II da Assíria (727-705 a.C.), mas, de conformidade com Heródoto, os citas dominaram o oeste persa durante vinte e oito anos por meio de certo número de incursões militares. Ajudaram os assírios contra os medos, livrando Ninive em c. de 630 a.C., embora posteriormente houvessem atacado Harã e assolado a Palestina, tendo deixado de invadir o Egito somente quando Psamético I os desviou com pagamento de tributo. Alguns eruditos consideram que esse é o pano de fundo histórico de uma profecia de Jeremias (47; IEJ, I, 1950, p. 154-159) porém, existem poucas referências relativas aos citas (Umman-manda) nos textos contemporâneos. Acredita-se que um grupo deles se estabeleceu em Bete-Seã, que passou a chamar-se Citópolis (conforme Jz 1.27, LXX).

Os citas, sob a liderança de Scilurus, estabeleceram sua capital em Neápolis, na Criméia, em 110 a.C. e o fato que controlavam as estepes tornou-os intermediários no comércio com a Rússia, especialmente nos tráficos de trigo e escravos. Estes escravos eram chamados pelos gregos pânticos de "citas", embora fossem freqüentemente seus prisioneiros e não seus compatriotas nômades livres. Paulo talvez tenha empregado o termo "cita" neste último senso (Cl 3.11). D.J.W.

**CIUME** — É um axioma do AT que Deus é Deus zeloso isto é, que tem Ciúme (Êx 34.14), que exige ser adorado com exclusividade, e para quem a idolatria é o pecado cardeal (Êx 20.5). Seu ciúme é o ciúme de quem ama. Na qualidade de fiel amante de Israel, ele exige fidelidade da parte de seu povo. Pode ser a esse aspecto da natureza divina que se referem as difíceis palavras de Tg 4.5 (v. TNTC). Paulo insiste que para o crente pôr-se no risco de praticar qualquer idolatria é igual a provocar "zelos no Senhor" (1Co 10.22). Na qualidade de ministro do povo de Deus, ele tem o mesmo ciúme pela pureza de sua fé e conduta que Deus tem (2Co 11.2). E é a esse tipo de ciúme piedoso que o apóstolo prediz que os israelitas incredulos serão provocados, de conformidade com a profecia de Dt 32.21, quando virem os povos gentios desfrutando dos privilégios de Israel. Paulo também se mostrou confiante que tal ciúme conduzirá os israelitas, no fim, a reivindicarem seu próprio lugar legítimo entre o povo de Deus (Rm 10.19; 11.11). R.V.G.T.

**CLARA DE OVO** (*rir halamut*, Jó 6.6) — Expressão empregada para designar algo destituído

de sabor, talvez a seiva de algum vegetal. D. J. Wiseman (*The Alalakh Tablets*, 1953, p. 87), esboçando as listas de rações de Alalah, do século XVIII a.C., observou uma possível ligação entre *hilimitu*, classificado entre os cereais, e o vocábulo siríaco *halamut* (cf. a forma do termo hebraico, acima) J.D.D.

**CLAUDA** — A moderna Gavdho (Gozo), era uma ilha ao sul de Creta, afastada da mesma. Algumas autoridades modernas chamam-na Cauda. Nossa versão, contudo, segue autoridades mais antigas. O navio em que Paulo navegava estava nas vizinhanças do cabo Matala quando o vento subitamente mudou da direção sul para soprar violentamente na direção leste-nordeste e empurrou-o cerca de 37 km, antes de haver chegado a sota-vento de Cláudia, onde finalmente a tripulação foi capaz de preparar o barco para enfrentar a tempestade (At 27.16) V. NAVIOS E EMBARCAÇÕES. K.L.MCK.

**CLÁUDIA** — Crente romana que enviou saudações a Timóteo (2Tm 4.21); segundo reconstruções imaginativas, seria a esposa de Prudente (q.v.), ou mesmo, com base na má autoridade de *Constituições Apostólicas* vii. 2.6, seria a mãe de Lino (q.v.). Alford, *in loc.*, identifica a amiga de Timóteo com a inglesa Cláudia, cujo casamento com certo Prudente, é celebrado por Marcial (cf. Epig. iv. 13 com xi. 53), e com a hipotética Cláudia de um suposto Prudente que aparece numa inscrição de Chichester (CIL, vii.11). Marcial, entretanto, só chegou a Roma em 66 d.C., e deixa subentendido uma bem escassa tendência cristã para o Prudente a que se refere. Outro Prudente e outra Cláudia aparecem em CIL, vi. 15066; todavia, Cláudia é um nome contemporâneo extremamente comum. A.F.W.

**CLÁUDIO** — César romano de 41 a 54 d.C. Supõe-se, com base em informes não conclusivos, que ele tomou três medidas diferentes para tratar do caso do cristianismo. **a)** ele expeliu os judeus de Roma, por motivo de insurreição, às instigações de Cresto (Suetônio, *Cláudio* 25). Presumivelmente esse é o incidente referido em At 18.2. Cresto pode ser ou um nome pessoal ou uma variante do nome Cristo. Suetônio supôs este último caso e, além disso, era capaz de reconhecer o cristianismo. Porém, mesmo que ele se tivesse enganado, não precisa referir-se ao messianismo cristão. Nem a recepção de Paulo em Roma, nem a sua Epístola aos Romanos, sugerem qualquer história de conflito entre judeus e cristãos ali. **b)** Cláudio reprimiu agitadores judaicos vindos da Síria para Alexandria (H. I. Bell, *Jews and Christians in Egypt*, 1924). O conhecimento insuficiente de Apolo sobre o cristianismo, no entanto, sugere que os mesmos não eram cristãos. **c)** Um decreto imperial (JES, XXII, 1932, p. 184s.), talvez baixado por Cláudio, punia furtos praticados em túmulos, e aparentemente foi publicado na Galiléia. Se isso se referia ou não à ressurreição, terá de permanecer como ponto insolúvel. E.A.J.



Fig. 51 — Camafeio de sardônica com a efígie do imperador Cláudio, com uma coroa de louros, conforme a moda lançada por Júlio César.

**CLÁUDIO LÍSIAS** — Aparece em At 21.31s., como tribuno militar (em grego *chiliarchos*, "capitão de mil"), em nossa versão traduzido como "comandante da força", isto é, da guarnição romana da "fortaleza de Antonia, em Jerusalém, o qual tomou Paulo em custódia. Cláudio Lisias adquirira sua cidadania romana por certa importância em dinheiro (At 22.28); seu nome, Cláudio, sugere que ele a adquiriu durante o principado de Cláudio, quando a cidadania romana se tornou extremamente fácil de ser comprada. Seu sobrenome, Lísias, implica que ele era de procedência grega. Sua carta a Félix a respeito de Paulo (At 23.26-30) reorganiza sutilmente a ordem dos fatos, a fim de pôr seu próprio comportamento sob a luz mais favorável possível. F.F.B.

**CLEMÊNCIA** — Embora esse substantivo abstrato apareça em nossa versão portuguesa apenas em At 24.4, o termo grego assim traduzido (*epieikeia*), aparece no NT nessa passagem e também em 2Co 10.1 (onde nossa versão o traduz como "benignidade"). *Epieikeia* sugere a atitude de um juiz que, em lugar de exigir a pena exata requerida pela justiça estrita, dá lugar a circunstâncias que fornecem oportunidade à misericórdia. Dessa maneira, a concessão de um direito legal pode evitar uma perpetração de um erro moral (v. R. C. Trench, *Synonyms of the New Testament*, p. 153-157). Semelhantemente, no AT, o termo hebraico *'anah*, "humilhar-se" e seu substantivo cognato são empregados para Deus: "... a tua clemência me engrandeceu" (2Sm 22.38 e Sl 18.35). Embora a própria palavra seja raramente empregada, ela expressa a condescendência típica do juiz divino, cuja recusa de impor as exatas exigências da lei, eleva aqueles que de outro modo seriam esmagados debaixo de sua condenação. O adjetivo *epieikes* descreve uma das qualidades do crente semelhante a Cristo. Note-se as demais qualidades com a qual esse adjetivo é associa-

do, em 1Tm 3.3; Tt 3.2; Tg 3.17; 1Pe 2.18, embora em nenhuma dessas passagens *epieikeia* seja traduzida como clemência. Entretanto, esse termo grego é usado em sentido retórico formal, em At 24.4. J.C.C.

**CLEMENTE** — Um crente de Filipos mencionado em Fp 4.3. É incerto se a referência significa que o "fiel companheiro de jugo", ao qual Paulo se dirige, é solicitado a ajudar tanto a Clemente como a Evódia e a Sintique; ou se tanto Clemente como Evódia e Sintique labutaram juntamente com Paulo na obra do evangelho. Algumas versões adotam uma possibilidade, e outras versões adotam a outra possibilidade. Alguns dos primeiros pais identificavam-no com Clemente, o bispo de Roma no fim do primeiro século de nossa era; mas, visto que a data da morte de Clemente de Roma é incerta, e que tal nome era bem comum, isso também deve ser reputado como incerto. R.V.G.T.

**CLÉOPAS** (forma contraída de *Kleopatros*) — Um dos dois discípulos dos quais o Cristo ressurreto se aproximou na tarde do domingo da ressurreição, quando regressavam à sua casa em Emaús (v. Lc 24.18). Quando Jesus os interrogou sobre o tema de sua ansiosa conversa, Cléopas replicou: "És o único, porventura, que, tendo estado em Jerusalém, ignora as ocorrências destes últimos dias?" (v. tb. CLOPAS). R.G.V.T.

**CLOE** — Substantivo próprio pessoal feminino no grego, que significa "verdejante", especialmente apropriado a Demétrio.

Os "da casa de Cloe" relataram ao apóstolo Paulo os cismas havidos entre os coríntios (1Co 1.11), como talvez também outros itens abordados nessa epístola (capítulos 1-6). O fato que o cauteloso Paulo dá o nome de seus informantes sugere que eles não eram de Corinto. Possivelmente eram escravos cristãos de uma senhora de Éfeso que visitara Corinto. Se a própria Cloe era cristã, é ponto ignorado.

F. R. M. Hitchcock (JTS, XXV, 1924, p.163s.) argumenta que está em vista aqui um grupo pagão, associado ao culto de Demétrio. A.F.W.

**CLOPAS** — Nome mencionado em Jo 19.25, onde uma das mulheres que ficaram ao pé da cruz é referida como Maria *he tou Klopas*, expressão que pode significar ou que ela era sua filha, sua esposa ou sua mãe. Certas versões traduzem por "mulher" (como nossa versão portuguesa). A opinião que Clopas foi pai do apóstolo descrito nas listas apostólicas como "Tiago, filho de Alfeu", descansa sobre a suposição que Clopas e Alfeu são traduções da mesma palavra hebraica, pronunciadas de maneira diferente. Nas primeiras versões latinas e siríacas, o Cléopas de Lc 24.18 foi confundido com o Clopas de Jo 19.25; mas é provável que fossem duas pessoas diferentes com dois nomes distintos, visto que o *eo* era usualmente contraído e passava a *ou*, e não *o*. R.V.G.T.

**CNIDO** — Uma cidade da Cária, no sudoeste da Ásia Menor, onde o navio de Paulo alterou o curso a caminho de Roma (At 27.7). Cnido contava com habitantes judeus desde o segundo século a.C. (1 Mc 15.23), e tinha a posição de cidade livre. J.D.D.

**COA** — Ezequiel (23.23) profetizou que esse povo, juntamente com outros habitantes da Mesopotâmia, atacariam Jerusalém. Coa tem sido identificado com o povo que, nos textos assírios, é chamado de Qutu, o qual vivia a leste do rio Tigre, na região dos rios Adaim e Diala, em seu curso superior. Os registros assírios frequentemente juntam esse povo com os Sutu, chamados de Soa em Ez 23.23, como povos em guerra contra os assírios. Alguns (p. ex., O. Procksch) encontram Coa em Is 22.5, mas apenas por uma duvidosa emenda da palavra que ali é usualmente traduzida como "muros". J.T.

**COATE, COATITAS** — Coate, segundo filho de Levi foi fundador de uma das três grandes famílias levitas. Sua família se subdividia nas casas de Anrão, Izar, Hebrom e Uzziel; Moisés e Arão pertenciam à casa de Anrão (Êx 6.20). No deserto, os coatitas transportavam os móveis e os vasos do tabernáculo. Acampavam-se no lado sul do tabernáculo. Seus indivíduos do sexo masculino, de um mês de idade para cima, totalizavam 8.600; mas os que realmente podiam servir (entre as idades de 30 a 50 anos), eram 2.750 (Nm 3.27-32; 4.36). Na Palestina, os coatitas, que eram filhos de Arão e, portanto, eram sacerdotes, tiveram como habitação assinalada treze cidades, enquanto que os demais ficaram com dez cidades (Js 21.4.5). Durante a reorganização dos coatitas, sob Davi, estes ocupavam grande variedade de ofícios, incluindo participação nos cânticos do templo (1Cr 6.31-38; cf. 9.31,32; 26.23-31). São mencionados coatitas novamente durante os reinados de Josafá, Ezequias e Josias (2Cr 20.19; 29.12; 34.12), e também por ocasião do retorno dos exilados (cf. Ed 4.24Com 1Cr 9.19; os "coraitas" são os mesmos coatitas). V. tb. CORE. D.W.G.

**COBIÇA** — Os hebreus imaginavam a alma humana como cheia de desejos vigorosos que a impeliam a estender sua influência sobre outras pessoas ou coisas. Havia o *hamad*, o desejo pela possessão alheia (Dt 5.21; Mq 2.2), o *beta*, o desejo por lucro desonesto (Pv 28.16; Jr 6.13), e o *avah*, o desejo egoísta (Pv 21.26). (Nossa versão geralmente traduz o primeiro e o último desses desejos por "cobiça", mas a segunda, geralmente traduz por "avareza" ou "ganância"). O AT proíbe terminantemente a cobiça (Êx 20.17), e Acã foi apedrejado por causa justamente desse crime, em Js 7.16-26.

O termo grego *epithymia* expressa qualquer desejo intenso, o qual, se mal orientado, poderá ser concentrado sobre o dinheiro, como em At 20.33; 1Tm 6.9; Rm 7.7. O termo grego *pleonexia* geralmente expressa a asserção violenta dos próprios direitos, como em 2Co 2.11;

7,2, a qual é aplicada às possessões (Lc 12.15), e é repudiada por Jesus Cristo em Mc 7.22. Essa palavra é freqüentemente associada com a imoralidade nas listas de vícios (Ef 4.19; cf. Filon), e, tendo como essência a adoração do "eu", se caracteriza por terminar em idolatria, como em Ef 5.5 e Cl 3.5. Pode ser traduzida por "avareza", em 2Co 9.5 e 2Pe 2.3, conforme nossa versão portuguesa. O vocábulo grego *zelos* é usado para inculcar um intenso desejo pelos dons espirituais, em 1Co 12.31; porém, em Tg 4.2 é empregado para descrever uma contenda carnal de sórdida espécie. D.H.T.

**COBRE** — V. MINERAÇÃO E METAIS.

**CODORNIZ** — V. PÁSSAROS DA BÍBLIA.

**COELESÍRIA** (gr., *koile syria*, "Síria oca") — É palavra que aparece nos livros apócrifos de 1 Esdras (2.17 etc.) e 2Macabeus (3.5 etc.), para indicar o vale que existe entre as serras do Líbano e do Anti-Líbano, modernamente chamado de El-Biq'a" (cf. *biq'at 'awen*, "vale de Aven", em Am 1.5). Como região política sob o domínio dos impérios ptolomaico e selêucida, freqüentemente abarca uma área mais extensa, algumas vezes incluindo-se tão ao norte como Damasco, e incluindo a Fenícia para oeste, ou a Judéia para o sul. Desde 312 até 198 a.C., fez parte do império ptolomaico, ainda que posteriormente tenha caldo perante os selêucidas em consequência da batalha de Panion, em 198 a.C. A Coelesíria tornou-se divisão administrativa da província da Síria após a ocupação romana (64 a.C.). Herodes foi nomeado prefeito militar da Coelesíria por Sexto César, em 47 a.C., e novamente por Cássio, em 43 a.C. F.F.B.

**COENTRO** (*gad*, Êx16.31; Nm 11.17) — Sendo indígena do mar Mediterrâneo, essa planta umbelífera (*coriandrum sativum*) já era usada em tempos recuados como 1550 a.C. para propósitos culinários e medicinais. Sua semente aromática, de cor cinzenta amarelada, tem cerca do dobro do tamanho da semente de cânhamo. V. MANÁ. J.D.D.

**COISAS DEVOTADAS** — V. MALDIÇÃO.

**COLCHETES** (heb., *q'rasim*) — Ganchos ou fechos (na LXX, *krikoí* é inexacto), usados no tabernáculo (Êx 26.6, 11.33 etc.). Cinquenta colchetes de ouro reuniam as cortinas de linho, e cinquenta colchetes de cobre reuniam as cortinas de pêlos de cabra. V. TABERNÁCULO, I. D.W.G.

**COLHEITA** — V. AGRICULTURA.

**COLHEITA** — V. TABERNÁCULOS, FESTA DOS.

**COLHERES** — V. TABERNÁCULO, II.

**COLINA, REGIÃO MONTANHOSA** — Essas palavras traduzem os vocábulos hebraicos *giv'ah*

e *har*. O sentido da raiz do primeiro é convexidade; colinas desnudas como uma bacia invertida, são uma característica comum na Palestina, notavelmente na área de Judá. Porém, *giv'ah* é freqüentemente empregado como nome próprio (Gibeá) para indicar aldeias edificadas em tais eminências, o que é seguido por um sobrenome que as distingue (p. ex., "de Saul" 1Sm 11.4).

O segundo vocábulo, *har*, pode indicar uma única eminência ou uma serra de colinas; isso provoca alguma confusão nas versões, ainda que outras o traduzam consistentemente por "região montanhosa", onde uma serra qualquer está em vista. A cadeia montanhosa principal da Palestina é assim denominada, sendo algumas vezes dividida em porções norte e sul, respectivamente chamadas de região montanhosa "de Efraim" e região montanhosa "de Judá". Entretanto, deve-se notar que nem sempre é possível decidir se está em foco uma única colina ou uma região montanhosa inteira. D.F.P.

**COLINA DE MARTE** — V. AREÓPAGO.

**COLOCÍNTIDAS** — As "colocintidas" (hebr., *paqu'ot*, "explosivos") mencionadas em 2Rs 4.39 eram uma planta venenosa não exatamente definida, ainda que a opinião de quase todos favoreça à colocintida (*Citrullus colocynthis*). Assemelhando-se ao pepino no cheiro e na aparência, a colocintida é um catártico, um veneno irritante, porém, um remédio útil quando cuidadosamente administrado. J.D.D.

**COLÔNIA** — Uma corporação de cidadãos romanos estabelecida em lugares estrangeiros, mas desfrutando de autogoverno local. O seu objetivo era algumas vezes estratégico; mais freqüentemente visava à reabilitação de veteranos de guerra ou de desempregados, mas provavelmente nunca visava à romanização econômica ou cultural. No Oriente as colônias romanas eram raras, e freqüentemente se compunham de cidadãos que falavam o grego, em todos os casos. A prática desenvolveu-se até o ponto de ser conferida posição colonial a certas repúblicas gregas, por razões honoríficas. O romanismo autocôscio de Filipos (At 16.12) era, portanto, excepcional com toda a probabilidade, pois nenhuma das outras colônias mencionada no NT é destacada como tal (Corinto, Siracusa, Trôade, Antioquia da Síria, Listra, Ptolemaida e possivelmente, Icônio). Dotada de proeminência nos negócios da maioria dos estados estrangeiros, entretanto, era a comum associação (*conventus*) de cidadãos romanos residentes. Os "romanos" de Jerusalém (At 2.10) são um exemplo disso. E.A.J.

**COLOSSENSES, EPÍSTOLA AOS**

### I. ESBOÇO DO CONTEÚDO

- a) 1.1-2. Endereço.
- b) 1.3-8. Agradecimento pela fé e amor dos crentes de Colossos e pelo fruto da pregação evangélica entre eles.

c) 1.9-12. Oração por seu crescimento no entendimento e, conseqüentemente, nas boas obras.

d) 1.13-23. Glória e grandeza de Cristo, a imagem de Deus, seu agente na criação de tudo, cabeça da igreja, o qual pela sua cruz reconciliou tudo consigo mesmo.

e) 1.24-2.3. Labutas e sofrimentos de Paulo para tornar conhecido o mistério de Cristo, e para apresentar cada homem perfeito em Cristo.

f) 2.4-3.4. Advertência específica contra o ensino falso, e resposta apostólica ao mesmo.

g) 3.5-18. Os pecados da vida antiga devem ser abandonados revestindo-se das virtudes da nova vida em Cristo.

h) 3.19-4.1. Instruções referentes à conduta de esposas e esposos filhos e pais, servos e senhores.

i) 4.2-6. Exortação à oração e à sabedoria no falar.

j) 4.7-18. Mensagens pessoais.

## II. AUTORIA

Nenhuma dúvida sobre o caráter genuíno da Epístola aos Colossenses foi expressa até que a escola de Tübingen, no século passado, rejeitou a autoria paulina dessa e de outras epístolas sob a alegação da existência de supostas idéias gnósticas nas mesmas. Mas tais argumentos não são mais considerados com seriedade. Mais sérios são os argumentos baseados no vocabulário, no estilo e na doutrina dessa epístola, quando a mesma é comparada com outros escritos, mas nem esses são suficientemente convincentes para levar muitos eruditos a rejeitar a autoria paulina (v. ICC, p. 1-59). A notável semelhança da mesma com a Epístola aos Efésios tem levado alguns poucos a argumentar a favor do caráter genuíno de Efésios contra a de Colossenses, mas a evidência quase sempre tem sido considerada como prova esmagadora da prioridade de Colossenses. (V. EFÉSIOS). A conexão entre as Epístolas aos Colossenses e a Filemom é de natureza tal que esta última aparece virtualmente como a "assinatura" de Paulo da Epístola aos Colossenses.

## III. TEMPO E LUGAR DE SUA ESCRITA

Pouca dúvida há que essa carta foi escrita por Paulo em Roma, no tempo do aprisionamento referido em At 28.30s. Sugestões alternativas têm sido apresentadas, de que ela foi escrita no tempo de (a) seu aprisionamento em Cesaréia, ou (b) de algum aprisionamento em Éfeso. Ambas as sugestões apresentam sérias dificuldades enquanto que por outro lado nenhuma das dificuldades levantadas contra a origem romana da epístola deixou de ser adequadamente respondida. Não existe lugar mais adequado do que Roma, para onde poderia ter ido o fugitivo Onésimo, enquanto que o conteúdo e as referências pessoais da carta parecem adaptar-se melhor ao aprisionamento de Paulo em Roma do que a qualquer outro. Portanto, a data de 61 d.C. parece ser a mais provável.

## IV. DESTINO DA EPÍSTOLA

Colossos era cidade da Frigia, na província romana da Ásia, e semelhantemente a Hierápolis e Laodiceia, ficava situada no vale do rio Lico. Sua importância anterior viu-se diminuída nos tempos neotestamentário, e depois ainda foi mais reduzida por um desastroso terremoto durante o reinado de Nero. Não foi Paulo quem fundou a igreja cristã ali, pois nem a tinha ainda visitado quando lhe escreveu sua epístola (1.4,7-9; 2.1). Durante sua segunda viagem missionária o apóstolo passou ao norte do vale do Lico (At 16.6-8). Durante sua terceira viagem missionária, Éfeso foi, por três anos, centro de seus labores (At 19.1-20; 20.31), sendo provável que durante esse período é que o evangelho tenha chegado a Colossos por meio da agência do colossense Epafra (1.7; 4.12). A maioria dos crentes dali se compunha de gentios (1.27; 2.13), mas desde os tempos de Antioco, o Grande, começaram a aparecer consideráveis e influentes povoadamentos de judeus nas vizinhanças.

## V. MOTIVO DA EPÍSTOLA

Duas questões chamaram especialmente a atenção de Paulo sobre a igreja em Colossos, ocasionando a escrita de sua epístola. Primeiramente, ele estava acreditando e enviando um mensageiro a Filemom, que estava em Colossos, em conexão com o seu escravo fugitivo, mas agora convertido, Onésimo (4.7-9; Fm). Em segundo lugar, Epafra leva a Paulo um relatório sobre a igreja em Colossos, no qual foram incluídos muitos pontos encorajadores (1.4-8), mas também certas notícias desinquietantes sobre o ensino falso que ameaçava desviar seus membros da verdade de Cristo.

## VI. O ENSINO FALSO

Conforme sua maneira característica, Paulo enfrentou o desafio confrontando com um ensino positivo, e não por meio de uma refutação ponto por ponto. Por esse motivo não sabemos com exatidão tudo quanto estava envolvido, ainda que possamos inferir três coisas:

1. Era dado um importante lugar aos poderes do mundo espiritual, em detrimento da posição que devia ser ocupada por Cristo. Em 2.18 o apóstolo fala sobre o "culto dos anjos", havendo outras referências sobre a relação entre a criação espiritual e Cristo (1.16,20; 2.15) que parecem ter significação similar.

2. Era dada grande importância às observâncias externas, tais como festas e jejuns, luas novas e sábados (2.16s.), e, provavelmente, também à circuncisão (2.11). Essas coisas eram exibidas orgulhosamente como o verdadeiro caminho da autodisciplina e da sujeição da carne (2.20s.).

3. Os mestres falsos se jactavam de possuir filosofia superior. Isso fica claro em 2.4,8,18; e também podemos supor que ao usar freqüentemente os vocábulos "conhecimento" (*gnosis* e *epignosis*), "sabedoria" (*sophia*), "entendimento" (*synesis*), e "mistério" (*mysterion*), Paulo estava contrabalançando tal ponto de vista.



Alguns (p. ex., Hort e Peake) têm sustentado que o ensino judaico poderia justificar suficientemente todos esses diferentes elementos doutrinários; por sua vez, Lightfoot argumentava que os ensinamentos falsos de Colossos eram as doutrinas dos essênios, mas não temos conhecimento da existência de essênios fora da Palestina, antes de 70 d.C. Outros têm identificado a heresia colossense com certas opiniões de escolas gnósticas que sabemos terem existido no segundo século de nossa era. Talvez não possamos intitulá-la com precisão, pois o sincretismo religioso e a filosofia então prevalentes torna improvável que tal heresia tenha tido origem puramente judaica. Provavelmente agiríamos o mais corretamente possível dizendo que se tratava de uma forma judaica de gnosticismo.

Paulo trata desses três erros como segue.

1. Era uma humildade mal orientada, esclareceu ele aos colossenses, pois exaltava os anjos e destacava as funções dos poderes espirituais do bem e o temor aos principados do mal, enquanto que Cristo é quem é o Criador e Senhor de todas as coisas, tanto nos céus como na terra, sendo o conquistador de todos os poderes da maldade (1.15s.; 2.9s.). Toda a plenitude (*pleroma*) da deidade está concentrada em Cristo. (Aqui, igualmente, Paulo com toda a probabilidade estava adaptando para uso cristão uma das palavras-chaves do ensino falso colossense).

2. O caminho da santidade não é o ascetismo que promove tão somente o orgulho espiritual, nem é o esforço auto-centralizado que busca o controle sobre as paixões; mas é antes o revestir-se de Cristo, concentrando nele as próprias afeições, e assim despendo-se de tudo quanto é contrário à sua vontade (2.20s.; 3.1s.).

3. A verdadeira sabedoria não é alguma filosofia traçada pelo homem (2.8), mas antes, é o "mistério" (segredo revelado) de Deus em Cristo, que habita em todos quantos o recebem (1.27) sem fazer distinção de pessoas (3.10s.).

**COLOSSOS** — Uma cidade na província romana da Ásia, a oeste do que atualmente é conhecido como Turquia Asiática. Ficava situada a cerca de 16 km para o interior de Laodiceia (q.v.) no vale do Lico, na estrada principal de Éfeso para o leste. Originalmente era o "ponto em que se ramificava a estrada para Sardes e Pérgamo, e era cidade importante do reino da Lídia, e, mais tarde, do reino de Pérgamo. Porém, sob os romanos sua importância diminuiu parcialmente porque a estrada para Pérgamo foi desviada um pouco mais para oeste, quando Laodiceia se tornou a cidade maior e mais próspera. O local é atualmente desabitado, fica a 16 km a leste da aldeia de Denizli.

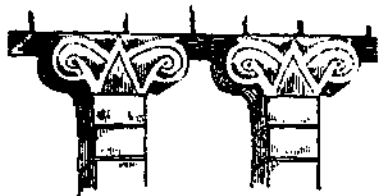
Tal como no resto do vale Lico, o evangelho provavelmente atingiu Colossos enquanto Paulo estava morando em Éfeso (At 19.10), talvez por meio de Epafros, que era natural de Colossos (Cl 1.7; 4.12,13). Aparentemente Paulo ainda não a visitara quando lhe escreveu a epístola (Cl 1.4; 2.1), embora seu desejo de fazê-lo (Fm 1)

tenham sido satisfeitos posteriormente. Filemom (Fm 1) e seu escravo Onésimo (Cl 4.9; Fm 10) figuravam entre outros membros da igreja colossense. A mistura de elementos judaicos, gregos e frígios na população da cidade, provavelmente também podia ser encontrada na igreja; e assim teria sido campo fértil para o tipo de heresia especulativa que a Epístola de Paulo teve o propósito de combater. E.M.B.G.

## COLUNA

### a) Estrutural

Colunas de madeira, pedra ou tijolos de argila foram empregadas desde os tempos imemoriais para sustentar os tetos de salões grandes ou para prover decoração monumental (como em Ereque, no sul da Mesopotâmia. H. Frankfort, *Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1954). Desde a última metade do segundo milênio a.C. em diante colunas de pedra, de formato retangular, ou postes de madeira postos sobre bases de pedra, eram usados nas casas grandes da Palestina para sustentar andares superiores ou balcões em um ou em todos os lados do átrio central (v. CASA e fig. 46). A evidência fornecida por locais filisteus sugere que as colunas nas quais Sansão se abraçou eram feitas de madeira colocadas sobre bases de pedra (Jz 16.23-30; cf. R. A. S. Macalister, *Bible Sidelights from the Mound of Gezer*, 1906, p. 135-138).



**Fig. 52** — Capitéis reconstruídos de pilastras, da Samaria, do período da monarquia. Provavelmente representavam um estilo de desenho que foi posteriormente adaptado na arquitetura grega.

Pertencentes ao início da monarquia têm sobrevivido diversos exemplares de edifícios oficiais com colunas em fileiras (cf. as sete colunas da casa da Sabedoria, Pv 9.1). Nos estâbulos de Megido, as colunas também serviam como postes de amarração (v. ANEP, n.ºs 741 e 742, e, quanto a edifícios oficiais e particulares em Hazor, v. BA, XIX, 1956, p. 7, fig. 3, XXI, 1958, p. 45, fig. 15). De melhor qualidade, e exibindo possível influência fenícia são os capitéis cinzelados (chamados proto-eólicos ou jônicos) encontrados em diversos locais. Enquanto que a maioria dos capitéis eram feitos para pilares retangulares próximos (p. ex., aqueles do palácio de Samaria, cf. W. F. Albright, *Archaeology of Palestine*, 1960, p. 127 e fig. 35), um deles foi recentemente encontrado em Hazor que per-

tência a uma coluna livre com cerca de 2,45 m de altura (BA, XXII, 1959, p. 11 e fig. 8). As fileiras de colunas do palácio de Salomão bem podem ter tido essa forma (1Rs 7.2-6). Esse desenho simples depois se tornou elaborado, produzindo finalmente os complicados capitéis dos palácios persas de Persépolis e Susa (Et 1.6, v. R. Ghirshman, *Iran*, 1954, prancha 17b). Colunas cilíndricas simples, pertencentes a esse período têm sido encontradas em Laquis (PEQ, LXIX, 1937, p. 239) e possivelmente em Betel (BASOR, 127, 1955 fig. 3).

Durante os períodos helênico e romano, as colunas eram largamente empregadas como elementos decorativos, como p. ex., no alinhamento das principais ruas das cidades, como Jerse (G. L. Harding, *Antiquities of Jordan*, 1959, prancha 10). A entrada do templo de Salomão era flanqueada por duas gigantescas colunas de bronze, cujo significado é incerto (1Rs 7.15-22; v. JAQUIM e BOAZ). Aparentemente era perto de uma dessas colunas que o rei se punha de pé durante as ocasiões de cerimônia (2Rs 11.14; 23.3; 2Cr 23.13; cf. a coroação de Abimeleque, Jz 9.5).

"Coluna" é igualmente usada para descrever: a esposa de Ló, coberta pelo sal (Gn 19.26); o fumo e o fogo que protegem o acampamento dos israelitas (Êx 13.21); uma coluna semelhante à palmeira, composta de fumaça, que se espalhava no topo (Ct 3.6; Jl 2.30; heb., *timarah*). A função apoiadora da coluna é usada figuradamente a respeito de: (i) as colunas do céu e da terra sobre as quais somente Deus tem poder (1Sm 2.8; Jó 9.6; 26.11; Sl 75.3); (ii) as pernas de uma pessoa armada e os pés de um anjo (Ct 5.15; Ap 10.1); (iii) a igreja que sustenta a verdade (1Tm 3.15); (iv) a posição de Tiago, Cefas e João, na igreja de Jerusalém (Gl 2.9).

#### b) Monumental

Pedras postas umas sobre as outras podem ser encontradas por todo o mundo antigo, frequentemente associadas com algum santuário ou templo (p. ex., um antigo santuário neolítico em Jericó continha um nicho no qual havia um cilindro de pedra, v. PEQ, LXXXIV, 1952, p. 72, prancha XIX.1) ou postas isoladas (a *menhir* celta). Uma consideração sobre todas as passagens do AT em que tal coluna (heb., *mat-sevah*, algo erguido) é mencionado, demonstra que a significação básica era a de um memorial. Assim foi assinalado o sepulcro de Raquel (Gn 35.20), e Absalão, não tendo filhos, ergueu uma coluna à qual deu o seu próprio nome, como seu próprio memorial (2Sm 18.18). O nome conferido à pedra identificava-a com o portador do nome (V. PALAVRAS, NOMES). Acontecimentos importantes eram ocasionalmente assim comemorados. Jacó erigiu a pedra que havia usado como travessero, claramente uma pequena pedra chata, depois da primeira teofania em Betel, e ainda uma outra pedra após a segunda teofania. Libações foram derramadas sobre ambas essas pedras, destacando-as das outras pedras. Chamando essas pedras

de "Casa de Deus" (hebr., *bet 'el*), Jacó registrou a significação das mesmas para ele (Gn 28.18-22; 35.13-15). As alianças estabelecidas entre Jacó e Labão, e entre Javé e Israel igualmente foram visivelmente indicadas dessa maneira (Gn 31.45-54; Êx 24.4; Js 24.26,27). Semelhantemente o foram a travessia do rio Jordão (Js 4.1-9) e a vitória sobre os filisteus em Mispa (1Sm 7.12, chamada "pedra de auxílio", em hebraico, *'even ha'ezer*). Essa é a significação do crente vitorioso o qual será uma coluna no templo de Deus, trazendo os nomes de Deus, da nova Jerusalém e o novo nome do Filho do homem (Ap 3.12).

Na religião dos cananeus a coluna ficara de tal modo identificada com a deidade (particularmente deidade masculina) que se transformou em objeto de veneração. Por conseguinte, foi proibida aos israelitas, os quais, pelo contrário, receberam ordens de destruir todas as colunas que encontrassem (Êx 23.24; Dt 16.22; cf. POSTES-IDOLOS). Dentre as muitas pedras postas de pé encontradas na Palestina e ao redor (p. ex., em Gezer, Leijun, Biblos, Ras Shamra), os melhores exemplares são os de Hazor. Uma pedra vertical, com o topo quebrado e removido, foi achada na entrada de um importante edifício na cidadela canaanita dali, com uma oferta perante a mesma (BA, XXII, 1959, p. 14, fig. 12). Na cidade baixa havia um pequeno santuário contendo uma fileira de diversas tábuas de pedra com cerca de 45 cm de altura, e muitas outras arrumadas num aposento ao lado (BA, XIX, 1956, p. 10, fig. 7). É bem possível que fossem monumentos a antepassados, destruídos pelos israelitas (cf. ANEP, n.º 630, 635). A prática teve prosseguimento nos países circunvizinhos, e Isaías predisse que os egípcios haveriam de erguer uma coluna a Javé, nas suas fronteiras, quando se voltassem para ele (Is 19.19).  
A.R.M.

**COMANDANTE** — Sob este título estaremos estudando duas palavras hebraicas e uma grega, que segundo nossa versão são traduzidas por "comandante". 1. Heb., *sar*, "cabeça" (p. ex., Gn 37.36). 2. Heb., *haqaq*, "decreto" (p. ex., Jz 5.9). 3. Gr., *chiliarchos*, "chefe de mil" (vinte e duas ocorrências no NT, p. ex., Jo 18.12).

Além disso, poderíamos agrupar aqui, para efeito de estudo, outros termos hebraicos e gregos que, embora não traduzidos como "comandante" em nossa versão portuguesa, caem dentro dessa categoria geral. 1. *Sofer* (Jz 5.14, "os que levam a vara de comando"). A palavra *sofer* usualmente significa "escritor" (cf. tb. o Targum siríaco; cf. a LXX *grammateus*, "escriba"). 2. *tifsar* (Jr 51.27) ou *rafser* (Na 3.17). Provavelmente derivada do acádio *dupsharru*, "escritor em tablete", e daí, "oficial" ou "comandante". A respeito de ambas essas instâncias, cf. 1Macabeus 5.42, onde o termo grego *grammateus* significa "comandante".

O aparentemente nome próprio Tartã (Is 20.1 e 2Rs 18.17) vem do acádio *turtanu*, um título

de alta patente militar, que também poderia ser traduzido como "comandante". V. TARTÁ. R.J.W. J.M.B. (tradutor)

**COMBUSTÍVEL** — O carvão (q.v.) era desconhecido dos hebreus. O carvão vegetal, entretanto, era empregado pelos ricos (Jr 36.22; Jo 18.18) e pelos ferreiros, enquanto que os pobres ajuntavam seus gravetos (1Rs 17.10). Ezequiel se refere ao uso de estrume seco (q.v.) como combustível (4.12s.), prática essa que continua em uso até o dia de hoje entre os pobres do Oriente. Is 44.14-16 alista algumas das árvores usadas como combustível, enquanto que os arbustos (especialmente de zimbro, Sl 120.4), os espinhos (Ec 7.6), a palha (Mt 3.12) e o feno (Mt 6.30) eram empregados para que se obtivesse um calor rápido e vivo, ainda que rapidamente se desvanecesse. Aparentemente os combustíveis eram reputados como propriedade particular, entre os hebreus, e certamente eram caros, devido à grande dificuldade de obtenção (Lm 5.4). R.J.W.

## COMÉRCIO E INTERCÂMBIO

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

A Palestina sempre foi a única ponte natural entre a Europa e a Ásia ao norte, e a África ao sul. Isso explica o fato que, embora fosse uma terra pobre sempre era enriquecida pelo comércio e pelo intercâmbio que atravessava a região, Ez 27.12-25 apresenta uma amostra do comércio mundial que atravessava o seu território. (V. PALESTINA).

As principais contribuições ao comércio da Palestina, nos tempos do AT, eram os produtos agrícolas e os metais. A Fenícia, que ficava imediatamente ao norte, era uma área manufatureira obrigada a importar alimentos. Israel supria-lhe cereais, azeite e vinho. O Egito, ao sul, sempre tinha excedentes de cereais, mas era escasso em azeite de oliveira e em vinho. Visto que os povos do deserto, no Oriente, se foram tornando cada vez mais influentes depois de Davi, também passaram a absorver os produtos agrícolas da Palestina.

O ferro, que havia sido introduzido anteriormente pelos filisteus, começou a aparecer em tal quantidade depois das largas conquistas de Davi na Síria que também podia ser passado para o Egito, que se ressentia com a falta de ferro. Quanto ferro a própria Palestina fundiu é ainda duvidoso. Salomão erigiu a maior fundição que já se encontrou nos tempos antigos, mas preferiu concentrar a produção no cobre, vendendo-o ao longo do mar Vermelho para os povos atrasados da Arábia e da África. Dessas terras, em retribuição, vinham o incenso as especiarias e o ouro para o Mediterrâneo, via Palestina e também o Egito. Esse comércio árabe na Palestina chegou ao seu auge nos tempos dos nabateus. Durante o período intertestamental o comércio de asfalto produzido no mar Morto era tão importante que o lago passou a ser chamado de mar de Asfalto, e entrou

para as questões de política internacional. Os perfumes e as especiarias sempre foram produtos de troca, algumas variedades sendo produzidas pela Palestina e outras vindas do estrangeiro. Ambos os comércios eram mais importantes nos tempos antigos do que na atualidade. As especiarias, p. ex., eram um método comum de variar um cardápio bastante monótono.

Os rebanhos da Palestina produziam excedentes de lã, os quais eram provavelmente exportados tanto em grosso como na forma de mercadorias manufaturadas. Moabe era um dos principais produtores de lã. As escavações efetuadas em Quiriate-Sefer têm demonstrado que essa era uma cidade manufatureira devotada exclusivamente à fiação e tinturaria de panos. O linho também era usado na fabricação de panos. Quando era exportado, era transportado para a Fenícia, visto que o Egito era grande produtor de linho. A larga distribuição de vestes caras é demonstrada pelo encontro de uma capa babilônica no tempo da conquista de Jericó por Josué, embora Jericó fosse cidade de importância secundária. O valor desse tipo de mercadoria é percebido no fato que era comumente incluído na lista de despojos tomados em guerra.

O Egito (q.v.) era a principal nação manufatureira ao longo do Mediterrâneo naqueles primeiros dias, mas a Fenícia começou a fazer-lhe competição séria no comércio, mais ou menos como o Japão tem feito no comércio mundial em nossos próprios dias. A Fenícia imitava e modificava o artesanato egípcio. Devido à expansão do comércio manufatureiro da Fenícia, Israel passou a contar com um mercado constantemente crescente para os seus produtos agrícolas. A própria Palestina entrou no campo manufatureiro mais ou menos no tempo em que surgiram os profetas escritores. Efetivamente, muita da crítica desses profetas contra a sociedade diz respeito à inevitável crise econômica que sobrevém a qualquer povo agrícola que mude sua economia para a indústria em larga escala. Pode-se demonstrar uma data antiga para as leis do Pentateuco pela ausência de qualquer código referente às manufaturas. A Palestina usava técnicas modernas de linha de montagem e de padronização de formas e tamanhos. Seu material, produzido em massa, era de boa qualidade, embora freqüentemente empregassem materiais de qualidade inferior e mão de obra mais barata. Suas mercadorias manufaturadas, entretanto, pareciam visar primariamente ao consumo local. Associações comerciais surgiram nesse tempo, e as marcas registradas começaram a ser usadas pelos fabricantes de objetos de cerâmica. V. ARTES E OFÍCIO. Nos tempos do AT, os impostos agrícolas eram em sua maioria pagos em espécie, e o governo tinha suas próprias fábricas de vasos que produziam receptáculos oficiais padronizados, com o selo do governo estampado em suas asas.

O dinheiro em forma de moeda chegou à Palestina mais ou menos no fim dos tempos do AT. Previamente eram pesados o ouro e a prata

na forma de lingotes, barras e anéis. As jóias ofereciam um método muito mais conveniente e bastante seguro de investir e transportar grandes somas, evitando o incômodo do transporte em grosso. Depois de Alexandre, o Grande, o dinheiro armoedado passou a ser comum (v. DINHEIRO). Durante o período intertestamental, os banqueiros judeus passaram à proeminência, e as sinagogas da Ásia Menor, nos tempos do NT, deviam sua existência em parte à influência judaica na atividade bancária e no comércio. Durante esse mesmo período Alexandria, que provavelmente fora transformada na maior cidade manufatureira do mundo, atraía uma numerosa população judaica.

Somente nos dias de Salomão e Josafá é que o comércio marítimo desempenhou papel de importância nos negócios da Palestina, e ambas essas aventuras tiveram pouca duração. O comércio marítimo estava predominantemente em mãos de estrangeiros, primeiramente dos filisteus e outros povos marítimos, e em seguida dos fenícios e dos gregos.

Para as viagens por terra, o jumento era a besta de carga por excelência até mais ou menos o período de Davi, quando o camelo, usado anteriormente com especialidade na guerra, também se tornou disponível para o comércio de caravanas. Parte das riquezas comerciais da Palestina provinha dessas caravanas, que obtinham os suprimentos necessários dos fazendeiros e artesãos ao mesmo tempo que prosseguiram viagem através do país. No mercado local a população adquiria as novidades estrangeiras, e a eficácia desse meio de receber notícias pode ser percebida nos sermões de Amós, com seu quadro lato de atividades mundiais. Os ismaelitas e midianitas manuseavam muito do comércio antigo nas bordas do deserto. Posteriormente os amonitas ultrapassaram aos mesmos e se tornaram os camelheiros dominantes antes dos nabateus, que levaram o comércio no deserto ao seu pico financeiro.

Ben-Hadade e a dinastia de Onri contavam com entrepostos comerciais em na capital do outro, e essa era provavelmente a prática comercial comum entre nações vizinhas. Israel e a Fenícia geralmente mantinham melhores relações do que as existentes entre Israel e a Síria. Uma boa fonte de renda para o governo eram os impostos sobre o comércio que entrava no país. Essa fonte de riqueza, naturalmente, esteve nos seus dias mais rendosos durante os reinados de Davi e Salomão. Mas houve um segundo pico de prosperidade durante os reinados de Jeroboão II, em Israel, e de Uzias, em Judá.

As principais rotas comerciais da Palestina atravessavam-na do norte para o sul. A mais importante delas era a que saía do Egito, atravessava a planície da Filístia, prosseguia ao longo da beira oriental da planície de Sarom, atravessava a cadeia do Carmelo, em Megido, e então entrava no território de Dã via Hazor da Galiléia ou via Bete-Seã e a estrada das terras altas imediatamente ao norte do rio Iarmuque. A estrada das terras altas via Berseba, Hebrom, Jerusalém,

Siquem e Bete-Seã, era usada mais para o tráfico local do que para o comércio autêntico. A leste do vale do Jordão ficava a estrada real que principiava no golfo de Acaba e servia às cidades-chaves de Quir, Dibom, Medeba etc., acompanhando o centro das áreas bem populosas. Uma segunda estrada seguia um curso paralelo a leste da estrada real e ao longo da beira do deserto. Atualmente uma estrada moderna segue a primeira, e uma estrada de ferro acompanha a segunda. Essas rotas serviam ao comércio árabe em pontos tais como Petra, Aman e Edrei.

As estradas mais a leste e a oeste eram menos proveitosas, exceto a que ficava mais ao sul, por onde chegava o comércio árabe via Petra, dos nabateus, e prosseguia até Gaza. O comércio também se originava na cidade de caravanas de Aman, descia pelo vale do rio Jaboque, subia até Siquem, e daí prosseguia até o mar Mediterrâneo. Mais comércio, entretanto, provavelmente vinha através do Haurã, descendo a Bete-Seã e daí subindo pela planície de Esdrelom até o Mediterrâneo. Os grandes campos de cereais do Haurã vendiam seu trigo através dessa rota comercial. Uma estrada mais curta atravessava a Galiléia desde o mar da Galiléia até Aco. Os principais portos de mar da Palestina, usados nos tempos do AT eram Jope, Dor e Aco. Asquelom era o porto de mar dos filisteus, e Gaza era a porta de saída do Mediterrâneo para o comércio nabateu.

## II. NO NOVO TESTAMENTO

O comércio e o intercâmbio não desempenham qualquer papel de importância no NT. As costas marítimas da Palestina são destituídas de portos naturais e sujeitas a ressacas, e nenhum porto natural formava uma encruzilhada própria para o comércio. Na metáfora hebraica, "mar" equivalia a barreira, não a caminho, e essa atitude era apenas natural em uma terra que dava frente para uma fronteira de águas sem interrupções. São bastante comuns as ruínas de portos oficiais, o que sugere mais a futilidade do que o sucesso das tentativas do homem para amansar a extremidade oriental do mar Mediterrâneo (v. G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*<sup>25</sup>, 1931, p. 127-144).

As rotas de caravanas, por outro lado, naturalmente convergiam para a Palestina, e o NT demonstra consciência sobre as atividades dos negociantes. Parábolas tais como as dos talentos e do negociante que encontrou uma "pérola de grande valor", obviamente foram preferidas para serem entendidas pela audiência para a qual foram destinadas. Porém, tratava-se antes do comércio secundário de uma terra pequena, pobre e desprivilegiada.

As principais atividades no comércio e no intercâmbio, durante todos os tempos neotestamentários, estiveram sempre nas mãos dos romanos e italianos. A interferência do governo no processo do comércio, que se tornou uma característica sombria dos fins do período imperial, já se fazia notar no primeiro século de nossa era. A maquinaria legal mediante a qual uma

"marca na mão ou na cabeça" podia impedir que o não-conformista vendesse ou comprasse (Ap 13.16.17) já se fazia notória. O comércio estrangeiro do império era extenso e variado. Também há provas que era desequilibrado, pois a grande quantidade de moedas romanas frequentemente encontrada na Índia é uma indicação clara de saída perigosa de ouro e prata, bem como uma causa de paralisia inflacionária que se aproximava.

Palavras de origem latina e grega, em irlandês antigo, alemão, iraniano, indiano, e até mesmo em idiomas mongóis, são evidências da larga influência do comércio romano. A arqueologia, especialmente na costa do sul da Índia, tem apresentado o mesmo testemunho. Uma recente escavação feita em Pondicherry estabeleceu o fato da existência de um grande comércio entre Roma e a Índia, no primeiro século de nossa era. Negociantes romanos, de fato, podiam ser encontrados por toda parte. Fora do recinto sagrado de Delfos havia um mercado romano, conforme demonstrado por vestígios que até hoje podem ser vistos. Sem dúvida havia comércio intenso de amuletos e lembranças, e talvez tenha sido típico de empreendimentos particulares de italianos no estrangeiro, sempre que houvesse concentração de multidões. Atividade semelhante no templo de Jerusalém era astuciosamente mantida como monopólio dos sacerdotes saduceus.

Desde o segundo século antes de Cristo que havia uma cidade romana em Delos, o centro egeu do comércio de escravos; e quando Mitridates, em 88 a.C., massacrara os residentes italianos da Ásia Menor e das ilhas do mar Egeu, 25 mil pereceram em Delos somente, dentre um total de 100 mil vítimas. Devem ter sido em sua maioria negociantes e agentes comerciais. A própria capital, cuja população no primeiro século da era cristã, aproximava-se de um milhão, era um vasto mercado, enquanto que um capítulo sombrio e satírico do livro de Apocalipse (Ap 18), que copia o modelo do "cântico zombeteiro" do AT e é imitação de Ez 27, fala sobre as riquezas e o volume do comércio de artigos de luxo em Roma, bem como o desastre econômico que sem dúvida se seguiria à perda de um mercado tão rico.

O comércio romano se estendia muito além das fronteiras do império. Os negociantes da Itália levavam os seus alimentos para os germanos insubmissos, ao longo da "rota do âmbar" até o Báltico, à Índia e, talvez, à China. Toda essa atividade se derivava do domínio romano, da paz que ele policiava e, acima de tudo, da ausência de fronteiras políticas sobre áreas significantes do mundo. Petrónio Trimalquão, o novo rico do *Satiricon*, podia fazer fortunas e perdê-las somente para tornar a junta-las. A respeito de Augusto os comerciantes diziam que "através dele, velejavam os mares em segurança, através dele podiam tornar-se ricos, através dele eram felizes".

O relato da última viagem de Paulo, a Roma, tão habilmente historiada por Lucas, primeira-

mente em um navio de Adramitio, da Ásia Menor, e então em um cargueiro alexandrino, provavelmente alugado ao governo romano para transporte de trigo egípcio, nos fornece um vívido quadro sobre os riscos do comércio e navegação.

Sem contar com a lista de Ap 18, que talvez tenha sido deliberadamente selecionada de conformidade com o propósito polêmico e satírico da passagem, as mercadorias exportadas não são largamente conhecidas. Não sobrevive até nós qualquer lista de carga transportada. Ostras eram transportadas da Britânia para Roma em barricas com água do mar. Estanho da Cornualha, sem dúvida alguma, era transportado pela mesma rota marítima. A Gália do norte parece ter contado com os rudimentos de uma indústria têxtil de exportação, e a Gália sem dúvida exportava cerâmica barata. A arqueologia submarina, em navios naufragados, tem revelado que grandes cargas de vinho eram transportadas. Uma espécie de monograma, um duplo "S" em um tridente, parece indicar que um desses cargueiros, naufragado próximo de Marselha, era propriedade de um certo Severus Sestius, que ocupava "a Casa do Tridente", em Delos.

Sobre a questão da produção em massa para tal comércio, pouca informação nos resta, mas nada nos esclarece sobre a organização comercial necessariamente envolvida. Certas localidades, entretanto, se tornaram famosas por causa de seus produtos especiais, e o comércio resultante ficava sob o controle de negociantes especialistas que criavam e operavam os seus próprios mercados. Um notável exemplo disso é Lídia, "da cidade de Tiatira, vendedora de púrpura" (At 16.14), com quem o grupo de Paulo se encontrou em Filipos, na Macedônia. O bronze coríntio, em ornamentos e espelhos (1Co 13.12), e o *cilicium* ou pano de pêlo de cabra, que era ou o produto ou a matéria prima da fabricação de "tendas" de Paulo (At 18.3), provavelmente eram distribuídos por empreendimentos privados similares. O simbolismo da Epístola de João a Laodicéia (Ap 3.14-18) se deriva parcialmente do comércio e do intercâmbio da cidade. Ramsay comprovou a existência de um comércio laodicense de valiosas vestes de lã negra. Laodicéia e Colossos produziam lã negra, cuja evidência continua geneticamente evidente, segundo se diz, nas ovelhas da região até hoje. Havia também um colírio fabricado em Laodicéia, provavelmente baseado no caulim da área termal em Hierápolis, a 10 km de distância. Daí a menção sobre as "vestiduras brancas" e sobre o "colírio" (v. W. M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia*, capítulos xxix e xxx).

Tiatira, que figura numa das cartas anteriores do Apocalipse, era também um centro de comércio e intercâmbio, ainda que provavelmente sem a ênfase que Laodicéia dava à exportação. Lídia já foi mencionada, e a evidência arqueológica fala sobre trabalhadores em lã e em linho, tintureiros, trabalhadores em couro, curtidores, oleiros, negociantes de escravos, e trabalhadores em bronze. Os tintureiros, e Lídia provavel-

mente era um deles, comerciavam com um corante púrpura feito da raiz da garança, que baixou em muito a saída do caríssimo corante marinho feito da concha do murex.

É curioso observar que, escrevendo para Tiatira, João emprega a figura de Jezabel, sinal e símbolo do comércio de compromisso e sociedade entre Israel e a Fenícia, a fim de descrever os "nicolaitas" locais. "Jezabel" de Tiatira sem dúvida ensinava alguma forma de transigência com o mundo pagão circunvizinho. Numa pequena cidade com grande atividade comercial, tal ajustamento talvez parecesse mais urgentemente necessário por causa do poder das associações comerciais.

Essas organizações eram um motivo de grande dificuldade para os crentes, os quais procuravam em seus contatos com o mundo pagão ao derredor, manter uma consciência pura. As associações comerciais ou *collegia* aparecem em At 19 como uma força de oposição organizada contra o cristianismo. Sendo importante produção comercial de Éfeso, agora que o porto estava sendo atulhado, e que o comércio estava se deslocando para Esmirna, era a manufatura de lembranças de prata e objetos de culto de Artemisa, para serem vendidos aos peregrinos que visitavam o famoso santuário. Éfeso testemunhou as associações coligadas exercerem pressão suficiente para pôr fim ao ministério de Paulo na cidade. Uma famosa carta de Plínio (*Ep.*, x. 96), que descreve vividamente a supressão de uma igreja vigorosa na Bitínia, em 112 d.C., é também uma indicação clara desse fenômeno. A associação dos carneiros, alarmada com as vendas cada vez menores de carne para os sacrifícios, conseguiu provocar com muito êxito a ação das autoridades contra a igreja. Era difícil a vida para os crentes cujo negócio dependia de certa medida de boa vontade, levarem avante o seu negócio diário se se abstivessem claramente da comunhão com os seus colegas de profissão. Por outro lado, visto que todas as profissões comerciais e de intercâmbio estavam sob o patrocínio de divindades pagãs, a comunhão, e de fato o ser membro de um *collegium* comercial, envolvia o ato de transigência de libação e sacrifício por ocasião da refeição dos associados. Existem registros sobre um número considerável de tais organizações, e as acusações de Judas, Pedro e João contra os "nicolaitas", os "seguidores de Balaão" e "Jezabel" sugerem que as simples funções de comércio e intercâmbio talvez tivessem sido um motivo de profundas divisões na igreja primitiva. E.M.B.

**COMINHO** — 1. Em hebraico, *qesah* (Is 28.25, 27) é considerado por alguns como palavra que denota uma erva comum cultivada como planta para forragem, que é batida com uma vara fina para separar as sementes. Algumas versões revisadas, entretanto (no que são acompanhadas pela nossa versão portuguesa) traduzem essa palavra por "cominho negro" (*Nigella sativa*), cujas pequeníssimas sementes aromáticas, um condimento favorito dos antigos gregos e ro-

manos, continuam sendo empregados no Oriente para propósitos de tempero e preservação de alimentos.

2. Em hebraico, *kusemet*, que aparece apenas duas vezes (Ex 9.32 e Is 28.25, em nossa versão traduzida respectivamente por "centeio" e "espelta"). Muitos julgam que "espelta" (*Triticum spelta*) é a tradução mais correta, e trata-se de uma espécie inferior de trigo, que Ezequiel alista como ingrediente do pão simbólico que lhe foi ordenado preparar. J.D.D.

3. (heb., *kamon*; gr., *kyminon*) — Uma semente aromática da *Cuminum cyminum*, uma planta indígena da Ásia Ocidental, cultivada desde os tempos mais antigos. Parecendo-se com a alcaravia quanto ao sabor e a aparência, era empregada para condimentar pratos, particularmente durante as festas, afirmando alguns que possui propriedades medicinais. A planta era batida com varas, para preservar as pequenas sementes moles (Is 28.27). Os escribas e fariseus, que escrupulosamente pagavam o dízimo do cominho, foram acusados por Jesus de estarem negligenciando as questões mais importantes (Mt 23.23).

**COMPAIXÃO** — Na Bíblia, trata-se de uma qualidade tanto divina como humana. No hebraico há dois termos *hamal* e *rahmum*, praticamente sinônimos, mas que são traduzidos variegadamente como "compaixão", ou "poupar", "ter piedade" e "misericórdia". Assim também, "compaixão", "piedade" e "misericórdia", que aparecem em nossas versões em português, podem ser consideradas sinônimos. No que respeita ao NT as palavras mais frequentes são *eleeō* (e formas cognatas), traduzida de diversas maneiras, como "ter compaixão", "ter misericórdia", ou "ter piedade", e *eleos*, que sempre é traduzida "misericórdia". *Oikteiro* é encontrada duas vezes (Rm 9.15) e é traduzida por "compaixão", em nossa versão portuguesa (mas em Lucas por "misericordioso" e em Tiago por "compassivo").

Os profetas e outros homens de Deus estavam profundamente conscientes da maravilha da misericórdia de Deus para com os homens pecaminosos. Ensinaram que quem quer que a tivesse experimentado sentiria ser seu dever mostrar compaixão para com seu próximo, especialmente para com "o órfão", "a viúva" e "o estrangeiro", os quais frequentemente aparecem agrupados (como em Dt 10.18; 14.29; 16.11; 24.19; Jr 22.3 etc.), e também para com os pobres e aflitos Sl 146.9; Jó 6.14; Pv 19.17; Zc 7.9,10; Mq 6.8). Não resta dúvida, devido suas freqüentes referências no livro de Deuteronômio, que Deus esperava que seu povo demonstrasse compaixão não apenas uns para com os outros, mas também para com os estrangeiros que vivessem entre eles. Através do ensinamento de nosso Senhor Jesus Cristo, especialmente na parábola do Bom Samaritano, fica claro que seus discípulos deveriam exibir compaixão para quem quer que precisasse de seu auxílio. Tal compaixão deve ser semelhante

à defe, pois ele não apenas não faz acepção de pessoas, mas também expressa sua compaixão por meio de obras (1Jo 3.17), o que talvez envolva até sacrifício pessoal. V. MISERICÓRDIA, POBREZA. J.W.M.

**COMPANHEIRO DE JUGO** — (No grego, *synzygos* ou *syzygos*), Fp 4.3. que Westcott e Hort e outros preferem tratar como se fosse um nome pessoal, como se Paulo estivesse a dizer: "Companheiro de jugo de nome e companheiro de jugo por natureza". O vocábulo grego, entretanto, sem dúvida alguma deve ser reputado como um substantivo comum, e a pessoa a quem se fala teria sido (não Lídia, segundo suposição de S. Baring-Gould, ou a esposa de Paulo conforme outros), mui provavelmente, Lucas, que parece ter permanecido em Filipos por sete anos que separariam a primeira secção "nós" (que termina em 16.17) da segunda (que começa em 20.5). F.F.B.

**COMUNHÃO** — No NT, o termo básico variegadamente traduzido como "comunhão", "participar", "contribuir", "comum" etc. (no senso do termo latino *communis*), origina-se da raiz grega *koin*. Existem dois adjetivos, *koinonos* (encontrado dez vezes), e *synkoinonos* (encontrado quatro vezes), que também são usados como substantivos; e existem dois verbos *koinoneo* (oito vezes) e *synkoinoneo* (três vezes); e semelhantemente o substantivo *koinonia* (vinte vezes).

A conotação fundamental da raiz *koin-* é a de partilhar de alguma coisa (genitivo) com alguém (dativo); ou então os casos simples podem ser substituídos por preposições. Mui raramente pode significar "dar algo como partilha"; o emprego mais comum e característico do NT é aquele que usa *koin-* com o genitivo da coisa (ou pessoa) partilhada. Há igualmente outro uso neotestamentário no qual é encontrado na forma ativa com o sentido de "disposição para compartilhar de algo"; e daí se deriva a tradução "generosidade". Um terceiro sentido emerge do primeiro uso, com o senso de "partilha" ou "comunhão" (comunhão essa que se origina no fato de compartilhar de algo com alguém). Os resultados das recentes pesquisas lingüísticas feitas por eruditos tais como A. Seesemann e A. R. George, podem ser sumarizados nas palavras do último: "O que é importante é que essas palavras do NT que usam a raiz *koin-* preferem primariamente, ainda que não invariavelmente, à participação em alguma coisa, e não à associação com alguém: havendo geralmente um genitivo que indica aquilo em que alguém participa ou compartilha" (A. R. George, *Communion with God in the New Testament*, p. 133). Partindo desse sentido básico do termo, as diversas passagens do NT que usam a raiz *koin-* podem ser divididas em três classes, de conformidade com a idéia predominante: **a)** receber uma partilha; **b)** dar uma partilha; ou **c)** compartilhar.

**a) "Receber uma partilha"**

Sob este título podemos classificar, em primeiro lugar, os adjetivos que são usados para

descrever sócios num empreendimento comum, como, p. ex., a obra cristã (2Co 8.23), ou negócios seculares (Lc 5.10); ou para descrever aqueles que participam de uma experiência comum (p. ex., perseguição, Hb 10.33; Ap 1.9; sofrimento, 2Co 1.7; adoração, 1Co 10.18; morte por assassinato, Mt 23.30; pacto com demônios numa adoração pagã, 1Co 10.20). Além disso, tais adjetivos também são usados a respeito daqueles que desfrutam em comum de certos privilégios, como é o caso de Rm 11.17; 1Co 9.23. Há referências a uma participação comum nas realidades espirituais diretas, em Fp 1.7; 1Pe 5.1 e 2Pe 1.4, ainda que no primeiro destes três textos a "graça" em questão possa ser a do apóstolado, da qual tanto o apóstolo com a igreja partilhavam, e a respeito da qual Paulo escreve em Rm 1.5 e Ef 3.2.8.

O verbo *koinoneo* e sua forma cognata, na qual é adicionado o prefixo *syn*, o qual tem o sentido de "juntamente com", ocorrem em onze passagens do NT; mas alguns desses casos se situam mais naturalmente dentro da secção (b), isto é, prestam-se melhor para a tradução "generosidade". Sob este título, podemos observar, entretanto, passagens como Rm 15.27; Ef 5.11; 1Tm 5.22; 2Jo 11; Ap 18.4; Fp 4.14; Hb 2.14.

O substantivo se encontra em passagens que denotam a vida cristã conjunta, nas quais a idéia é que os crentes participam juntamente de certas realidades objetivas (cf. E. Lohmeyer, *Der Brief an die Philipper*. 1956, p. 17, que nega que tal idéia seja encontrada nos escritos de Paulo — isto é, a idéia de um laço que ligue os cristãos — afirmando que sempre está em vista a participação em um objeto que fica fora da experiência subjetiva do crente). As mais notáveis dentre as referências dessa categoria são: (i) 1Co 10.16 ("comunhão do sangue... do corpo de Cristo"); (ii) 1Co 1.9, em qual caso a opinião de Anderson Scott é que *koinonia* é uma designação da igreja; porém, essa interpretação sobre esta e outras passagens está sendo cada vez mais abandonada em favor do sentido objetivo do genitivo (ou, conforme diz Deissmann, o "genitivo místico" ou "genitivo de comunhão"). Por conseguinte, a melhor tradução de um versículo difícil é "comunhão com seu Filho, Jesus Cristo nosso Senhor", quer no sentido de "participar dele" ou de "participar com ele"; (iii) Fp 2.1, onde a questão é decidir entre um genitivo subjetivo ("qualquer comunhão operada pelo Espírito"; na opinião de Anderson Scott, *Christianity According to St Paul*, 1927, p. 160s.), ou um genitivo objetivo ("comunhão com o Espírito", "participação no Espírito": conforme provou Seesemann de modo convincente); (iv) 2Co 13.14, onde, novamente, a escolha é entre *koinonia* no sentido de comunhão criada pelo Espírito Santo ou de comunhão que consiste na participação no Espírito Santo, tradução esta atualmente muito favorecida desde a discussão apresentada por Seesemann. em 1933; (v) 2Co 8.4, "participação no ministério para com os santos"; e, finalmente, (vi) Fp 3.10 onde o genitivo é claramente



objetivo, significando que "os sofrimentos físicos de Paulo eram uma participação autêntica nos sofrimentos de Cristo, sofridos em virtude de sua comunhão com Cristo" (A. R. George, *op. cit.*, p. 184; cf. R. P. Martin, *Philippians*, em TNTC, p. 49, 50).

#### b) "Dar partilha"

Os principais textos que apoiam a interpretação de *koinonia* como "dar uma partilha" são: 2Co 9.13 "pela liberalidade com que contribuis para eles e para todos". "Contribuis" representa o grego *koinonias*, para qual expressão Seesemann propõe a tradução *Mitteilnahme*, isto é, neste contexto, "generosidade". Essa mesma tradução pode ser sugerida para Fp 1.5, no qual caso o objeto da gratidão de Paulo a Deus é a generosidade dos crentes filipenses em seu apoio ao ministério apostólico, visando ao progresso do evangelho. Semelhantemente, a mesma tradução esclarece Fm 6.

Outra referência sob este título é Rm 15.26, que indica que o termo *koinonia* pode tomar uma forma concreta como aquela generosidade que se reveste de ação prática, sendo por isso termo aplicado à coleta destinada aos santos pobres da igreja de Jerusalém (cf. 2Co 8.4). Finalmente, sob essa mesma luz podemos considerar At 2.42, embora A. R. George rejeite o sentido de "esmola" ou "generosidade". Outras opiniões que têm sido oferecidas para explicar essa referência são: Uma alusão à ceia do Senhor (q.v.) (cf. C. H. Dodd, *The Johannine Epistles*, 1946, p. 7); uma expressão referente a uma comunidade de bens, como a que encontramos em At 2.44; 4.32, conforme C. E. B. Cranfield a considera em seu estudo no *A Theological Wordbook of the Bible*, 1950, p. 82; a opinião de Anderson Scott, de que a expressão *he koinonia* (= a comunhão) é uma palavra hebraica especial, *havurah* que significa uma sociedade religiosa dentro do judaísmo; uma proposta recente de J. Jeremias de que At 2.42 alista, em suas quatro observações acerca da vida conjunta da igreja, a seqüência litúrgica da adoração da igreja primitiva, caso em que o vocábulo *koinonia* seria uma alusão à oferta (*The Eucharistic Words of Jesus*, E. T., 1955, p. 83, nota 3); e a opinião que *koinonia* descreve o laço íntimo espiritual que ligava a primitiva irmandade em Jerusalém, o qual se expressava em atos externos que contribuíam para a comunidade de bens materiais (cf. L. S. Thornton, *The Common Life in the Body of Christ*, 1942, p. 451, V. ainda, R. N. Flew, *Jesus and His Church?*, 1943, p. 109, 110).

#### c) "Compartilhar"

Sob este título existem apenas três ocorrências possíveis, onde o termo *koinonia* é usado de modo absoluto ou com a preposição *meta* (com). Essas ocorrências são At 2.42; Gl 2.9; e 1Jo 1.3s. R.P.M.

**CONCÍLIO** — Em nossa versão portuguesa não aparece tal termo, que entretanto passou a ser usado na linguagem eclesiástica dos séculos posteriores a Cristo, para indicar assembléias de

prelados. No uso protestante, tal vocábulo é usado especialmente para indicar a reunião dos apóstolos e da igreja, em Jerusalém, para tratar da exigência dos judaizantes, que queriam impor a observância da lei de Moisés e da circuncisão aos convertidos dentre os gentios, como pré-requisito da salvação (At 15.2-29). Os concílios de prelados católico-romanos e outros, alegadamente se baseiam nesse precedente, e os muitos concílios eclesiásticos da igreja histórica, desde o de Nicéia (em 325 d.C.), convocados pelo imperador Constantino e por ele presidido (o qual concílio realmente serviu de modelo para os demais concílios tanto da igreja Católica como, mais tarde, da Romana e da Ortodoxa) têm sido justificados com base no chamado "Concílio de Jerusalém". Mas, apesar de terem resolvido acertadamente muitos pontos de doutrina, também criaram dogmas inteiramente divorciados do ensino e do espírito bíblico e especialmente neotestamentário, visto não contarem mais com um grupo de homens inspirados, quais os apóstolos, para serem os porta-vozes infalíveis do Espírito Santo. Acresce que, tendo sido terminada a revelação divina (pois agora contamos com uma revelação completa nas páginas das Sagradas Escrituras), desde então qualquer concílio eclesiástico, além de ser inteiramente desnecessário, é uma afronta contra a norma escrita que Deus nos legou para servir de guia em todos os casos de dúvida ou divergência que houvesse na igreja. Por esse motivo o protestantismo conservador rejeita totalmente os dogmas de quaisquer concílios, apegando-se exclusivamente ao ensino bíblico para solução de seus problemas prático-religiosos ou para definição das verdades bíblicas fundamentais. V. CONCÍLIO DE JERUSALÉM. J.M.B. (Tradutor)

**CONCÍLIO DE JERUSALÉM** — Esse é o nome comumente dado à reunião efetuada por delegados enviados pela igreja de Antioquia (liderados por Paulo e Barnabé) com os apóstolos e anciãos da igreja de Jerusalém, a fim de discutir os problemas originados pelo grande influxo de convertidos gentios na igreja (At 15.2-29). Muitos comentaristas identificam essa reunião com aquela que é descrita em Gl 2.1-10; o ponto de vista apresentado neste artigo, porém, é que em Gl 2.1-10 Paulo se refere a uma reunião particular que ele mesmo e Barnabé tiveram com Tiago, o Justo, Pedro, e João (provavelmente por ocasião de sua visita para levar alívio aos crentes de Jerusalém, que passavam por período de fome, visita essa mencionada em At 11.30), e na qual reunião os líderes da igreja de Jerusalém deram as destras de comunhão, isto é, reconheceram a chamada e a posição de Paulo e Barnabé para o apostolado entre os gentios. Quanto ao outro ponto de vista, v. CRONOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO, seção IId.

#### I. MOTIVO

O rápido progresso do evangelho entre os gentios, em Antioquia da Síria (At 11.19s.) e



em Chipre e na Ásia Menor (At 13.4-14.26) confrontou os crentes judaicos conservadores da Judéia com um sério problema. Os apóstolos haviam aquiescido com a evangelização da família de Cornélio, pelo ministério de Pedro, devido a mesma haver sido acompanhada por sinais evidentes da aprovação divina (At 10.1-11.18), porém, se a propagação do evangelho entre os gentios prosseguisse no mesmo ritmo, dentro em pouco haveria mais gentios do que judeus dentro da igreja, o que parecia ameaçar, conseqüentemente, a manutenção do padrão moral do cristianismo. Para esse problema, muitos cristãos judeus apresentaram uma solução simplista. Que os convertidos dentre os gentios fossem aceitos na mesma igreja da mesma maneira que os prosélitos dentre os gentios vinham sendo aceitos na comunidade de Israel: mediante a circuncisão e a aceitação da obrigação de observar a lei mosaica.

Até então tais condições não haviam sido impostas aos convertidos dentre os gentios. Evidentemente nenhuma palavra sobre a circuncisão foi dita a Cornélio e seus familiares, e quando Tito, um crente gentio, visitou Jerusalém em companhia de Paulo e Barnabé, em ocasião anterior, a questão de sua circuncisão nem ao menos foi abordada (Gl 2.3). Agora, entretanto, alguns elementos extremamente zelosos pela lei, na igreja de Jerusalém, decidiram fazer pressão sobre os crentes de Antioquia e das igrejas das circunvizinhanças, apresentando-lhes a necessidade de se submeterem à canga da lei. Tal pressão se mostrou tão persuasiva nas igrejas recém-fundadas da Galácia que Paulo teve de enviar a tais igrejas um urgente e violento protesto, atualmente conhecido como Epístola aos Gálatas (q.v.). Na própria igreja de Antioquia tais judaizantes (como são chamados aqueles elementos) causaram tal controvérsia que os líderes da igreja finalmente resolveram que a questão inteira fosse ventilada e estabelecida pelas autoridades espirituais superiores — os apóstolos. Foi então efetuada aquela reunião que atualmente conhecemos como Concílio de Jerusalém (em c. de 48 d.C.).

## II. SOLUÇÃO DA QUESTÃO PRINCIPAL

O debate foi aberto pelo partido farisaico da igreja de Jerusalém, o qual insistia que os convertidos entre os gentios tinham de ser circuncidados e obrigados a guardar a lei. Depois de muita disputa, Pedro lembrou ao "concílio" que Deus já havia demonstrado qual sua vontade em relação à questão ao conceder seu Espírito a Cornélio e sua família, baseando-se exclusivamente em sua fé. Paulo e Barnabé sustentaram o argumento de Pedro relatando como Deus havia semelhantemente abençoado grande número de crentes gentios por intermédio de seu ministério. A seguir, Tiago, o Justo, evidentemente reconhecido como líder da igreja de Jerusalém, sumarizou o debate e expressou seu parecer de que nenhuma condição deveria ser imposta aos convertidos dentre os gentios, além da condição de fé em Cristo, com a qual Deus já

se tinha declarado plenamente satisfeito. As cidades dos gentios, prosseguiu ele, não sentiam falta de queres testemunhas sobre a lei mosaica; mas a entrada dos gentios na igreja do Messias era tão somente o cumprimento da promessa de que o tabernáculo caído de Davi seria novamente erguido, quando então sua soberania seria restabelecida sobre as nações gentias (Am 9.11s.).

## III. UMA QUESTÃO PRÁTICA RESOLVIDA

Uma vez resolvida a questão principal, solucionada de forma a, certamente, ter satisfeito completamente a delegação da igreja de Antioquia, restava resolver uma questão prática, que afetava as relações diárias entre os convertidos judeus e gentios, onde houvesse comunidades mistas cristãs. Seria sinal de graça e cortesia se os crentes gentios respeitassem certos escrúpulos judeus. Portanto, ainda por sugestão apresentada por Tiago, a carta através da qual a igreja de Jerusalém transmitia seu parecer às igrejas dos gentios, incluía uma solicitação para que estes se abstivessem de certos alimentos, ofensivos para os irmãos judeus, e se amoldassem ao código judaico de relações entre os sexos. Sem tais concessões por parte dos crentes gentios, haveria graves dificuldades práticas que impediriam uma feliz comunhão à mesa com os crentes judeus. (Quando nos lembramos que naqueles dias a Ceia do Senhor era regularmente observada no decurso das refeições gerais de confraternização, torna-se evidente a importância dessa consideração). Não há base sólida para a objeção que Paulo não teria concordado em transmitir essas condições a seus convertidos gentios (conforme alguns dizem que ele fez, em At 16.4). Nos casos em que nenhum princípio básico era comprometido, Paulo era o mais conciliador dos indivíduos, pois repetidamente ele exorta aos seus convertidos sobre justamente esse dever de respeitar os escrúpulos alheios sobre questões similares (cf. Rm 14.1s.; 1Co 8.1s.).

Após uma geração ou duas, a situação que exigiu o Concílio de Jerusalém e a carta apostólica de At 15.23-29, já havia desaparecido. O texto ocidental do livro de Atos adapta essa citada carta, alterando seus requisitos para uma direção mais puramente ética — requerendo abstenção da idolatria, do derramamento de sangue e da fornicação. No entanto, tais requisitos, em sua forma original, eram observados pelos cristãos gauleses e norte-africanos nos fins do segundo século, tendo sido incorporados por Alfredo, o Grande, em seu código legal inglês, quase no término do séc. IX d.C. F.F.B.

**CONCUBINA** — Eposa secundária adquirida por compra ou como cativa de guerra, permitida nas sociedades polígamas tais como as existentes no Oriente Médio nos tempos bíblicos. Os códigos de Hamurabi e de outros, ilustram o pano de fundo não-israelita dessa prática. Quando os casamentos não produziam herdeiro, as esposas apresentavam uma escrava como con-

cubina aos seus esposos a fim de que lhe dessem filhos (Gn 16.2,3). As amas, dadas como presente de casamento às mulheres, frequentemente se tornavam concubinas (p. ex., Zilpa, em Gn 29.24, e Bila, em Gn 29.29). As concubinas eram protegidas pela lei mosaica (Êx 21.7-11; Dt 21.10-14), embora fossem distinguidas das verdadeiras esposas (Jz 8.31), e estavam sujeitas a um divórcio mais fácil (Gn 21.10-14). Certos reis, como Salomão, multiplicavam excessivamente as suas mulheres e concubinas. Os profetas posteriores recomendaram a monogamia (Ml 2.14s.). A mulher ideal, descrita em Pv 31, vivia numa sociedade monógama.

Pelos tempos neotestamentários a monogamia era a prática regular dos judeus, e é ensinada por Jesus e pelos escritos do NT. J.A.T.

**CONCUPISCÊNCIA** — O vocábulo, em seu sentido restrito de paixão sexual, não pode ser adequadamente usado em diversos contextos bíblicos, onde a idéia em foco é meramente algum forte desejo qualquer.

O termo hebraico *nefesh* expressa ânsia ou desejo em Êx 15.9 e Sl 78.18, e traz em si a promessa de satisfação em Pv 10.24. O vocábulo grego *epithymia*, expressa qualquer desejo violento, onde o contexto ou algum adjetivo qualificativo determina sua natureza, boa ou má. Por conseguinte, é empregado acerca do intensamente puro desejo de Cristo, Lc 22.15, e do desejo do apóstolo Paulo de estar com Cristo. Fp 1.23, e igualmente acerca da ânsia de ver os seus convertidos, 1Ts 2.17. Não obstante, em 1Pe 4.3 essa palavra figura entre uma lista de vícios gentílicos, e junto aos adjetivos "mundana", "maligno", "da mocidade", e "do engano", em Tt 2.12; Cl 3.5; 2Tm 2.22 e Ef 4.22, respectivamente. A referência restrita à paixão sexual é encontrada em Ef 2.3; 1Jo 2.16; 1Pe 2.11 (cf. a LXX e Josefo, *Antiguidades*). O poderoso desejo do Espírito é contrastado com o poderoso desejo da carne, em Gl 5.17. Outras palavras cognatas são *pathos*, "paixão" (1Ts 4.5); *orexis*, "desejo forte" (Rm 1.27), e *hedone* "prazer" (Tg 4.3). D.H.T.

**CONDENAÇÃO** — V. ESCATOLOGIA.

**CONFETOS** — Aparece exclusivamente em Ez 27.17 e é uma tentativa de tradução apresentada por nossa versão portuguesa. Em realidade a palavra hebraica original é de sentido desconhecido, ainda que se trate claramente de alguma forma de mercadoria, presumivelmente comestível. Há versões que apenas transliteram a palavra, apresentando "Pangue". Alguns poucos eruditos têm sugerido o texto *donag*, "cera". Uma emenda mais simples seria *pagag*, "figos verdes"; isso envolve a alteração de uma única letra no hebraico; e, de fato, três manuscritos hebraicos apresentam esse texto, que tem sido aceito por algumas revisões. D.F.P.

**CONFIRMAÇÃO** — Podemos citar dois usos principais dessa palavra: 1. O termo grego *beblio-*

*sis* (Fp 1.7; Hb 6.16), dessa maneira traduzido em nossa versão, significa "corroboração" ou "ratificação válida", respectivamente. No AT, sete raízes hebraicas são traduzidas por "confirmar" ou sinônimos, e têm o sentido de fortalecimento físico ou moral, ou então, validação legal (p. ex., Is 35.3; Et 9.32). No NT, quatro verbos gregos são semelhantemente empregados. Tais verbos são os seguintes: 1. *bebaïoun*; p. ex., Rm 15.8, "confirmar as promessas"; 2. *kyroun*, usado no tocante a certo pacto firmado (Gl 3.15) e a determinada atitude pessoal (2Co 2.8 — "conformeis... vosso amor"; Arndt prefere "afirméis" ou "reafirméis"); 3. *mesiteuein*, p. ex., Hb 6.17 ("interpôs com juramento"), passagem em que a idéia é que certa promessa foi garantida pelo fato de Deus estar agindo como mediador; 4. *episterizein*, que é o vocábulo empregado por Lucas, no livro de Atos, para indicar o efeito fortalecedor de uma missão apostólica sobre os recém-convertidos (11.2, segundo o texto ocidental), sobre as almas dos discípulos (14.22), ou sobre as igrejas (15.41). É verbo usado de modo absoluto em 15.32.

2. O rito eclesástico conhecido como "confirmação" ou "imposição de mãos" não tem base nesses versículos, nos quais Lucas fala tão somente sobre o efeito consolidador da fé exercido pela presença e pregação dos apóstolos; mas baseia-se, presumivelmente, em passagens tais como At 8.14-17; 19 1-6, onde a imposição de mãos precedeu uma descida espetacular do Espírito Santo sobre pessoas já anteriormente batizadas. Podemos fazer aqui duas observações. Em primeiro lugar, nesses versículos do livro de Atos o dom do Espírito Santo é associado primariamente ao batismo, e não com o rito subsequente e separado da "imposição de mãos" (cf. Hb 6.2). Em segundo lugar, o livro de Atos não exhibe uma seqüência constante. Assim é que a imposição de mãos pode preceder o batismo, e ser efetuada por alguém que não era apóstolo (9.17s.); já em At 6.6 e 13.3, a imposição de mãos aparece associada não ao batismo, mas com certas tarefas especiais que cumpria fossem feitas (cf. Nm 27.18,20,23), em conexão com a atividade missionária da igreja. Sobre o rito da "confirmação", v. bibliografia em ODCC. M.R.W.F.

**CONFISSÃO** — O termo traduzido como "confessar", tanto no hebraico como no grego (*yadah* e *homologeïn*, respectivamente), tem, tal como em português, uma dupla conotação. Pois existe confissão de fé e confissão de pecado. Por um lado, confissão significa declarar publicamente a própria relação com Deus e a lealdade a ele. Trata-se então de uma entrega voluntária a Deus, na presença do mundo, mediante a qual um indivíduo ou uma congregação se ligam por lealdade a Deus na pessoa de Jesus Cristo. Trata-se, portanto, de um compromisso de fé que pode ter eternas conseqüências escatológicas. Por outro lado, significa reconhecer o próprio pecado e culpa à luz da revelação de Deus, sendo, por isso mesmo, um

sinal externo do arrependimento e da fé. Pode ser ou não seguida pelo perdão (Js 7.19; Lv 26.40; Sl 32.5; Mt 27.4; 1Jo 1.9).

## I. NO ANTIGO TESTAMENTO

No AT, a confissão freqüentemente se reveste do caráter de louvor, quando o crente, agradecido, declara o que Deus fez pela redenção de Israel ou pela sua própria alma. O substantivo hebraico (*todah*) pode, pois, significar confissão, agradecimento, louvor ou até mesmo ser usado para significar um grupo de pessoas que entoam hinos de louvor. Tal reconhecimento dos poderosos atos de Deus, nos quais ele mostra sua misericórdia ou poder de livrar, está conseqüentemente ligado com a confissão de pecado. Ambos os aspectos da confissão formam uma parte integral da oração e da adoração autêntica (Gn 32.9-11; 1Rs 8.35; 2Cr 6.26; Ne 1.4-11; 9; Jó 33.26-28; Salmos 22, 32, 51, 116; Dn 9). A confissão pode levar o crente a reconsagrar-se a Deus, a entoar-lhe hinos de louvor, a oferecer-lhe sacrifício de regozijo, e influir no crente o desejo de falar aos outros sobre a misericórdia de Deus e de identificar-se com os outros crentes na adoração ao Senhor. Isso tanto no AT como no NT.

## II. NO NOVO TESTAMENTO

No NT, o vocábulo grego traduzido como "confessar", tem o sentido genérico de reconhecer algo, em concordância com outros; é termo primariamente empregado ao referir-se à fé em Cristo. Inclui em si os aspectos de agradecimento e louvor voluntário do AT, além do aspecto novo de submissão espontânea, conforme se verifica em Mt 11.25; Rm 15.9; Hb 13.15. Nisso o NT segue a LXX ao empregar a mesma palavra, como em Sl 42.6; 43.4,5; Gn 29.34. No entanto, significa mais do que simplesmente assentimento mental, pois subentende uma decisão de comprometer-se a ser leal a Jesus Cristo como seu Senhor, em resposta à operação interna do Espírito Santo.

Confessar a Jesus Cristo, portanto, é reconhecer-lo como o Messias (o Ungido de Deus) (Mt 16.16; Mc 8.29; Jo 1.41; 9.22), como o Filho de Deus (Mt 8.29; Jo 1.34,49; 1Jo 4.15), e que ele veio em carne (1Jo 4.2; 2Jo 7), e também que ele é Senhor, especialmente devido à ressurreição e à ascensão (Rm 10.9; 1Co 12.3; Fp 2.11).

A confissão sobre Jesus Cristo está intimamente ligada com a confissão de pecado. Pois confessar a Cristo é confessar que ele morreu "por nossos pecados"; e, vice-versa, confessar o próprio pecado, devido a arrependimento real, é buscar em Cristo o perdão (1Jo 1.5-10). Como preparação para a vinda de Cristo, João Batista conclamava o povo a confessar seus pecados, sendo que a confissão foi um elemento constante no ministério tanto de nosso Senhor como dos apóstolos (Mt 3.6; 6.12; Lc 5.8; 15.21; 18.13; 19.8; Jo 20.23; Tg 5.16).

Embora dirigida a Deus, a confissão de fé em Jesus deve ser feita abertamente "diante

dos homens" (Mt 10.32; Lc 12.8; 1Tm 8.12), por palavra proferida (Rm 10.9; Fp 2.11), e também pode ser difícil (Mt 10.32-39; Jo 9.22; 12.42). É justamente o oposto de "negar" ao Senhor. A confissão de pecado, semelhantemente, é endereçada primariamente a Deus, ainda que também possa ser feita diante dos homens, como, p. ex., na confissão perante a congregação inteira ou seu representante, em oração pública. Nos casos em que a confissão contribua para o benefício da igreja, ou de outros, o indivíduo pode confessar abertamente os seus pecados, na presença da congregação ou de outros crentes (At 19.18; Tg 5.16), contanto que isso sirva para sua edificação (Ef 5.12). O verdadeiro arrependimento pode requerer o reconhecimento da culpa perante um irmão (Mt 5.23,24), porém, nenhuma sugestão existe nas Escrituras que devam fazer confissão auricular para algum indivíduo, leigo ou eclesiástico.

A confissão sobre Jesus Cristo é obra do Espírito Santo, e, assim sendo, é a marca da verdadeira igreja, o corpo de Cristo (Mt 10.20; 16.16-19; 1Co 12.3). Por esse motivo acompanha o batismo (At 8.37; 10.44-48), prática essa que deu origem a alguns dos primeiros credos e confissões de fé da igreja, os quais adquiriram significação ainda maior com o surgimento do erro e das doutrinas falsas (1Jo 4.2; 2Jo 7).

O padrão perfeito de confissão nos é fornecido pelo próprio Senhor Jesus, que fez boa confissão perante Pôncio Pilatos (1Tm 6.12,13). Ele confessou que era o Cristo (Mc 14.62), e que é o rei (Jo 18.36). Sua confissão foi feita perante os homens, contradizendo o testemunho falso de seus inimigos (Mc 14.56) e a negação de seus próprios discípulos (Mc 14.68), e isso muito lhe custou, pois teve conseqüências eternas para todos os homens. A igreja, em sua confissão, identifica-se, perante "muitas testemunhas", com a "boa confissão" de seu crucificado, mas ressurreto Salvador. A confissão da igreja (de fé e de pecado) é um sinal que o velho homem está morto "com Cristo" e que ela é possuída por seu Senhor, a quem a igreja tem a missão de servir.

No NT, a confissão (como também a negação) sobre Cristo, possui perspectiva escatológica, que conduz respectivamente à salvação ou à condenação, visto que é a manifestação da fé ou de sua ausência. Um dia Cristo confessará perante o Pai, como seus, aqueles que agora o confessam, mas também negará aqueles que agora O negam (Mt 10.32,33; Lc 12.8; 2Tm 2.11-13). A confissão com a boca é feita tendo em vista a salvação (Rm 10.9,10,13; 2Co 4.13,14), e nossas confissões atuais são apenas uma amostra da confissão que a igreja fará no último dia, quando toda língua confessará que Jesus Cristo é o Senhor (Rm 14.11,12; Fp 2.11; Ap 4.11; 5.12; 7.10). J.B.T.

**CONGREGAÇÃO, ASSEMBLÉIA SOLENE** — Há seis vocábulos hebraicos traduzidos por "congregação" ou sinônimos. E são:

1. *mo'ed* e *'edah* provêm da raiz *ya'ad*, apontar, nomear, designar. *mo'ed* significa um tempo ou lugar marcados, ou então uma reunião, e ocorre por 223 vezes p. ex., Gn 18.14; Os 9.5). Em seu emprego mais freqüente, *'ohel mo'ed* significa a "tenda da congregação" que mais literalmente poderia ser traduzida como "tenda da reunião", pois a tradução comum (seguida também por nossa versão portuguesa) não transmite a idéia de "encontro marcado" (p. ex., Êx 27.21). Em Is 14.13, *mo'ed* é termo usado para indicar "monte da congregação". V. BDB. Por sua vez, *'edah* ocorre 149 vezes (nunca no livro de Deuterônimo) e significa um grupo de pessoas reunidas por virtude de nomeação (p. ex., Êx 16.1,2, onde a congregação de Israel é reunida por Deus com o propósito de viajar desde o Egito até Canaã).

2. *qahal* ocorre 123 vezes, e vem de uma raiz que tem o sentido de "reunir", quer para propósitos de guerra (p. ex., 2Sm 20.14), de rebelião (Nm 16.3), ou religiosos (p. ex., Nm 10.7). É usado em Dt 5.22, onde vemos todo Israel reunido para ouvir as palavras de Deus; e também em Dt 23.3 onde são feitas solenes declarações de excomunhão. Sobre a distinção entre *'edah* e *qahal*, v. HDB, RTWB, e especialmente TWNT (*ekklesia*). É evidente que *'edah*, o termo mais antigo, é freqüentemente empregado nos livros de Êxodo e Números, e tem o sentido quase técnico de "os reunidos" (para um propósito específico), mas *qahal* preferida no livro de Deuterônimo e por escritores posteriores, veio a significar "todo o Israel reunido por Deus como estado teocrático".

3. A palavra rara *'atseret*, derivada de uma raiz que significa "restringir" ou "confinar", é traduzida como "assembléia solene" ou "ajuntamento solene" p. ex., Ne 8.18; Is 1.13; Am 5.21 ligados aos grandes festivais religiosos, como, p. ex., a festa de Pães Asmos, ou a dos Tabernáculos (Dt 16.8; Lv 23.36). Essa palavra, traduzida para o grego como *panegyris*, está por trás de "universal assembléia", em Hb 12.22.

4. Na LXX, o termo *ekklesia* é usualmente empregado para traduzir o hebraico *qahal*, mas outras vezes traduz *'edah*, sendo que esta última palavra hebraica é traduzida na LXX por *synagoge*. No NT, o termo grego *ekklesia* é usualmente traduzido por "igreja", ainda que Lucas o empregue no sentido clássico, em At 19.39, para indicar uma assembléia política, ou para indicar um ajuntamento popular em At 19.32.41. Em Hb 12.12 é traduzido como "congregação" e em Hb 12.22. Como "assembléia" (pelo menos em nossa versão portuguesa). Em Tg 2.2, o emprego do termo grego *synagoge* (traduzido corretamente por "sinagoga" em nossa e em outras versões) indica uma reunião judaico-cristã. É interessante notar que em vista de *synagoge*, tal como "igreja" em português, haver adquirido o sentido tanto da própria reunião como do edifício, e visto que os crentes cristãos com o tempo não se reuniam mais em sinagogas, preferiram os escritores sa-

grados usar o termo grego *ekklesia* para descrever sua própria congregação. M.R.W.F.

**CONHECIMENTO** — O ideal grego do conhecimento era uma contemplação da realidade em seu estado estático e permanente; o ideal hebreu se preocupava primariamente com a vida em seu processo dinâmico, e, portanto, concebia o conhecimento, como entrada na relação com o mundo que se pode experimentar, que impõe exigências não apenas sobre o entendimento, mas também sobre a vontade.

## I. NO ANTIGO TESTAMENTO

Assim é que o AT fala sobre conhecer (*yada'*) a perda dos filhos (Is 47.8), a tristeza (Is 53.3), o pecado (Jr 3.13), a força de Deus e o seu poder (Jr 16.21), sua vingança (Ez 25.14). A relação sexual íntima é referida como conhecer um homem ou uma mulher (p. ex., Gn 4.1; Jz 11.39). Acima de tudo, conhecer a Deus não é simplesmente estar cõscio de sua existência; em geral isso é considerado como algo subentendido nos escritos hebraicos. Mas conhecer a Deus é reconhecê-lo naquilo que Ele é, o Senhor soberano que exige a obediência do homem, especialmente por parte de seu povo, Israel, com o qual ele estabeleceu um pacto. Deus é o Deus cuja santidade e benignidade são "conhecidos" na experiência da nação e dos indivíduos. O critério desse conhecimento é a obediência, e seu oposto não é simplesmente ignorância, mas o afastamento rebelde e voluntário para longe de Deus (cf. 1Sm 2.12; 3.7; 2Cr 33.13; Is 1.3; Jr 8.7; 24.7; 31.34). Além disso, o reconhecimento das reivindicações do Senhor envolve a rejeição aos deuses pagãos, sabendo que os mesmos em realidade não são deuses (cf. Is 41.23).

Pelo lado de Deus, quanto à relação existente entre si mesmo e o homem, também há conhecimento. Especialmente nesse ponto não pode haver a possibilidade de alguma observação teórica; pois o homem e todas as coisas são criação de Deus. É desse fato que se origina a onisciência de Deus: ele conhece o mundo e o homem que está no mundo porque, por sua ordem, tanto o mundo como o homem vieram à existência (Jó 28.20s.; Sl 139). Em particular, Deus conhece aqueles a quem escolheu como seus agentes: seu conhecimento é referido em termos de eleição (Jr 1.5; Os 13.5; Am 3.2).

## II. NO NOVO TESTAMENTO

Falar em conhecimento nesses termos é natural quando alguém se dirige a indivíduos que acreditam apenas formalmente na existência de Deus, mas que até então não reconheceram suas reivindicações. No Judaísmo helenista e no NT, o uso de *ginoskein*, *eidenai*, e seus derivados, encontramos o pensamento hebreu modificado pelo fato que os gentios ignoravam até mesmo a existência de Deus (v. IGNORÂNCIA). Em geral, entretanto, o conceito hebreu é retido. Todos os homens devem corresponder positivamente à revelação de Deus em Cristo, a

qual tornou possível um pleno conhecimento de Deus, não uma mera apreensão intelectual, mas a obediência a seu propósito revelado, a aceitação de seu amor revelado, e a comunhão com ele (cf. Jo 17.3; At 2.36; 1Co 2.8; Fp 3.10). Esse conhecimento de Deus só é possível porque Deus, em seu amor, tem chamado o homem ao mesmo (Gl 4.9; 1Co 13.12; 2Tm 2.19). O processo inteiro de iluminação e aceitação pode ser chamado de chegar ao conhecimento da verdade (1Tm 2.4; 2Tm 2.25; 3.7; Tt 1.1; cf. Jo 8.32).

Tanto Paulo como João algumas vezes escreveram em contraste consciente e em oposição aos sistemas do alegado conhecimento esotérico apresentado pelos cultos de mistério e em oposição à "filosofia" sincrética de seus dias (cf. 1Tm 6.20; Cl 2.8). Para esses tais, o conhecimento era o resultado de uma iniciação ou iluminação que punha o iniciado na posse do discernimento espiritual superior à mera razão ou fé. Contra eles, Paulo (particularmente em 1Coríntios e Colossenses) e João, em todos os seus escritos, salientam o fato que o conhecimento de Deus se origina da entrega pessoal ao Cristo histórico; não é alguma coisa oposta à fé, mas forma antes o seu complemento. Não precisamos de outra revelação qualquer além daquela que temos em Cristo. V. GNOSTICISMO.

M.H.C.

**CONSCIÊNCIA** — A etimologia do vocábulo grego *syneidesis* (tal qual seu equivalente latino, *conscientia*) sugere que o seu sentido apropriado é "metagnosia", ou, no dizer de C. J. Vaughan, é a faculdade de "conhecimento paralelo de si mesmo" (*Romans*, 1880, p. 40). Em outras palavras, a consciência implica em mais do que estar cósio de algo, visto que também inclui critério (em termos bíblicos um julgamento precisamente moral) a respeito de um ato consciente.

#### a) Fundo

O termo *syneidesis* está quase completamente ausente da LXX, e se o conceito que ele denota não deve ser considerado como uma criação do NT (cf. o novo sentido dado ao termo *agape* no NT), então sua origem deve ser procurada num nexo de idéias helênicas e não hebraicas. Contra o peso da erudição, que opta por uma origem estoica para o termo, incluindo figuras como Denney (*Romans* em HGT, Dodd (*Romans* em MNT), e Moffatt (sobre 1Co 8.7s., em MNT), existe a tese de C. A. Pierce (em *Conscience in the New Testament*, 1955, p. 13s.), o qual descreve essa sugestão como uma "falácia". Pierce se sente muito mais inclinado a pensar que a *fons et origo* do uso paulino do termo *syneidesis* pode ser encontrada no pensamento grego popular e não-filosófico, e chega à conclusão que esse termo pertence a um grupo de palavras e de frases que aparece "por toda a gama de escritos gregos como um todo... a partir do século sexto a.C. até o século sétimo d.C." (*ibid.*, p. 16s. Em sua obra *Gnosis*, Dom Jacques Dupont já havia sugerido que *syneidesis* foi vocábulo aproveitado da "philosophie

morale populaire" pelo NT, onde foi reinterpretado; p. 267). A palavra fundamental desse grupo é *synoida*, que raramente ocorre no NT, e significa "conheço juntamente com", e, derivativamente, "presto testemunho" (cf. At 5.2), visto que é empregada na construção particular *hautō syneidenai*, significaria algo parecido com "partilhar de conhecimento consigo mesmo" (1Co 4.4). Porém, de conformidade com Pierce, as diferenças existentes entre o termo *syneidesis*, segundo é encontrado no pensamento grego, e o emprego que recebe pelos escritores do NT, são menos uma questão de conteúdo do que de ênfase, e devem ser explicadas pelo pano de fundo inteiramente novo e muito mais rico dos pensamentos bíblicos. Diz ele (*op. cit.*, p. 106) que é contra o pano de fundo da "idéia de Deus, santo e justo, criador e juiz, e também redentor e revivificador" que deve ser considerado o emprego neotestamentário do vocábulo "consciência".

#### b) Significado

Não podemos esquivar-nos ao fato de que no NT, surge, entretanto, um conceito novo, sobre a palavra *syneidesis*, que ultrapassa e provavelmente é diferente de tudo quanto havia antes. Pois tanto a filosofia grega como o AT se referiam ao estado ou à lei como juizes das ações. Compare-se, todavia, uma instância tal como 1Sm 24.5, onde "coração", na frase "sentiu Davi bater-lhe o coração", faz o papel de consciência. Em realidade tal instância se conforma ao sentido normal de "consciência", conforme encontrado no grego popular, onde aparece como a dor sofrida pelo homem como homem, quando por ações suas iniciadas ou terminadas ele "transgride os limites morais de sua natureza" (Pierce, *op. cit.*, p. 54; o efeito da "consciência, nesse sentido, é ilustrado, ainda que não ocorra a palavra, pela ação de Adão e Eva, em Gn 3.8). A única ocorrência de *syneidesis* na LXX fica em Ec 10.20. "Não amaldiçoês o rei em tua consciência (em *syneidesei sou*)", onde, entretanto, nossa versão em português lê: "Nem no teu leito amaldiçoês o rei". Mas o uso da LXX não se conforma, como já foi observado, com o padrão popular, e é somente em Sabedoria 17.11, o único lugar onde aparece claramente o termo (em seu sentido absoluto) nos livros apócrifos, que vemos um emprego que se aproxima do sentido que lhe é dado no NT.

#### c) NT

*Syneidesis* é palavra freqüentemente usada nos escritos paulinos como nas epístolas de Hebreus e de 1Pedro, e também em dois discursos de Paulo no livro de Atos. Essa palavra ocorre também na frase "acusados pela própria consciência", em Jo 8.9, ainda que a mesma seja rejeitada como glosa por algumas versões modernas. De fato todo o incidente sobre a mulher adúltera é omitido nos melhores manuscritos (Jo 8.1-11), ainda que provavelmente mais por razões de deslocação do que mesmo de falsidade. Assim mesmo, conforme esse vocábulo é empregado nessa passagem, traz todas as marcas da "doutrina final de Paulo em Ro-

manos" (Pierce, *op. cit.*, p. 105). Isso é o que devemos investigar.

O *locus classicus* do emprego paulino do termo *syneidesis* é, naturalmente, Rm 2.14s. O que fica subentendido nessa passagem é que a revelação geral de Deus sobre si mesmo como Deus bom que exige o bem, confronta os homens com a responsabilidade moral. Para os judeus, as exigências divinas foram tornadas explícitas através do código sinaíta, enquanto que os gentios fazem "por natureza" aquilo que é requerido pela lei. Porém, o reconhecimento de suas santas obrigações, quer por parte de judeus ou gentios, é algo individualmente apreendido (a lei foi "gravada nos seus corações", v. 15) e, de conformidade com a reação pessoal, são moralmente julgadas ("testemunhando-lhes também a consciência", *ibid.*). E embora a "consciência" pertença a todos os homens, sendo o meio pelo qual podem apreciar ativamente o caráter e a vontade divinos, visto que ela também "apresenta o homem como seu próprio juiz" (B. F. Westcott, *Hebrews*, 1889, nota sobre Hb 9.9, p. 293), pode ser considerada como simultaneamente um poder "à parte" do próprio homem (cf. Rm 9.1).

É justamente nesse ponto que podemos ver o conteúdo caracteristicamente paulino de *syneidesis* começando a ficar claro. C. A. Pierce entende (*op. cit.*, p. 66s.) que Paulo foi forçado a encontrar um lugar para o "lema de Corinto" em seu "esquema compreensivo", visto que o mesmo lhe foi forçado pela controversia gentia.

Quer Paulo a reputasse ou não como um atributo negativo, conforme Pierce sugeriu, permanece o fato que "consciência", em seu uso paulino, significa novamente a dor sofrida pelo homem quando ao praticar ele o erro (v. Rm 13.5, onde Paulo recomenda "sujeição" por causa tanto da *syneidesis* como da *orge* — as manifestações pessoal e social do julgamento de Deus). É disso que o homem é libertado quando morre para o pecado mediante sua incorporação em Cristo (cf. Rm 7.15 e 8.2). Ao mesmo tempo, é possível para a consciência humana, a faculdade pela qual ele apreende as exigências morais de Deus, e que lhe causa dor quando fica aquém dessas exigências, ser inadequadamente disciplinada e formada (1Co 8.7), tornando-se enfraquecida (1Co 8.12) e até mesmo contaminada (8.7; cf. Tt 1.15), para afinal tornar-se cauterizada e finalmente insensível (1Tm 4.2). Por esse motivo é essencial que a consciência seja apropriadamente educada e, de fato, informada, pelo Espírito Santo Eis por que a "consciência" e a "fé" não podem ser separadas. Mediante o arrependimento e a fé o homem é livrado da "dor" da consciência; porém, a fé é também o meio pelo qual sua consciência é "revivificada e informada" (Pierce, *op. cit.*, p. 110). Andar em "novidade de vida" (Rm 6.4), subentende uma fé viva e crescente, através da qual o crente fica aberto para a influência do Espírito Santo (Rm 8.14), sendo que isso, por sua vez, é a garantia de uma "boa consciência" (1Pe 3.16).

Para finalizar, cumpre-nos mencionar o emprego desse termo na Epístola aos Hebreus, onde o escritor a introduz em ambas das relações principais já observadas. Sob os termos do antigo pacto, a "consciência" frustrava o acesso até o próprio Deus (9.9), embora agora tenha sido tornado possível o livramento mediante a obra redentora de Cristo, segundo os termos do novo pacto (9.14), e mediante a apropriação dos benefícios da morte de Cristo através da iniciação cristã (10.22; cf. 1Pe 3.21). No que tange ao crescimento na vida cristã, portanto, a consciência do adorador pode ser descrita como "boa" no sentido discutido acima (Hb 13.18; notar o emprego de *peithometha*).

Sumarizando, podemos ver a função da "consciência" conforme ela aparece no NT, seguindo por duas linhas principais de desenvolvimento. Ela é o meio do julgamento moral, doloroso e absoluto, visto que o julgamento de fato é divino, a respeito das ações incompletas ou terminadas de um indivíduo; e também age como testemunha e guia, tanto nos aspectos negativo e positivo da santificação individual (v. O. Hallsby, *Conscience*, 1950, p. 82, e cap. X). S.S.S.

**CONSELHEIRO** (hebr., *yo'ets*, "alguém que aconselha") — A idéia básica aparece em Pv 24.6b. Tal vocábulo é empregado como designação do Messias, em Is 9.6, onde, no que tange ao fato de dar conselhos ele é considerado uma maravilha (*pefe*). Tal atributo é aplicado a Deus a fim de salientar sua habilidade de administrar sabiamente o governo posto sobre seus ombros, para que mediante o uso de justiça e equidade, seja conseguida e mantida uma paz eterna. E.J.Y.

**CONSELHO** — Em hebraico, *sod*, "conselho", aparece, p. ex., em Am 3.7 (em nossa versão traduzida como "segredo"), referindo-se às deliberações de Javé que ele queria tornar conhecidas de seus servos, os profetas. Cf. também Jr 23.18, 22; 1Rs 22.19s.; Jó 1.6s.; 2.1s., onde seus decretos são anunciados; os profetas autênticos tinham acesso a esse conselho, e assim possuíam discernimento sobre aqueles decretos divinos.

No NT duas palavras de sentido cognato são usadas. *Symboulion*, que denota uma consulta do povo (Mt 12.14), ou então uma junta consultiva de governantes provinciais (At 25.12); e *synedrion*, lit., "um assentar-se juntamente", que é mais frequentemente empregada com referência ao Sinédrio (q.v.), isto é, o tribunal supremo dos judeus, mas que às vezes também indicava tribunais secundários (p. ex., Mt 10.17; Mc 13.9), dois dos quais existiam em Jerusalém, enquanto que cada aldeia da Palestina contava com seu próprio Sinédrio local. J.D.D.

**CONSOLIDADOR** — V. ADVOGADOR.

**CONTA** — Sob este título estudaremos três palavras hebraicas que dizem respeito a "número

ros": *mispar* (1Cr 9.28; em nossa versão, "contados"); *mat konet*, "medida", "quantidade certa" (Êx 5.8; em nossa versão, "mesma conta"); *tokhen*, "peso", "medida" (Êx 5.18; em nossa versão, "mesma quantidade").

Todas essas palavras aparecem apenas uma vez cada no texto original hebraico. J.D.D.

## CONTAMINAÇÃO — V. PURO E IMPURO.

**CONTENTAMENTO** — O substantivo "contentamento" ocorre em português (em nossa versão) apenas uma vez, em 1Tm 6.6, ainda que seu equivalente grego, *autarkeia* apareça também em 2Co 9.8, traduzido como "suficiência"; o adjetivo, *autarkes*, aparece em Fp 4.11, e o verbo aparece em Lc 3.14; 1Tm 6.8; Hb 13.5; 3Jo 10; v. tb. 2Co 12.9, "te basta". *Autarkeia* denota independência, quer de outras pessoas ou de outras coisas; daí a satisfação das próprias necessidades (2Co 9.8) ou o controle dos próprios desejos (1Tm 6.6,8). Não se trata de uma aceitação passiva do *status quo*, mas antes, é a certeza positiva que Deus tem suprido nossas próprias necessidades, do que resulta o alívio de desejos desnecessários. O crente pode estar "contente em si mesmo" por haver sido satisfeito pela graça de Deus (2Co 12.9). O espírito cristão de contentamento segue o mandamento fundamental de Êx 20.17 que legisla contra a cobiça, os preceitos de Pv 15.17 e 17.1, e as exortações dos profetas contra a avarizia (p. ex., Mq 2.2), e, supremamente o ensino e o exemplo de Jesus, que repreendeu os descontentes que ficam a cobiçar as possessões materiais ao mesmo tempo que negligenciam a Deus (Lc 12.13-21), pois Jesus reconheceu uma confiança tal no Pai celeste que todas as nossas ansiedades sobre as necessidades físicas desaparecem (Mt 6.25-32). No AT, a expressão "contentar-se" (heb., *ya'al*) indica prazer ou disposição de fazer alguma coisa, usualmente a pedido de outra pessoa, como, p. ex., em Êx 2.21, Jz 17.11; 2Rs 5.23. J.D.D.

## CONVERSÃO

### I. SENTIDO DA PALAVRA

Significa voltar-se ou retornar para Deus. As principais palavras originais para expressar essa idéia, são, no AT, *shuv* (traduzida por "voltar-se" ou "retornar"), e no NT, *strepomai* (Mt 18.3; Jo 12.40. a voz média expressa o ato reflexivo da ação, cf. o português "converter-se") *epistrepheo* (regularmente empregado na LXX para traduzir *shuv*) e (em At 15.3, exclusivamente) o substantivo cognato *epistrophe*. O verbo *epistrepheo* nunca é usado na voz passiva, o que é observado em nossa versão portuguesa, onde é sempre salientado seu ato reflexivo, em Mt 13.15; 18.3; Mc 4.12; Lc 22.32; Jo 12.40; At 3.19 e 28.27. No entanto, tanto *shuv* como *epistrepheo* são termos que podem ser usados transitiva ou intransitivamente: no AT é dito que Deus faz os homens se voltarem para si (quinze vezes), e no NT é dito que os

pregadores fazem os homens se voltarem para Deus (Lc 1.16s., como eco de Mt 4.5,6; Tg 5.19s.; e provavelmente, At 26.18). O sentido básico expresso pelo grupo *strepheo*, semelhantemente a *shuv*, é voltar (retornar, conforme Lc 2.39; At 7.39) ou voltar atrás (cf. "Volte-me", em Ap 1.12). O sentido teológico desses termos representa uma transferência dessa idéia para o terreno das relações entre o homem e Deus.

### II. USO NO ANTIGO TESTAMENTO

O AT fala na maioria das vezes sobre conversões nacionais: uma vez sobre uma comunidade pagã (Nínive, Jn 3.7-10), e noutras vezes sobre Israel; mas também há algumas poucas referências e exemplos sobre conversões individuais (cf. Sl 51.13 e o relato acerca de Naamã, 2Rs 5; de Josias, 2Rs 23.25; de Manassés, 2Cr 33.12s.), juntamente com profecias sobre conversões de alcance mundial (cf. Sl 22.27). No AT, a conversão significa simplesmente voltar-se para Javé, o Deus que se compactuou com Israel. Para os israelitas, que eram membros da comunidade compactada por direito de nascimento, a conversão significava voltar-se para "Javé teu Deus" (Dt 4.30; 30.2,10), com sinceridade de todo coração, após algum período de deslealdade para com as condições do pacto. Conversão em Israel, assim sendo, consistia na volta dos desviados para Deus. O motivo pelo qual os indivíduos ou a comunidade precisavam "voltar-se para o Senhor" é que se tinham desviado dele, afastando-se dos seus caminhos. Por isso é que os atos de retorno nacional a Deus eram frequentemente assinalados pelo estabelecimento de "uma aliança", da parte do líder espiritual e do povo, ou, em outras palavras, por uma renovada profissão solene de que, dali por diante, seriam inteiramente leais ao pacto com Deus, do qual se haviam desviado no passado. (Assim sucedeu no tempo de Josué, Js 24.25; Jeoiada, 2Rs 11.17; Asa, 2Cr 15.12; Ezequias, 2Cr 29.10; e Josias, 2Cr 34.31). A base teológica para essas profissões públicas de conversão repousa sobre a doutrina da aliança. O pacto firmado entre Deus e Israel era uma relação permanente; os lapsos para dentro da idolatria e do pecado expunham Israel aos castigos incluso no pacto (cf. Am 3.2), mas não podiam revogar o mesmo; e se Israel se voltasse novamente para Javé, ele voltaria a prodigalizar-lhes suas bênçãos (cf. Zc 1.3), e a nação seria assim restaurada e curada (Dt 4.23-31; 29.1-30.10; Is 6.10).

O AT salientava, todavia, que a conversão consiste em mais do que simples sinais externos de tristeza ou de reformas de hábitos. A conversão autêntica para Deus, sob quaisquer circunstâncias, envolverá sempre a auto-humilhação no íntimo, uma verdadeira mudança desde o coração, e a busca sincera pela face do Senhor (Dt 4.29s.; 30.2,10; Is 6.9s.; Jr 24.7), e sempre é acompanhada por nova luz de conhecimento sobre seu ser e seus caminhos (Jr 24.7; cf. 2Rs 5.15; 2Cr 33.13).

### III. USO NO NOVO TESTAMENTO

No NT, *epistrepho* é empregado apenas uma vez para indicar a volta a Cristo de um crente que caíra em pecado (Pedro: Lc 22.32). Em outros lugares, os desviados são exortados, não a se converterem, mas a se arrependem (Ap 2.5, 16, 21s.; 3.3, 19), enquanto que as palavras que indicam conversão são usadas tão somente para indicar aquela volta decisiva para Deus, mediante a fé em Cristo, através da qual o pecador, quer judeu ou gentio, assegura sua entrada no reino escatológico de Deus e recebe a bênção escatológica de perdão de pecados (Mt 18.3; At 3.19; 26.18). Essa conversão assegura a salvação adquirida por Cristo. Trata-se, pois, de um acontecimento perpétuo, sem repetições, conforme é indicado pelo emprego do tempo aoristo nos modos oblíquos dos verbos envolvidos. Tal conversão é descrita como um voltar-se das trevas da idolatria, do pecado e do domínio de Satanás, para a adoração e o serviço do verdadeiro Deus (At 14.15; 26.18; 1Ts 1.9) e de seu Filho Jesus Cristo (1Pe 2.25). Consiste do exercício do arrependimento e da fé, os quais tanto Cristo como Paulo reúnem para perfazer o sumário das exigências morais do evangelho (Mc 1.15; At 20.21). O arrependimento indica uma mudança da atitude mental e do coração para com Deus; a fé indica a crença em sua palavra e a confiança em seu Cristo — a conversão inclui ambos os aspectos, isto é, o arrependimento e a fé. Por isso é que encontramos tanto o arrependimento como a fé ligados à conversão, como conceitos mais estreitos incluídos no conceito mais lato (arrependimento e conversão em At 3.19 e 26.20; fé e conversão em At 11.21).

Até através dos registros neotestamentários encontramos certo número de experiências de conversão, algumas mais violentas e dramáticas (p. ex., a de Paulo, At 9.5s.; a de Cornélio, At 10.44s.; cf. 15.7s.; a do carcereiro filipense, At 16.29s.), algumas outras mais calmas e menos espetaculares (p. ex., a do eunuco, At 8.30s.; a de Lídia, At 16.14), mas em todos esses relatos os escritores sagrados não demonstram qualquer interesse pelo aspecto psicológico da conversão. Lucas aborda por três vezes as conversões de Paulo e de Cornélio (At 10.5s.; 22.6s.; 26.12s.; e 10.44s.; 11.15s.; 15.7s.) por causa da suprema significação desses acontecimentos dentro da história da igreja primitiva, e não por qualquer interesse particular nas manifestações que as acompanharam. Os escritores pensavam na conversão de modo dinâmico — não como uma experiência, não como algo sentido, mas antes, como uma ação, como algo realizado — e interpretam-na teologicamente, em termos do evangelho ao qual o convertido aprova e corresponde. Teologicamente, a conversão consiste na entrega própria àquela união com Cristo que é simbolizada pelo batismo: união com ele em sua morte, o que concede libertação da penalidade e do domínio do pecador; e união com ele na sua ressurreição dentre a morte, para que o crente viva para Deus

por intermédio de Cristo e com ele ande em novidade de vida, por intermédio do poder do Espírito Santo que lhe vem habitar no íntimo. A conversão cristã, por conseguinte, consiste na entrega pessoal a Jesus, o qual é reputado como o Cristo e como o divino Senhor e Salvador, entrega essa que significa considerar como fato a união com Cristo e viver de conformidade com isso. (V. Rm 6.1-14; Cl 2.10-12, 20s.; 3.1s.).

### IV. CONCLUSÃO GERAL

Voltar-se para Deus, em quaisquer circunstâncias, psicologicamente considerado, é ação do próprio homem, deliberadamente considerada, livremente escolhida e espontaneamente realizada. No entanto a Bíblia também deixa claro que, num sentido mais fundamental, é operação de Deus sobre o homem. O AT ensina que os pecadores só se voltam para Deus quando são por ele voltados (Jr 31.18s.; Lm 5.21). O NT ensina que quando o homem deseja e opera em prol da vontade de Deus relativa à salvação do homem, é a operação de Deus que faz com que assim ajam (Fp 2.12s.). Além disso, o NT descreve a conversão inicial dos incrédulos para Deus como resultado de uma operação divina sobre eles que, por sua própria natureza, não pode desfrutar do concurso dos mesmos, visto tratar-se essencialmente da cura da impotência espiritual que impedira que se voltassem para Deus até então: é uma ressurreição dentre a morte (Ef 2.1s.), um novo nascimento (Jo 3.1s.), um abrir do coração (At 16.14), um abrir e iluminar de olhos cegos (2Co 4.4-6), uma doação de nova compreensão (1Jo 5.20). O homem corresponde afirmativamente ao evangelho somente porque Deus primeiro opera nele a fim de que assim reaja. Além disso, os relatos nobre a conversão de Paulo e as várias referências ao poder e à convicção proporcionados pelo Espírito à palavra conversora (cf. Jo 16.8; 1Co 2.4s.; 1Ts 1.5) demonstram que Deus atrai os homens para si mesmo sob poderoso, e realmente avassalador senso de compulsão divina. Por isso é que o hábito de certas versões, ao traduzirem o verbo ativo "voltar-se", apresentam-no como passivo interpretativo, "sede convertidos", apesar de ser má tradução é boa teologia bíblica.

V. FÉ; REGENERAÇÃO; ARREPENDIMENTO.  
J.I.P.

CONVOCAÇÃO — V. CONGREGAÇÃO.

COORTE — V. EXÉRCITO.

COORTE DE AGUSTO — V. EXÉRCITO.

COORTE ITALIANA — V. EXÉRCITO.

COPEIRO-CHEFE (heb., *mashqeh*, "alguém que dá a beber") — O copeiro-chefe do faraó do tempo de José (Gn 40.1s.), tanto no hebraico como por sua função, era quem servia ao rei. Seu ofício é descrito em Gn 40 e corresponde em parte ao termo egípcio mais lato *wdpu* dos



tempos antigos e especialmente do reino do período Médio (mais ou menos c. de 2000-1600 a.C., cf. José, c. de 1700 a.C.), e corresponde exatamente ao termo posterior *wb'*, "copeiro-chefe", dos tempos do Reino Novo (c. de 1600-1100 a.C.), que inclui os dias de Moisés. V. Sir A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, I, Oxford, 1947, p. 43 e 44, no n.º 122 (*wb'*), e J. Vergote, *Joseph en Égypte*, 1959, p. 35-40 (especialmente p. 36). Os copeiros egípcios, *wb'*, eram frequentemente chamados de *w'b'-wy*, "puro de mãos"; e no século XIII a.C. um desses copeiros é realmente intitulado *wb' dp' irp*, "copeiro que prova o vinho", Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954, p. 498. Esses oficiais (especialmente estrangeiros) em muitos casos se tornavam favoritos e confidentes do rei e exerciam influência política; isso é muito evidente na XX.ª dinastia egípcia (século XII a.C.), e cf. Neemias. Os copeiros dos altos dignitários egípcios são algumas vezes representados a servir vinho, nas pinturas dos túmulos.



**Fig. 53** — Rei Ur-Nanshe de Lagash, na Suméria, bebendo de um copo. É servido por seu copeiro, que está de pé por detrás do rei, c. de 2500 a.C.

Copeiros faziam parte da esplendorosa corte de Salomão, que tanto impressionou a rainha de Sabá (1Rs 10.5; 2Cr 9.4); quanto a um copeiro um tanto anterior, numa corte da Palestina (canaanita), v. extremo esquerdo da peça de marfim de Megido ilustrada na obra de Heaton, *Everyday Life in Old Testament Times*, 1956, p. 164, fig. 80, ou a de Albright, *Archaeology of Palestine*, 1960, p. 123, fig. 31.

Neemias (1.11) era copeiro de Artaxerxes I, da Pérsia (c. de 464-423 a.C.) e, à semelhança de seus colegas do passado no Egito, gozava da confiança, e do favor reais, tendo acesso à atenção pessoal do rei. Quanto a uma gravura de um copeiro assírio, v. H. Frankfort, *Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1954, chap. 89. K.A.K.

**COPO** — O copo antigo era uma taça, mais larga e mais rasa do que a xícara de chá normal. Apesar de que usualmente era feita de cerâmica, algumas vezes era feita de metal (Jr 51.7).

1. Hebraico *kos*, comumente usado como vaso de beber, quer o de Faraó (Gn 40.11) ou o de um homem pobre (2Sm 12.3). Esse poderia ser de tamanho a caber na mão, ou poderia ser maior (Ez 23.32), e dotado de uma beirada (1Rs 7.26). Na corte de Salomão eram feitos de ouro. 2. Hebraico, *gavia'*. Esse é o nome dado ao copo de adivinhação de José (Gn 44.2s.), bem como às taças do candeieiro de ouro, no tabernáculo, que tinham a forma de flores de amêndoa (Êx 25.31s.). Em Jr 35.5 ("taças", em nossa versão e noutras) essa palavra é usada para designar um cântaro. Pode significar simplesmente um vaso côncavo. 3. Hebraico, *saf*. Por ocasião da Páscoa, o sangue era derramado nessa taça (Êx 12.22, em nossa versão portuguesa, "bacia"). Era também um dos vasos domésticos, aparecendo entre o equipamento presenteado a Davi (possivelmente de metal, contrastando com a cerâmica, 2Sm 17.28), e era também uma grande taça de vinho (Zc 12.2). 4. Hebraico, *quba'at* (Is 51.17,22) era evidentemente um grande vaso de vinho, explicado como *kos*. 5. Hebraico, *'agan*. Esse era o nome comum de uma taça grande no antigo mundo semítico, usado nos ritos sagrados (Êx 24.6), ou para servir vinho nos banquetes (Ct 7.2). Juntamente com a jarra, poderia ser dependurado por um gancho (Is 22.24). 6. Quanto ao termo hebraico *qaswah* (1Cr 28.17, em nossa versão portuguesa "copos"), v. VASOS.

No NT, o vocábulo grego *poterion* denota um vaso de beber de qualquer espécie. Continuou havendo vasos de cerâmica que eram comumente usados (Mc 7.4), mas os ricos agora podiam dar-se ao luxo de possuir copos de vidro e também de metal, os quais normalmente tinham a forma de cálice; cf. o cálice estampado nas moedas comemorativas da primeira revolta (v. IBA, p. 89). O cálice, usado na última ceia provavelmente era uma taça de cerâmica, suficientemente grande para todos tomarem sua porção (Mt 26.27).

Por toda a Bíblia, o copo é usado figurativamente como vaso que contém a parte de bênção ou de desastres indicados a qualquer indivíduo ou nação, ou que contém a qual quer lhe foi divinamente apontada (Sl 16.5; 116.13; Is 51.17; Mt 26.39s; Jo 18.11) V. CEIA DO SENHOR. A.R.M.

**CORAÇÃO** (heb., *lev* ou *levav*, que juntamente com algumas outras palavras também são traduzidas como "coração", principalmente *nefesh*, que usualmente é traduzida por "alma" em nossas versões comuns; e gr., *kardia*).

O termo é empregado como o centro das coisas (Dt 4.11; Jn 2.3; Mt 12.40), sendo bem possível, embora improvável, que a raiz do termo hebraico, que é obscuro, signifique "centro".

As referências ao órgão físico assim chamado são poucas e de modo algo específicas. Dentre essas a mais clara é a de 1Sm 25.37. Já em 2Sm 18.14 e 2Rs 9.24, o sentido parece ser mais lato, indicando os órgãos internos em geral, especialmente em vista de que, na primeira

dessas passagens, Absalão permaneceu vivo mesmo depois que três dardos haviam atravessado o seu "coração". Porém, essa falta de definição fisiológica exata é típica do pensamento hebreu, particularmente no tangente aos órgãos internos (v. ENTRANHAS etc.).

Em Sl 104.15, p. ex., o "coração" é afetado pelo alimento e pela bebida, e embora isso talvez não seja verdadeiro em direto sentido fisiológico, certamente é verdade quanto à experiência, se considerarmos que neste caso "coração" significa, conforme esboçado abaixo, o homem interno, num sentido mais lato.

Os hebreus pensavam em termos de experiência subjetiva, e não com observações objetivas e científicas, e assim evitavam o erro moderno de departamentização excessiva. Era essencialmente o homem inteiro, com todos os seus atributos, físicos, intelectuais e psicológicos, de que se ocupava o pensamento hebreu, onde o coração era concebido como o centro governador de todos esses aspectos. É o coração que faz um homem, ou um animal, ser aquilo que é (Pv 16.26; 23.7; Dn 4.16) e governa todas as suas ações (Pv 4.23). Caráter, personalidade, vontade, mente, são termos modernos que refletem todos algum aspecto daquilo que, no sentido bíblico, é chamado de "coração".

(Porém, cf. CORPO, onde é feita menção do sínodoque).

H. Wheeler Robinson oferece a seguinte ótima classificação dos vários sentidos com os quais são usadas as palavras *lev* e *levav*:

- a) Físico ou figurado ("meio"; 29 vezes).
- b) Personalidade, vida íntima, ou caráter em geral (257 vezes; p. ex., Êx 9.14; 1Sm 16.7; Gn 20.5).
- c) Estados emotivos de consciência, encontrados em grande gama de variedade (166 vezes); intoxicação (1Sm 25.36); alegria ou tristeza (Jz 18.20; 1Sm 1.8); ansiedade (1Sm 4.13); coragem e temor (Gn 42.28); amor (2Sm 14.1).
- d) Atividades intelectuais (204 vezes); atenção (Êx 7.23); reflexão (Dt 7.17); memória (Dt 4.9); entendimento (1Rs 3.9); habilidade técnica (Êx 28.3).
- e) Volição ou propósito (195 vezes; 1Sm 2.35), sendo esses um dos empregos mais característicos do termo no AT.

O uso verificado no NT é extremamente semelhante a isso, e C. Ryder Smith escreve como segue: "O coração não perde inteiramente seu aspecto físico, pois é feito de "carne" (2Co 3.3), mas é a sede da vontade (p. ex., Mc 3.5), do intelecto (p. ex., Mc 2.6.8), e dos sentimentos (p. ex., Lc 24.32). Isso significa que "coração" é, no NT, o vocábulo que mais se aproxima daquilo que chamamos de "pessoa".

Na Bíblia há existe qualquer sugestão que o cérebro é o centro da consciência, do pensamento ou da vontade. O coração é que é assim considerado, e, embora também seja usado com respeito às emoções, são os órgãos inferiores (v. ENTRANHAS etc.) que mais freqüentemente são ligados com as emoções. Como uma afirmação geral, é verdade que a Bíblia dá ao foco psicoló-

gico uma posição um degrau inferior, na anatomia, que a maior parte da linguagem moderna lhe dá, que usa "mente" para significar consciência, pensamento e vontade, e "coração" para significar emoções.

"Mente" é, talvez, o mais próximo termo moderno daquilo que no uso bíblico é denominado "coração", e muitas passagens bem poderiam ser assim traduzidas (p. ex., Ec 1.17; Mt 5.28). O "coração", entretanto, é um termo mais lato e a Bíblia não distingue os processos racionais ou mentais da maneira em que a filosofia grega o fazia.

C. Ryder Smith sugere: "O primeiro grande mandamento provavelmente significa: "Amarás (agapan) ao Senhor teu Deus de todo teu coração — isto é, de toda a tua alma, de toda a tua mente e de todas as tuas forças" (p. ex., Mc 12.30,33)".

O coração do homem nem sempre faz isso, entretanto. O coração não é tal qual deveria ser (Gn 6.5; Jr 17.9), e o AT atinge seu clímax ao ensinar que é necessário ao coração passar por uma transformação (Jr 24.7; Ez 11.19) o que, naturalmente, é cumprido no NT (Ef 3.17).

Existem pessoas excepcionais cujos corações são retos perante Deus (1Rs 15.14; Sl 37.30,31; At 13.22), embora seja óbvio, por aquilo que conhecemos acerca de Davi, o exemplo que é referido na última passagem dada, que isso não podia ser dito em sentido absoluto, mas que o arrependimento e a conversão continuam sendo atitudes necessárias (2Rs 23.25, a respeito de Josias).

A correta atitude do coração tem início quando o mesmo se sente quebrantado ou compungido (Sl 51.17), que simboliza humildade e penitência e que é sinônimo de "espírito (*ruah*) quebrantado". Esse quebrantamento é necessário porque é o coração empedernido ou endurecido que não se submete à vontade de Deus (Ez 11.19). Alternativamente, é o coração "insensível" ou "incircunciso" que não responde corretamente à vontade de Javé (Is 6.10; Ez 44.7).

Javé conhece o coração de cada qual e não é enganado pela aparência externa (1Sm 16.7); porém, uma oração digna, não obstante, solicita que ele sonde e conheça nosso coração (Sl 139.23), e o purifique (Sl 51.10). Um "coração novo" deve ser aquilo que os iníquos devem procurar (Ez 18.31), e isso significa que a lei de Deus não seja mais meramente algo externo mas sim, igualmente inscrita "no coração" (Jr 31.33).

Dessa maneira, o coração, a fonte de todos os desejos, deve ser guardado (Pv 4.23), e o mestre procura conquistar o coração de seu aluno para que tome a direção certa (Pv 23.26).

Os puros de coração é que veram Deus (Mt 5.8), e é mediante a habitação de Cristo no coração, mediante a fé, que os santos podem compreender o amor de Deus (Ef 3.17).

B. O. B.

**CORAGEM** — O termo hebraico *hazaq* significa, lit., "mostrar-se forte". Outras palavras,

como p. ex., *ruah*, "espírito" (Js 2.11), *levav*, "o coração" (Dn 11.25), e *'amats*, "ser rápido" ou "alerta", exibem a atitude básica da qual flui a coragem. Por conseguinte, na Bíblia a coragem é uma qualidade mental e, como tal, encontra seu lugar entre as virtudes cardeais (Sabedoria viii.7). Seu oposto, a covardia, é alistado entre os pecados mortais (Eclesiástico ii.12,13). Tal qualidade só pode ser percebida através de suas manifestações e, no AT, especialmente nos campos de batalha (livros de Juízes, Samuel e Crônicas). A idéia moral não está inteiramente ausente. Aqueles que são objeto do cuidado especial de Deus não devem ser temerosos (Is 41.13,14; Jr 1.8; Ez 2.6).

A ausência dessa palavra no NT é notável. O substantivo *tharsos* ocorre apenas uma vez (At 28.15). O ideal para o crente cristão não é o estoíco *arete* (virtude), mas antes, uma qualidade de vida baseada na fé no Cristo presente. Nisso não há atitude passiva, mas antes, uma atitude sobrenatural que vê oportunidade de vitória em cada oposição (cf. 1Co 16.9).  
H.D.MCD.

#### CORAL — V. JÓIAS E PEDRAS PRECIOSAS.

**CORAZIM** — Aldeia às margens do mar da Galiléia associada com a pregação e os milagres do Senhor, mas que ele denunciou por não se ter arrependido (Mt 11.21; Lc 10.13).

Atualmente tem sido identificada com Kera-zeh, a 4 km ao norte de Cafarnaum (Tell Hum?), onde as ruínas de basalto negro de sua sinagoga ainda podem ser vistas.  
J.W.M.

#### CORBÁ — V. SACRÍFICIO E OFERTA (A. T.), I.

**CORDA** — Certo número de palavras hebraicas, e uma grega são assim traduzidas: 1. *hevel*, é a mais comum, sendo traduzida por "corda" em Js 2.15 etc., por "cordel" em Mq 2.5 etc. e por "enxárcias" em Is 33.24. Alguns pensam que ela esteja etimologicamente ligada ao vocábulo português "cabo". 2. *'avot*, lit., "algo entrançado", também é palavra comum e é traduzida por "cordas" em Jó 39.10 etc., por "ramos" em Sl 118.27 etc., e por "tirantes de carro", em Is 5.18. 3. *yeter*, a terceira palavra geral hebraica, é traduzida de diversas maneiras em Jz 16.7; Jó 30.11 e Sl 11.2. As cordas eram normalmente confeccionadas com cabelos trançados ou com tiras de couro. 4. *metar* (Êx 35.18 etc., é também traduzida por "corda"), mas no original significa corda de tenda. 5. *hut* (Ec 4.12) é literalmente "fio" ainda que traduzida "cordão".

6. A única palavra empregada no NT grego é *schoinion*, "corda de junco"; em Jo 2.15, "cordas", e em At 27.32, "cabos".  
G.W.G.

#### CORDEIRO — V. CARNEIRO.

**CORDEIRO DE DEUS** — Essa expressão ocorre por duas vezes exclusivamente no NT (Jo 1.29,36). A palavra grega *amos* se encontra apenas em At 8.32 e 1Pe 1.19, *amos* ocor-

re em Lc 10.3, e *amion* se encontra uma vez, em Jo 21.15, mas vinte e oito vezes no livro de Apocalipse. As palavras: "Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo!" (Jo 1.29) são atribuídas a João Batista, ao aclamar a Jesus. Muitas interpretações possíveis sobre a palavra "cordeiro" têm sido exploradas.

Alguns sugerem que a mesma se refere ao cordeiro das ofertas pelo pecado, enquanto que a frase "que tira o pecado do mundo" dá apoio a essa suposição. O fato que idéias propiciatórias não parecem ser encontradas em qualquer outro lugar no quarto evangelho não é razão suficiente para que se rejeite essa idéia.

Outros acreditam que aqui é feita referência ao cordeiro pascal. Os festivais judaicos têm grande significação no evangelho de João e em 19.36 desse evangelho, bem poderemos ter uma alusão ao cordeiro da Páscoa. Porém, isso não explicaria a frase inteira, visto que o cordeiro pascal não tirava pecados.

Alguns sustentam que temos aqui uma referência ao servo sofredor de Is 53. A palavra *amos* ocorre no texto da LXX em Is 53.7. João Batista fez citação do capítulo 40 de Isaias, no dia anterior, e é possível que ele tivesse meditado acerca desses capítulos. A função daquele que leva o pecado é clara em Is 53. A sugestão que a palavra *amos* é uma tradução errônea do termo aramaico *talya'*, que significa "servo", é engenhosa, mas não tem sido provada.

Outra referência possível é ao carneiro de chifres que liderava o rebanho. O "Cordeiro de Deus", seria, nesse caso, a mesma coisa que "rei de Israel". Esse ponto de vista é aceitável somente se for afirmado que *ho airon ten hamartian* não tem qualquer sentido propiciatório.

Parece provável que, o que quer que João Batista tenha tencionado dizer, o evangelista tencionava que seus leitores pensassem sobre o cordeiro oferecido no templo, o cordeiro pascal, e sobre o servo sofredor. O "Cordeiro de Deus" também nos faz lembrar da provisão de um carneiro para Abraão (Gn 22.8).  
R.E.N.

**CORÉ** (*qorah* = calcieve?) — 1. Príncipe de Edom, filho de Esaú, Gn 36.5,14,18; 1Cr 1.35). 2. Príncipe de Edom, filho de Elifaz (Gn 36.16). Visto que esse nome é omitido em Gn 36.11 e 1Cr 1.36, alguns pensam que é uma glosa. 3. Filho de Hebrom (1Cr 2.43) 4. Neto de Coate e antepassado de um grupo de músicos sacros ("filhos de Coré"), aos quais tanto o Sl 42 como onze outros salmos são atribuídos (1Cr 6.22).

5. Um levita, coaita da casa de Izar, talvez idêntico a (4). Juntamente com Datã, com Abirão seu irmão, e com outro rubenita, Om, Coré se rebelou contra Moisés e Arão. Três motivos para tal revolta são declarados, e embora esses motivos tenham levado alguns comentaristas a supor uma autoria composta, de conformidade com a hipótese documentária, a narrativa lê naturalmente como uma unidade harmoniosa. O capítulo 16 de Números registra o descontentamento baseado nestas razões: primeira que Moisés e Arão se tinham colocado acima do

C

resto de Israel (v. 3,13); segunda, que Moisés não tinha feito Israel entrar na terra prometida (v. 14); e terceira, que ele e Arão tinham-se arrogado à posição de sacerdotes (v. 7-11). Que diferentes queixas fossem usadas assim como um bloco não é incomum nem na história antiga nem na moderna. Quando os rebeldes se preparavam para oferecer incenso, a ira de Deus se acendeu, e depois que Moisés intercedeu pela congregação de Israel, os rebeldes e seus seguidores foram destruídos pela terra, que se abriu para os devorar, e pelo fogo. Cf. Nm 26.9; Dt 11.6; Sl 106.17. T.H.J.

**CORES** — Adjetivos denotando cores aparecem mui esparsamente tanto no AT como no NT, por certa variedade de razões. A primeira delas é específica: já que a Bíblia é um relato sobre as relações de Deus para com uma nação, e não um registro subjetivo sobre a experiência estética de alguma nação, escassamente emprega termos descritivos da espécie que envolva o uso extenso e exato de adjetivos que denotam cores. Até mesmo quando é descrita a natureza, animada ou inanimada, no AT (como sucede com freqüência no Pentateuco, em Jó e em Salmos), vemos a natureza em seus aspectos mais inspiradores de reverência, como reflexos da natureza que melhor exibem o Criador.

A segunda razão é mais geral e lingüística: o hebraico bíblico não possuía um vocabulário complexo e altamente desenvolvido sobre cores, tais como os existentes nas modernas línguas indo-européias. Portanto, a definição exata de cores teria sido difícil ou talvez mesmo impossível, a não ser mediante o emprego de símiles ou metáforas. Esse motivo, porém, que à primeira vista parece ser uma razão inteiramente lingüística, em realidade é uma razão psicológica; pois é axioma da lingüística que qualquer cultura, não importando quão primitiva seja, desenvolva aquele vocabulário que é perfeitamente adequado para expressar seus pensamentos e desejos. Essa insuficiência lingüística, pois, corresponde à falta de interesse nas cores como experiência estética por parte do povo hebreu; sua preocupação prática dizia mais respeito à natureza do material de que era feito um artigo, em virtude da qual possuía então determinada cor. De fato, muitas de suas palavras sobre cores descreviam mais origem do que mesmo tonalidade; p. ex., *'argaman* era um pano púrpura avermelhado, usualmente de lã. Era vocábulo emprestado e provavelmente significa "tributo". Outras palavras semelhantes contêm referência ao murex, o molusco de cujo suco era obtido o caríssimo corante. Em consequência, para os hebreus, quem se vestia de púrpura não era primariamente um objeto bonito. Era antes um rei ou rico; tal qual alguém vestido de pano de saco não era primariamente um objeto feio, mas antes, um esmolero ou lamentador. Essa atitude facilita o uso simbólico das cores, o que aparece espasmodicamente no AT e que é bem desenvolvido no livro de Apocalipse.

Os escritores do NT, como é natural, estavam perfeitamente equipados com o extenso e flexível vocabulário grego sobre cores; porém, em virtude de seu tema, preocupavam-se com a questão das cores menos ainda que os escritores do AT. Seja como for, a fixidez de tonalidade, e, portanto, a precisão da terminologia, tinha de esperar até o advento de corantes puramente químicos, os quais podem ser facilmente controlados, o que provocou o desenvolvimento das gradações de cores em categorias. Juntamente com outros povos antigos, os gregos ficavam muito mais impressionados com o contraste entre a luz e as sombras do que entre as diferentes cores. Em outras palavras, tendiam a ver e a descrever todas as cores como gradações entre o preto e o branco. Para compensar isso, possuíam um vocabulário notavelmente rico para descrever graus de luz refratada. Quando nos apercebemos disso, muitos problemas imaginários da Bíblia desaparecem inteiramente; p. ex., os campos, em Jo 4.35, descritos como "já branquejam para a ceifa", não eram vistos tanto como objetos brancos, e, sim, como "vislumbrentes"; enquanto que em Ex 25.4, "azul, púrpura e escarlata" são agrupados não somente por representarem semelhantes símbolos de riqueza, mas porque, para os olhos do escritor são similares, sendo cores de tons semelhantes, isto é, igualmente escuras, e talvez dificilmente diferenciáveis entre si, e que eram semelhantemente produzidas, em contraste com as cores "claras", e também sendo todas elas cores têxteis, serviam para descrever artefatos e não objetos naturais.

Quanto à túnica de muitas cores, dada a José, v. JOSÉ. A.C.

**CORINTO** — Uma cidade da Grécia localizada no extremo ocidental do istmo entre a Grécia central e o Peloponeso, que controlava as rotas comerciais entre o norte da Grécia e o Peloponeso e através do istmo. Esta última rota era particularmente importante visto que muitas mercadorias eram transportadas através do istmo em lugar de fazerem a volta pelos tempestuosos promontórios ao sul do Peloponeso. Havia dois portos, o de Lacaeum, a dois e meio km a oeste do golfo de Corinto, ligado com a cidade por meio de longos muros; e Cencreia, a 13,5 km a leste do golfo de Saron. Dessa maneira Corinto se tornou um florescente centro comercial, contando com indústrias diversas, especialmente a cerâmica. A cidade era dominada pelo Acro-corinto (556 m de altura), uma rocha de faldas extremamente inclinadas coroada pelo acrópole, que nos tempos antigos continha, entre outros, um templo dedicado a Afrodite, a deusa do amor, cujo culto deu origem à proverbial imoralidade da cidade, que já era notória no tempo de Aristófanes (Estrabão, 378; Ateneus, 573).

Desde o fim do século quarto até 198 a.C., Corinto ficou principalmente nas mãos dos macedônios; nesse ano, porém, foi libertada,

juntamente com o resto da Grécia, por T. Quintus Flamininus, e reuniu-se à "Liga da Acaia". Depois de certo período de oposição a Roma, e de revolução social sob o ditador Crístolauas, a cidade foi arrasada até o chão, em 146 a.C., pelo cônsul L. Mummius, e seus habitantes foram vendidos como escravos.

Em 46 a.C., Corinto foi reedificada por César, e começou a recuperar sua prosperidade. Augusto tornou-a capital da nova província da Acaia, então separada da Macedônia, e governada por um governador proconsular independente.

A permanência de dezoito meses em Corinto, durante sua segunda viagem missionária (At 18.1-18) tem sido datada pela ajuda de uma inscrição de Delfi que mostra que Gálio chegou a Corinto como procônsul, em 51 ou 52 d.C. (At 18.12-17; v. PAULO, seção II). Seu *bema* ou tribunal também já foi identificado (At 18.12), como também o *macellum* ou mercado (o "mercado" de 1Co 10.25). Certa inscrição próxima do teatro menciona um edil Eraсто, o qual tem sido identificado com o tesoureiro de Rm 16.23. V. ERASTO. J.H.H.

## CORÍNTIOS, EPÍSTOLAS AOS

### I. ESBOÇO DO CONTEÚDO

#### 1Coríntios

- a) Saudação e exórdio (1.1-9)
- b) Divisões partidárias; ensino de Paulo comparado com o de Apolo (1.10 - 4.21)
- c) Um caso de imoralidade (5.1-13)
- d) O erro de queixar-se aos tribunais pagãos; outras advertências contra a impureza (6.1-20)
- e) Discussão sobre o casamento (7.1-40)
- f) Questão das carnes oferecidas a ídolos; interpretação prática de Paulo sobre seu ofício apostólico (8.1-11.1)
- g) Correção de irregularidades nas reuniões de adoração; véu das mulheres; festas de amor; Ceia do Senhor (11.2-34)
- h) Dons espirituais (12.1-31; 14.1-40)
- i) O verdadeiro ideal: o amor cristão (13.1-13)
- j) Correto ensino cristão sobre a ressurreição dos mortos (15.1-58)
- l) Instruções sobre a coleta para Jerusalém; observações miscelâneas; saudações finais (16.1-24).

#### 2Coríntios

- a) Tribulações e sofrimentos antes da volta de Tito (1.1-14)
- b) Primeiro plano de visita; defesa contra a acusação que Paulo era volúvel (1.15-2.1)
- c) Satisfação por causa de planos alterados; tempo para arrependimento do ofensor inconstante, agora necessitava de simpatia e perdão (2.2-11)
- d) Menção do encontro com Tito enche-o de alegria e do senso que questões vitais dependiam de suas palavras (2.12-17)
- e) Credenciais da pregação eficaz; o novo pacto que Paulo pregava; o velho e o novo pactos contrastados, visando aos judaizantes (3.1-18)

f) Sua pesada responsabilidade; sua idoneidade e inidoneidade; sua dependência de Cristo (4.1-18)

g) A vida post-mortem, quando o espírito estiver livre da carne (5.1-9)

h) Paulo apresenta o temor do juízo, a fim de que os homens possam avaliar corretamente a urgência da mensagem da reconciliação (5.10-21)

i) Apelo aos leitores para que deem a Cristo a posição suprema em seus corações (6.1-18)

j) Recomendação sobre os que se tinham mantido incólumes contra a impureza (7.1-16)

l) Arranjos para a coleta para os crentes pobres de Jerusalém (8.1-9.15)

m) Vindicação final de sua autoridade apostólica (10.1-18)

n) Acusação e autodefesa contra os judaizantes (11.1-29)

o) Suas próprias enfermidades eram motivo de confiança e de fortalecimento (11.30-12.8)

p) Sua visita projetada, com a possibilidade que teria de disciplinar os ofensores, ainda que expressando a esperança que fossem restaurados sem tratamento tão drástico; o apóstolo termina com palavras de paz e de bênção (12.19-13.14)

### II. A IGREJA EM CORINTO

#### a) Sua fundação

É-nos fornecido um esboço sobre a história primitiva da igreja cristã de Corinto, em At 18. Em 50 d.C., ou mais ou menos nesse tempo, Paulo se deslocou sozinho, conforme somos informados, da Macedônia, atravessando o terreno bastante pedregoso de Atenas, até chegar ao ar mais vivo de Corinto. Estava com espírito bastante abatido (1Co 2.3). Ficou com um casal de judeus, Áquila e Priscila (q.v.), que provavelmente já eram crentes cristãos, e que haviam sido expulsos de Roma recentemente. A primeira igreja de Corinto, portanto, teve início na casa de Áquila. Mas, segundo era seu costume regular, Paulo começou a pregar na sinagoga, segundo seu direito, trazendo convicção sobre o caráter messiânico de Jesus entre os membros da comunidade judaica e entre alguns poucos gentios interessados. Uma adição ao partido cristão foi a chegada de Silas e Timóteo, que traziam boas notícias da Macedônia (cf. 1Ts 3.6), e isso infundiu forças novas na pregação de Paulo. Mas isso provocou forte reação por parte da comunidade judaica, o que culminou no rompimento entre Paulo e a sinagoga. Daí por diante seu ministério em Corinto foi realizado predominantemente entre os gentios; porém, seu primeiro centro gentio ficava na porta vizinha à sinagoga, na casa de um gentio temente a Deus, Tício Justo. É provável que, tal qual em outros lugares, os indivíduos tementes a Deus se tenham reunido em torno do evangelho, mas alguns judeus também aderiram, incluindo o chefe da sinagoga, Crispo (cf. 1Co 1.14), talvez seguido por seu colega ou sucessor, Sóstenes (q.v.). Muitos habitantes da cidade daí por diante





creram no evangelho e foram batizados — mas não por Paulo (1Co 1.14).

Essa situação deve ter tido tanto seus perigos como suas dificuldades. O estado mental de Paulo, no início de suas pregações em Corinto, já foi mencionado. Houve um período qualquer durante o qual Aquila e Priscila arriscaram suas vidas por causa de Paulo (Rm 16.3), talvez quando era hóspede deles em Corinto. Alguma preocupação aguda deve ter sublinhado a visão que lhe foi dada (At 18.9s.) assegurando-lhe a proteção divina e a existência de um grande número de almas que Deus possuía em Corinto. O conflito chegou ao clímax quando os judeus acusaram Paulo perante o tribunal proconsular; porém, quando Gálio se negou a tratar de uma disputa que ficava fora de sua jurisdição (e compactou com uma exibição violenta de anti-semitismo por parte de alguns), Paulo ficou certo que por enquanto nada havia a temer do poder civil, e que o desprezo judaico não podia pôr a lei de lado.

A permanência de Paulo em Corinto se prolongou pelo período (incomum para ele) de dezoito meses (At 18.11). Ao partir, levou consigo Aquila e Priscila; mas em Éfeso o casal foi de grande benefício espiritual para outro rabino cristão, chamado Apolo, que se mudou para Corinto e logo deixou marcante impressão. Que por seu intermédio houve novas conversões entre a comunidade judaica transparece em At 18.28; a linguagem de Paulo também pode sugerir um ministério mais profundo, instrutivo (1Co 3.6). Outros mestres cristãos se fizeram presentes. Em Corinto havia um grupo partidário de Cefas (1Co 1.12); contudo isso não implica necessariamente numa visita pessoal de Pedro, pois tal partido pode ter sido formado por judeus convertidos vindos de outras igrejas. Mas não há dúvida que os falsos apóstolos, tão veementemente atacados em 2Co 11, eram judeus, os quais se vangloriavam do fato de serem israelitas (cf. v. 22). Corinto não sentia falta de "instrutores em Cristo" (1Co 4.15).

#### b) Sua composição

Por todos esses motivos parece que a igreja em Corinto era bastante grande (At 18.8,10), e livre do perigo de perseguição iminente: de fato, os crentes de Corinto desfrutavam de mais segurança que os apóstolos (1Co 4.9s.). Contava com alguns judeus convertidos em sua comunidade, ainda que fosse predominantemente gentia e ex-pagã em seu caráter, contando com significativa proporção de membros vindos de um passado de vícios (1Co 6.11). As tendências judaizantes, maldição das igrejas cujos membros haviam sido treinados na sinagoga, pareciam não ter tido muita influência em Corinto: estavam presentes (p. ex., 1Co 12.18), mas apenas incidentalmente; e os próprios pseudo-apóstolos judaicos, mencionados na segunda Epístola aos Coríntios, que queriam impor seu "outro evangelho", pareciam mais preocupados em enegrecer o caráter de Paulo do que em conseguir conformidade com a Torah. Por outro lado, os

hábitos pagãos (1Co 6.15), os clubes pagãos (1Co 8 e 10), as refeições em templos pagãos (1Co 10.27s.), eram coisas que faziam parte do "ABC" dos prosélitos e dos tementes a Deus, e foram justamente essas as coisas a que Paulo deu mais atenção.

Socialmente, a igreja cobria larga escala. que contato teria tido o rico tesoureiro da cidade, Erasto (q.v.), ordinariamente, com o refugiado seleiro judeu Aquila, ou com os escravos domésticos de uma senhora visitante? (v. CLOE). Entretanto, a linha de diferenciação entre os importantes e os não-importantes desaparecia inteiramente na mesa da comunhão (1Co 11.21s.). Embora a maioria de seus membros não pertencesse às classes nobres ou educadas (1Co 1.26), havia um ar de pretensão social e intelectual naquela congregação (cf. E. A. Judge, *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century*, 1960, p. 49-61). Deliciavam-se na retórica barata (1Co 1.20s.; 2.1s.), faziam comparações entre seus mestres, mas baseadas num falso critério (1Co 3.4s.), assumindo atitude de confortável superioridade (1Co 4.10s.), e modificavam algumas das doutrinas mais "cruas" de Paulo, para torná-las mais aceitáveis aos homens educados contemporâneos (1Co 15.12).

A tendência dos coríntios para as facções e divisões (p. ex., 1Co 3.3; 11.18s.; 2Co 12.20) pode ser associada com isso. Os partidos tomavam os nomes dos diversos mestres cristãos como bandeiras (1Co 1.12). Certo conflito entre os membros arrastava-se nos tribunais pagãos (1Co 6.1, 6). Perversões opostas eram exibidas lado a lado; o incesto era tolerado (1Co 5.1) enquanto que outros negavam que a vida casada poderia ser santa (1Co 7). Até que ponto essas divisões representavam rivalidades e antipatias sociais e comunais pré-existentes, numa numerosa e diversa comunidade, agora postas à mostra numa forma cristianizada, na assembleia que os unia, não podemos dizer. Certamente Paulo não sugere que as divisões se referiam a alguma doutrina central. Pelo contrário, os coríntios estavam se comportando "segundo o homem" (1Co 3.3) — cedendo às tensões tradicionais e alimentando os preconceitos, a inveja e o ódio.

#### c) seu mundo de pensamentos

Paulo menciona o fato que os coríntios haviam sido notavelmente dotados com dons espirituais (1Co 1.5s.). Mas deleitavam-se no mais espetacular desses dons, a saber, o de línguas, e permitiam aos mesmos uma indulgência sem limites (1Co 12, 13.1, 8; 14.2s.). Isso dava rédeas soltas às suas contendas constantes, à sua presunção, e à sua arrogância, além das cenas de confusão, inúteis para os crentes e escandalosas para os de fora (1Co 14.9s.; 16, 23s.). O êxtase era um fenômeno reconhecido na religião grego-oriental, e o deleite dos coríntios no mesmo provavelmente era um "costume velho". Até mesmo palavras blasfemas e desonrosas contra Cristo eram às vezes proferidas nesses êxtases (1Co 12.2s.). As mulheres, talvez mais

sujeitas às experiências psíquicas anormais do que as homens, estavam desempenhando em tudo isso um papel proeminente (1Co 14.34s.).

Os elementos helenistas mais sofisticados dentro da igreja de Corinto, se não fossem freados, poderiam até conduzir os demais a uma das diversas formas do gnosticismo (q.v.) de sua época. A salvação era vista em termos de sabedoria, na posseção dos segredos do universo (1Co 1.19s.; 2.1s.). Julgavam eles que a palavra chave do crente era "conhecimento" (1Co 8.1). O centro de gravidade do evangelho foi dessa maneira deslocado dos acontecimentos históricos da cruz e da ressurreição, e sua distinção para com todos os sistemas meramente humanos foi diluída.

O passado grego e pagão dos membros daquela igreja também exercia sua influência para que aceitassem a idéia da maldade inerente da matéria. Isso, e não as considerações práticas apresentadas por Paulo (1Co 7.32s.), levantava a questão se o casamento era desejável para os santos, já que seu aspecto físico era visto com suspeita (1Co 7.5, 37). Talvez aqueles que se entregavam à indulgência sexual (1Co 6.16) justificavam-se, à semelhança de seus sucessores do segundo século, baseando-se nas mesmas premissas; o evangelho os havia libertado do poder mau da matéria. Estavam livres, e portanto fora do alcance de qualquer dano. E o mesmo princípio sublinhava a sua idéia modificada sobre a esperança da ressurreição, conforme declarada por alguns coríntios (1Co 15.2). O pensamento grego estava acostumado à idéia da imortalidade da alma: a doutrina hebraica da ressurreição do corpo parecia por demais "materialista" para eles. Por isso os coríntios estavam em perigo de tentar "refiná-la" a seu modo.

Certas atitudes dos coríntios para com os sacrifícios e os banquetes provavelmente haviam sido afetados pelo racionalismo grego. Alguns possuíam um ceticismo profundo relativo à idolatria, agora naturalmente reforçado pelo cristianismo, que sustentava que "o ídolo de si mesmo nada é" (1Co 8.4); no entanto, inclinavam-se em reter as formas da adoração pagã por causa de seu valor social e de sua significação (1Co 8.10). Não deviam esquecer-se, todavia, da existência de outros elementos na igreja, anteriormente nutridos na superstição e mesmo agora fracos na fé. Para estes, sua fé em Cristo era real, mas também os demônios eram reais (1Co 8.8s.). (Sobre esta seção v. J. Denney, *The Expositor*, VII, I, 1908, p. 289s.).

Têm aparecido diferentes análises sobre o mundo de pensamentos do cristianismo coríntio: entre as que ao menos merecem atenção destaca-se a de Schlatter, que reputa a maior parte das perversões observadas por Paulo como devidas ao "partido de Cristo" (cf. 1Co 1.2Com 2Co 10.7), formado, segundo ele acredita, pelos falsos apóstolos judaicos de 2Coríntios, os quais se baseavam numa mutilada versão de expressões joaninas: frisavam declarações como a que se acha em Jo 3.9, mas negligenciavam afirmações como

a que lemos em 1Jo 1.5, 6 (*The Church in New Testament Period*, E. T., 1955, capítulo XX). Porém, em realidade não possuímos evidência suficiente para decidir qual a relação entre os diversos partidos e as perversões, nem devemos supor que houvesse unidade ou coerência nos fenômenos da igreja em Corinto. As peculiaridades da fé, da expressão, da adoração e da moralidade cristãs, demonstram ali influência de vários fatores culturais e ambientais de uma próspera cidade pagã que estava ligada tanto com a Grécia como com o oriente, e de uma igreja que incluía pessoas de diferentes classes e de diversos passados religiosos, sem falar nos diferentes níveis de aprimoramento cristão. Tal situação era complicada por doutrinas cristãs meio-compreendidas, expressas mediante uma retórica pretensiosa e o uso de lemas irresponsáveis tais como "conhecimento" (1Co 8.1) e "liberdade" (1Co 8.9). Também não queremos esquecer, a nefasta influência do mundo, da carne e de Satanás, numa forma coríntia caracteristicamente fermentada.

Apesar de tudo isso, os crentes de Corinto suprimiram abundante encorajamento para o apóstolo. No período mais crucial de suas relações ele ainda podia "jactanciar-se" na presença de Tito de que certamente reagiriam corretamente; e o fato é que ambos sentiram que essa confiança era abundantemente justificada (2Co 7.14-16). A despeito de suas perigosas asseverações sobre a ressurreição, sua fé continuava centralizada em Cristo crucificado e ressurreto, tal qual pregado pelos apóstolos (1Co 15.1s.). Não se mostraram os gregos suficientemente "refinados" e "cultos" para "explicar" de outro modo a volta do Senhor (1Co 1.7). Em 1Coríntios Paulo teve de lutar tão somente contra certas tendências, ainda que fossem tendências perigosas. Porém, o caso não era tão desesperado como o do "outro evangelho" da Galácia. Em 2Coríntios parece que podemos ver que o "outro evangelho" estava prestes a ser aceito pelos coríntios, anunciado por algum "super-apóstolo" (2Co 11.4s.), porém essa mesma epístola está repleta de terna confiança na lealdade essencial dos crentes de Corinto.

### III. RELAÇÕES ENTRE PAULO E OS CORÍNTIOS

Não obstante a sucessão de mestres em Corinto, Paulo se manteve numa posição de relação peculiar para com a igreja dali (cf. 1Co 3.10; 4.15). Seu intenso amor por eles é testemunhado em cada página de sua segunda epístola, o que o envolvia numa verdadeira agonia, por sua incerteza a respeito da reação que teriam (p. ex., 2Co 7.3-5; 12.15). Tal incerteza sublinha a própria veemência de suas repreensões (p. ex., 2Co 7.8s.; 11.2). Os crentes de Corinto eram prova de sua missão apostólica (1Co 9.2), eram suas cartas de testemunho da parte de Cristo (2Co 3.1s.).

Existe menos clareza no tocante às alusões bíblicas sobre os contatos efetuosos por Paulo,

por carta ou visita pessoal; e, em vista da grande diversidade de opinião a respeito, parece melhor coligir os informes principais.

#### a) Informes baseados em Atos

Paulo partiu de Corinto com Priscila e Âquila (provavelmente) em 52 d.C. (At 18.18s.). Durante a maior parte dos dois anos seguintes ele esteve em Éfeso, mas aparentemente estava ausente dali quando Âquila (?) escreveu uma carta de recomendação para Corinto a respeito de Apolo (At 18.27). Em Éfeso Paulo resolveu ir até Jerusalém e voltar por meio da Macedônia e pela Acaia (Corinto ficava nesta última província) e, como primeiro passo, enviou Timóteo e Erasto nessa direção (At 19.21s.). Foi algum tempo mais tarde, depois do levantar dos ourives, que ele partiu, tendo passado três meses na Acaia (At 20.2, 3). Podemos adicionar que um dos costumes de Lucas era passar em branco eventos consideráveis em seu relato (cf. 2Co 11.24s.).

#### b) Informes baseados em 1Coríntios

Não existe qualquer indicação sobre outra visita além da primeira; porém, fora escrita uma carta pastoral, advertindo sobre contágio moral (5.9 — alguns traduzem, sem muita razão, “escreva” em (esta) “epístola”). Os “da casa de Cloe” — um (esta) “epístola”). Os “da casa de Cloe” trouxeram-lhe notícias, nem todas boas, sobre as condições em Corinto (1.11), e, para o deleite de Paulo, chegou seu antigo amigo Estéfanas (16.17s.; cf. 1.16; 16.15), o qual, juntamente com outros, trouxeram “um pedacinho de Corinto” (Morris sobre 16.17). Podemos conjecturar que trouxeram consigo uma carta oficial enviada pela igreja: seja como for, o certo é que 1Coríntios pelo menos em parte é uma resposta a certa carta (v. abaixo). Paulo não conseguira persuadir Apolo a retornar imediatamente para Corinto (16.12), porém Timóteo evidentemente estava a caminho para ali (16.10s.). A coleta para os crentes pobres de Jerusalém era uma idéia familiar para os crentes de Corinto, porém, ainda não fora efetuada (16.1s.). Paulo anunciou que haveria de visitá-los “em breve” (4.19), pois decidira não fazer sua tencionada visita à Macedônia, e esperava passar com os coríntios algum tempo, talvez os meses de inverno, e possivelmente velejar em companhia de algum delegado da igreja até Jerusalém; por enquanto, entretanto, o trabalho o detinha em Éfeso, até o Pentecostes (cerca do início de maio).

#### c) Informes baseados em 2Coríntios

Timóteo estava com Paulo (1.1), evidentemente na Macedônia: não há menção sobre sua tencionada missão, como em 1Co 16.10 (cf. At 19.22). Paulo parece defender-se da acusação de promessas feitas de modo volúvel, por haver ele deixado de fazer uma visita a Corinto, a caminho para a Macedônia e de volta dali (contrastar com 1Co 16.7): assim sendo, havia alterado por duas vezes o seu plano (2Co 1.15s.). Assevera Paulo, entretanto, que seu motivo para isso foi o de poupar aos coríntios “outra visita dolorosa” (2.1, segundo certas versões, provavelmente de modo correto).

Ele lhes tinha escrito uma carta severa, mas isso muito o preocupou (2.3s.), e que chegou a lamentar por mais de uma vez tê-la enviado (7.8); mas o seu efeito foi tristeza segundo Deus por parte dos crentes de Corinto, e castigo (no que Paulo pede moderação) contra o principal ofensor, o qual causou a severidade de Paulo (2.5-11; 7.9-12). Tito lhe trouxe essas boas notícias (7.6). Todavia, enquanto esperava por Tito, Paulo estava tão ansioso para saber os resultados da carta, que abandonou um campo aberto em Trôade (2.12s.), na esperança de encontrar-se com ele na Macedônia. Não obstante, nenhuma tranquilidade o esperava ali; as dificuldades externas da obra foram adicionados os temores acerca do estado espiritual dos crentes de Corinto (7.5), até que finalmente Deus lhe proporcionou doce alívio com a chegada de Tito.

A coleta ainda não fora efetuada (caps. 8 e 9, *passim*), mas a igreja estava pronta para esse fim desde “o ano passado” (9.2). Tito cuidaria disso (8.6), no que seria auxiliado por algum irmão experimentado e eminente (8.16-23; cf. 12.18, que seria melhor traduzido como “Estou pedindo a Tito, e estou enviando o irmão juntamente com ele” — v. Menzies e Tasker *in loc.*). O próprio Paulo faria a seguir sua terceira visita (12.14; 13.1); severas advertências, feitas durante sua segunda visita (13.2), ou possivelmente, como se feitas em sua segunda viagem, seriam postas em vigor, se os coríntios permanecessem na teimosia.

A ordem dos acontecimentos parece razoavelmente clara até o envio da primeira epístola. Dai por diante temos de admitir certa incerteza.

#### d) Quantas cartas?

Tem sido freqüentemente suposto que a epístola referida em 2Co 2 e 7 é a de 1Coríntios. O indivíduo culpado, nesse caso, seria o incestuoso de 1Co 5, e aquele que “sofreu o agravo” (2Co 7.12) seria o seu pai (cf. Zahn, INT, I, p. 307, quanto a uma boa exposição sobre essa opinião). Porém, podemos perguntar se os tormentos refletidos em 2Co 2.4 e 7.8, e a motivação subentendida em 2Co 2.9 (onde o contexto se relaciona inteiramente ao ofensor) são apropriados com a tonalidade geral e com o conteúdo de 1Coríntios, pois, de conformidade com 2Co 2, até parece que a ofensa em questão foi efetuada contra Paulo, pessoalmente. Parece provável, portanto, que 2Coríntios se refere a uma “carta severa” enviada após 1Coríntios, e que teria tratado de uma questão urgente. Provavelmente foi levada por Tito, que trouxe de volta a notícia de sua recepção:

#### e) Quantas visitas?

2Co 12.14 e 13.1 podem significar “estou pronto para ir pela terceira vez”, o que implicaria numa viagem tencionada mas que fora adiada; porém, é mais natural compreender essas duas passagens, juntamente com 2Co 13.2, como se elas se estivessem referindo a duas visitas já feitas. O livro de Atos menciona apenas uma visita: e 1Coríntios não dá a menor indicação sobre a sugestão de uma segunda visita,



antes de sua composição, conforme apresentada por Lightfoot. Além disso, 2Co 2.1, conforme já tivemos ocasião de verificar, parece dizer que Paulo queria poupar aos coríntios outra visita dolorosa. Ora, a visita de At 18 não foi dolorosa; segue-se que outra visita deve ter sido feita depois daquela.

#### f) A "visita dolorosa" e a "carta severa"

Por conseguinte, parece provável que Paulo tenha visitado Corinto, havendo partido de Éfeso, algum tempo depois de haver sido enviada a primeira Epístola aos Coríntios, talvez porque a mesma não tivesse melhorado suficientemente a situação ali. Tal visita não foi nem prolongada nem foi agradável, e nem Paulo poderia ter-se sentido satisfeito com seus resultados. Partiu prometendo voltar (2Co 1.16); porém, para evitar outra cena ainda mais dolorosa (2Co 1.23; 2.3; 13.2), e a fim de dar aos coríntios outra oportunidade de se submeterem (2Co 2.9), adiou a viagem prometida e retornou à Ásia (onde esteve em perigo de perder a vida, 2Co 1.8s.), tendo escrito uma carta extremamente severa para fazê-los caírem em si. Quando 2Coríntios foi escrita, o pior já tinha passado: a projetada terceira visita, ainda que viesse a ser dolorosa para os que ainda resistiam (2Co 10.6-11; 13.1s.), podia ser esperada com bom ânimo, e a coleta, para a qual Paulo já tinha feito arranjos provisionais, ao projetar sua visita em 1Co 16.3, 4, podia agora ser concluída sem a sua visita.

Sobre o sentido em que a visita intermediária foi dolorosa, pouco podemos dizer. Tem sido freqüentemente sugerido que Paulo teve um doloroso colapso perante a face daqueles que resistiam à sua autoridade, especialmente a respeito de certo indivíduo em particular, o que teria provocado contra o apóstolo sarcasmos tais como aqueles refletidos em 2Co 10.1, 10 e 11.6. Porém, se esse tivesse realmente sido o caso, os motivos apresentados para o adiamento da terceira visita certamente não poderiam ser convincentes para os coríntios, e também haveria pouca base para a "jactância" de Paulo na presença de Tito. As indicações mostram que a citada visita foi dolorosa tanto para os coríntios como para Paulo. Talvez houvesse algum sinal pavoroso, o que talvez seja indicado em 1Co 5.4s.; 11.30. Porém, até mesmo depois disso os crentes de Corinto permaneceram refratários, e Paulo possivelmente preferisse evitar o pensamento do que seria forçado a fazer se ali retornasse (cf. R. Mackintosh, *The Expositor*, VII, 6, 1908, p. 226s.).

#### g) O fim da questão

O que foi dito acima supõe a unidade de nossa segunda Epístola aos Coríntios, e exige pouca modificação mesmo que os capítulos 10 e 13 de 2Coríntios faça parte da "carta severa", conforme alguns tem argumentado (v. a seguir). Segundo a mesma suposição, podemos perceber que mesma depois da "carta severa" haver provocado arrependimento, a oposição contra Paulo persistiu em alguns círculos em Corinto, isto que os "super-apóstolos" eram perigosa-

mente influentes, enquanto que um evangelho falso bem poderia estar sendo apresentado ali, recebendo alguma aceitação (2Co 11.4). Porém, a visita que é o assunto de 2Coríntios, foi finalmente feita (At 20.2s.), e a coleta foi recolhida (Rm 15.26). A Epístola aos Romanos, escrita durante essa terceira visita apostólica, provê os sinais sobre um final feliz. Após longas frustrações e demoras, Paulo pode finalmente contemplar o cumprimento de suas mais caras esperanças — pregar em Roma e além da mesma (Rm 1.10, 13, 15; 15.28). A questão com os crentes de Corinto estava terminada.

### IV. A CORRESPONDÊNCIA CORÍNTIA

Podemos, assim sendo, traçar os seguintes itens na correspondência trocada entre Paulo e os coríntios:

#### a) "Carta anterior" de Paulo

Essa continha (pelo menos) instruções que não foram muito bem compreendidas em Corinto, sobre o dever de não receber os malféitores (1Co 5.9s.). Alguns têm pensado que uma parte pelo menos dessa carta pode ter sido preservada em 2Co 6.14 - 7.1, passagem essa que, conforme ela se encontra, é em realidade um prolongado parêntese, que contém um fluxo de linguagem de tom um tanto diferente.

#### b) A carta dos coríntios a Paulo

Alguma idéia sobre seu conteúdo pode ser deduzida pelas alusões feitas por Paulo, em 1Coríntios; de fato, alguns pontos dessa primeira Epístola aos Coríntios ficariam mais claros se tivéssemos certeza sobre quais foram as perguntas feitas pelos crentes dali.

Certa pergunta parece dizer respeito à legitimidade, ou, pelo menos, à dignidade cristã do matrimônio (7.1), abordando igualmente questões paralelas, como novo casamento (7.8), casamentos mistos (7.12) e posição das virgens (q. v.) — se de filhas em idade de casar, ou não, é difícil precisar (7.25). Outra das perguntas dizia respeito à atitude a ser adotada para com os sacrifícios pagãos, aparentemente incluindo a afirmação "temos conhecimento" — (sc. sobre a nulidade das deidades pagãs — 8.1). Em certa altura os coríntios certamente haviam dito que se lembravam de Paulo e tinham observado o que ele havia ensinado (11.2), e a essa afirmação Paulo apresenta contrastes sobre a posição ilegal que eles estavam dando então às mulheres (11.3), bem como sobre as cenas vergonhosas que algumas vezes manchavam sua adoração pública (11.17). Questões secundárias sobre a ordenança — se, de fato foram os coríntios, mesmos que levantaram a questão em sua carta poderiam esperar até a chegada de Paulo (11.34). Os coríntios, todavia, perguntaram certas coisas sobre os dons espirituais, provavelmente sobre a comprovação das afirmações feitas durante os êxtases (12.1). Nada existe para mostrar se realmente mencionaram a nova interpretação a respeito da ressurreição (15.12), embora aparentemente tenham interrogado sobre detalhes acerca dos arranjos para a coleta (16.1).

## c) 1Coríntios

Não há motivo sério para pôr em dúvida a unidade de 1Coríntios. As tentativas feitas para dividi-la em duas ou mais cartas, baseadas em alegadas diferenças sobre os arranjos para as viagens e sobre o ensino sobre os sacrifícios dos pagãos (cf. J. Héring, *1Corinthiens*, 1948), têm o sabor de hipercriticismo. Não podemos decidir quanto à data; porém, 16.8 pode sugerir que a mesma foi escrita durante a primavera, ou no fim do inverno, enquanto que as considerações gerais demonstram que a residência de Paulo em Éfeso terminou nos fins da quinta década. Cerca de 55 d.C., por conseguinte, não será data que esteja muito longe da verdade.

## d) A "carta severa"

Essa carta, ou pelo menos uma parte da mesma, tem sido freqüentemente vista em 2Coríntios, capítulos 10 a 13. Os argumentos principais em favor dessa opinião, são: (i) Os primeiros capítulos de 2Coríntios dão impressão de alívio e ação de graças, e apresentam apelos ternos. Por qual motivo, dizem, Paulo haveria de ter apelado subitamente para o sarcasmo e a denúncia violenta? (ii) 2Co 10 a 13 desfere ataques contra certos intrusos que não aparecem nos capítulos 1 a 9; e os defensores sugerem que isso se deveu ao fato que tais intrusos haviam estado ausentes durante um período. (iii) Algumas passagens nos capítulos 10 a 13 (p. ex., 10.16, 13.2, 10) parecem referir-se a questões futuras, enquanto que outras passagens nos capítulos 1 a 9 (1.23; 2.3, 9) parecem referir-se a questões passadas.

A implicação dessas razões apresentadas é que os últimos quatro capítulos de 2Coríntios foram escritos antes dos capítulos 1 a 9. Qualquer que sejam os atrativos desse ponto de vista, muito existe para desmenti-lo: (i) Não existe qualquer sugestão que os manuscritos foram misturados. (ii) A confiança geral de Paulo nos crentes de Corinto, e seu alívio posterior devido a mudança de atitude dos mesmos, não é incompatível com a linguagem mais severa acerca de uma minoria venenosa, cuja influência ainda poderia vir a corromper a igreja. No entanto, tal minoria não passa despercebida nos primeiros capítulos, e podemos sentir sua presença em passagens tais como 1.17s.; 2.17; 3.1; 4.2, 5 e 5.12. (iii) Os paralelos na linguagem entre os capítulos 1 a 9 e 10 a 13, mencionados acima, podem significar simplesmente que a carta severa foi enviada para evitar uma visita desagradável. Se esse foi realmente o caso, parece estranho que a carta severa tivesse falado como se uma terceira visita estivesse iminente (12.14; 13.1s.). (iv) É suposto, em 12.8 (passagem que fica melhor traduzida com aoristos epistolares: "Estou desejando que Tito vá até vós" etc.), que Tito era elemento bem conhecido em Corinto; o que seria algo perfeitamente natural se ele já lhes tivesse levado a carta severa. É feita referência a essa mesma missão de Tito, e ao "irmão", nos capítulos iniciais (8.16s.)

(v) Os escárnios acerca do contraste entre as imponentes cartas de Paulo e sua presença des-

prezível (10.9s.), soam mais como últimos estertores de oponentes derrotados por efeito da carta severa sobre a igreja (Tito certamente teria ouvido tais escárnios) do que observações ouvidas durante a dolorosa visita a Corinto, antes de haver sido enviada a carta severa.

A segunda Epístola aos Coríntios é compreensível se a lermos como uma unidade, e ainda não ficou estabelecido que se deve colocar os capítulos 10 a 13 antes dos capítulos 1 a 9. Quanto à questão inteira, v. J. H. Kennedy, *The Second and Third Epistles to the Corinthians*; e K. Lake, *The Earlier Epistles of Paul*, 1927, p. 144s., e, *per contra*, R. V. G. Tasker, *Expt XLVII*, 1935-6, p. 55-58 (e os comentários de Menzies e Tasker).

## e) 2Coríntios

É claro que essa epístola foi escrita da Macedônia, onde Paulo se encontrou com Tito (2.13). Visto que os macedônios foram informados que os coríntios estavam preparados com sua cota para os santos de Jerusalém "desde o ano passado" (8.10; 9.2), e visto que, após três meses na Acaia, Paulo partiu da Macedônia em abril o mais tardar (cf. At 20.3, 6), podemos concluir que 2Coríntios foi escrita no outono do ano seguinte em que 1Coríntios foi escrita.

## f) Autenticidade das cartas

É difícil pô-las em dúvida, quaisquer que sejam os pontos de vista sustentados sobre a unidade de 2Coríntios. Nenhuma outra carta pessoal mais ardente do que 2Coríntios foi jamais escrita. Quanto a 1Coríntios, escritor tão antigo como Inácio conhecia-a "quase de cor" (*The New Testament in the Apostolic Fathers*, p. 67). A.F.W.

**CORNÉLIO** — Em At 10.1s. aparece como centurião romano de Cesaréia da Palestina, pertencente à classe de gentio conhecida como "tementes a Deus" devido sua ligação com as práticas religiosas dos judeus, tais como esmolas e oração, a respeito do que Cornélio recebe menção especial. Cornélio era um nome próprio comum no mundo romano, desde que Públio Cornélio Sula, em 82 a.C., liberou 10.000 escravos e arrolou-os em sua própria *gens Cornelia*. O Cornélio do livro de Atos tornou-se especialmente notável devido ao fato de haver sido a primeiro gentio a ser convertido ao cristianismo. Enquanto ele, seus familiares e seus amigos, ouviam o evangelho pregado por Pedro, confiaram e receberam o Espírito Santo, em vista do que foram batizados por mandato de Pedro. A importância dessa ocasião, aos olhos de Lucas, é salientada por repetição (cf. At 11.1-18; 15.7,14). A coorte "a italiana", à qual pertencia Cornélio, era uma coorte auxiliar de cidadãos romanos, cuja presença na Síria, no primeiro século de nossa era, é confirmada em inscrições. F.F.B.

**CORNETA** — V. MÚSICA E INSTRUMENTOS MUSICAIS.

**CORO** — V. PESOS E MEDIDAS.

**COROA** — Distintiva peça do vestuário para a cabeça freqüentemente muito ornamentada, usada pelos reis e outras pessoas de exaltada posição.

## I. NO ANTIGO TESTAMENTO

A coroa do sumo sacerdote era uma placa de ouro inscrita com as palavras "Santo ao Senhor", segura à sua mitra ou turbante por um cordão azul, sendo este um emblema de consagração (Êx 29.6; 39.30; Lv 8.9; 21.12). Depois do exílio, em 520 a.C., Zacarias (6.11-14) recebeu ordem da parte de Deus para confeccionar coroas de ouro e de prata e colocá-las sobre a cabeça de Josué, o sumo sacerdote, as quais foram (posteriormente) depositadas no templo como emblemas do favor divino. Talvez tenham sido combinadas formando uma coroa dupla, unindo os ofícios real e sacerdotal num só indivíduo.

Entre as coroas reais, a coroa de ouro de Davi era emblema da soberania que recebeu de Deus (Sl 21.3; cf. 132.18; retirada dos dons de Deus — e coroa — cf. Sl 89.30; Ez 21.25, 26). A coroação de Joás é registrada (2Rs 11.12; 2Cr 23.11). Davi capturou a coroa de ouro cravejada de pedras preciosas do rei (ou deus) Milcom de Amom, que pesava um talento (2Sm 12.30; 1Cr 20.2). Quanta a uma coroa real cravejada de pedras preciosas, cf. Zc 9.16. A grande coroa real de Vasti, rainha de Assuero (Et 1.11), foi dada a Ester (2.17), e as vestes reais com que Mordecai foi finalmente regalado, incluíam uma coroa de ouro (Et 6.8; 8.15).

Além de servir de símbolo da realeza (Pv 27.24), a coroa tornou-se metafórica da glória (Jó 19.9; Is 28.5; 62.3; Jr 13.18; Lm 5.16; Pv 4.9; 12.4; 14.24; 16.31; 17.6), e algumas vezes, menos felizmente, do orgulho (Jó 31.36; Is 28.1,3).

O mundo bíblico oferece muitos exemplos de variedade de coroas. No Egito, o rei e os deuses usavam uma variedade de altas e elaboradas coroas de diversa significação, bem como um simples arco ou diadema de ouro. Dessas, a mais característica é a grande coroa dupla do Alto e Baixo Egito combinadas, incluindo a coroa vermelha do Baixo Egito (chata, com um espiral para a frente e uma alta projeção atrás) e acima a coroa branca do Alto Egito (alta e cônica e com um botão no alto); v. Wiseman, *Illustrations from Biblical Archeology*, 1959, p. 41, fig. 35. Os diademas dos faraós eram sempre enfeitados na frente com o *uraeus* ou cobra real.

Na Mesopotâmia, os reis assírios usavam um gorro cônico truncado e adornado com tiras de pano bordado colorido ou com pedras preciosas; cf. Wiseman, *op. cit.*, p. 65, fig. 59. Os reis da Babilônia usavam uma mitra curva que terminava em ponta; v. H. Frankfort, *Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1954, placa 120.

As escavações efetuadas na Palestina têm fornecido uma série de arcos ou diademas; quanto a certo diadema de ouro, enfeitado com pedras preciosas, v. Petrie, *Ancient Gaza*, III, 1933, placas 14.6, 15. Quanto a outros exemplos, v. tb. K.

Galling, *Biblisches Reallexikon*, 1937, colunas 125-128, e figuras. K.A.K.

## II. NO NOVO TESTAMENTO

Duas palavras precisam ser consideradas nessa conexão. A mais importante delas é *stephanos*, que denota em realidade um meio círculo. É termo empregado para designar a coroa de espinhos posta em Jesus Cristo. "Espinhas" não é palavra mais específica no grego do que em português, pelo que é impossível precisar qual teria sido a planta usada. O que é claro é que essa "coroa" é símbolo zombeteiro de realeza, talvez também de divindade (v. H. St. J. Hart, *JTS*, NS, III, p. 66-75). Porém, embora *stephanos* possa denotar uma coroa real (Ap 6.2 etc.), era vocábulo mais comumente empregado para o laurel de louros concedido ao vitorioso nos jogos ou então para as grinaldas usadas em ocasiões de regozijo. Esses usos sublinham a maior parte das referências no NT. Assim é que Paulo lembrou aos coríntios que os atletas se esforçam "para alcançar uma coroa corruptível" adicionando, "nós, porém, a incorruptível" (1Co 9.25). É importante que aquele que busque conquistar a coroa se esforce "segundo as normas" (2Tm 2.5). Algumas vezes a coroa do crente é dada neste mundo mesmo, como quando Paulo pensava em seus convertidos como sua coroa (Fp 4.1; 1Ts 2.19). Mais usualmente, porém, só será recebida na vida vindoura, como diz Paulo: "a coroa da justiça me está guardada, a qual o Senhor, reto juiz, me dará naquele dia" (2Tm 4.8). Há referência igualmente, à "coroa da vida" (Tg 1.12; Ap 2.10), à "imarcescível coroa da glória" (1Pe 5.4). As coroas podem ser perdidas, pois os crentes são exortados a segurarem o que possuem, para que não lhes seja tirada a coroa (Ap 3.11). Deus coroou o homem "de glória e de honra" (Hb 2.7), e Jesus foi semelhantemente coroado "para que, pela graça de Deus, provasse a morte por todo homem" (Hb 2.9).

*Diadema* não é termo freqüente (Ap 12.3; 13.1; 19.12). No NT é sempre um símbolo de realeza e honra. L.M.

**CORPO** — Diversas palavras hebraicas são traduzidas como "corpo", sendo que a principal delas é *gwyah*, que é usada principalmente no sentido de "cadáver", ainda que também se refira ao corpo humano vivo (Gn 47.18). Contrariamente à filosofia grega e a muito do pensamento moderno, a ênfase no hebraico não recai sobre o corpo como algo distinto da alma ou do espírito, ainda que nas secções do livro de Daniel, escritas em aramaico, que se julga terem sofrido influência do pensamento grego e sejam mais recentes, haja uma clara distinção entre corpo e espírito (7.15), onde a palavra (*nidneh*) é provavelmente emprestada do persa.

A palavra hebraica que é comumente usada no sentido de carne (*basar*), vem em seguida, e apresenta certa distinção entre a mesma e o espírito (Is 31.3), e talvez tenha influenciado



Paulo no emprego teológico do termo (v. CARNE). O uso desse vocábulo com o senso de "coração", no hebraico, talvez pudesse aproximar-se daquilo que entendemos por espírito (Sl 84.2), mas é significativo que indica ao mesmo tempo um órgão físico (v. CORAÇÃO). É digno de nota que muito da moderna psicologia está percebendo a unidade essencial do homem total.

Por outro lado, no pensamento hebreu não havia conceitos fisiologicamente unificadores claramente definidos, tais como os sistemas nervoso ou circulatório, pois os vários órgãos algumas vezes são referidos como se tivessem certa independência de ação (Mt 5.29, 30) (v. OLHO, MÃO, LÁBIOS etc.), ainda que isso seja obviamente uma sinédoque em certas passagens, como, p. ex., Dt 28.4, *beten* = "ventre", traduzido como "corpo" em certas versões. Semelhantemente, Is 51.23, *gewah* = "costas"; Lm 4.7, *'etsem* = "osso".

O uso neotestamentário de *soma*, "corpo", mantém-se bastante próximo do hebraico para evitar o pensamento da filosofia grega, o qual tende a reputar o corpo como mal, prisão da alma ou razão, a qual é boa, ainda que Paulo empregue a expressão "corpo do pecado" como termo teológico paralelo a "carne", indicando o local onde opera o pecado. Entretanto, existe uma distinção mais clara, no NT, entre o corpo e a alma ou espírito (Mt 10.28; 1Ts 5.23; Tg 2.26).

Mas em parte alguma da Bíblia obtemos a idéia que diz que o homem existe à parte do corpo, mesmo depois da morte, na vida futura, embora existam espíritos desincorporados perversos, capazes de entrar num homem (Lc 4.36; 8.26s.; cf. 24.39). A crença claramente enunciada na ressurreição física, encontrada no NT (1Co 15:42-52; 1Ts 4 13-18), pre-simbolizada no AT (Dn 12.2), milita contra qualquer idéia do homem a permanecer à parte de alguma manifestação corporal ou forma de expressão, embora isso não implique no reagrupamento dos mesmos átomos materiais (1Co 15.44). Passagem que à primeira vista sugere separação entre a alma e o corpo (2Co 5.1-8), é talvez melhor explicada por J.A.T. Robinson (*In the End God*, 1950), como algo que se aplica não à morte, mas sim, à *parousia*, não se referindo assim a alguma distinção entre alma ou espírito e corpo, mas sim, entre o futuro corpo ressurreto e o presente corpo mortal.

A forma do corpo ressuscitado — o "corpo espiritual" de 1Co 15 — só pode ser vista por aquilo que conhecemos a respeito do corpo ressurreto de Cristo, que passou através das mortalhas (Lc 24.12,31). A ascensão de seu corpo não supõe necessariamente algum movimento para determinada localidade conhecida como céu, mas sugere a emergência do corpo para uma vida mais lata além das inevitáveis limitações de espaço e tempo desta vida.

A metáfora que apresenta a igreja como corpo de Cristo (q.v.; 1Co 12.12s. etc.) desenvolve a idéia do corpo como forma essencial e meio de expressão da pessoa. B. O. B.

**CORPO DE CRISTO** — Essa frase tem um triplicado emprego no NT.

1. O corpo humano de Jesus Cristo, que os escritores do NT, em face do docetismo, insistiram ser verdadeiro (negação de que Jesus Cristo veio na carne, provém do "anticristo", 1Jo 4.2,3). A realidade do corpo de Cristo é prova de sua autêntica humanidade. Que o Filho deveria tomar corpo humano, por conseguinte, é um fato essencial para a salvação (cf. Hb 2.14s.) e especificamente para a expiação (Hb 10.20). A transformação (não abandono) do mesmo por ocasião da ressurreição é a garantia e o protótipo da ressurreição corporal dos crentes (1Co 15, Fp 3.21).

2. O pão da última ceia, a "respeito do qual Cristo proferiu as palavras: "Este é o meu corpo" (registradas em Mt 26; Mc 14; Lc 22; 1Co 11; cf. 1Co 10.16). As palavras têm sido interpretadas historicamente para significar tanto "isto representa o meu sacrifício", como "isto é eu mesmo".

3. Essa frase exata é empregada por Paulo em 1Co 10.16; 12.27 como descrição de um agrupamento de crentes — cf. "um só corpo em Cristo" (Rm 12.5) e "corpo" nos versículos que se referem a uma igreja, a saber, 1Co 10.17; 12.12.; Ef 1.23 (mas v. C. F. D. Moule, *Colossians*, p. 168); 2.16; 4.4,12,16; 5.23; Cl 1.18,24; 2.19; 3.15. Devemos notar que a frase certa é "corpo de Cristo", e não "dos cristãos", e que a mesma tem significação visível, congregacional e também escatológica.

A imagem é desenvolvida de duas formas diferentes. Nas Epístolas aos Coríntios e a Romanos, o apóstolo Paulo fala a uma igreja local, mas não há referência alguma ao fato de Cristo ser cabeça (de fato, a referência à "cabeça", em 1Co 12.21, mostra que esses pensamentos não se encontravam de forma alguma na mente do apóstolo). Nas Epístolas aos Efésios e aos Colossenses, está em vista a igreja total e ali ele se refere a Cristo como cabeça do corpo.

A origem da imagem apresentada por Paulo tem sido procurada em: 1. a participação comunal no pão da ceia, que representa o corpo partido (conforme Rawlinson, Thornton); 2. concertos estóicos (W. L. Knox, T. W. Manson); 3. a íntima identificação entre Cristo e os cristãos (p. ex., At 9.4,5; Cl 1.24).

O problema exegético é estabelecer quanto há de metafórico nessa frase. Se for literal, então a igreja é vista como a extensão da encarnação; se for metafórica, os crentes estão sendo instruídos sobre o fato que a unidade da igreja depende de Cristo. Os desenvolvimentos diversos do pensamento que há em 1Co-ríntios, por um lado, e em Colossenses-Efésios, por outro, parecem eliminar a possibilidade da frase ser usada de outro modo que não o metafórico. M. R. W. F.

**CORREIA** — Uma tira de couro para amarrar as sandálias (Gn 14.23; Mc 1. 7). Aos escravos cabia o trabalho vil de desatá-las. V. sandálias sob o título VESTIDO.

**CORREIO** — Na antiguidade, as mensagens urgentes eram enviadas por um corredor veloz (*rats*), geralmente um membro da guarda real ou, às vezes, um "corredor espontâneo" (2Sm 15.1). Assim é que o termo posterior, "corredor", ou mensageiro real (Jr 51.31) passou a ser usado a respeito daqueles que levavam cartas entre cidades (2Cr 30.6,10), usualmente em cavalos velozes (Et 8.10.14). Por esse motivo, o termo "correio" era sinônimo de velocidade (Jó 9.25). Por todo o império persa, como também nos tempos babilônicos primitivos, eram postados correios regulares entre as capitais das províncias (G. R. Driver, *Aramaic Documents of the Fifth Century BC*, 1956, p. 10-12). D.J.W.

**CORRENTE** — V. ORNAMENTOS.

**CORRIDA** — V. JOGOS.

**CORRUPÇÃO** (gr., *phthora*, *diaphthora*) — Em nossa versão portuguesa usualmente essa palavra indica o caráter transitório da presente ordem mundial. Em Rm 8.21, tal palavra é empregada para mostrar a sujeição do universo material à alteração e à decadência; contraste-se com isso a "inocorrupível" (gr., *aphthartos*) herança reservada para os crentes (1Pe 1.4). Em 1Co 15.42s., tal vocábulo denota a sujeição do corpo "natural" à morte e à dissolução; "corruptível" (gr., *phthartos*) é praticamente equivalente a "mortal" (gr., *thnetos*), tal como "inocorrupção" (gr., *aphtharsia*), atribuída ao corpo "espiritual", é sinônimo de "imortalidade" (gr., *athanasia*). Em At 2.27s. e 13.35s., "corrupção" (no sentido de decomposição) é a tradução do termo grego *diaphthora*, citando o Salmo 16.10 (LXX) que por sua vez traduz *shabat* (em nossa versão, "morte") termo que aparece no Texto Massorético do AT, e que é paralelo a Seol. Como "testemunho" messiânico, o Salmo 16.10, na LXX, presta-se melhor ainda que o texto massorético para o caso de Jesus, cujo corpo, tendo sido ressuscitado da morte, "não viu corrupção" (At 13.37). V. MORTE, INFERNO, ESCATOLOGIA, ABISMO. F.F.B.

**CORTADORES DE PEDRAS** — Expressão com a qual certas versões traduzem o termo hebraico *hagivim*, em 1Rs 5.18, palavra essa semelhantemente explicada pelo Targum e pela versão siríaca *Pesita*. Nossa versão, acompanhando algumas revisões modernas, prefere "giblitas", isto é, "homens de Gebal", uma aldeia da Fenícia, tradução essa indubitavelmente correta (assim diz também a LXX e a *Vulgata*). Quanto a exemplos de construções de pedra israelitas, com sinais de influência fenícia, v. W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine*, 1949, p. 125s., com plancha 21. Era prática comum na Síria e na Anatólia reforçar as construções de pedra com vigas de madeira (cf. edifícios em Hazor e Ra's Shamra), e usar vigas de madeira como apoios para os painéis. V. PAREDES. A.R.M.

**CORTINAS** — V. TABERNÁCULO.

**CORVO** — V. PÁSSAROS DA BÍBLIA.

**CÓS** (At 21.1) — Massiva e montanhosa ilha, pertencente ao grupo Esporades, ao largo da costa sudoeste da Ásia Menor, perto de Halicarnasso. Em tempos primitivos foi colonizada por gregos dórios, e ficou famosa como local da escola de medicina fundada por Hipócrates, no século quinto a.C., e semelhantemente, como centro literário, pátria de Filetas e Teócrito, no século terceiro a.C. Também era notória por suas ótimas fiações.

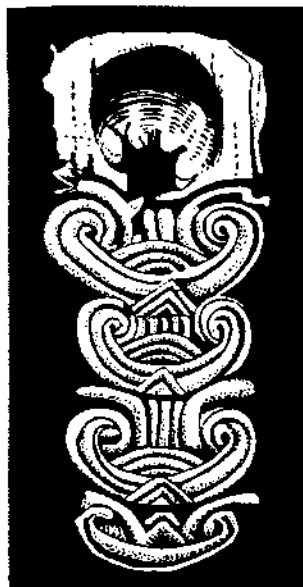
Os romanos fizeram de Cós um estado livre na província da Ásia, e o imperador Cláudio, influenciado por seu médico, que era original de Cós, deu-lhe imunidade de impostos. Herodês, o Grande, tornou-se benfeitor do povo de Cós. K.L.MCK.

## COSMÉTICOS E PERFUMARIA

### I. INTRODUÇÃO

#### a) Escopo

Por cosméticos entendemos aqui aquela vasta gama de preparados feitos de minerais pulverizados, óleos vegetais e extratos, além de gorduras animais, preparados esses que eram usados desde os tempos mais antigos para embelezar, melhorar ou restaurar a aparência pessoal (cosméticos "visuais") ou para produzir fragrâncias agradáveis (cosméticos "odoríferos").



**Fig. 54** — Palheta de cosméticos feita de marfim, por israelitas; o cabo era formado por uma representação da "árvore da vida"; o reverso da palheta tem a forma do rosto de uma mulher. De Hazor, séc. VIII a.C.

### b) Receptáculos e instrumentos para cosméticos

Nas Escrituras poucas referências existem sobre caixas, vidros, frascos, colheres e outros utensílios para cosméticos conhecidos pelas descobertas arqueológicas. Além das "caixinhas de perfumes", em Is 3.20, tradução essa que tem sido severamente posta em dúvida, temos o bem conhecido vaso de alabastro para conter perfume precioso ou nardo, usado pela mulher arrependida para ungir a cabeça de Cristo (Lc 7.37; cf. Mt 26.7; Mc 14.3). Porém, os locais das antigas cidades israelitas tem produzido bem poucos casos típicos para cosméticos; durante a maior parte do tempo os minúsculos vasos de cerâmica descobertos certamente serviam para conter perfumes, enquanto que em Laquis foi descoberto um soberbo frasco de marfim para unguento, pertencente aos sécs. XIV/XIII a.C. As senhoras da nobreza egípcia costumavam usar elaboradas colheres para cosméticos feitas de marfim, com forma de lotus, jovens, patos etc, as quais algumas vezes também eram usadas na Palestina. Para pintura dos olhos havia muitas caixinhas e tubinhos, sendo que a pintura era comumente aplicada com um pequeno palito (*spatula*) de madeira ou bronze. O Egito tem produzido vintenas desses vasos e espátulas. V. tb. ESPELHO.

### c) Higiene

Por todo o oriente bíblico, era quase tão essencial como o alimento ou a bebida, o óleo de ungir o corpo, com o objetivo de suavizar a pele ressequida pelos raios do sol. Esse emprego de óleo era costumeiro, excetuando durante os períodos de lamentação; v. Dt 28.40 (sua perda, uma maldição); Rt 3.3; 2Sm 12.20 (cf. Mt 6.17). Um exemplo notável sobre isso foi a alimentação, vestidura e unção das tropas repatriadas do rei Acáz (c. de 730 a.C.), conforme descrito em 2Cr 28.15. Os que tinham paixão pelo luxo, entretanto, faziam uso abundante de unguentos caros (Am 6.6), maneira garantida de esvaziar a própria bolsa (Pv 21.17).

Fontes externas corroboram o quadro bíblico. No Egito do tempo de Ramsés (século XIII a.C.), certo papiro menciona 600 *hin* de "óleo de ungir" para uma turma de trabalhadores; a outros trabalhadores foi dado "unguento para ungi-los, três vezes por mês" ou "sua ração de cereal e seu unguento" (v. Caminos, *Late Egyptian Miscellanies*, 1954, p. 307, 308, 312, 470). A mesma situação é verdadeira na Mesopotâmia desde pelo menos o século XVIII a.C. em diante. Cosméticos orientais, não nos devemos esquecer, eram muito empregados para propósitos decorativos. (V. os textos sobre distribuição de óleo, de Mari. J. Bottéro, *Archives Royales de Mari*, textos 5-85).

## II. PERFUMISTAS E FABRICO DE PERFUMES

Em 1Sm 8.13, o profeta Samuel pinta um rei típico, dizendo: "Tomará as vossas filhas para perfumistas", "como todas as nações" faziam. Três aspectos dessa passagem encontram iluminação em textos externos: a existência de perfu-

maria palacianas, a associação de manufaturas de cosméticos com a arte culinária, e o termo hebraico básico, *raqh*.

### a) Perfumarias reais

O grande palácio de Mari, no curso médio do Eufrates (século XVIII a.C.), tinha sua própria perfumaria, o *bit-raqqi*, o qual tinha de suprir grandes quantidades de vários unguentos para os dignitários e soldados do rei, além dos perfumes requeridos para uso corporal, para os rituais, festivos e banquetes reais. (V. J. Bottéro, *Archives Royales de Mari*, VII, 1957, *Textes Économiques et Administratifs*, p. 3-27 (textos 5-85), 176-183 (sobre os diversos óleos usados), 183-184 (em grandes quantidades), 274, n.º 2, e p. 360 (*bit-raqqi*)).

### b) Métodos de manufatura associados à cozinha

Fica subentendido, em 1Sm 8.13, onde são agrupados perfumistas, cozinheiras e padeiros, que esse era o antigo costume. As técnicas dos perfumistas estavam bem ligadas com a arte culinária. O perfume das flores etc, podia ser extraído e "fixado" mediante três, processos. Primeiro, o *enfleurage*: mergulhar as flores na gordura, mudando-as continuamente. Segundo, maceração: mergulhar as flores etc., em gorduras ou óleos escaldantes (65º centígrados). Esse é o método mais generalizado e o mais parecido com a arte culinária. Terceiro, o método expresso: esmagamento das flores etc., por compressão num saco, a fim de espremer o suco aromático. O óleo da mirra e de outras gomas-resinas era obtido pelo aquecimento da substância desejada num "fixativo" graxo, como óleo ou gordura, misturado com água (para impedir a evaporação das fragrâncias); a essência do perfume de mirra e de outras "resinas" era assim transferida para o óleo ou gordura graxos, a qual a seguir podia ser separada para tirar o perfume líquido. Quanto a esses processos, v. R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, III, 1955, p. 9 e 10, além de referências em A. Lucas, *JEA*, XXIII, 1937, p. 29, 30, 32, 33. Os textos do norte de Canaã, de Ugarite, mencionam "óleo do perfumista" (*shmn rqh*; v. Gordon, *Ugaritic Literature*, 1949, p. 130), além de itens como "10 sextários de óleo", "3 sextários de perfume" *thlth lg rqh*; v. Gordon, *Ugaritic Manual*, III, 1955, p. 284, n.º 1007 — séc. XIV/XIII a.C.; a mesma medida (sextário) é usada em Lv 14.10, 12, 15, 21, 24 (v. PESOS E MEDIDAS).

Esses processos, tão semelhantes ao cozimento com gorduras etc., são ocasionalmente ilustrados nas pinturas tumulares do Egito pertencentes ao séc. XV a.C., que mostram pessoas derramando e mexendo a mistura em painéis aquecidos, ou modelando incenso em formas extravagantes. Exemplos típicos podem ser encontrados em Davies, *JEA*, XXVI, 1940, chapa 22Com p. 133, e em Forbes, *op. cit.*, p. 13 e fig. 1. O aspecto culinário da perfumaria também é diretamente refletido no termo egípcio que significa "perfumista", *ps-ggnn*, lit., "cozinheiro de unguento", bem como através do

emprego de fogo nas elaboradas receitas de cosméticos da Assíria (sobre as quais v. E. Ebeling, *Parfümrezepte und Kutische Texte aus Assur*, 1950).

### C) A terminologia baseada em *rqh*

O participio ordinário *roqeah* é usado para indicar "perfumista" em Êx 30.25, 35; 37.29, e também em 1Cr 9.30, onde se refere a sacerdotes comissionados por Davi e Saul para fabricarem perfumes para o tabernáculo. E igualmente ocorre em Ec 10.1, onde é idêntico à expressão ugarítica *shmn rqh*, citada acima. *Raqah*, e a forma feminina *raqahah*, é a forma substantiva para "perfumista profissional"; esta última forma é encontrada em 1Sm 8.13 ("perfumistas"), enquanto que a outra ocorre em Ne 3.8. "Hanania, um dos perfumistas". (Cf. Mendelsohn, *BASOR*, 80, 1940, p. 18). Quanto aos vocábulos que significam o próprio perfume, *vôqah* ocorre em Êx 30.25, 35; *riqqûah*, "ungüentos", em Is 57.9; *reqah*, que indica vinho aromatizado, em Ct 8.2 (v. ALIMENTO; *merqah*, "perfume" ou "fragrância", em Ct 5.13; *m<sup>r</sup>ruqahim*, é o passivo verbal da frase "preparados segundo a arte dos perfumistas", 2Cr 14.14; *mirqahat* é "ungüento, perfumaria") na frase "confeccionavam as especiarias", 1Cr 9.30, e também na frase "o perfume composto segundo a arte do perfumista", Êx 30.25; e, finalmente *merqahah*, "vaso de) unguento", em Jó 41.31, e talvez numa frase imperativa, "cozinha a carne" (carne aromatizada?), em Ez 24.10 (frase de tradução difícil).

## III. COSMÉTICOS "VISUAIS"

### a) "Pintura" do rosto e do corpo

Desde os tempos mais antigos, as mulheres orientais costumavam pintar ao redor dos olhos e enegrecer as sobrancelhas com pastas minerais usualmente de cor negra. A princípio isso tinha propósitos primordialmente medicinais (proteger os olhos de forte reverberação solar), mas logo passou a ser principalmente uma moda feminina, o que dava uma aparência de olhos maiores e mais intensos. Isso é comprovado tanto no Egito como na Palestina e na Mesopotâmia.

Em 841 a.C., a rainha Jezabel já empregava tais cosméticos. 2Rs 9.30 é passagem que indica que ela "se pintou em volta dos olhos, enfeitou a cabeça". A pintura para os olhos em hebraico, é *pukh*. Assim enfeitada, tentou conquistar Jeú, da janela do palácio: mas dali foi precipitada e morreu, a mando do mesmo. Mais de dois séculos depois, dois profetas hebreus pintaram sua nação idólatra, infiel a Deus, como mulher enfeitada para amantes ilegítimos. Jeremias (4.30) diz: "alargas os olhos com pinturas (*pukh*)", enquanto que Ezequiel (23.40) alega: "coloriste (*kahaf*), os olhos". Note-se igualmente o nome da terceira filha de Jó (42.14), "Quéren-Hapuque" (chifre de pintura de olhos) — isto é, fonte de beleza. Essa pintura para os olhos era preparada moendo-se o mineral apropriado até transformar-se em pó fino, o qual era então misturado com água ou goma a fim de formar uma pasta; e esta podia ser conservada num receptáculo a fim

de ser aplicada no rosto com os dedos ou com uma espátula (v. *ib.*, acima).

Os minerais usados exigem algum comentário a respeito. Nos tempos romanos, um composto de antimônio era empregado nos preparados para os olhos; o termo latino para antimônio sulfídico, e depois para o próprio antimônio, era *stibium*. Infelizmente isso fez com que as antigas pinturas para olhos orientais fossem geralmente chamadas de antimônio ou estibio — na maioria dos casos, erroneamente. No Egito a malaquita esverdeada foi rapidamente ultrapassada pela pintura negra (em egípcio *msdmf*). A análise das muitas amostras descobertas em escavações têm demonstrado que a mesma consistia principalmente de galena (sulfureto de chumbo) e nunca de antimônio, exceto como impureza accidental. (V. A. Lucas, *Ancient Egyptian Materials and Industries*, 1948, p. 99-104 e cf. p. 22-228). Na Mesopotâmia, os babilônios chamavam sua pintura negra para olhos de *guhlu*, composta alegadamente ou de galena ou de antimônio/estibio. (Quanto ao primeiro caso, v. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, III, p. 18, que não aduz qualquer evidência em prol do caso; quanto ao último caso, v. R. C. Thompson, *Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology*, 1936, p. 49-51, onde a evidência apresentada é irrelevante; porém, suas "agulhas de "chumbo" parecem mais ser galena do que antimônio"). *Guhlu* é para o idioma assírio o mesmo que *kahal* para o hebraico, ou seja, "pintar (os olhos)", que passou para o árabe como *kohl*, "pintura de olhos". No árabe moderno, *kohl* é frequentemente apenas fuligem umedecida; porém, pode incluir galena, mas nunca antimônio (cf. Lucas, *op. cit.*, p. 101). Disso se conclui que o termo hebraico *pukh* mui provavelmente era galena, e não antimônio. Nesse caso, os *'avne pukh* dos tesouros do templo (1Cr 29.2) seriam "montículos de galena". O uso de *pukh*, em Is 54.11 ("argamassa colorida", em nossa versão portuguesa), pode pressupor o emprego de galena (em pó) como parte de um adesivo (enegrecido) para firmar pedras preciosas. Quanto aos adesivos coloridos feitos de resina misturada com minerais pulverizados, para firmar engastes de jóias etc., v. Lucas, *op. cit.*, p. 12 e 13.

No Egito, o ocre vermelho (óxido vermelho de ferro) que é frequentemente encontrado nos túmulos, talvez tenha servido como rouge para colorir as faces (Lucas, *op. cit.*, p. 104). As mulheres egípcias também empregavam plumas para talco (Forbes, *op. cit.*, p. 20 e fig. 4) e batom (v. a vívida figura reproduzida em ANEP, p. 23, fig. 781). Na antiguidade, as folhas da perfumada hena (v. IV, abaixo) eram esmagadas para formar um corante avermelhado para os pés, as mãos, as unhas e os cabelos (Lucas, *op. cit.*, p. 107). Na Mesopotâmia, os sumerianos costumavam empoar-se com ocre amarelo, estranhamente chamado de "argila dourada" ou "exuberância do rosto"; já os babilônios comumente empregavam o ocre vermelho (Forbes, *op. cit.*, p. 20). Artigos semelhantes

sem dúvida eram empregados pelas coquetes mulheres hebréias, conforme as que são descritas em Is 3.18-26.

#### b) Penteados e restauradores

Os penteados faziam parte das modas do antigo Oriente Próximo. No Egito, cabeleireiras habilidosas cuidavam dos penteados (e perucas) dos nobres. Quanto a reproduções dessas cabeleireiras e dos penteados e grampos usados, v. ANEP, p. 23 e figs. 76 e 77, além das referências à p. 259; e também E. Riefstahl, JNES, XV, 1956, p. 10-17, com chapas 8 a 14. A Mesopotâmia também contava com suas modas e penteados (cf. B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, I, 1920, p. 410-411; *Revue d'Assyriologie*, XLVIII, 1934, p. 113-129, 169-177, XLIX, p. 9s.). Canaã e Israel, por semelhante modo, provêem exemplos de grande variedade de penteados com cachos longos ou curtos (v. G. E. Wright, *Biblical Archaeology*, 1957, p. 191 e figs. 136, 137 e 72). Nessa conexão note-se as zombarias de Isaías (3.24), e o penteado de Jezabel (2Rs 9.30). Pentes ornamentados eram populares (v., p. ex., ANEP, p. 21 e fig. 67). Os homens das populações semitas (em contraste marcante com os egípcios) apreciavam barbas longas e bem cuidadas e cuidavam de suas cabeleiras compare-se as sete tranças de Sansão (Jz 16.13,19). Barbeiros e navalhas são coisas bem conhecidas no AT (p. ex., Ez 5.1 etc.), como também por todo o Antigo Oriente (ANEP, p. 4, figs. 80 a 83). Os restauradores para disfarçar os estragos da idade eram ansiosamente procurados. Receitas, encontradas em antigos papiros médicos do Egito, incluem certa receita que tem o título esperançoso de "Livro que Transforma um Velho num Jovem"; e diversas receitas visavam melhorar a aparência das feições (v. as traduções de Forbes, *op. cit.*, p. 15-17).

### IV. COSMÉTICOS ODORÍFEROS PARA USO PESSOAL

#### a) Perfumes no Livro de Cântico dos Cânticos

Nesse livro, "ungüento" é simplesmente *shemen* (*tov*) (1.3; 4.10); *reah*, "fragrância", já é palavra que se aplica aos unguentos compostos pelo homem (1.3) ou também aos perfumes naturais (2.13). É possível que nessa conexão o *nardo* (1.12; 4.13,14) seja o mesmo que o *lardu* das inscrições assírio-babilônicas, isto é, a raiz da *Cymbopogon Schoenanthus* da família do gengibre, importada provavelmente da Arábia (v. R. C. Thompson, *Dictionary of Assyrian Botany*, 1949, p. 17). Entretanto, o *nardos pistike* do NT, "nardo puro" (Mc 14.3; Jo 12.3), é provavelmente o *Nardostachys jatamansi* da Índia (Himalaia), artigo costíssimo importado pela Palestina no tempo dos romanos. Quanto à mirra (1.13; 3.6; 4.6; 5.1) e à mirra líquida, *mor* ('over' (5.5,13), v. abaixo; quanto ao incenso puro, v. abaixo. Quanto às expressões "monte de mirra" e "montes aromáticos", em 4.6 e 8.14, respectivamente, elas talvez façam alusão aos terraços

(mencionados também em textos egípcios) nos quais eram plantadas as árvores produtoras.

Em 1.14 e 4.13, *kofer* talvez seja a hena (o que é seguido em nossa versão portuguesa) de flores cheirosas, cujas folhas, uma vez esmagadas, produzem um corante vermelho; quanto à hena, v. Lucas, *Ancient Egyptian Materials* etc., p. 107, 355-357. "Perfumado", que aparece em 3.6, é *mequreret*, da mesma raiz que *q'toret*, "incenso"; quanto a "pós aromáticos do mercador", do mesmo versículo, v. referência à pluma de talco, no fim de Illa, acima. Em 4.14, *karkom* é termo usualmente traduzido como "açafraão"; pode ser tanto o açafraão-crocus ou o açafraão-turmerico, ou ambos, os quais produzem um corante amarelo (Thompson, *op. cit.*, p. 160, 161 e refs. sobre as palavras assírias *azupiranu* e *kurkanu* a respeito dos mesmos). Quanto ao cálcio e ao cinamomo, v. abaixo; quanto ao aloés, v. ALOÉS. Os textos de 5.13 e 6.2 fazem alusão aos canteiros de especiarias, *bosem*, talvez nesse caso especificamente ao bálsamo de Gileade, em contraste com o sentido mais generalizado de especiaria. Quanto às mandrágoras (7.13), v. PLANTAS, "Vinho aromático" (8.2) é conhecido também em outros lugares do antigo Oriente; v. ALIMENTO.

#### b) Outras referências

*Bosem*, "perfume", em Is 3.24, é um termo geral usado na Bíblia para indicar especiarias; cf. os presentes trazidos pela rainha de Sabá (1Rs 10.2,10), os tesouros de Ezequias (2Rs 20.13), e as referências existentes no livro de Cântico dos Cânticos (4.10,14,16; 8.14). A higiene e o embelezamento do corpo aparentemente são subentendidos no termo *tamruq*, usado em Et 2.3 ("ungüentos", em nossa versão portuguesa), quando Ester e outras jovens se preparavam para ser exibidas ao rei Assuero. O "perfume" de Pv 27.9 é tradução da palavra *q'toret* ("incenso"). O "ungüento precioso" de Ec 7.1 (como também em Ct 1.3), é tradução da expressão *shemen tov*, exatamente a expressão *shamnu tabu* que já era usada por um dignitário num tablete de Mari do séc. XVIII a.C., que o solicitava para seu próprio uso (C. F. Jean, *Archiv Orientalni*, 17.1, 1949, p. 329, A179, 1.6). Os perfumes eram aplicados nas vestes (Sl 45.8), aspergidos nos leitos (Pv 7.17), e o óleo precioso (*shemen tov* novamente) era derramado na cabeça, como no caso da unção de Arão (Sl 133). Perfumes ou especiarias eram queimados durante os funerais dos ricos (2Cr 16.14). Quanto a Gn 37.25, v. ESPECIARIAS, BÁLSAMO, MIRRA, JOSÉ.

### V. PERFUMES SAGRADOS

#### a) O santo óleo da unção

Servia para ungir o tabernáculo e seus móveis e utensílios, e também por ocasião da inauguração dos sacerdotes arônicos; seu uso era vedado para as coisas profanas (Êx 30.22-33). Podemos identificar diversos de seus componentes. Mirra, em hebraico, *mor*, é uma goma resinosa aromática da espécie vegetal *balsamodendron* e *commiphora* da Arábia do Sul e da



Somália. Sua fragrância reside no seu conteúdo de 7 a 8% de óleo volátil. Essa é a essência que podia ser incorporada num perfume líquido mediante aquecimento com fixativo oleoso/gorduroso ou mediante amassamento (v. *Ilb*, acima). Além da "mirra líquida" de Ct 5.5.13, esse perfume líquido de mirra talvez seja o que é referido pela expressão "mirra fluida" (*mord<sup>o</sup> or*), em Êx 30.23, sendo provavelmente a *shmn mr* dos textos cananeus provenientes de Ugarite, do séc. XIV/XIII a.C. (Gordon, *Ugaritic Literature*, 1949, p. 130, textos 12 + 97, 11.2, 8, 15 e 120. 1.15), e da carta contemporânea de Amarna, n.º 25 IV:51 (*shaman murri*); a palavra hebraica *mor*, por conseguinte, é antiga, e não mais recente, conforme erroneamente afirmado em BDB, p. 600b. A mirra, *ntyw*, egípcia também foi utilizada em forma líquida, para finalidades de unção ou medicinais (referências em Erman e Grapow, *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache*, I, p. 206.7). Esse é o tipo de mirra líquida que é o verdadeiro *stacte* (Lucas, *JEA*, XXIII, 1937, p. 29-33; Thompson, *Dictionary of Assyrian Botany*, p. 340).

A identificação exata do "cinamomo odoroso" *qinman besem*, (Êx 30.23; cf. Pv 7.17; Ct 4.14), é incerta. Não existe qualquer prova formal que esse termo representa o *Cinnamomum zeylanicum*, nativo da ilha de Ceilão; pois são possíveis outras plantas com cascas ou madeiras aromáticas do grupo cinamomo/ cássia (cf. Thompson, *op. cit.*, p. 189-190). Se o vocábulo egípcio *t'i-shps-* é o cinamomo (Forbes, *Studies in Ancient Technology*, III, p. 8, gráfico II, e Lucas, *op. cit.*, p. 354, por implicação) é algo inteiramente incerto. V. tb. "CÁSSIA", abaixo. Quanto às madeiras de cosméticos aromáticos no Egito (amostras), v. Lucas, p. 119; Sansi-Adade I, da Assíria, também as procurava (G. Dossin, *Archives Royales de Mari*, I, n.º 88, 11.27-30 — *isu riqi*).

O "cálamo aromático" (Êx 30.23) é o termo hebraico *q<sup>o</sup>neh-bosem*, e sua identificação com a "melhor cana aromática de terras longínquas" (Jr 6.20) e também com o "cálamo" (Ez 27.19), *qaneh hatov*, não é certa. Esta última, todavia, mui provavelmente é a *qanu tabu* dos textos assírio-babilônicos pertencentes ao séc. XVIII a.C. em diante (quanto ao texto de Mari, v. C. F. Jean, *Archiv Orientalní*, 17.1, 1949, p. 328). E é provavelmente o *Acorus calamus* que possui um rizoma aromático; v. Thompson, *op. cit.*, p. 20 e 21. No Novo Reino egípcio, sécs. XV a XII a.C., a perfumosa planta *knn* é identificada como o *Acorus calamus* (G. Jéquier, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, XIX, 1922, p. 44, 45, 259 e n.º 3; Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954, p. 209 — *knni'-óleo*). Talos de plantas foram encontrados num vaso rotulado "perfume" ou similares, foram encontrados no túmulo de Tutancamom, c. de 1340 a.C. (Lucas, *op. cit.*, p. 119). Os "50 talentos de canas", que aparece num tablete de Ugarite (Gordon, *Ugaritic Literature*, p. 130, texto 120 9-10) entre outras mercadorias aromáticas, bem pode referir-se à cana aromática, mas dificilmente ao cinamomo (Suke-

nik, *Tarbiz*, XVIII, 1947, p. 126; v. Gordon, *Ugaritic Manual*, III, 1955, p. 320, n.º 1698).

Finalmente, existe a cássia, que traduz o termo heb. *qidah*, em Êx 30.24 e Ez 27.19. Qualquer que seja sua verdadeira identificação, é bem possível que a *qidah* seja o mesmo que o termo egípcio *kdt* que aparece no papiro Harris I, pertencente a c. de 1160 a.C. (conforme Forbes, *op. cit.*, p. 8, gráfico II). O outro vocábulo hebraico frequentemente traduzido como "cássia" — *q<sup>o</sup>si'ah* — ainda é mais obscuro. Entretanto, se quanto ao seu sentido esse vocábulo é equivalente ao árabe *salihah*, "descascado", e este por sua vez é equivalente ao assírio-babilônico *kasi shiri* (na opinião de Thompson, *op. cit.*, p. 191), então bem poderia ser o mesmo que o termo assírio *qulquillanu*, no árabe moderno, *qulqul*, a *Cassia tora* (Thompson, *op. cit.*, p. 188-192). Cf. o nome da segunda filha de Jó (Jó 42.12). V. tb. CÁSSIA.

#### b) O incenso sagrado

Quanto ao significado do incenso, v. INCENSO. Aqui só queremos tratar de sua composição. A palavra hebraica geral para incenso, (que também aparece ocasionalmente como "fumaça" e "perfume") é *q<sup>o</sup>toret*, conhecida como palavra emprestada do egípcio, desde o séc. XII a.C. (Erman e Grapow, *Wörterbuch d. Aeg. Sprache*, V, p. 82.3); outras formas baseadas na raiz *qtr* também ocorrem. No incenso sagrado de Êx 30.34-38, os dois últimos componentes do mesmo são os que podem ser mais facilmente identificados. Um desses, em hebraico, *hel<sup>o</sup>nah*, mui certamente é o gálibano, *Ferula galbaniflua* Bois., que cresce na Pérsia e é conhecida na Mesopotâmia (em babilônico, *buluhhm*) desde o terceiro milênio a.C. em diante. (V. Thompson, *op. cit.*, p. 342-344; W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, Lieferung 2, 19.9, p. 101 e refs.).

O incenso puro, em hebraico *h<sup>o</sup>vonah* (lit., "branco"), é assim chamado no original por ser a goma resinosa mais alva usada no fabrico do incenso; origina-se do gênero de árvores *Boswellia*, do sul da Arábia e da Somália, e é o clássico olibano. A rainha egípcia Hatshepsute aparentemente mandou buscar tal planta para o Egito, em c. de 1490 a.C., pois pequenas bolas de incenso puro foram encontradas no túmulo de Tutancamom (c. de 1340 a.C.). V. Lucas, *Ancient Egyptian Materials etc.*, p. 111-113. *Nataf* "gotas", é traduzida como *stacte* na LXX, mas quanto ao autêntico *stacte* v. acima, sobre a mirra. O nome sugere uma exudação natural apropriada para incenso — talvez o estoraque (cf. a respeito dos mesmos, Lucas, *op. cit.*, p. 116; Thompson, *op. cit.*, p. 340-342) ou então o bálsamo de Gileade, *opobalsamum* etc., a respeito do qual v. Thompson, p. 363 e 364. O último vocábulo, *sh<sup>o</sup>het*, é bastante incerto; a LXX o traduz por *onyx* — donde provém "onicha" (em nossa versão portuguesa) — parte de um molusco que exuda certo odor quando queimado (Black e Cheyne, *Encyclopaedia Biblica*, sob *Onycha*). É concebível, entretanto, que se trate de um produ-

to vegetal, o *shihiltu* do vocabulário médico assírio (aram., *shihla*), Thompson, *Dictionary of Assyrian Chemistry*, 1936, p. 73 e n.º 1; mas dificilmente seria o termo assírio *sahle*, "agrião" (a respeito do qual v. Thompson, *Dictionary of Assyrian Botany*, 1949, p. 55-61). Porém, *sh-ht* aparece no texto ugarítico 12 + 97 entre os aromáticos e comestíveis (Gordon, *Ugaritic Literature*, p. 130, 1.4; *Ugaritic Manual*, III, p. 237, n.º 1815), e bem poderia ser o hebraico *shehelet* ou até mesmo o assírio *shihiltu* e o aramaico *shihla*, já mencionados. Nenhum desses termos são equivalentes ao assírio *sahullatu*, pois este último deve ser lido como *hullatu* (Thompson, *op. cit.*, p. 69). Tentar qualquer solução mais aproximada seria por demais presunçosa, por enquanto.

Quanto a certa tentativa de reconstituir o incenso sagrado de Êx 30, v. *Progres*, vol. 47, n.º 264, 1959-60, p. 203-209 com espécime.

K.A.K.

**COVA** — Basicamente um buraco profundo, quer natural quer artificial, feito no chão. Reunimos sob esse termo, para fins de estudo, doze palavras hebraicas e duas palavras gregas.

1. *bor*, "buraco profundo", usado para descrever o lugar onde José foi lançado por seus irmãos (Gn 37.20,22,24 etc. em nossa versão portuguesa, "cisterna"); um lugar de esconderijo (1Sm 13.6; em nossa versão, "cisternas"); lugar onde os leões se escondem (2Sm 23.20; 1Cr 11.22; em nossa versão, "cova"); lugar onde os prisioneiros eram colocados (Is 24.22; Zc 9.11; cf. Jr 38.6; "masmorra", "cova" e "cisterna", respectivamente); e lugar onde o rebelde Ismael lançou os cadáveres dos homens de Siquem, Silo e Samaria (Jr 41.7,9; em nossa versão, "poço").

As leis de Êx 21.33,34 foram dirigidas aos israelitas que abrissem covas e as deixassem descobertas (cf. Ec 10.8, onde o termo original é *gûmmâs*, que nossa versão igualmente traduz por "cova").

Metaforicamente, a palavra é usada para descrever o submundo, o lugar dos espíritos que daíqui partiram (Sl 28.1; 30.3; 88.4,6; 143.7; Pv 1.12; Is 14.15,19; 38.18; Ez 26.20; 31.14,16; 32.18,24 etc.). Um segundo emprego metafórico descreve o lugar de onde Deus tira os seus santos (Sl 40.2; Is 51.1).

2. *b'er*, fonte. O vale de Sidim estava repleto de poços de betume (Gn 14.10). Usada metaforicamente, essa palavra indica o lugar da destruição (Sl 55.23 e 69.15) "cova profunda" e "poço", em nossa versão portuguesa). Uma prostituta é descrita, em Pv 23.27, como uma cova profunda.

3. *migve*, *gevim*, lugar onde a água é ajuntada (Is 30.14; Jr 14.3; em nossa versão, "poça" e "cisternas").

4. *pehat* "um buraco para pegar animais" (2Sm 17.9; 18.17; Is 24.17,18; Jr 48.43,44; em nossa versão, "cova").

5. *sh'ol*, o submundo (Nm 16.30,33; Jó 17.16; em nossa versão, "abismo" e "por-

tas da morte"). O mesmo vocábulo hebraico, porém, é traduzido de outras formas noutras passagens. V. INFERNO.

6. Três vocábulos derivados da mesma raiz, *shwh*: (i) *shuhah*, "uma cova no deserto" (Jr 2.6), lugar onde Jeremias foi posto por homens ímpios (Jr 18.20,22), e a boca da mulher estranha (Pv 22.14); (ii) *shahat*, uma armadilha no chão para apanhar feras (Sl 35.7; Ez 19.4,8; "cova"), ou, mais usualmente, o submundo (Jó 33.18,24.28.30; Sl 9.15; 30.9; 94.13; Is 38.17; 51.14; Ez 28.8). (iii) *shihah*, uma armadilha (Sl 57.6; 119.85; Jr 18.22; em nossa versão, "cova", e "armadilha" em Jeremias).

7. Duas palavras da raiz *shhh*, a saber, *sh'hut*, a cova que os ímpios preparam para os justos, mas na qual eles mesmos caem (Pv 28.10, "cova"), e *sh'hit*, a porção de Zedequias, em 587 a.C., quando foi aprisionado nos "forjes" do inimigo (Lm 4.20).

8. No NT, a cova na qual um jumento poderia cair é *bothynos*, em Mt 12.11, e *phrear* em Lc 14.5. O abismo, de Ap 9.1,2, também é *phrear*. V. ABISMO.

Alguma idéia de covas pode ser obtida pelas descobertas arqueológicas. Mui regularmente, a cisterna que servia como cova tinha um gargalo que dava para um homem passar; com cerca de 0,90 m a 1,20 m de profundidade, que então abria para uma grande cavidade bulbosa de tamanho variado. Cerâmica quebrada e outros remanescentes no fundo dessas cisternas, são auxílios úteis que nos ajudam a datar o período em que estiveram em uso. V. POÇO, ARQUEOLOGIA. J.T.T.

**CÔVADO** — V. PESOS E MEDIDAS.

**COURO** — V. ARTES E OFÍCIOS.

**COXA** — No hebraico, *yarekh* também traduzido como "lado", acerca do altar do tabernáculo (2Rs 16.14; Nm 3.29). A forma variante *yarekhah* sempre, é usada para designar objetos ou lugares em geral, aparentemente no número dual, isto é, derivado do pensamento das duas coxas. O vocábulo grego *meros* é empregado uma única vez (Ap 19.16); (em nossa versão, "coxa") e provavelmente se refere ao lugar onde a inscrição aparece nas vestes do Senhor. (V. relevante comentário em NCB).

O termo hebraico é encontrado com emprego semelhante na expressão *motnayim* ou *halaysayim*, e no vocábulo grego *osphys*, "cintura" (Êx 28.42; cf. Is 32.11), e especialmente para indicar a posição onde a espada era guardada (Sl 45.3); também para indicar o local dos órgãos genitais, e assim, por figura de linguagem, a descendência de alguém (Gn 46.26; cf. Gn 35.11; At 2.30; *motnayim* não é empregado com esse sentido). O costume de fazer um juramento pondo a mão sob a coxa de outrem (Gn 24.2s.; 47.29s.) significa a associação do poder peculiar dessa região do corpo, talvez com a idéia de invocar o apoio dos descendentes do indivíduo para validar o juramento. Quan-

to a associação disso em uma forma particular de juramento, v. Nm 5.21s.

Bater na própria coxa (Jr 31.19; nossa versão prefere "bati no peito") era sinal de angústia. Quanto a uma discussão sobre o costume de não comer o nervo da junção da coxa (Gn 32.32), v. JUNTA. B.O.B.

## COZINHA E UTENSÍLIOS DE COZINHAR — V. CASA VASOS.

## CRAVO — V. ESTACA.

**CREDO** — É claro que não se encontra no NT um credo em escala completa no sentido em que J. N. D. Kelly o define ("uma fórmula fixa que sumariza os artigos essenciais da religião cristã e que goza da sanção da autoridade eclesiástica", *Early Christian Creeds*, 1950, p. 1). O chamado "Credo dos Apóstolos" não data dos tempos apostólicos. No entanto, investigações recentes no campo da teologia simbólica não adiam a feitura de credos pela igreja até o século II ou subseqüentes. Existem indicações claras que aquilo que parece como fragmentos de credo, estabelecidos no contexto da pregação missionária da igreja, ou em sua adoração e defesa contra o paganismo, já pode ser percebido no NT. Examinemos alguns exemplos representativos de formas confessionais com a ajuda dos "doze critérios de Fórmula Credal no NT, que E. Stauffer, *New Testament Theology*, E. T., 1955, apêndice III, traçou.

### a) Pregação missionária

Existem evidências que a igreja primitiva contava com um corpo de ensino distintamente cristão reputado como depósito sagrado da parte de Deus (v. At 2.42; Rm 6.17; Ef 4. 5; Fp 2.16; Cl 2.7; 2Ts 2.15; e especialmente nas epístolas pastorais, 1Tm 4.6; 6.20; 2Tm 1.13.14; 4.3; Tt 1.9). Esse corpo de instrução doutrinária ou catequética, conhecida de vários modos, como "ensino dos apóstolos", "palavra da vida", "padrão de doutrina", "tradições apostólicas", "depósito", "forma de sãs palavras", formava a base do ministério cristão, e tinha de ser mantido firme (Jd 3; e especialmente Hb 3.1; 4.14; 10.23), transmitida a outros crentes conforme os próprios homens apostólicos a tinha recebido (v. 1Co 11.23s.; 15.3; onde os verbos "recebi" e "entreguei" são termos técnicos para a transmissão de ensino autoritativo, cf. *Mishnah*, *Aboth* i. 1, edição de Danby, p. 446), e era utilizada na proclamação pública do evangelho. De fato, o vocábulo "evangelho" designa a mesma teia de verdade, o *Heilsgeschichte*, que proclama a misericórdia redentora de Deus, em Cristo, para com os homens (Rm 2.16; 16.25; 1Co 15.1s.).

### b) Adoração nos cultos

Sob este título, pode-se provar que os atos de culto e de liturgia da igreja, na qualidade de uma comunidade cultuadora, revelavam certos elementos credais, como, p. ex., no batismo (At 8.37, de conformidade com o texto Ocidental; Rm 10.9; v. J. Crehan, *Early Christian Bap-*

*tism and the Creed*, 1950); na adoração da igreja, especialmente no partir do pão, com o qual estão associadas declarações cerimoniais de fé, composições de hinos, orações litúrgicas e exclamações devocionais (como em 1Co 12.3; 16.22, que provavelmente é o exemplo mais antigo de oração em grupo, *Maranata*, "Senhor nosso, vem!", e Fp 2.5-11, sobre a qual passagem cf. R. P. Martin, *An Early Christian Confession*, 1960, p. 7s.); e no exorcismo, cuja fórmula empregada para expulsar espíritos malignos (p. ex., At 16.18; 19.13) ganhou proeminência, como também sucedia na prática judaica (cf. Stauffer, *op. cit.*, p. 323, n.º 787).

### c) Teoria de Cullmann sobre a formulação

O. Cullmann, *The Earliest Christian Confessions*, E.T., 1949, p. 25s., apresentou a teoria que a formulação dos primeiros credos era pelo menos parcialmente controlada pelas necessidades polêmicas da igreja no mundo pagão. Quando convocada à presença dos magistrados e exigida a atestar sua fidelidade, a resposta cristã era "Jesus Cristo é Senhor"; e assim foi formada e amoldada e sistematizada uma fórmula credal.

Os "credos" do NT variam em escopo desde a simples confissão que diz "Jesus é o Senhor", até às fórmulas trinitárias implícitas como na bênção apostólica de 2Co 13.14 e em referências como Mt 28.19 (sobre a qual v. o monógrafo de Tyndale do P. W. Evans, *Sacraments in the New Testament*, Londres, 1947); 1Co 12.4s.; 2Co 1.21s.; 1Pe 1.2; mas excetuando o interpolado 1Jo 5.7s. Existem credos binitários que associam o Pai e o Filho, como em 1Co 8.6 (o que pode ser uma versão cristianizada do credo judaico conhecido como o *shema'*, baseado em Dt 6.4s.); 1Tm 2.5s.; 6.13s.; 2Tm 4.1. O tipo principal, entretanto, é a fórmula cristológica com detalhes sumarizados, como a que aparece em 1Co 15.3s.; Rm 1.3; 8.34; Fp 2.5-11; 2Tm 2.8; 1Tm 3.16 (sobre o qual v. H. A. Blair, *A Creed before the Creeds*, 1955); e 1Pe 3.18s. (sobre o qual v. R. Bultmann, *Coniectanea Neotestamentica*, xi, 1949, p. 1-14). R.P.M.

**CRESCENTE** — Companheiro de Paulo (2Tm 4.10) em serviço na "Galácia". Em outros lugares Paulo usa o termo "Galácia" para significar a Galácia da Anatólia, mas é bem possível que neste caso designe igualmente a Gália européia, conforme a maioria dos antigos comentadores e alguns manuscritos, o interpretam. Nesse caso, em conjunto com a referência próxima sobre a missão de Tito na Dalmácia, isso pode apontar para uma entrada planejada do Ocidente, por meio de associados do apóstolo Paulo, que estava aprisionado. O nome é latino, e não aparece freqüentemente no grego. A.F.W.

## CRESCENTES — V. AMULETOS, ORNAMENTOS.

**CRETA** — Uma ilha montanhosa que figura entre as principais ilhas do mar Mediterrâneo, e que atravessa o extremo sul do mar Egeu. Tem cerca de 251 km de comprimento, en-



quanto que sua largura varia de 56 km a 11,5 km. Não é mencionada por nome no AT, ainda que seja provável que os queretesu (q.v.), que formavam a guarda pessoal de Davi, tenham vindo dessa ilha, e que o substantivo locativo Caftor (q.v.) provavelmente se refira à ilha e às costas adjacentes que ficaram sob seu domínio durante o segundo milênio a.C. No NT, os cretenses (*kretes*) são mencionados juntamente com os que estavam presentes no dia de Pentecoste (At 2.11), e mais tarde a ilha (*Krete*) é nomeada no relato da viagem de Paulo a Roma (At 27.7-13,21). Seu navio velejou até passar de Salmona, no extremo oriental da ilha, e parou num porto chamado Bons Portos, perto de Laséia, no centro da costa sul, pois Paulo aconselhara se passasse ali o inverno. Não foi ouvido, entretanto. O navio partiu em busca de melhor ancoradouro cercando a ilha próximo à costa, tentando chegar em Fenice, no sudoeste. Porém, começou a soprar um tufão, levando a embarcação para mar alto, e impelindo-o pelo Mediterrâneo até chegar à ilha de Malta. Depois de seu aprisionamento em Roma, evidentemente Paulo revisitou Creta, pois ali deixou Tito (q.v.) para prosseguir a obra. A descrição nada lisonjeira dos cretenses, em Tt 1.12, é citação de um escrito de Epimênides, de Creta (citado também em At 17.28a).

Nosso conhecimento acerca da história da ilha se deriva principalmente da arqueologia. Ali havia povoados neolíticos durante o quarto e o terceiro milênio a.C., mas foi na Idade do Bronze que se estabeleceu uma civilização poderosa. Essa civilização se centralizava em Cnossos, um local escavado durante muitos anos por Sir Arthur Evans. A Idade do Bronze Primitiva (Minoana Antiga I-III, c. de 2000-1600 a.C.), foi um período de gradual expansão comercial, a qual teve prosseguimento durante a Idade do Bronze Média (Minoana Média I-III). Neste último período a escrita (sobre a argila ou tabletes de cobre) entrou em uso, principalmente na forma de escrita pictográfica (c. de 2000-1650 A.C.), e então numa forma mais simplificada, conhecida como Linear A (c. de 1750-1450 a.C.). Nenhuma dessas escritas tem sido positivamente decifrada, embora C.H. Gordon acredite que a escrita Linear A fosse empregada para escrever o acadiano, sugestão essa que não tem sido largamente aceita.

O clímax da civilização cretense foi atingida na primeira parte da Idade do Bronze Moderna (Minoana Moderna I-II), c. de 1600-2400 a.C.). A escrita Linear A continuou sendo usada durante uma parte desse período, mas uma terceira forma escrita, chamada Linear B, apareceu somente em Cnossos (Minoana Moderna II, conhecida apenas em Cnossos). Esta foi finalmente decifrada em 1953 por M. Ventris, descobrindo-se estar baseada numa forma arcaica de grego, o que sugere que o período Minoano Moderno II, em Cnossos, se deveu a um conclave de invasores de língua grega. Tabletes semelhantes foram também encontrados em

Micene e Pilos, nas terras gregas continentais, onde essa forma escrita continuou a ser empregada após o declínio da civilização minoana, declínio esse que foi acelerado pela destruição violenta, talvez efetuada por piratas, na maioria das cidades de Creta, mais ou menos por 1400 a.C. Esse declínio teve prosseguimento durante as últimas fases da Idade do Bronze (Minoana Moderna III, c. de 1400-1125 a.C.). Cerca do fim desse período, gregos dorianos chegaram à ilha e iniciaram a Idade do Ferro.

Descobertas feitas no Egito, e em locais tais como Ras Shamra (cf. o nome do rei *krt*, nos tabletes cuneiformes), Biblos e Atchana (Alalah), na Síria, mostram que o comércio cretense se estendera para a Ásia ocidental pelo período Minoano Médio II (primeiro quarto do segundo milênio), e desse tempo em diante, os movimentos étnicos nos quais os filisteus (q.v.) desempenharam papel de vulto e os quais culminaram nas invasões dos "Povos Marítimos" do século XIV a.C., começaram a ter lugar. Durante toda a Idade do Ferro a ilha foi dividida entre certo número de cidades-estados adversárias, até que finalmente a ilha foi subjugada pelos romanos, em 67 a.C. T.C.M.

## CRIAÇÃO

### I. DOCTRINA BÍBLICA

Esta não deve ser confundida ou identificada com qualquer teoria científica sobre as origens. O propósito da doutrina bíblica, em contraste ao propósito da investigação científica, é ético e religioso. A referência a essa doutrina, na Bíblia, está espalhada pelas páginas tanto do AT como do NT, e não se confina aos capítulos iniciais de Gênesis. Pode-se notar as seguintes referências: nos profetas, Is 40.26, 28; 42.5; 45.18; Jr 10.12-16; Am 4.13; nos Salmos, 33.6,9; 90.2; 102.25; também Jó 38.4s.; Ne 9.6; e, no NT, Jo 1.1s.; At 17.24; Rm 1.20,25; 11.36; Cl 1.16; Hb 1.2; 11.3; Ap 4.11; 10.6.

Um ponto inicial necessário para qualquer consideração sobre essa doutrina é Hb 11.3. "Pela fé entendemos que foi o universo formado pela palavra de Deus". Isso significa que a doutrina bíblica da criação se baseia na revelação divina e só pode ser compreendida do ponto de vista da fé. Isso é o que distingue de forma acentuada o tratamento bíblico do tratamento da questão. A obra da criação, não menos do que o mistério da redenção, está oculta dos homens, e só pode ser percebida pela fé.

A obra da criação é variegadamente atribuída a todas as três pessoas da Trindade: ao Pai, como em Gn 1.1; Is 44.24; 45.12; Sl 33.6; ao Filho, como em Jo 1.3,10; Cl 1.16; ao Espírito Santo, como em Gn 1.2; Jó 26.13. Isso não deve ser reputado como ensino que diferentes porções da criação sejam atribuíveis às diferentes pessoas da Trindade, mas antes, que o todo é obra do Deus triúno.

As palavras de Hb 11.3. "o visível veio a existir das cousas que não aparecem", consideradas

juntamente com Gn 1.1. "No princípio criou Deus os céus e a terra", indicam que os mundos não foram formados de qualquer material pré-existente, mas antes, foram formados do nada, pela palavra divina, no sentido que antes do "Fiat" criativo divino, não havia qualquer outra espécie de existência. Essa *creatio ex nihilo* tem importantes implicações teológicas, pois entre outras coisas elimina a idéia que a matéria é eterna (Gn 1.1 indica que a matéria teve começo) ou que pode haver qualquer espécie de dualismo no universo, no qual outra espécie de existência ou poder se mantém contrária a Deus e está fora de seu controle. Semelhantemente, indica que Deus é distinto de sua criação, e, contrariamente ao que é afirmado pelo panteísmo, não é uma existência fenomenal ou externa do absoluto.

Ao mesmo tempo, no entanto, torna-se claro que a idéia de criação primária, contida na fórmula *creatio ex nihilo*, não exaure o ensino bíblico sobre o assunto. O homem não foi criado *ex nihilo*, mas antes, do pó da terra (Gn 2.7), e os animais do campo e as aves dos ares foram formadas da terra (Gn 2.19). Isso tem sido chamado de criação secundária, uma atividade criativa que lança mão de materiais anteriormente criados, e juntamente com a criação primária faz parte do testemunho bíblico.

As afirmações tais como a de Ef 4.6. "um só Deus... o qual é sobre todos, age por meio de todos e está em todos", indicam que Deus está tanto em relação de transcendência como em relação de imanência para com a ordem criada. Visto que ele está "sobre todos" (que também aparece em Rm 9.5), é o Deus transcendental, independente de sua criação, auto-existente e auto-suficiente. Dessa maneira, a criação precisa ser compreendida como ato livre de Deus, determinado por sua própria vontade soberana, e de forma alguma um ato necessário. Ele não precisava criar o universo (v. At 17.25). Mas preferiu fazê-lo. É necessário que façamos essa distinção, pois somente assim ele pode ser um Deus que é Senhor, o transcendental, não sujeito a qualquer condição. Por outro lado, visto que ele "age por meio de todos e está em todos", é imanente em sua criação (ainda que distinto dela), a qual depende inteiramente dele para continuar existindo. "Nele tudo subsiste" (Cl 1.17), e "nele vivemos, e nos movemos, e existimos" (At 17.28).

As palavras "por causa da tua vontade vieram a existir e foram criadas" (Ap 4.11) e "Tudo foi criado por meio dele e para ele" (Cl 1.16), indicam o propósito e o alvo da criação. Deus criou o mundo "para a manifestação da glória de seu poder, sabedoria e bondade eternos" (Confissão de Westminster). A criação, em outras palavras, é teocêntrica, cuja intenção é exibir a glória de Deus, ou, no dizer de Calvino, para ser "o teatro de sua glória". J.P.

## II. RELATO DO LIVRO DE GÊNESIS

O relato básico da criação no livro de Gênesis fica em 1.1-2.4a. Trata-se de uma exaltada e magna declaração, isenta daqueles elementos mais toscos que podem ser encontradas nas

histórias não-bíblicas sobre a criação (v. seção III, a seguir). Esse capítulo faz uma série de asseverações sobre como o que é visível veio a existir. Sua forma é a de um testemunho simples de testemunha ocular, sem qualquer tentativa de incluir sutilezas da espécie que seria apreciada pelo moderno conhecimento científico. Admitindo o fato da revelação, uma simples história dos fenômenos da criação descreveria a origem somente daqueles elementos do mundo circundante que fossem visíveis ao olho desarmado. No grau em que o primeiro capítulo do livro de Gênesis trata dos simples fenômenos observáveis, nesse grau é um relato paralelo ao de muitas outras histórias sobre a criação, pois todas essas histórias dizem respeito à terra, ao mar, ao céu, ao sol, à lua e às estrelas, e ao homem.

O fato da inspiração preservou o escritor do primeiro capítulo de Gênesis de empregar a linguagem e os conceitos crus do politeísmo contemporâneo, ainda que o escritor tivesse permanecido homem normal, que usou seus olhos com bom proveito, ao procurar descrever a maneira pela qual Deus trouxe este mundo à existência. A comparação entre o relato bíblico da criação com a história de origem babilônica fornece certo número de paralelos, porém, a relação externa entre os dois relatos não é clara. Entretanto não pode ter havido o caso de simples empréstimo, pois existe certa profundidade e dignidade no primeiro capítulo do livro de Gênesis que não podem ser percebidas no relato babilônico. A. Heidel, *The Babylonian Genesis*, capítulo III, apresenta uma completa discussão sobre a relação entre os dois relatos.

### a) Coisas criadas

Considerando Gn 1 como um simples relato sobre fenômenos, então o primeiro item concernente é a criação da luz. Essa deve ser a mais simples de todas as observações humanas, que dia e noite ocorrem em seqüência regular, e que a luz é uma necessidade indispensável para toda vida e crescimento. "Quem fez isto ser assim?". Como pergunta o autor de Gênesis 1. E a resposta é: Deus (v. 3-5). Uma segunda observação simples é que não existem meramente águas em baixo, que formam os mares e as fontes subterâneas, mas também existem águas em cima, que provêm a origem da chuva. Entre essas duas camadas existe o firmamento (*raçia*, algo batido), quem fez isso ser assim? Deus (v. 6-8). Novamente, é matéria de experiência comum que as massas marinhas e terrestres estão distribuídas em áreas específicas da superfície da terra (v. 9,10). Isso também é feitura de Deus. Além disso, a terra tem produzido vegetação de muitas espécies (v. 11-13). Isso é também obra das mãos de Deus. Não existem sutilezas ou distinções botânicas, mas o escritor reconhece apenas três grupos latos de vida vegetal, grama (*deshe*, vegetação nova), erva (*esev*, plantas), que produzem semente conforme sua espécie, e arvores (*ets*), que produzem fruto cuja semente está no mesmo. Presumivelmente, o escritor sagrado sentia que essa classificação simples incluía todos os

casos. A observação seguinte diz respeito aos corpos celestes, postos no firmamento — sol, lua e estrelas (v. 14-19). Foi Deus que os colocou ali a fim de marcarem tempos e estações. Seria algo inteiramente sutil esperar que o escritor distinguisse em seu relato meteoros, planetas, nebulosas etc. Voltando-se para as esferas onde podem ser encontradas criaturas vivas, o escritor observa que as águas produziram “enxames” de seres vivos, (v. 20, *sherets*, enxames, pequenos animais que podem ser encontrados em grande número), mas também as grandes baleias (monstros marinhos) e toda outra criatura viva que se move (v. 21, *tannin*, monstro marinho, serpente). Não há qualquer tentativa de fazer cautelosas distinções entre as várias espécies de animais marinhos no sentido zoológico. É suficiente dizer que Deus fez os animais do mar, tanto pequenos como grandes. Deus também fez os pássaros para voarem no firmamento (v. 20, 21, 22, *of*). O termo *of* cobre todas as variedades de aves. De onde vieram as multidões de criaturas que populam a terra? Foi Deus também que criou todas essas coisas. Semelhantemente, a terra produziu criaturas vivas (v. 24, 25, *nefesh hayah*), as quais, pelo escritor sagrado são classificadas como animais domésticos (*b'hemah*, animais), répteis (v. 24, 25, *remes*), e animais selváticos (v. 24, 25, *hayah*). Distinções zoológicas também não podem ser encontradas aqui, pois o escritor evidentemente estava persuadido que sua classificação simples incluía todos os tipos principais de vida terrestre, de modo suficiente para seu propósito. Finalmente, Deus fez o homem (v. 26, 27, *adam*) conforme sua própria imagem e semelhança, frase essa que é imediatamente definida como a capacidade de ter domínio sobre as criaturas vivas da terra, do mar e do firmamento (v. 26, 28). Ora, Deus criou (*bara*) o homem de modo composto, homem e mulher. (v. 27. *zakhar* e *n'qevah*).

#### b) Cronologia dos acontecimentos

O exame cuidadoso desse capítulo revelará uma apresentação sistemática na qual os atos criativos são comprimidos num padrão de seis dias, havendo oito atos criativos introduzidos pelas palavras “E disse Deus...” O esquema pode ser entendido mediante uma tabela simples. (ver tabela abaixo)

Se insistirmos numa estrita cronologia de acontecimentos aqui, ficaremos perturbados pelo aparecimento dos luminares no quarto dia. Esse problema é evitado se tratarmos o primeiro capítulo do livro de Gênesis tal como outras passagens da

Bíblia, que envolvem grandes fatos, mas que não os tratam de maneira cronológica (cf. as narrativas da tentação, em Mt 4 e Lc 4, que salientam o fato da tentação, mas apresentam ordens diferentes; v. tb. Sl 78.13, 15, 24, que salienta o fato do cuidado de Deus pelo povo libertado de Israel, mas que coloca o incidente sobre o maná após o ferir da rocha, o que é contrário à ordem apresentada no relato de Êxodo). Se o escritor do primeiro capítulo de Gênesis estivesse preocupado em salientar o fato da criação, e não particularmente com a seqüência cronológica dos acontecimentos, então terá sido evitado certo número de dificuldades.

Existe um esquema razoavelmente consistente no arranjo do material apresentado. Os primeiros três dias foram preparatórios. A criação da luz e a preparação do firmamento, dos mares, da terra e da vegetação, são preliminares ao estabelecimento de habitantes num local preparado. As aves povoam o firmamento, os peixes povoam os mares, e os animais e o homem povoam a terra. Os dias primeiro e quarto não seguem com exatidão esse esquema, ainda que exista certa correlação. Os dias terceiro e sexto têm, cada qual, dois atos criativos. O sétimo dia fica fora do esquema e fala sobre o descanso desfrutado de Deus, quando sua obra estava completa, dando o padrão de descanso para sua criação, um dia em cada sete.

Algo se perde, se interpretarmos esse capítulo pressionando sua exegese até limites desnecessários. O todo é poético e não se presta a exatas correlações científicas.

Nesse capítulo a ênfase recai sobre o que Deus disse (v. 3, 6, 9, 11, 14, 20, 24 e 26). Foi a divina palavra criadora que infundiu ordem no caos, luz no meio das trevas, vida no meio da morte. Mais peso deveria ser posto sobre a palavra “disse” (*amar*) do que sobre as palavras “criar” ou “fazer”, pois a criação é asseverada como produto da vontade Deus. É verdade que a palavra “criar” (*bara*) é usada a respeito do céu e da terra (v. 1), a respeito dos grandes monstros marinhos e dos seres vivos (v. 21), e a respeito do homem (v. 27), e que esse verbo é empregado exclusivamente, em todas as suas outras ocorrências do AT, para indicar atividade divina. Assim também “fazer” (*asah*) é verbo empregado a respeito do firmamento (v. 7), dos luminares (v. 16), dos animais selváticos, dos animais domésticos e dos répteis (v. 25), e a respeito do homem (v. 26). Novamente, a atividade divina é descrita mediante o uso da forma

Atos Criativos (Deus disse)	Dia n.º	Elementos	Atos Criativos (Deus disse)	Dia n.º	Elementos
1. Ver. 3	1	Luz	5. Ver. 14	4	Luminares
2. Ver. 6	2	Firmamento	6. Ver. 20	5	Aves
3. Ver. 9	3	Mares	7. Ver. 24	6	Peixes
4. Ver. 11		Terra e Vegetação	8. Ver. 26		Animais e Homem

imperativa do verbo, em diversos lugares: "... haja..." (v. 3,6,14,15), "... ajuntem-se..." (v. 9), "... produza..." (v. 11,20,24). A interesse da variedade, o escritor reuniu uma gama de verbos que juntos salientam a atividade divina. Porém, a atividade essencial tem origem na palavra de Deus ("disse Deus").

#### c) O sentido de "dia"

Por outro lado, a palavra "dia" também tem ocasionado dificuldades. Na Bíblia essa palavra tem diversos sentidos. Na sua forma mais simples, significa dia de vinte e quatro horas. Porém, também é empregada para indicar um período de julgamento divino ("dia do Senhor", Is 2.12s.), um período indefinido de tempo ("dia da tentação", Sl 95.8), um longo período de (digamos) mil anos (Sl 90.4). Baseando-se no ponto de vista que ali temos dias de vinte e quatro horas, alguns têm insistido que a criação foi efetuada literalmente em seis dias. Isso não concorda com os fatos da geologia, nem dá permissão para o emprego de arranjos poéticos, simbólicos ou esquemáticos na literatura bíblica. Outros têm argumentado que um dia, nesse caso, representa um longo período, e têm procurado encontrar certa correlação com os registros geológicos ainda que seja este um ponto de vista por demais ligado às atuais teorias científicas, sabendo-se que tais teorias estão por demais sujeitas a alterações. Se admitirmos que o primeiro capítulo de Gênesis tem uma estrutura artificial literária e que o mesmo não se abalança a prover um quadro da seqüência cronológica dos acontecimentos, mas tão somente asseverar o fato de que Deus foi quem criou todas as coisas, então teremos evitado essas especulações.

Um problema relacionado é como interpretar a frase "tarde e manhã". É possível que não saibamos o que o escritor queria realmente dizer. Entre as sugestões oferecidas, estão as seguintes: refere-se ao sistema judaico de contar o dia de pôr-de-sol a pôr de sol, isto é, se iniciaria cada noite, via manhã; ou então, que "tarde" marca o término de um período cujo *terminus a quo* era a manhã que raiou com a criação da luz, enquanto que a "manhã" que se segue marca o início do novo dia e o fim da seção noturna do dia anterior. Esses pontos de vista são exatamente o oposto um do outro, o que sugere que o sentido dessa frase não é claro.

Alguns escritores têm procurado vencer essa dificuldade dos seis dias sugerindo que a criação foi revelada ao escritor em seis dias, e não levada a efeito em seis dias. Seis visões sobre a atividade divina teriam sido proporcionadas ao autor sagrado, sendo que em cada uma dessas visões foi projetado um aspecto da obra criadora de Deus. Cada visão foi projetada precisamente da mesma forma, começando com as palavras: "E disse Deus..." e sendo concluída com as palavras: "Houve tarde e manhã, o... dia". É argumentado que os seis blocos de material talvez tenham sido semelhantemente escritos em seis tablets de estrutura semelhante, com um colofão similar

na conclusão de cada qual. Esse ponto de vista é interessante, mas em realidade é apenas uma variante da idéia que no primeiro capítulo de Gênesis encontramos uma composição literária arranjada de modo artificial a fim de ensinar a lição que foi Deus quem fez todas as coisas. Nenhum comentário é feito sobre o método divino de operar.

#### d) O primeiro capítulo de Gênesis e a ciência

As questões acerca da relação entre o primeiro capítulo de Gênesis e as ciências geológica e biológica têm sido abordadas de muitos modos. O ponto de vista concordista tem procurado encontrar uma correlação mais ou menos exata entre a ciência e a Bíblia. Têm sido traçados paralelos entre as camadas geológicas e as afirmações de Gênesis, formando uma seqüência cronológica. Alguns têm insistido que a frase "segundo a sua espécie" é uma refutação completa da teoria da evolução. Entretanto, não é inteiramente claro que a palavra hebraica para "espécie" (*min*) tenha este ou aquele sentido, exceto como uma observação geral que Deus fez de tal modo as criaturas que elas se reproduzem dentro de suas respectivas famílias. Porém, se o vocábulo hebraico tem sentido obscuro, é igualmente verdade que os agrupamentos biológicos estão longe de ficar finalmente decididos. Fique aceito, entretanto, que a Bíblia está asseverando que, como quer que a vida tenha vindo à existência, Deus está por detrás de todo o processo, e que esse capítulo nem afirma nem nega a teoria da evolução, ou qualquer outra teoria sobre a matéria.

O segundo versículo do capítulo se tem tornado, para alguns, base para a teoria de uma fenda ou lacuna na história do mundo. Tem sido asseverado que a tradução deveria ser: "e a terra tornou-se sem forma e vazia". Em outras palavras, ela teria sido criada perfeita, mas algo sucedeu, e ela transformou-se em caos. Subseqüentemente, Deus a recriou, tornando a pôr em ordem o que ficara em estado caótico. O vazio no tempo permite, segundo essa posição, a existência de prolongados períodos de tempo antes da calamidade. O ato criador original, nesse caso, pertenceria ao passado remoto, o que dá escopo para as eras geológicas da ciência. Porém, deve ser dito que nem existe evidência geológica a favor disso, nem a tradução é inteiramente provável. Pois no hebraico essa frase normalmente significa "e era" e não "e se tornou".

Muitos escritores têm procurado encontrar uma segunda história da criação em Gn 2, a qual, dizem, tem uma diferente ordem cronológica da que aparece no primeiro capítulo. Tal opinião é desnecessária se considerarmos o segundo capítulo de Gênesis como parte da narrativa mais completa dos capítulos dois e três do livro, da qual narrativa, o capítulo dois forma meramente uma introdução para o relato da tentação, e provê o pano de fundo sem qualquer tentativa de apresentar uma história sobre a criação, muito menos para fornecer qualquer espécie de seqüência cronológica dos acontecimentos.



Deve ser dito finalmente, que apesar de continuar havendo bastante discussão sobre o sentido exato do primeiro capítulo de Gênesis, todos têm de concordar que existe uma asseveração central nesse capítulo — Deus fez tudo quanto constitui este universo no qual vivemos. Se afirmarmos isso, no simples nível de observação, a natureza da passagem torna-se tal que nos capacita a estendê-la facilmente àquelas áreas que não podem ser contempladas a olho desarmado.

J.A.T.

### III. TEORIAS ANTIGAS DO ORIENTE PRÓXIMO

Nenhum mito foi ainda encontrado que se refira explicitamente à criação do universo, e aqueles que falam sobre a organização do universo e seu processo cultural, sobre a criação do homem e o estabelecimento da civilização são caracterizados pelo politeísmo e pelas lutas entre deidades visando a supremacia, o que faz notório contraste com o monoteísmo hebreu dos capítulos primeiro e segundo do livro de Gênesis. A maior parte desses relatos formam parte de outros textos, e os pontos de vista daqueles povos antigos têm de ser respigados de escritos religiosos os quais, embora datados como pertencentes à primeira parte do segundo milênio a.C., bem possivelmente são baseados em fontes ainda mais antigas.

#### a) Suméria e Acade

Existe certo número de histórias sobre a criação ligadas com a supremacia atribuída a várias cidades antigas e à divindade que imaginariamente teria habitado ali pela primeira vez. Assim é que se julgava que Nipur fora habitada por deuses somente em épocas anteriores à criação da humanidade. Enki, o deus do abismo e da sabedoria, primeiramente preferiu a Suméria, mas depois começou a fundar territórios circunvizinhos, incluindo o paraíso Dilmun. Primeiramente ele apontou as rios, os pantanais e os peixes, e depois o mar e a chuva. Em seguida as exigências culturais da terra foram satisfeitas mediante a provisão de cereais e ervas, do alívio e do molde de tijolos. As altas colinas foram cobertas com vegetação e com gado, e ovelhas encheram os apriscos.

Outro mito fala sobre o paraíso Dilmun no qual a deusa-mãe Ninhursag produziu filhos sem dores de parto, embora Enki, após comer certas plantas, foi amaldiçoado e caiu doente, até ser curado por uma deusa especialmente curadora — Ninti — cujo nome significa “a senhora da costela” e “a senhora que faz viver” (v. EVA).

Outro mito sobre Enki e Ninhursag diz respeito à criação do homem, feito de barro. Isso seguiu-se a uma batalha durante a qual Enki liderou a hoste dos bons contra Nammu, sua primeiro. Então, com a ajuda de Ninmah, a mãe terra, que era uma deusa, ele criou o frágil homem.

O mais bem conhecido dos mitos sobre a criação é a adaptação babilônica posterior da cosmogonia sumeriana chamada *enuma elish* devido suas palavras iniciais “quando no alto os céus não haviam sido nomeados e a terra abaixo não

havia sido chamada por nome”. Tiamat (cf. heb., *t'hom*, o abismo) e *Apsu* (a água doce) já existiam, mas depois que outros deuses nasceram, *Apsu* tentou desfazer-se deles por causa do barulho que faziam. Um dos deuses, Ea, o sumeriano Enki, matou *Apsu*; então Tiamat resolveu vingar-se, mas foi morta pelo filho de Ea, chamado Marduque, o deus da Babilônia em cuja honra foi composto o poema. Marduque usou as duas metades de Tiamat para criar o firmamento do céu e a terra. Então pôs em ordem as estrelas, o sol, a lua, e, finalmente, a fim de livrar os deuses das tarefas pesadas, Marduque, com a ajuda de Ea, criou a humanidade de barro misturado com o sangue de Kingu, o deus rebelde que havia liderado as forças de Tiamat.

Outros poemas épicos sobre a criação diferem quanto a detalhes. Um deles relata como quando “todas as terras eram mar”, os deuses foram criados e a cidade de Babilônia foi edificada. Então Marduque fez uma esteira de juntos sobre as águas, na qual a deusa-mãe Aruru criou o homem. Seguiu-se a criação dos animais, dos rios, das ervas verdes, das terras, e dos animais domesticados. No entanto, um outro mito atribui a criação dos céus a Anu e a da terra a Ea. Aqui novamente, quando a terra e os deuses julgaram ser necessário pôr tudo em ordem, foi provido um templo e seu suprimento de ofertas, e então o homem foi criado para servir aos deuses.

#### b) Egito

Entre certo número de alusões à criação, existe uma, datada de cerca de 2350 a.C., na qual é descrito o ato do deus Atum que fez surgir os deuses sobre uma colina primeva acima das águas do caos. Atum “que veio a existir por si mesmo”, em seguida pôs o mundo em ordem, e do fundo do negro abismo estabeleceu lugares e funções para os outros deuses, incluindo Osiris. Os teólogos de Mênfis, como os de Tebas, tinham seu modo de justificar o aparecimento de sua cidade e de seu deus. Para eles, foi o deus Ptah que concebeu a criação e a trouxe à existência por sua palavra de ordem, um reflexo antigo, também encontrado nos textos sumerianos da doutrina do *Logos*. Outro mito atribui ao deus-sol Re’ a vitória sobre o submundo Apófis. De acordo com essa versão, a humanidade foi criada das lágrimas de Re’, sendo que todos os homens foram criados com igual oportunidade de desfrutar das necessidades básicas da vida.

Pode-se ver que por todo o antigo Oriente Próximo havia um conceito de um vazio primário formado de água (e não caos) e de trevas; e também que a criação foi um ato divino *ex nihilo*, e que o homem foi feito por direta intervenção divina para o serviço dos deuses. O relato hebraico, com sua clareza e monoteísmo, se destaca acima de todos; não há ali lutas entre deidades nem tentativas de exaltar qualquer cidade ou raça especial.

D.J.W.

#### c) Grécia Antiga

Para os gregos em geral, os deuses, que adoravam, não haviam sido os responsáveis



pela criação do mundo, mas antes, eram seres criados ou gerados, por deidades ou forças vagamente concebidas e por aqueles substituídas. Hesíodo, em sua *Teogonia*, diz que em primeiro lugar veio a existir o caos, e então a Terra, a qual, fertilizada pelo Céu, tornou-se a grande mãe de todos. De fato, em lugar de criação há em tudo um desenvolvimento automático, especialmente por meio de procriação, partindo de princípios indefinidos. Há muitas variações quanto aos detalhes, e os filósofos tentavam explicá-las de várias maneiras com seus raciocínios. Os epicureus atribuíam tudo a combinações fortuitas de átomos, enquanto que os estoicos panteístas concebiam um logos ou princípio mundial impessoal (v. EPICUREUS, ESTÓICOS. LOGOS).

De interesse particular é o mito de Orfeu, embora fosse aceito apenas por alguns poucos, pois alguns têm visto no orfismo alguns paralelos significativos com o cristianismo. Segundo esse mito, o grande criador é Fanes, que emergiu de um ovo, e depois de ter criado o universo e os homens da Idade Áurea retirou-se para a obscuridade até que seu bisneto, Zeus, devorou a ele e a toda a sua criação, re-criando subsequentemente o mundo atualmente em existência. Os homens da raça presente surgiram dos restantes dos Titãs, que haviam morto e comido Dionísio, filho de Zeus, pelo que tal raça contém elementos tantos maus como divinos. Dionísio foi restaurado à vida por Zeus, e era freqüentemente identificado com Fanes.

K. L. MCK.

**CRIATURAS** — 1. Tradução da expressão *nefesh hayah*, a qual salienta antes sentidos, vitalidade, e não natureza criada. O termo inclui "todos os seres viventes de toda carne que há sobre a terra" (Gn 9 16) — embora em outros lugares o homem seja distinguido dos mesmos (Gn 2.19) — e inclui também as criaturas celestiais (Ez 1; *hayim*, apenas).

2. Tradução dos termos *ktisis* e *ktisma*, os quais, etimologicamente significam "ato de criação", "coisa criada". O uso, porém, salienta a relação contínua de toda criatura para com Deus: seu escrutínio, Hb 4.13; seu controle, Rm 8.39; seus propósitos finais, Rm 8.19-21; e a resposta da adoração vinda do céu e da terra, Ap 5.13. O homem é distinguido por seu abuso idólatra referente a outras criaturas, Rm 1.25, e pelo seu privilégio de nova criação em Cristo, o primogênito, Cl 1.15; 2Co 5.17; Gl 6.15; Tg 1.18.

P.A.B.

**CRIME E PUNIÇÃO** — Crime e punição podem ser, considerados quer no sentido jurídico, quer no sentido religioso, pois em certo sentido este último está intimamente ligado com aquele. Dessa maneira, temos de investigar o significado de ambos a fim de ter uma idéia mais clara sobre nosso assunto. A combinação de crime e punição, num sentido estritamente legal, levanta algumas perguntas. A distinção perfeitamente definida entre ofensas criminais e ofensas

civis, segundo vemos nos tempos modernos, não se acha presente nem no AT nem na jurisprudência antiga do Oriente Próximo. Cada ofensa era cometida, em primeiro lugar, contra uma certa pessoa ou comunidade, e a única maneira de corrigir o erro era dar compensação à pessoa injuriada ou enganada.

Por todo o Oriente Próximo a jurisprudência também estava ligada com o que é divino. Cada deus sancionava as leis de sua comunidade. Isso é evidente, p. ex., no prólogo das leis de *Ur-Nammu*, onde *Nanna*, o deus-lua sumeriano, é mencionado; existe o famoso código de Hamurábi com a bem conhecida estela que apresenta o deus Shamash e Hamurábi defronte do mesmo, a receber os símbolos de autoridade e justiça. Num sentido bem especial, isso também é verdade com relação ao AT. A promulgação de leis está intimamente associada com a formação da aliança. Isso pode ser posto em paralelo com certos tratados como o que teria havido entre Ir-HM de Tunip e Niqmepa de Alalah, onde foi firmado um pacto com certas obrigações mútuas baseadas, na forma típica da jurisprudência do Oriente Próximo. Entretanto, nisso encontramos um paralelo apenas quanto à forma. A tradição do AT leva a promulgação de volta até ao pacto estabelecido no Sinai, concedendo a cada lei a sanção do Senhor.

Para os fins de nosso propósito, é preferível esboçar o significado e o pano de fundo do crime e da punição de forma separada.

## I. CRIME

### a) Etimologia

Existe uma afinidade bem grande entre crime, culpa e punição. Isso se torna evidente pela palavra hebraica *'awon*, encontrada por cinquenta e cinco vezes com o sentido de "ofensa" ou "crime", cento e cinquenta e nove vezes com o sentido de "culpa", e sete vezes com o sentido de "punição". O sentido básico de crime é o ato conscientemente praticado de modo perverso ou errado. O vocábulo *resha'* significa culpa e crime, e se refere à maneira de viver de um indivíduo irreligioso. Há certa palavra hebraica que, em sua forma verbal, *shagah*, dá o sentido de agir erradamente por ignorância. Outro termo hebraico, *pesha'*, tem o sentido enfático de rebelião ou revolta. A palavra comum que tem o sentido de ofensa, crime, ou pecado, é o verbo *hata'* e o substantivo *he't*. Essa palavra tem o duplo sentido de ofensa contra seres humanos (p. ex., Gn 41.9) e de pecado contra Deus (p. ex., Dt 19.15). O sentido básico da palavra presumivelmente era "errar o alvo", "errar", sendo que esse sentido era aplicado à esfera das ofensas contra a humanidade e contra a deidade. A concepção completa de pecado, tanto no AT como no NT (o grego, *hamartia*, é tradução direta de *het'*) está edificada em torno desse vocábulo.

No NT grego os vocábulos *hamartia*, *hamartema*, *asebeia*, *adikia*, *parakoe*, *anomia*, *paranomia*, *paraptoma* significam "errar o alvo", o que as torna ligadas em sentido ao substantivo

hebraico *he't*, que denota pecado. *Asebeia* e *adikia* significam ser ativamente irreligioso e ser deliberadamente contrário a Deus, um tipo de conduta usualmente reputada no AT como maneira ímpia de viver, o qual é denotado pelo termo *rasha'*. *Parakoe* significa ser ativamente desobediente. O AT chama a desobediência de recusa de dar ouvidos (*lo' shama'*, p. ex., em Jr 11.10; 35.17). Denota uma ação contra a lei, tal como o termo grego *paranomía*. O paralelo mais próximo no AT é o vocábulo *'awon*. É interessante observar que nenhuma terminologia técnica era usada nos tempos bíblicos para descrever qualquer transgressão contra a lei. A jurisprudência do Oriente Próximo não desenvolveu, teoricamente, uma terminologia legal. O termo grego *parabasis* significa literalmente "transgredir", isto é, transgredir as leis existentes com atos individuais, como, p. ex., em Rm 4.15. *Paraptoma* é uma palavra grega um tanto menos rigorosa do que todas as outras que já foram discutidas. Tem o sentido de pecado, mas não da pior espécie ou enormidade. "Falta" seria nossa palavra que mais se aproxima do seu sentido, e aparece, p. ex., em Gl 6.1.

#### b) O modo de tratar das ofensas

As decisões legais, segundo as leis civis e criminais do Oriente Próximo, eram tomadas a fim de proteger os indivíduos e a comunidade contra a injustiça. Torna-se óbvio, pelo estilo geralmente casuístico da jurisprudência do antigo Oriente Próximo, que as leis codificadas, segundo encontradas nas leis de Ur-Nammu, da cidade de Eshnunna, de Hamurábi, dos tempos assírios médios, bem como de certas leis do Código da Aliança e de outras porções do Pentateuco, devem ser reputadas como decisões feitas por reis, oficiais ou anciãos famosos, e não como um sistema legal teórico criado por juizes ou sábios. Cada estipulação, na matéria legal casuística, foi baixada para proteger certos direitos e para restaurar, por meio de compensação, o dano feito. P. ex., a negligência em não cuidar apropriadamente de um touro acostumado a chifrar, era considerada crime se o mesmo viesse a ferir um homem, um escravo, ou o touro de outrem, como se verifica, p. ex., em Êx 21.28-32, 35, 36, ou nas leis de Eshnunna, parágrafos 53-55. De conformidade com o livro de Êxodo, quando a negligência causava a morte de uma pessoa livre, o indivíduo negligente era punido com a morte. Em todos os outros casos devia ser paga uma compensação fixa em espécie ou em siclos. Até mesmo nos casos de ofensas criminais, como violação ou furto, o indivíduo culpado devia dar compensação à vítima. Quanto à violação de uma jovem, o AT prescreve compensação fixa segundo a quantidade do preço do dote de uma noiva. Isso demonstra que o valor da jovem era diminuído de tal modo que se tornava impossível para seu pai, que tinha direito legal sobre ela, dá-la a outro homem em troca do dote usual de uma noiva. O indivíduo culpado, portanto, tinha de compensar o pai da jovem pela perda sofrida, como se vê, p. ex., em Êx 22.16, 17. Esse é o

caso de todas as leis codificadas do Oriente Próximo, onde, em alguns casos, são inseridas estipulações para incluir diversas situações, como, p. ex., em sentido especial nas leis assírias do período médio.

Existe, porém, certo tipo de lei, que A. Alt, em 1934 considerou como inteiramente estranha a qualquer descoberta fora do mundo israelita, ou seja, a lei apodictica ou irrefutável. A publicação de formas de "aliança" que usam um método semelhantemente apodictico nos tempos assírios, em 1958, talvez tenha mostrado que tal fraseologia legal, na segunda pessoa, não era desconhecida em outros lugares do antigo Oriente Próximo. O que não tem paralelo, na legislação do AT, é que as leis vasadas no estilo apodictico são ordens diretas emanadas do Senhor para o seu povo. Os dez mandamentos, p. ex., são típicos dessa espécie de lei. "Não matarás" (Êx 20.13) é dado como mandamento direto da parte de Deus ao seu povo acampado no Sinai, conforme a tradição digna de confiança do AT. Essas leis se originaram na esfera sagrada do Senhor, e passaram a fazer parte da religião hebraica desde o princípio de sua nacionalidade, quando foi firmado o pacto entre Deus e o seu povo. Pela tradição do AT também se torna claro que as leis casuísticas eram reputadas como leis sancionadas por Deus. O conjunto inteiro de matéria legal foi imediatamente considerado como divinamente inspirado. Essas leis, promulgadas com a aliança firmada no Sinai, destinavam-se a ligar o povo de Deus e a unir as diversas tribos e os indivíduos. Qualquer transgressão contra um compatriota israelita era uma transgressão contra Deus.

#### c) Uma distinção feita

Tanto o AT como o NT fazem uma distinção entre uma mera transgressão e uma vida perversa e pecaminosa. A maneira de viver era algo considerado de grande importância, especialmente na literatura de Sabedoria. A existência dos ímpios é descrita detalhadamente, como p. ex., no Salmo primeiro, que está intimamente ligado com o material da literatura de Sabedoria do AT. Esse salmo expressa a perversidade e o crime como modo de vida dos ímpios, dos pecadores e dos zombadores. A vida desses grupos nega a lei de Deus. Essa espécie de vida ímpia significa rebelião contra Deus, e isso é intimamente ligado a todas as espécies de ações injustas contra outras pessoas. A representação mais clara dessa atitude é apresentada nos escritos dos profetas, cerca de 600 a.C., e é especialmente frisada por Jeremias. Crime contra o próximo era sempre considerado crime contra o Senhor. Uma profunda interpretação religiosa é assim ligada ao crime e à transgressão.

#### d) A interpretação do NT

É precisamente essa interpretação religiosa que predomina no NT. Cada transgressão é tomada como uma ofensa contra Deus. A concepção do apóstolo Paulo, em Rm 7, é que a lei traz o conhecimento do pecado, mas não pode eliminá-lo; chega mesmo a despertar a consciência do pecado e a fazer abundar a transgressão (7.7-

11). A própria lei, entretanto, não é pecado, mas tinha a finalidade de restringir a transgressão ordenando penalidades. Conhecendo a lei, nossa natureza pecaminosa (*hamartia*) é provocada e impele o indivíduo a praticar atos pecaminosos (*parabasis*). A natureza pecaminosa, a maneira de vida pecaminosa, é expressa por Paulo em termos da carne (*sarx*); para descrever a vida salva por Cristo, é usada a palavra "espiritual" (*pneuma*). Qualquer vida que não tiver sido salva por Cristo é de natureza pecaminosa, e assim, é culpável, e tem de ser punida por Deus.

## II. PUNIÇÃO

### a) Etimologia

Entre os vocábulos bíblicos mais ligados à punição, a raiz *shlm* tem o sentido de "compensar" ou de "restaurar ao equilíbrio". Essa palavra tem sentido legal específico, o que é igualmente evidente em certas cartas de Amarna. A raiz *ykh* tem o sentido legal de "punir", como, p. ex., em Gn 31.37; Jó 9.33; 16.21; porém, em numerosos outros lugares tem o sentido mais usual de "reprovar". A raiz *ysr* é mais geralmente empregada no sentido de punição. É interessante observar que emugarítico (cuneiforme cananeu) essa palavra se apresenta com o sentido de instrução, o que igualmente sucede no hebraico. O substantivo *musar* é igualmente usado; essa raiz está assim ligada com um passado educativo e não primariamente com uma punição legal. Trata-se, portanto, de uma punição corretiva, como o castigo que um pai inflige ao seu filho. Uma palavra forte, usada tendo o Senhor como sujeito, é a raiz *nqm*. Mendenhall salientou que essa palavra, à luz do material cuneiforme proveniente de Mari, significa "vindicar". Vindicação no sentido de punição inflingida por Deus contra os ímpios se faz presente, p. ex., na profecia de Naum.

É característica interessante que no NT, onde o conceito de castigo divino é mais plenamente desenvolvido, as palavras usadas com esse sentido são empregadas apenas em sete lugares. É evidente que *dike*, a palavra comum para julgamento, também pode ter o sentido secundário de "punição", semelhantemente ao termo hebraico *mishpat*. As únicas palavras revestidas de claro sentido de punição são *timoria* e *kolasis*. No grego clássico, a primeira tem um caráter vindicativo, muito parecido com o hebraico *nqm*. Porém, no *koine* e no grego do NT, esse sentido dificilmente pode ser percebido. O termo tornou-se sinônimo de *kolasis*, a palavra ordinária para punição, como, p. ex., Mt 25.46; At 4.21; 22.5; 26.11; Hb 10.29; 2Pe 2.9; 1Jo 4.18. Em Mateus, *kolasis* é empregada para significar o castigo final, em contraste com a vida eterna. O mesmo sentido para o juízo final se encontra na segunda Epístola de Pedro, onde a punição é ligada com o dia escatológico do julgamento, um desenvolvimento posterior do conceito do AT sobre o dia do Senhor.

### b) A prática da vingança de sangue

Cada crime ou transgressão precisava ser punido, conforme os princípios legais comuns

do Oriente Próximo. Primariamente, essa punição era inflingida na sociedade nômade ou semi-nômade mais primitiva, pela vítima ou seus parentes, o que é exemplificado num comum procedimento legal semítico, no qual um assassino tinha de ser punido com a morte pelo parente mais próximo da vítima (v. VINGADOR DE SANGUE). Essa continua sendo a lei do islamismo. Encontramos numerosos exemplos de vingança de sangue no AT, como, p. ex., em Êx 21.23-25; 22.2,3. Isso é chamado de *ius talionis*. A fórmula comum do *ius talionis* não só pode ser traçada até o antigo código babilônico de Hamurábi, mas também se faz presente num tablete votivo muito mais recente, descoberto em Marselha. Trata-se da mesma base da lei islâmica de "homicídio deliberado".

### c) A dispensação de justiça

Decisões sobre os diversos casos eram tomadas pelos juizes ou anciãos, usualmente no portão da cidade. A atividade dos mesmos não deve ser confundida com o moderno conceito de juiz. Tais juizes eram antes árbitros entre duas partes (a palavra hebraica *shafar* significa, em alguns casos, "decidir entre duas partes"). Esse papel de arbitragem era desempenhado não só por anciãos e oficiais, mas também pelo próprio rei. Cf., p. ex., as decisões feitas por Davi, em favor da mulher de Tecoa (2Sm 14), e as sábias decisões de Salomão (1Rs 3.16s.). Porém, também é claro que na sociedade nômade ou semi-nômade a retribuição, em alguns casos, era inflingida sem a ajuda de qualquer árbitro, como, p. ex., no caso de assassinato, onde tinha curso a lei comum de vingança de sangue. Por outro lado, na moderna sociedade dos beduínos, o povo às vezes viaja longas distâncias, até algum juiz famoso, para obter sua decisão sobre as causas.

Tanto nas ofensas civis como criminais, o juiz baixava decisões que visavam manter o "equilíbrio social". Quando uma injúria corporal era inflingida, ou quando dano era feito contra a propriedade alheia (o que tinha sentido muito mais lato que em nossa moderna concepção, a ponto de sua esposa, filhos e escravos, p. ex., serem também incluídos), a perda era restaurada mediante compensação fixada. Entretanto, é incorreto sugerir que em todos os casos somente o valor do prejuízo era pago; pois, p. ex., o ladrão tinha de compensar a propriedade roubada, como, p. ex., gado ou ovelhas, cinco vezes mais que o furtado no primeiro caso, e quatro vezes mais no segundo caso (cf. Êx 22.1). Isso provavelmente era empregado para servir de uma espécie de deterrente contra o furto.

### d) Deus como Juiz

É fato que na Bíblia Deus é reputado como Juiz supremo. Esse conceito não é estranho no antigo Oriente Próximo, como, p. ex., num tablete cuneiforme de grande importância encontrado em Mari, no qual o deus Shamash é descrito como juiz dos deuses e dos homens. Bem cedo na história de Israel, Deus era considerado como Criador de todas as coisas. Isso, o torna possuidor de sua criação. Qualquer

dano feito contra sua criação é um ato direto de rebeldia contra ele.

Do ponto de vista legal, isso, lhe confere o direito de castigar. Por outro lado, as leis eram baixadas e sancionadas por Deus para proteger sua criação. Seus próprios mandamentos colocam-no em posição de compulsão para punir qualquer transgressão contra os mesmos. Alguns lugares do AT dão a impressão que a punição decidida pelos anciãos ou oficiais era suficiente. Por outro lado, é evidente que as pessoas que conseguem escapar da punição humana, são castigadas por Deus, algumas delas por morte violenta, e outras por grandes prejuízos (cf. Nm 16). A idéia mudou do castigo inflingido durante a vida de um indivíduo para o dia do Senhor, com um julgamento final onde todos serão julgados de acordo com suas ações. A idéia de um juízo após a morte também está presente nas concepções egípcias sobre a morte. O morto era pesado em comparação com a deusa Maat, recebendo o que merecia conforme o seu peso. O conceito bíblico não somente se refere ao julgamento após a morte, mas também fala sobre o juízo final no fim escatológico dos dias. Essa idéia é completamente desenvolvida no NT nas porções escatológicas dos evangelhos, em certas porções das epístolas de Paulo, em 2 Pedro, e no livro de Apocalipse (p. ex., Mt 25; Mc 13; Lc 21; 1Ts 5; 2Ts 2; 2Pe 3; Ap 20-22). V. ESCATOLOGIA.

### III. CONCLUSÃO

É evidente que crime e punição estavam não somente ligados à jurisprudência ordinária, mas também à jurisprudência divina. Um crime contra um ser humano ou contra sua propriedade é reputado crime contra Deus, e precisa ser punido ou pelas autoridades ou por Deus. Uma transgressão contra estipulações religiosas, semelhantemente, tinha de ser punida por Deus. Um modo de vida ímpio é rejeitado e castigado por Deus.

F.C.F.

**CRISÓLITO** — V. JOIAS E PEDRAS PRECIOSAS.

**CRISPO** — Era *archisynagogos* (v. SINAGOGA) em Corinto. Sua conversão, juntamente com a de sua família, foi significativa, e a maior parte dos judeus de Corinto se tornou hostil contra a família (At 18.5-8); talvez por isso é que seu batismo foi efetuado pelo próprio apóstolo (1Co 1.14). *Atos de Pilatos* 2.4 provavelmente tem Crispo em vista.

Esse nome próprio (que significa "encrespado") é latino, mas era bastante usado pelos judeus (cf. Tj *Yevamot* ii. 3, xii. 2; Lightfoot, HHT, em 1Co 1.14). As versões peshita e gótica dizem "Crispo" em lugar de "Crescente", em 2Tm 4.10.

A.F.W.

**CRISTAL** — V. JOIAS E PEDRAS PRECIOSAS.

**CRISTÃO** — As três ocorrências dessa palavra (At 11.26; 26.28; 1Pe 4.16) implicam que esse era um título reconhecido no período do NT,

embora seja evidente que havia outros nomes usados pelos próprios cristãos, e que talvez preferissem (cf. H. J. Cadbury, BC, V, 1933, p. 375s.).

#### a) Origem do nome

Sua formação parece ser latina, onde os substantivos plurais terminados em *-iani* podem denotar os soldados de um general particular (p. ex., *Galbiani*, homens de Galba, Tacito, *História* i. 51), daí adquirindo o sentido de partidários de um indivíduo. Ambos os elementos são combinados no termo quase-militar *Augustiani* (v. a seguir). No fim do primeiro século d.C., pelo menos, *Caesariani* era vocábulo empregado para indicar as escravos e súditos de César, enquanto que nos evangelhos encontramos o termo *Herodianoi*, os quais talvez fossem partidários ou súditos de Herodes (v. HERODIANOS).

Os *Christianoi*, portanto, talvez tenham sido originalmente reputados como "soldados de Cristo" (Souter), ou como "a casa de Cristo" (Bickerman), ou ainda, como os "partidários de Cristo" (Peterson). H. B. Mattingley recentemente deu uma engenhosa torção à última dessas interpretações, ao sugerir que o termo *Christiani*, mediante uma piada criada em Antioquia, foi modelado com base no termo *Augustiani*, que organizavam brigadas de devotos cantores, os quais dirigiam as adulações públicas a Nero Augusto; tanto o entusiasmo dos crentes, como a ridícula homenagem prestada pelos adulares imperiais, eram assim satirizados pela comparação implícita entre os mesmos. Todavia, o nome "cristão" pode ser mais antigo que a instituição dos *Augustiani*.

#### b) Lugar e período de sua origem

Lucas, que certamente conhecia bem a igreja ali, diz que a designação foi pela primeira vez empregada em Antioquia da Síria (At 11.26). A forma latinizada não é obstáculo a isso. O contexto descreve acontecimentos da quarta década do primeiro século d.C., enquanto que Peterson tem argumentado que a perseguição contemporânea movida por Herodes Agripa I (At 12.1) evocou o nome *Christianoi* como um paralelo para seus adversários, os *Herodianoi*. Se o vocábulo *Augustiani* foi o modelo seguido, então tal título não pode ter sido criado antes de 59 d.C., e At 11.26 não pode servir de base para fixação de qualquer data para o título. No entanto, há boa razão para associar a ocasião com aquilo que precede, pois Lucas imediatamente antes relata que Antioquia foi o primeiro lugar a contar com uma igreja cristã formada de elementos significativamente gentios puros e ex-pagãos. Em outras palavras, Antioquia foi o primeiro lugar onde os pagãos puderam ver o cristianismo como algo inteiramente separado do judaísmo, e não meramente uma seita deste. Apelidos apropriados para os convertidos não podiam esperar muito até começarem a aparecer.

Seja como for, o título "cristão", já estava bem firmado pela sexta década do primeiro século. O "jocosos" Herodes Agripa II (At 26.28) emprega-o, sem dúvida de modo satírico, para Paulo (Mattingley: "Num momento queres persuadir-me a alistar-me como um *Christianus*").

Pedro, provavelmente escrevendo de Roma, pouco antes da perseguição iniciada por Nero, adverte aos "eleitos" das regiões da Ásia Menor, que nenhum deles devia ficar envergonhado por ser chamado a sofrer como cristão (1Pe 4.16 — isso não implica numa acusação formal perante tribunal); e Nero, de conformidade com Tácito (*Anais*, xv. 44) lançou uma acusação contra uma seita "a quem o povo comum estava chamando (*appellabat* — o tempo verbal é significante) de cristãos".

#### c) A origem do nome

*Chrematisai* ("foram... chamados") é verbo que tem sido interpretado de diversas maneiras (At 11.26). Bickerman, que traduz o mesmo por "chamaram-se", sustenta que "cristão" foi nome inventado pela própria igreja cristã de Antioquia. Sua tradução é possível, mas não necessária, e é mais provável que os pagãos de Antioquia tenham criado o vocábulo. Certamente que fora dali os não-cristãos é que usavam o título, como Agripa, os acusadores em 1Pedro, o "povo comum" nos escritos de Tácito. *Chrematisai* é frequentemente traduzida "foram publicamente chamados", referindo-se a alguma ação oficial ao registrar a nova seita sob o nome "cristão". (Tal registro poderia explicar facilmente o título em latim). Porém, o verbo poderia ter sido usado de forma mais frouxa, e talvez Lucas não queira dizer mais que o termo entrou na linguagem popular na primeira cidade onde tal nome distintivo se tornou necessário. Disso poderia facilmente, e logo no princípio, passar a ter um uso oficial e universal.

#### d) Emprego subsequente

Se "cristão" originalmente era um apelido, tal como o termo "Metodista", posteriormente foi adotado pelos apelidados. De maneira cada vez mais freqüente, os crentes certamente tinham de responder à pergunta: "És cristão?" e eles não podiam envergonhar-se por aceitar um termo que envolvia opróbrio, já que o mesmo continha o nome do próprio Redentor (1Pe 4.16). Além disso, tal apelido tinha certo grau de propriedade: concentrava a atenção no fato que o elemento distintivo da nova religião estava centralizado numa pessoa, Cristo; e, se o nome *Christos* era ininteligível para a maioria dos pagãos, que algumas vezes confundiam com o adjetivo *chrestos*, que significa "bom, gentil", isso então seria uma *paranomasia* que podia redundar num bom efeito. Assim é que, logo no início do segundo século de nossa era, o nome é empregado na literatura sem qualquer dúvida aparente, pelo bispo cristão Inácio tem Antioquia), e pelo governador pagão Plínio (na área para onde foi endereçada a primeira Epístola de Pedro). A.F.W.

**CRISTO** — V. JESUS CRISTO, MESSIAS.

**CRISTOLOGIA** — V. JESUS CRISTO, ENCARNAÇÃO.

**CRITICISMO BÍBLICO** — É a aplicação, aos escritos bíblicos, de certas técnicas empregadas no

exame de muitas espécies de literatura, a fim de estabelecer, tanto quanto possível, o seu fraseado original, o modo e a data de sua composição, suas fontes, autoria, e assim por diante.

## I. CRITICISMO TEXTUAL

O criticismo textual é a disciplina mediante a qual é feita a tentativa de restaurar o texto original de um documento que porventura tenha sido alterado no processo da cópia ou recópia. Mesmo com os modernos métodos de impressão, em que repetidas revisões e provas por certo número de revisores reduzem ao mínimo a chance de equívocos, não é freqüentemente que a forma impressa reproduz a cópia original até o último detalhe. Era muito mais fácil fazer erros na cópia antes da invenção da imprensa, quando cada cópia de um documento qualquer tinha de ser feita à mão. Quando o autógrafo de um autor sobrevive, os erros dos copistas podem ser corrigidos mediante comparação com o mesmo. Porém, quando tal autógrafo não mais existe, e as cópias restantes diferem entre si em vários detalhes, então o texto original só pode ser reconstruído por grande acúmulo de estudo cuidadoso e comparações entre essas cópias. Perguntas sobre os hábitos deste ou daquele copista em sua escrita, e a distância ou proximidade desta ou daquela cópia ao original, precisam ser feitas. Deve-se levar em consideração os tipos mais comuns de erros. O criticismo textual não é uma técnica que possa ser aprendida da noite para o dia; perícia no mesmo só é adquirida depois de longo estudo e prática, embora alguns eruditos, em adição a isso, pareçam ter uma tendência especial de adivinhar o texto original, mesmo quando as cópias disponíveis estão em estado desesperadamente corrupto.

Visto que nenhum autógrafo de qualquer dos livros da Bíblia tem sobrevivido, o criticismo textual desempenha parte importante no estudo bíblico. O material com o qual trabalham os críticos textuais da Bíblia inclui não somente as cópias em forma manuscrita dos livros bíblicos em seus idiomas originais, mas também antigas traduções para línguas antigas e citações de passagens bíblicas por antigos escritores. Visto que é importante estabelecer um texto digno de confiança antes de proceder-se a maiores estudos, o criticismo textual costumava ser chamado de "baixa crítica", como que a representar os e níveis inferiores e primários na estrutura do exame crítico. Quanto a maiores detalhes sobre o criticismo bíblico textual, v. TEXTO E VERSÕES

## II. CRITICISMO LITERÁRIO

Para distinguí-lo do criticismo textual ou "baixo", o criticismo literário dos documentos era anteriormente conhecido como "alta crítica", visto que representa os níveis superiores da estrutura crítica, os quais não podiam ser fixados enquanto os níveis inferiores do criticismo textual não tivessem sido estabelecidos. A frase "alta crítica" foi pela primeira vez aplicada a



literatura bíblica por J. G. Eichhorn, no prefácio da segunda edição de sua obra *Old Testament Introduction* (1787): "Tenho sido obrigado a dedicar a maior parte de meus labores num campo até o momento inteiramente esquecido, a investigação da constituição interior dos livros individuais do AT mediante a ajuda do criticismo mais alto — nome novo para os não humanistas". Por "constituição interior" de um livro ele entendia sua estrutura, incluindo o estudo das fontes que foram usadas por seu autor e do modo como foram utilizadas ou combinadas essas fontes pelo mesmo. Este último aspecto do estudo é comumente chamado de "criticismo de fonte". O criticismo literário dos documentos também inclui questões tais como sua data e autoria.

O criticismo de origem pode ser seguido com maior segurança quando alguma fonte documentária de uma obra posterior sobreviveu juntamente com a obra que nela se apoiou. No AT, essa é a situação no tangente aos livros de Crônicas. Os livros de Samuel e de Reis aparecem com proeminência entre as fontes usadas pelo cronista, e visto que aqueles livros sobrevivem, podemos chegar a conclusões regularmente definidas acerca do uso que fez deles o cronista. Quanto ao NT, o evangelho de Marcos é usualmente tido como a principal fonte dos dois outros evangelistas sinóticos; nesse caso, igualmente, a fonte sobrevive juntamente com as obras posteriores que incorporam muito daquela, de tal maneira que podemos estudar a maneira como Mateus e Lucas se utilizaram de Marcos.

Quando as fontes não mais existem, o criticismo de fonte se torna muito mais precário. Se, p. ex., nossos quatro evangelhos em sua forma separada tivessem desaparecido, e tivéssemos de depender do *Diatessaron* de Taciano — uma compilação do segundo século d.C., que subdividiu o conteúdo dos evangelhos e o refez numa narrativa contínua — teria sido impossível reconstruir os quatro evangelhos nessa base. Certamente poderíamos reconhecer que o *Diatessaron* não era uma obra unida, e não seria difícil distinguir entre o material joanino e o sinótico incorporado no mesmo; mas, destrançar as três narrativas sinóticas seria impossível especialmente em vista do grande acúmulo de material comum a dois ou mesmo três dos sinóticos. Essa é a espécie de situação com que enfrentamos no criticismo de fonte do Pentateuco. Que há certo número de fontes nas quais está baseado o Pentateuco, é ponto geralmente concordado, nas quais sejam essas fontes, quais suas datas e qual a relação mútua entre as mesmas, e de que maneira e quando foram utilizadas na redação final do Pentateuco — essas são questões sobre as quais os eruditos discordam, de fato muito mais hoje em dia do que no início do séc. XX.

Os critérios para datar uma obra antiga são parcialmente internos e parcialmente externos. Se uma obra é citada ou de algum modo aludida por uma autoridade digna de fé cuja data

possa ser fixada, concluímos que a mesma deve ter sido composta antes daquela autoridade. Essa obra pode referir-se a acontecimentos que possam ser datados com base em outros documentos; assim é que algumas porções do AT podem ser datadas por causa de suas referências a pessoas ou incidentes da história do Egito ou da Mesopotâmia. Naturalmente a obra pode dar sua própria data; assim é que alguns livros proféticos do AT indicam o ano real em que este ou aquele oráculo foi proferido, ou então o reinado ou reinados dentro dos quais um profeta profetizou. E, visto que a história do Oriente Próximo antigo está sendo reconstruída cada vez mais pormenorizadamente, torna-se mais fácil situar as obras antigas em seu próprio lugar na moldura histórica.

O elemento preditivo na profecia bíblica, no entanto, envolve alguma modificação nos critérios comuns de computação. Interpretar todas as profecias cumpridas como *vaticina ex eventu* é algo contrário ao espírito do criticismo. Quando tentamos datar uma profecia genuína, temos de considerá-la anterior aos acontecimentos preditos, mas não anterior àqueles a que ela se refere como já acontecidos, nem pressupô-lo como seu fundo histórico. Nessa base é que temos de datar a profecia de Naum como anterior à queda de Ninive, verificada em 612 a.C., que ela prediz, mas posterior à queda de Tebas, em 666 a.C., a que ela se refere como evento já passado (Na 3.8s.). Exatamente em que ponto dentro desse meio século deve ser localizada a profecia deve ser decidido por um exame íntimo do fraseado e mediante a consideração das probabilidades.

O criticismo do Pentateuco é básico para o criticismo literário do AT. A história moderna continua do criticismo sobre o Pentateuco começa com a obra de H. B. Witter (1711) e a de J. Astruc (1753), que distinguiam duas fontes documentárias na porção inicial do Pentateuco, tendo usado como critério o uso alternado dos nomes divinos *Yahweh* e *'elohim*. J. G. Eichhorn (1780) correlacionou variações de estilo com a análise baseada sobre a distribuição dos nomes divinos. Esse estágio preliminar do criticismo de fonte foi seguido pela análise do Pentateuco num grande número de unidades menores (A. Geddes, 1792, e J. S. Vater, 1802-5). Isso, por sua vez, foi seguido pela "hipótese suplementar" (H. Ewald, 1843), que contemplava um documento básico (o "eloísta"), suplementado por alguns poucos documentos mais breves. H. Hupfeld (1853) distinguiu duas fontes separadas, ambas as quais teriam empregado o nome divino *'elohim* de Gênesis (fontes essas posteriormente conhecidas como P e E). Essas duas fontes, juntamente com as fontes jeovista (J) e deuteronomíca (D), compuseram as quatro fontes principais, que desde então têm sido reconhecidas na análise documentária do Pentateuco.

A análise puramente literária foi adicionado um novo critério por uma nova geração de críticos (notavelmente J. Wellhausen, 1876-7). As

fontes documentárias foram correlacionadas com a história religiosa de Israel de modo tão persuasivo que por muito tempo a reconstrução de Wellhausen manteve a lealdade da maioria de eruditos do AT. O conhecimento vastamente aumentado sobre a história religiosa e literária das regiões do Oriente Próximo, especialmente no tocante ao período 2000-800 a.C., tem entretanto exposto a fraqueza da teoria de Wellhausen, mas, entre as teorias rivais que desde então foram propostas, nenhuma tem recebido a aceitação que a reconstrução de Wellhausen recebeu no seu dia. (V. PENTATEUCO).

Quanto ao NT, o problema crítico dominante no estudo dos evangelhos é a inter-relação entre os evangelistas sinóticos. O passo mais notável à frente foi tomado por C. Lachmann (1835), que demonstrou que Marcos era o mais antigo dos três evangelhos sinóticos, e do qual os outros dois aproveitaram-se. O criticismo de fonte sobre o quarto evangelho (cf. R. Bultmann, 1941) nunca se mostrou convincente; o criticismo desse evangelho se tem centralizado sobre seu caráter histórico, propósito, data e autoria. (V. EVANGELHOS; JOÃO, EVANGELHO DE).

No NT o criticismo das epístolas paulinas tem desempenhado um papel mais comparável com o desempenho pelo criticismo sobre o Pentateuco no AT. A escola de Tübingen, de F. C. Baur (1831) e seus colegas, relacionava as epístolas paulinas à história da igreja primitiva, o que era reconstruído sobre os princípios de Hegel, tal como a apresentação da história de Israel por Wellhausen. Paulo (de cujas epístolas apenas Romanos, I e II Coríntios e Gálatas eram consideradas genuínas), aparecia em aguda antítese com o partido judaizante petrinho no tocante ao caminho da salvação; escritos neotestamentários posteriores (notavelmente o livro de Atos) refletem uma síntese das duas posições opostas. Ainda mais radical foi o critério empregado por W. C. van Manen (1890), que considerava todas as epístolas paulinas como pseudepígrafos. Sua posição foi geralmente rejeitada; a posição de Tübingen tem sido sujeitada a severo criticismo (na Inglaterra notavelmente por J. B. Lightfoot, B. F. Westcott, e W. Sanday) e a uma modificação em todos os seus aspectos, mas a sua influência pode ser traçada no estudo do NT até os nossos dias (V. o protesto na obra de J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*, 1959).

### III. CRITICISMO DE FORMA

Apesar de que as principais escolas de criticismo de fonte da Bíblia tenham sido predominantemente literárias em seu interesse, outras há que têm insistido sobre a importância da determinação da pré-história oral das fontes escritas, e da classificação do material da fonte em suas "formas" ou categorias apropriadas de narrativa, afirmação etc.

No AT essa maneira de abordar a questão tem sido especialmente frutífera no estudo dos Sa mos: sua classificação de conformidade com

seus tipos principais (*Gattungen*), especialmente propostas por H. Gunkel (1904), onde cada tipo é relacionado a uma modalidade de vida característica, tem feito mais em prol da compreensão do salterio do que qualquer outra coisa no séc. XX.

Da Escandinávia, em tempos recentes, surgiu um desafio ainda mais radical contra os princípios básicos do criticismo clássico sobre o AT, que é o "método tradicional-histórico", apresentada por I. Engnell e pela "escola de Uppsala". Esse método dá muito mais espaço à transmissão oral, juntamente com as fontes documentárias, e salienta a grande segurança do material oralmente transmitido.

No NT o criticismo de forma tem sido intensamente aplicado aos evangelhos desde 1919 em diante. Pela classificação do material evangélico de conformidade com sua "forma", tem sido feita a tentativa de fazer transparecer as fontes documentárias postuladas, a fim de que possa ser contemplado o estado da tradição no seu estágio pré-literário. Tanto a narrativa como as afirmações têm sido classificadas de acordo com a "forma"; mas tal classificação lança pouca luz sobre a historicidade de qualquer incidente ou declaração particular. A associação comum do criticismo de forma com uma estimativa extremamente cética sobre a valia histórica dos evangelhos, se deve não tanto ao próprio criticismo de forma como à formação teológica de muitos críticos de forma. Grande parte do criticismo de forma se tem esforçado em estabelecer o pano de fundo da vida das várias unidades da tradição evangélica, e esse pano de fundo da vida é usualmente descoberto na adoração e testemunho da igreja primitiva. Porém, um pano de fundo da vida de certa espécie, na igreja primitiva, não exclui necessariamente um pano de fundo da vida durante o ministério de Jesus. O criticismo de forma sobre os evangelhos nos faz lembrar de quão inadequada era a análise literária para, por si só, explicar a composição daqueles, e sublinha o fato que nenhuma camada da tradição evangélica, por mais que façamos recuar a nossa investigação, pode retratar outro Jesus além do Messias divinamente comissionado, o Filho de Deus. F.F.B.

**CRIVO, PENEIRA** — Traduções de duas palavras hebraicas diferentes — *kevarah* (Am 9.9) e *nafah* (Is 30.28). Têm o mesmo sentido, e designam um utensílio empregado para separar o grão de cereal da palha e da sujeira, depois do grão ter sido levado à eira. V. tb. AGRICULTURA.

**CROCODILO** — O vocábulo "crocodilo" não é usado em certas versões (ainda que seja empregado na nossa versão portuguesa), mas geralmente se pensa tratar-se do réptil descrito em Jó 41, onde aparece com o nome de "leviatã" (q.v.). Em Lv 11.30, nossa versão, juntamente com certas revisões da Bíblia em inglês, é usada a palavra "crocodilo da terra", noutras traduções traduzida por "camaleão" (*koah*). Esse ver-



sículo, e o que o precede, contém uma lista de criaturas que se arrastam e que deviam ser reputadas imundas pelos israelitas. Entre essas aparece um réptil (*sav*) que é traduzido por "lagarto" em nossa versão portuguesa. A LXX traduz o mesmo por *krokodeilos chersaios*, "crocodilo da terra", pois essa criatura evidentemente faz parte da família do lagarto. Algumas versões revisadas em inglês traduzem essa palavra por "lagarto grande". As outras criaturas, mencionadas na aludida passagem, provavelmente são algumas das muitas variedades de lagartos que abundam na Palestina. D.G.S.

## CRÔNICAS, LIVROS DE

### I. ESBOÇO DO CONTEÚDO

#### 1 Crônicas

##### a) Genealogias 1.1 - 9.44

De Adão a Noé, 1.1-4; dos filhos de Noé até Jacó e Esaú, 1.5-54; os filhos de Jacó; (i) Judá e a linhagem real, 2.1 - 4.23; (ii) as outras tribos, 4.24 - 8.40; (iii) Levi, 6.1-81; os exilados que regressaram, e a distribuição de deveres no templo, 9.1-34; Saul 9.35-44.

##### b) Os atos de Davi, 10.1 — 29.30

(i) *Davi feito rei*. Morte de Saul, 10.1-14; Davi coroado, 11.1-3; captura de Jerusalém, 11.4-9; principais apoiadores de Davi e seus "heróis", 11.10-47; antes de sua coroação, 12.1-22; após sua coroação, 12.23-40.

(ii) *Atos religiosos de Davi*. Tentativa abortada de trazer a arca, 13.1-14; orientação em batalha, 14.1-17; transporte da arca para a tenda, 15.1-29; dedicação da arca, 16.1-43; promessa sobre a linhagem de Davi, 17.1-27.

(iii) *Vitórias no exterior*. Filisteus, Moabe, Zobá, Síria, e Edom, 18.1-17; Amom, 19.1 - 20.3; filisteus, 20.4-8.

(iv) *Organização na pátria*. O recenseamento, 21.1-30; preparativos para edificação do templo, 22.1-19; sacerdotes e levitas, 23.1 - 26.28; outros oficiais, 26.29 - 27.34.

(v) *Despedida de Davi*. Aos líderes, 28.1-8; a Salomão, 28.9-21; a todo o povo, 29.1-5; dedicação dos presentes, 29.6-21; Davi e Salomão, 29.22-30.

#### 2 Crônicas

##### a) O reinado de Salomão, 1.1 - 9.31

Seu estabelecimento no reino, 1.1-17; edificação do templo, 2.1 - 5.1; transporte da arca para o templo, 5.2-14; dedicação e oração, 6.1 - 7.22; glória de Salomão em sua pátria e no estrangeiro, 8.1 - 9.31.

##### b) Os reis de Judá, 10.1 - 36.23

Reoboão, 10.1 - 12.16; Abias, 13.1-22; Asa e suas reformas, 14.1 - 16.14; Josafá e suas reformas, 17.1 - 20.37; Jeorão, 21.1-20; Acazias, 22.1-9; Atalia usurpa o trono, 22.10-12; Joás e suas reformas, 23.1 - 24.27; Amazias, 25.1-28; Uzias, 26.1-23; Jotão, 27.1-9; Acáz, 28.1-27.

Ezequias, suas reformas e livramento miraculoso, 29.1 - 32.33; Manassés, 33.1-20; Amom

33.21-25; Josias e suas reformas, 34.1 - 35.27; Jeoacaz, 36.1-4; Jeoaquim, 36.5-8; Joaquim, 36.9,10; Zedequias, 36.11-21.

### c) Epílogo

O exílio e o retorno, 36.22,23.

## II. AUTORIA E DATA

De conformidade com a tradição judaica, as Crônicas foram escritas por Esdras. Alguns argumentos em favor dessa opinião foram dados por W. F. Albright em JBL, XL, 1921, p. 104-124, não havendo motivo por que a data deveria ser situada mais tarde que a última parte do século V a.C. O elo existente entre o fim das Crônicas e o começo do livro de Esdras, e também o ponto de vista geral desses livros, sugere que Crônicas-Esdras-Neemias tinham o propósito de formar uma só obra.

Aqueles que datam a vinda de Esdras a Jerusalém após 400 a.C. (v. ESDRAS) naturalmente datam a obra total mais tarde. Evidência adicional em favor de uma data bem dentro do quarto século a.C. é buscada nos nomes das listas genealógicas. Assim é que 1Cr 3.19-24 apresenta os nomes dos descendentes de Zorobabel até a sexta geração (na LXX, até à décima primeira), e a data de Zorobabel é 520 a.C. A lista dos sumos sacerdotes, em Ne 12.22, continua até Jadaia, o qual, segundo diz Josefo, viveu no tempo de Alexandre, o Grande, cuja morte ocorreu em 323 a.C. Esses fatos têm sido disputados (p. ex., por E. J. Young, *Introduction to the Old Testament*, p. 383), mas, se forem verídicos, não negam uma data anterior para os livros em geral, visto que os copistas sentiriam a tendência de fazer anotações à margem, para atualizar as listas mais importantes.

## III. FONTES DO LIVRO

O cronista se refere a diversos escritos que contém informações extras sobre a história. Embora o autor não afirme que o está empregando, seria justo tirar tal dedução. Esses registros se dividem em dois grupos.

a) Um livro referido como "livro dos reis de Judá e Israel" (2Cr 16.11; 25.26; 28.26; 32.32); "livro dos reis de Israel e de Judá" (2Cr 27.7; 35.27; 36.8); "história dos reis de Israel" (2Cr 20.34; 33.18). A semelhança geral entre esses títulos sugere que é referida uma única coleção de registros, e a probabilidade é que existe uma outra referência a essa fonte, em 2Cr 24.27, nas palavras "midrash (relato) no livro da história dos reis". Tais registros bem poderiam ser os anais oficiais dos reis e que são frequentemente referidos em 1 e 2Reis (1Rs 14.19 etc.). O cronista provavelmente tinha acesso direto a esses anais, em adição aos extratos que já tinham sido feitos deles pelos escritores dos livros dos Reis, a algumas de suas informações adicionais devem ter-se baseado nos mesmos.

b) Escritos associados com certos profetas. Quanto ao reinado de Davi, as palavras de Samuel, Natã e Gade (1Cr 29.29); quanto a Salomão, as palavras de Natã, a profecia de Aías, e



as visões de Ido (2Cr 9.29); quanto a Reoboão, as palavras de Semaías e Ido (2Cr 12.15); quanto a Abias a história (*midrash*) de Ido (2Cr 13.22); quanto a Josafá, as palavras de Jeú (2Cr 20.34); quanto a Manassés, as palavras de Hozai (2Cr 33.19), onde a LXX traduz por "videntes" a palavra *hozin*. Em adição, há duas referências a Isaias. É afirmado que ele escreveu os atos de Uzias, os primeiros e os últimos (2Cr 26.22). Também é asseverado que o restante dos atos de Ezequias está escrito na visão de Isaias, no livro dos reis de Judá e Israel (2Cr 32.32). Esta última frase pode ser ligada com o que é dito sobre as palavras de Jeú, em 2Cr 20.34, de que foram inseridas (*ho'alah*) no livro dos reis de Israel. Tudo isso sugere que foram profetas que registraram os acontecimentos de seus dias, presumivelmente na forma de caracterizações dadas por Deus sobre os reis e de interpretações morais e espirituais da história. É bem possível que profetas tenham sido responsáveis por aquelas seções na história que aparecem no estilo do livro de Deuteronômio.

Em adição a essas fontes já referidas, devemos supor que o cronista tinha acesso aos registros, listas e genealogias do templo, e que a informação que ele supre acerca dos sacerdotes, levitas e da organização do templo, não é fictícia, mas baseada em documentos que foram transmitidos de modo semelhante ao dos anais oficiais.

#### IV. O PONTO DE VISTA DO CRONISTA

O cronista mencionava que seu relato fosse suplementar aos demais registros que já existiam. Seu interesse se centralizava na elevação e queda da monarquia davídica, no templo e seu culto, e nos sacerdotes e levitas que serviam no templo. As histórias humanas sobre as tribulações domésticas de Davi são omitidas, mas muito é dito sobre o arranjo davídico acerca da adoração, que seguiu as leis de Moisés no chamado código sacerdotal. O historiador eclesiástico naturalmente inclui muita informação nova que é omitida por vistoriadores que escrevem de outros pontos de vista.

Existem certas diferenças entre declarações nas Crônicas e declarações paralelas nos livros de Samuel e Reis. Em alguns lugares nosso texto de Crônicas preserva dizeres que foram corrompidos em Samuel-Reis. Assim é que 1Cr 20.5 mais provavelmente está correta acerca da morte do irmão de Goliás, do que 2Sm 21.19, que, conforme os comentários demonstram, contém duas claras corrupções textuais em adição. Em outros lugares, o cronista apela para informações adicionais. Assim é que a quantia mais elevada de dinheiro pago por Davi, em 1Cr 21.25, em comparação com a que é dada em 2Sm 24.24, representaria a quantia final que os registros do templo mostravam que fora paga pelo terreno inteiro do templo, em comparação com a soma imediatamente paga somente pela eira e pelos bois. Há algumas grandes variações nas cifras, mas sabemos, através de variações similares na LXX, quanto difícil era transmitir cifras com exati-

ção em manuscritos copiados. Também há espaço para outras investigações acerca da significação das consoantes "ff", traduzidas como "milhares", visto que em certos lugares podem indicar unidades de valores diversos, ou líderes de unidades. (V. R. E. D. Clark, *The Large Numbers of the Old Testament*, JTVI, LXXXVIII, 1955). Alguns outros pontos de diferença serão observados sob títulos individuais no Dicionário, e também podem ser encontrados na obra de E. J. Young, *Introduction to the Old Testament*, 1949, p. 381s. J.S.W.

**CRONISTA** — V. REI, iv.

#### CRONOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO —

O alvo dessa cronologia será determinar as datas corretas referentes aos acontecimentos e pessoas do AT, tão precisamente quanto possível, para que possamos entender melhor a sua significação.

#### I. FONTES E MÉTODOS CRONOLÓGICOS

##### a) Métodos mais antigos

Até cerca de um século atrás, as datas do AT eram calculadas quase inteiramente à base das afirmações bíblicas (p. ex., Ussher). Duas dificuldades envolvem essa solução. Em primeiro lugar, o AT não provê todos os detalhes necessários para essa tarefa, enquanto certas seqüências de eventos podem ser paralelas, e não consecutivas. Em segundo lugar, as versões antigas, como p. ex., a LXX, algumas vezes apresentam cifras variantes. Portanto, esquemas dessa espécie estão sujeitos a muitas incertezas.

##### b) Métodos atuais

Os eruditos modernos tentam correlacionar os informes obtidos tanto na fonte bíblica como na arqueologia, a fim de conseguirem datas absolutas sobre os hebreus e seus vizinhos. A partir de c. de 620 a.C., é provida uma moldura geral pelo cânon de Ptolomeu e por outras fontes clássicas (p. ex., Maneto, Berossó), que podem ser completadas e corrigidas por tablets babilônicos contemporâneos, papiros egípcios etc., sobre esses dois grandes estados fluviais. A margem de erro quase nunca excede a um ano, e em alguns casos é reduzida a uma semana dentro de um mês, ou mesmo é inteiramente anulada.

Boas datas, a partir de c. de 1400 a.C. são disponíveis, baseados em informes da Mesopotâmia. Os assírios nomeavam anualmente um *limmu* ou epônimo como oficial, sendo que seu nome era dado àquele ano. Conservavam listas desses nomes e freqüentemente anotavam acontecimentos sucedidos em cada ano, como, p. ex., a ascensão de um rei ou uma campanha no estrangeiro. Assim, se qualquer ano puder ser datado por nossa computação, a série inteira também pode ser fixada. Um eclipse do sol, no ano do epônimo Bur-Sagale, foi o de 15 de junho de 763 a.C., assim fixando uma série inteira de anos e acontecimentos, a partir de 892 a 648 a.C., com material que recua até 911 a.C. Paralelamente a essas listas de *limmu*,

listas de reis apresentando nomes e reinados, levam a história assíria de volta até quase 2000 a.C., com uma margem máxima de erro de cerca de um século, naqueles tempos recuados, margem essa que se estreita até em cerca de uma década por volta de 1400 a.C., até c. de 1100 a.C. As listas de reis babilônicos e as "histórias sincronizadas" que narram contatos entre os assírios e os reis babilônicos, nos ajudam a estabelecer a história desses dois reinos entre c. de 1400 a.C. e c. de 800 a.C. Finalmente, a informação esparsa dos tablettes e anais contemporâneos de vários reinos, provêem evidência de primeira mão a respeito de alguns períodos.

Boas datas, de c. de 1200 a.C. recuando até c. de 2100 a.C., podem ser obtidas em fontes egípcias. Essas incluem listas de reis, datas anuais em monumentos contemporâneos, equiparações cruzadas com a Mesopotâmia e com outros lugares, e alguns poucos fenômenos astronômicos datados com exatidão em alguns reinados. Por esse meio, as dinastias XI e XII podem ser datadas em c. de 2134-1786 a.C., enquanto que as dinastias XVIII e XX podem ser datadas em c. de 1570-1085 a.C., cada qual dentro de um erro máximo de cerca de 4 a 10 anos; as dinastias XIII a XVII situam-se entre esses dois grupos com um erro máximo de cerca de 15 a 20 anos no meio. As datas mesopotâmicas, durante 2000-1500 a.C., dependem muito da data atribuída a Hamurábi da Babilônia: no presente essa data varia dentro do período 1850-1700 a.C., sendo que a data apresentada por S. Smith (1792-1750 a.C.) é tão boa como qualquer outra.

Entre 3000 e 2000 a.C., todas as datas do Oriente Próximo estão sujeitas a grande incerteza, de até cerca de dois séculos, especialmente devido o fato que são inadequadamente ligadas com datas posteriores. Antes de 3000 a.C., todas as datas são calculadas como estimativas tão somente, e estão sujeitas a uma margem de erro de diversos séculos, aumentando essa margem conforme se vai recuando no tempo. O método de computação do "carbono-14" para as datas de matéria orgânica da antiguidade, presta melhor serviço para o período anterior a 3000 a.C., e mesmo assim apresenta uma margem de erro de mais ou menos 250 anos. Por conseguinte, esse método é de pouca utilidade para a cronologia bíblica; as possíveis fontes de erro desse método que em si mesmo é científico, e a contaminação das amostras para serem datadas, requerem que o método do "carbono-14" seja tratado com reserva.

Essa moldura relativa à computação de datas sobre a Mesopotâmia e o Egito, ajuda a fixar as datas das descobertas na Palestina e dos acontecimentos e povos da Bíblia; assim é que a história dos reinos hebreus fornece pontos de contato com a Assíria e a Babilônia. Os níveis sucessivos de ocupação humana, discerníveis pelos arqueólogos nos montões ("tells") da antiga Palestina, freqüentemente contêm objetos datáveis que ligam uma série desses níveis com datas correspondentes na história

egípcia até o século XII a.C. Dai por diante as alterações de ocupação podem algumas vezes ser diretamente associadas com a história israelita, como em Samaria, Hazor e Laquis (v. ARQUEOLOGIA). As datas israelitas podem ser fixadas dentro de uma margem de erro de cerca de dez anos na época de Salomão, o que é estreitado até quase a nulidade no tempo correspondente à queda de Jerusalém. As margens de erro aludidas, originam-se em leves diferenças de nomes ou cifras nas listas paralelas de reis, interrupções nas mesmas, reinados de duração ainda desconhecida, e as limitações de certos informes astronômicos. Só poderão ser eliminadas mediante descobertas futuras ou informes mais detalhados.

Complicações extras sobre a cronologia originam-se dos diferentes modos de contar o calendário, usados pelos antigos, ao contarem os anos dos reinados de seus monarcas. Segundo o sistema de computação partindo do ano da ascensão de um rei, a porção do ano civil entre a ascensão do mesmo e o próximo dia de Ano Novo, era considerada não como seu primeiro ano, mas como "ano da ascensão" (sendo que esse tempo é creditado para o período do governante anterior), enquanto que o primeiro ano de seu governo era contado a partir do primeiro dia de Ano Novo. Porém, pelo sistema contrário, a parte do ano civil que se escoava entre a ascensão de um rei e o próximo dia de Ano Novo era lançada na conta do mesmo, como seu primeiro "ano" de governo, sendo que o segundo era computado a partir do primeiro dia de Ano Novo. O tipo de computação empregado por quem, sobre quem, e quando, é de importância especial para que se compreenda corretamente a data cronológica dos livros de Reis e de Crônicas.

## II. ANTIGÜIDADE PRIMEVA, ANTES DE ABRAÃO

A criação é suficientemente datada por aquela importantíssima expressão, "no princípio...", tão distante está ela. O período que vai de Adão a Abraão é coberto por genealogias entre as quais ocorre o dilúvio. Entretanto, as tentativas de empregar essa informação com o fito de obter datas para o período que vai de Adão a Abraão, têm sido impedidas pela falta de certeza quanto à interpretação correta. Uma interpretação ocidental literal sobre as cifras, conforme elas se encontram, fornece uma data muito inferior para explicar os acontecimentos registrados, como, p. ex., o dilúvio. Assim, p. ex., se o nascimento de Abraão for situado em cerca de 2000 a.C. (o período possível mais recuado), nesse caso os números em Gn 11.10-26 dariam uma data para o dilúvio pouco depois de 2300 A. C., — uma data tão recente que cairia alguns séculos depois do nível do dilúvio, descoberto por Sir Leonardo Woolley em Ur, o qual por si mesmo é por demais tardio para o dilúvio registrado quer no relato hebraico quer no babilônico. Dificuldades semelhantes se originam se a data de Adão for calculada dessa

maneira, partindo do quinto capítulo de Gênesis, sobre a mesma base.

Por isso é que se deve tentar encontrar uma interpretação seguindo outras linhas hermenêuticas. Os documentos do antigo Oriente Próximo devem ser entendidos, antes de mais nada, conforme seus escritores e leitores os compreendiam. No caso das genealogias, isso envolve a possibilidade de abreviação por causa da omissão de alguns nomes da série. O objetivo principal das genealogias em Gn 5 e 11 é, aparentemente, não tanto prover uma cronologia completa a ponto de ser suprido um elo que ligue o primeiro homem à grande crise do dilúvio, e então, do dilúvio até Abraão, seguindo a linhagem de Sem, progenitor da nação hebraica. A abreviação de uma genealogia por meio de omissão não afeta seu valor ideológico como elo, conforme pode ser facilmente demonstrado em fontes análogas do antigo Oriente Próximo. Por isso é que as genealogias, incluindo aquelas dos capítulos quinto e décimo primeiro de Gênesis, sempre devem ser usadas com grande cautela, sempre que parece que são sujeitas a mais de uma interpretação. V. GENEALOGIA, GERAÇÃO,

### III. DATAS ANTES DA MONARQUIA

#### a) Os patriarcas

Três linhas de aproximação podem ser empregadas para datar os patriarcas: menção de acontecimentos externos em seus dias, afirmações sobre o tempo passado entre seus dias e algum ponto posterior da história, e a evidência do período, discernível nas condições sociais dos dias em que viviam.

Os dois únicos acontecimentos externos de destaque registrados são o ataque dos quatro reis contra os cinco, em Gn 14 (v. ANRAFEL, ARIOQUE, QUEDORLAOMER), e a destruição das cidades das planícies, em Gn 19 (v. PLANÍCIE, CIDADES, DA), ambos durante o período da vida de Abraão.

Nenhum dos reis do décimo quarto capítulo de Gênesis foi identificado com segurança com algum indivíduo particular do segundo milênio a.C., ainda que tais nomes possam ser identificados com nomes conhecidos daquele período geral, especialmente de 1900 a 1500 a.C. Alianças de poderes, formados por grupos rivais de reis, na Mesopotâmia e na Síria são particularmente típicas do período 2000-1700 a.C.: certa carta famosa de Mari, do médio Eufrates, diz a respeito desse período, "não existe rei que por si mesmo seja poderoso: dez ou quinze reis seguem Hamurábi da Babilônia, o mesmo número segue Rim-Sin de Larsa, o mesmo número segue Ibal-pi-Ei de Eshnuná, o mesmo número segue Amut-pi-Ei de Qatna, e vinte reis seguem Yarim-Lim de Yamkhad". Nesse período, igualmente, Elão era um entre os diversos reinos proeminentes.

Nelson Glueck se tem esforçado para datar a campanha referida em Gn 14 mediante seus supostos resultados arqueológicos: afirma ele que a linha de povoados ocupados ao longo do "Caminho dos Reis" posterior foi claramen-

te ocupada no início do segundo milênio (até o século XIX a.C., segundo a computação moderna), mas que pouco depois a área subitamente deixou de ser ocupada, exceto pelos nômades assaltantes, até cerca de 1300 a.C., quando os reinos de Edom, Moabe e Amom, da Idade do Ferro, foram firmemente fundados.

Raciocínio semelhante tem sido aplicado à data da queda das cidades da planície; embora seus remanescentes verdadeiros atualmente pareçam estar além da possibilidade de recuperação (provavelmente estão sob o mar Morto), um santuário ao ar livre, sobre o planalto acima aparentemente exibe uma história que tem seu paralelo na das cidades do Caminho, sendo que seu uso cessou em cerca do séc. XIX a.C.

Esse quadro de um período vazio de ocupação estrangeira entre os sécs. XIX e XIII a.C., tem sido criticado por Lankester Harding à luz de certas descobertas recentes feitas na Transjordânia, incluindo também túmulos da Idade do Bronze Média, e um importante templo da Idade do Bronze Média e Posterior. Entretanto, os pontos de vista, quer de Glueck quer de Harding, não necessitam ser pressionados até seus pontos extremos; com toda a probabilidade o ponto de vista sobre uma densidade reduzida de população, entre os sécs. XIX e XIII a.C., deve ser veraz na generalidade, e sobre as cidades do Caminho deve ser veraz em particular, porém, em determinados pontos isolados a ocupação pode ter sido contínua.

Dois declarações principais ligam o tempo dos patriarcas com as épocas posteriores. Em Gn 15.13-16 Abraão é avisado que os seus descendentes habitariam numa terra que não possuiriam durante cerca de quatro séculos. A "quarta geração" do v. 16 é de difícil interpretação; se cada "geração" for equiparada a um século (cf. Êx 6.16-20), então esse uso deve não ter paralelo. Uma alternativa que é possível, ainda que dubia, é ver no v. 16 uma alusão profética à viagem de José a Canaã a fim de sepultar a Jacó (já que José estava na "quarta geração" de Abraão, se este for contado como a primeira geração). A entrada de Jacó no Egito (Gn 46.6,7) foi o ponto inicial dos quatro séculos gerais de Gn 15.13, bem como dos 430 anos mais específicos de Êx 12.40. O texto massorético hebreu em Êx 12.40, que apresenta uma permanência de 430 anos no Egito, é preferível à variante da LXX, que faz os 430 anos cobrirem as peregrinações tanto em Canaã como no Egito, porque Êx 12.41 deixa claramente subentendido que o "mesmo dia" após os 430 anos, o dia em que Israel saiu do Egito, aniversariava aquele dia distante quando o patriarca Jacó e sua família entraram no Egito. Por conseguinte, um intervalo de 430 anos, desde a entrada de Jacó no Egito até Moisés e a partida de Israel, parece assegurado. A genealogia de Êx 6.16-20, que dificilmente pode cobrir os 430 anos, se for considerada literalmente à moda ocidental, está sujeita à mesma possibilidade de seletividade como aquelas de Gn 5 e 11, e portanto não levanta necessariamente qualquer dificul-

dade essencial. Três pontos são dignos de nossa reflexão. Primeiro, embora Moisés aparentemente pertencesse à quarta geração partindo do patriarca Jacó, através de Levi, Coate e Anrão (Êx 6.20; 1Cr 6.1-3), Bezaleel, contemporâneo de Moisés, estava na sétima geração a partir de Jacó, por meio de Judá, Perez, Hezrom, Calebe, Ur e Uri (1Cr 2.18-20), enquanto que seu contemporâneo mais jovem, Josué, estava na décima segunda geração de Jacó por intermédio de José, Efraim, Berias, Refa, Resefe, Tela, Taã, Ladã, Amiúde, Elisama e Num (1Cr 7.23-27). Por conseguinte, há a possibilidade de que a genealogia de Moisés tenha sido abreviada em comparação com as de Josué ou mesmo de Bezaleel. Em segundo lugar, o "pai" de Moisés, Anrão, bem como os irmãos deste, deram origem aos clãs dos anramitas, izarites etc., que já totalizavam 8.600 homens no primeiro ano depois do êxodo (Nm 3.27,28), uma situação impossível a não ser que Anrão e seus irmãos tivessem vivido num tempo consideravelmente anterior aos dias de Moisés. Em terceiro lugar, a frase que diz que Joquebede "deu" a Anrão, Moisés, Arão e Miriã (Êx 6.20; Nm 26.59), tal como "gerou" em Gn 5 e 11, não implica necessariamente em que havia paternidade imediata, pois é frase que aponta simplesmente para a linha de descendência. Comparar Gn 46.18, onde os versículos anteriores mostram que bisnetos de Zilpa são incluídos entre aqueles que "deu ela à luz a Jacó". Sobre esses três pontos v. tb. J. D. Davis, ed. H. S. Gehman, *The Westminster Dictionary of the Bible*, 1944, p. 153. Quanto à data do êxodo, calculada em bases independentes, 430 anos depois de uma data posterior (séc. XVIII a.C.) para Jacó, v. abaixo.

As condições sociais refletidas nas narrativas sobre os patriarcas não nos fornecem qualquer base para marcar datas, ainda que se encaixem dentro das datas gerais obtidas por meio de Gn 14 e 19, e por meio do emprego da cifra de 430 anos em Êxodo. Assim é que os costumes sociais da adoção e da herança, espelhados em Gn 15,16.21 etc., demonstram afinidade íntima com aqueles que podem ser observados nos documentos cuneiformes originários de Ur e de Nuzi, que variam, quanto à data, dos sécs. XVIII a XV a.C.

A grande liberdade de viajar por grandes distâncias — considere-se as viagens de Abraão, incluindo Ur e o Egito — é proeminente nessa época geral: compare-se enviados da Babilônia passando por Mari, de Hazor à Palestina ou vice-versa. Quanto às alianças firmadas entre os poderes nessa época, v. acima. Nos sécs. XX e XIX em particular, o Negebe ("o Sul") da Judéia posterior, sustentava ocupação conforme as estações, como é ilustrado pelas viagens periódicas de Abraão até "o Sul". O resultado geral, não nos esquecendo do número de anos atingidos pelas vidas daquele tempo e das datas de nascimento e morte dos patriarcas, é situar Abraão em cerca de 2000-1850, Isaque em cerca de 1900-1750, Jacó em cerca de 1800-1700, e José em cerca de 1750-1650 a.C.;

estas datas são deliberadamente dadas como cifras arredondadas que permitam ajustamentos posteriores. Encaixam-se à evidência como à interpretação plausível dos informes, arqueológica limitada, mas sugestiva, bem como à interpretação plausível dos informes bíblicos.

Se datarmos a entrada de Jacó e sua família no Egito, mais ou menos em 1700 a.C., esse acontecimento e o ministério de José cairiam dentro do período dos hicsos da história egípcia, durante o qual governantes de raça semítica figuraram como faraós do Egito; e a mistura peculiar de elementos egípcios e semíticos, em Gn 37.1, concordaria com isso (v. JOSÉ).

#### b) O Êxodo e a Conquista

(Quanto a datas egípcias alternativas sobre esta secção, v. os Gráficos Cronológicos). O próximo contato entre Israel e seus vizinhos ocorre em Êx 1.11, quando os hebreus estavam edificando as cidades de Pitom e Ramsés, no tempo de Moisés. Ramsés era a capital egípcia do delta, que recebeu o nome de Ramsés II (c. de 1290-1224 a.C.), que a reedificou, ultrapassando a obra de seu pai, Setos I (c. de 1302-1290 a.C.); esse é o caso tanto de Tanis como de Qantir os locais mais prováveis da antiga Ramsés. Ramsés I (c. de 1303-1302 a.C.) reinou apenas por um ano, e portanto, não participa das considerações. Antes de Setos I e de Ramsés II, nenhum faraó tinha edificado uma capital no delta, desde o período dos hicsos (dias de José); a cidade Ramsés, assim sendo, é uma autêntica obra desses dois reis, e não algo meramente re-nomeado ou apropriado por eles mas iniciado por algum soberano anterior, como algumas vezes é sugerido. Por conseguinte, com base nessa evidência, ainda que pequena, devemos situar o êxodo depois de 1300 a.C. e preferivelmente depois de 1290 a.C. (ascensão de Ramsés II). Um limite ainda mais baixo para a data do êxodo é provavelmente indicado pela chamada estela de Israel, uma inscrição triunfal de Merneptá, datada em seu quinto ano (c. de 1220 a.C.), a qual menciona a derrota de diversas cidades e povos da Palestina, incluindo Israel. Alguns negam que Merneptá tenha alguma vez invadido a Palestina; para Drioton, *La Bible et l'Orient*, 1955, p. 43-46, os povos da Palestina foram meramente assustados pela grande vitória de Merneptá na Líbia, que é comemorada como fato principal em sua estela; enquanto que a menção de Israel seria apenas uma alusão ao desaparecimento dos hebreus no deserto, o que, na concepção dos egípcios, importava em morte certa. V. ainda, C. de Wit, *The Date and Route of the Exodus*, 1960. Nesse caso, o êxodo teria caído dentro dos primeiros cinco anos do reinado de Merneptá (c. de 1224-1220 a.C.). Não obstante, essa opinião está sujeita a certas objeções. Certa inscrição de Merneptá, em um templo de Amada, na Núbia, em cláusulas estritamente paralelas, chama-o de "Amarrador de Gezer" e "Dominador da Líbia". Sem dúvida alguma "Dominador da Líbia" se refere à grande vitória de Merneptá sobre a Líbia, no quinto ano de seu reinado, relatada com detalhes na Estela de Israel. Portan-

to, o título muito específico e estritamente paralelo de "Amarrador de Gezer" deve referir-se à intervenção de Merneptá na Palestina, ainda que a mesma tenha sido de escopo limitado. Com isso concordamos o sentido claro das referências feitas na Estela de Israel a Ascalom, Gezer, Yenoam, Israel e Khuru como "conquistada", "amarrada", "aniquilada", "destruídas suas colheitas" e "enviuada", respectivamente. Além disso, a referência a Israel de que "Israel, suas colheitas (lit., "semente") destruídas", talvez reflita a prática egípcia de algumas vezes incendiarem as colheitas maduras de seus adversários o que se pode aplicar a Israel, que começava a estabelecer-se na Palestina, mas não a Israel quando entrava no deserto. Portanto, com base na interpretação mais provável sobre a Estela de Israel, e com a qual concordamos, Israel deve ter entrado na Palestina antes de 1220 a.C., enquanto que o êxodo, tendo ocorrido 40 anos mais cedo, deve ter caído antes de 1260 a.C. A data provável do êxodo, portanto, é assim limitada ao período 1290-1260 a.C. Uma boa data média para o êxodo e as peregrinações pelo deserto, seria portanto mais ou menos o período 1280-1240 a.C. Quanto às opiniões que, postulam mais de um êxodo, ou que afirmam que certas tribos israelitas nunca entraram no Egito, não existe a menor partícula de evidência objetiva externa e as tradições bíblicas são claramente contrárias a tais sugestões.

A cifra de 40 anos para as peregrinações dos hebreus no deserto foi frequentemente é rejeitada com facilidade demais como número arredondado que pode significar qualquer coisa. No entanto, esse período particular de 40 anos tem que ser tomado a sério, tal qual está, devido à evidência abaixo. Israel precisou de um ano e fração para ir desde Ramsés até Cades-Barnéia. ("Partiram, pois, de Ramessés no décimo quinto dia do primeiro mês". Nm 33.3), partindo do monte Sinai do vigésimo dia do segundo mês do segundo ano, Nm 10.11. A esse período devem ser adicionados pelo menos: 3 dias, Nm 10.33; talvez mais um mês, Nm 11.21; e mais 7 dias, Nm 12.15; total, um ano, dois meses e meio de viagem; então os 38 anos subsequentes desde Cades-Barnéia até a travessia do ribeiro Zerede (Dt 2.14 e Nm 21.12), tendo Moisés discursado a Israel nas planícies de Moabe, no décimo primeiro mês do quadragésimo ano (Dt 1.3). A função dos 40 anos, que foi de substituir uma geração (rebelde) por outra geração, é claramente estabelecida em Dt 2.14.

A declaração que Hebron foi fundada 7 anos depois de Zoá no Egito (Nm 13.22) é algumas vezes ligada com a contemporânea "Era de Tanis" (Zoá) do Egito, que cobriu mais ou menos 400 anos, desde, aproximadamente 1720-1700 até cerca de 1320-1300 a.C. Assim sendo, essa era seria paralela aos 430 anos da tradição hebraica. Essa idéia, não obstante, é mais interessante do que convincente.

A evidência palestina concorda em termos gerais com os informes bíblicos. Mesmo que admitamos a possibilidade de alguns povoados

terem florescido mais cedo (p. ex., o local do templo descoberto por Lankester Harding, em Amman) a ocupação intensa dos reinos de Edom e Moabe na Idade do Ferro, cercados por poderosos fortes de fronteira data aproximadamente de 1300 a.C. em diante. Portanto, esses reinos dificilmente poderiam ter feito oposição eficaz contra Israel (como em Nm 20) antes de c. de 1300 a.C. Dessa forma, novamente, o êxodo pode ser melhor datado depois de 1300 a.C. do que antes dessa data.

Vários locais de cidades, na Palestina, demonstram provas claras de terem sido destruídos na segunda metade do séc. XIII a.C., o que concordaria com o estabelecimento dos israelitas, situado mais ou menos de 1240 a.C. em diante. Tais locais são Tell Beit Mirsim (possivelmente as cidades bíblicas de Debir ou Quiriate-Sefer), Laquis, Betel e Hazor. Apenas dois locais têm dado origem a controvérsias: Jericó e Ai.

Em Jericó, a verdade geral parece ter sido que Josué e Israel fizeram tão bem a sua tarefa que as ruínas de Jericó ficaram sujeitas aos ataques da natureza e dos homens por cinco séculos, até os tempos de Acabe (cf. 1Rs 16.34), de tal modo que os níveis da Idade de Bronze Posterior, da parte superior, foram quase inteiramente desnudados, tendo sido distintamente afetados até mesmo níveis anteriores. Assim, em algumas partes do montão, os níveis superiores que permanecem datam de uma recuada Idade de Bronze Antiga (terceiro milênio a.C.), enquanto que a evidência de outras porções e dos túmulos demonstra claramente a existência de um numeroso povoado pertencente à Idade do Bronze Médio, mas subsequentemente muito desnudado pela erosão. As relíquias raríssimas de Jericó da Idade do Bronze Posterior (isto é, da época de Josué) são tão raras simplesmente por terem ficado expostas à erosão por um período ainda mais longo, isto é, desde Josué até o reinado de Acabe; e quaisquer áreas não ocupadas pelo povoado da Idade do Ferro, do tempo de Acabe e depois, têm ficado sujeitas à erosão até os nossos próprios dias. Isso explica a perda quase total da Jericó da Idade do Bronze Posterior do séc. XIV a.C., em como a possibilidade da perda total de qualquer povoado pertencente ao séc. XIII a.C.

Os muros atribuídos à Idade do Bronze Posterior por Garstang, depois de exame mais cauteloso, mostraram-se pertencer a Idade do Bronze Antiga, c. de 2300 a.C., e portanto deixam de ter ligação com a vitória de Josué. A cessação aparente de escaravinhos reais egípcios em Jericó, como os de Amenofes III (morto c. de 1353 a.C.), por si mesmo não prova que Jericó caiu então, mas serve meramente como prova do eclipse temporário da influência egípcia direta na Palestina, no tempo desse rei e seus sucessores imediatos o que também é confirmado por outras fontes. No que tange à cerâmica miceneana (comumente importada para a Síria-Palestina nos sécs. XIV e XIII a.C.), sua falta quase total em Jericó também não prova que essa cidade caiu mais cedo, no séc. XVI e não bem dentro

do séc. XIII. O fato que não tem sido considerado até agora é que esses vasos importados são algumas vezes muito raros nos locais do interior da Síria-Palestina, ao mesmo tempo que são bastante comuns em outros povoados da costa, ou pelo menos facilmente acessíveis ali. Assim é que a aldeia de Hama no interior da Síria, segundo se sabe, ocupada durante o séc. XIII, deu apenas dois fragmentos de cerâmica do período miceniano posterior — menos ainda que os poucos encontrados em Jericó; ainda que a Hama, v. G. Hanfmann, revisão de P. J. Riis, "Hama II", parte III, em JNES, XII, 1953, p. 206-207. O resultado líquido de tudo isso é que a conquista israelita de Jericó, ocorrida no séc. XIII, não pode ser formalmente comprovada pela evidência arqueológica atualmente existente, ainda que a mesma não a possa excluir (v. tb. JERICÓ).

Ai é aldeia que apresenta um problema que exige mais pesquisas locais; as porções do montão de Et-Tell, até agora escavadas, deixaram de ser ocupadas por volta de 2300 a.C. A resposta disso é que o povoado pertencente à Idade do Bronze Posterior talvez se tenha localizado nas proximidades, ainda que no momento certamente não possa ser descoberto (v. AI).

Os Habiru/Apiru, conhecidos em tablets de Tell el-Amarna, onde aparecem ativos na Palestina, cerca de 1350 a.C., são algumas vezes equiparadas com os israelitas invasores ("Hebreus") sob a liderança de Josué. Porém, 1350 a.C. é data por demais recuada para a conquista, conforme já foi comprovado acima. Além disso, o termo Habiru/Apiru é aplicado a muitos outros povos além dos hebreus bíblicos, em documentos que variam quanto à data de 1800 a 1150 a.C., e quanto ao espaço em locais tão distantes como da Mesopotâmia ao Egito, à Síria e à Ásia Menor. É bem possível que os israelitas tenham sido reputados como Habiru/Apiru, ainda que obviamente não podem ser identificados com qualquer grupo determinado de Habirur/Apiru, sem o concurso de provas adicionais.

#### c) Desde Josué até à ascensão de Davi

Esse período apresenta certo problema sobre um detalhe, o qual não pode ser solucionado enquanto não obtivermos mais informações. Se os 40 anos das peregrinações do êxodo, os 40 anos do reinado de Davi, e os três primeiros anos do reinado de Salomão forem subtraídos do total de 480 anos que vão desde o êxodo até o quarto ano de Salomão (1Rs 6.1), é obtida uma cifra de cerca de 397 anos para Josué, os anciãos, os juizes e Saul. A evidência arqueológica indica mais ou menos 1240 a.C. como o início da conquista (v. acima), concedendo apenas cerca de 230 anos até 1010 a.C., a data provável da ascensão de Davi. Entretanto, o total real dos períodos registrados nos livros de Josué, Juizes e Samuel, não totalizam nem 397 nem 230 anos, mas totalizam  $470+x+y+z$  anos, onde  $x$  significa o tempo de Josué e dos anciãos,  $y$  significa o número de anos além dos 20 durante os quais Samuel foi juiz, e  $z$  significa o reinado de Saul, todos números desconhecidos. Mas o esboço principal do problema não

precisa ser difícil de manusear em princípio, se contemplado contra o pano de fundo dos modos de computação dos orientais antigos, a única coisa que é relevante. Em parte alguma é explicitamente afirmado que quer os 397 anos obtidos pelo emprego de 1Rs 6.1 ou os 470 e mais os outros anos desconhecidos de Josué-Samuel devem ser computados consecutivamente, nem é necessário que isso seja suposto. Certos grupos de juizes e opressões, conforme claramente afirmado, foram sucessivos ("Depois de..."). Mas isso não é afirmado a respeito de todos: pelo menos três grupos principais podem ter sido parcialmente contemporâneos. Assim é que entre os 230 anos evidentemente consecutivos obtidos arqueologicamente e os parcialmente paralelos 470 com mais os anos desconhecidos registrados, pode ser facilmente absorvida a diferença de cerca de 240 e mais alguns anos desconhecidos. Os 397 anos, por sua vez, seriam simplesmente uma seleção baseada em certo princípio que ainda não está claro (tal como omissão de opressões ou alguma outra coisa semelhante), baseada na cifra superior disponível dos 470 e mais alguns anos desconhecidos.

Nas obras do Oriente Próximo que envolvem cronologia, é importante entender que os escribas antigos não preparavam listas sincrônicas como o fazemos na atualidade. Simplesmente alistavam cada série de governantes e reinos separadamente, em sucessão nos papiros ou tablets. Os sincronismos tinham de ser derivados das obras histórico-geográficas especiais, e não das listas ou narrativas sobre reis, as quais serviam para outros propósitos. Exemplo excelente sobre isso é o Papiro de Turim dos Reis do Egito. Alista de modo completo e extenso as cinco dinastias de XIII a XVII em grupos sucessivos, totalizando originalmente mais de 150 governantes e seus reinos, totalizando pelo menos 450 anos. Entretanto, sabe-se por outras fontes que as cinco dinastias, seus 150 reinantes e seus 450 anos de reinado, devem ser encaixados dentro de 216 anos entre c. de 1786 a c. de 1570 a.C.: raramente menos que duas séries, e algumas vezes até mesmo três séries de governantes, segundo sabemos, reinaram contemporaneamente. A falta de referências cruzadas entre contemporâneos (p. ex., entre os juizes) tem seu paralelo na falta similar de tais referências no tocante à maior parte do período da história egípcia que acabamos de citar.

Situação semelhante pode ser percebida nas listas reais e na história das cidades-estados da Mesopotâmia do antigo período babilônico. Por conseguinte, não há razão por que tais métodos não devessem ser aplicados numa obra semelhante como é o livro de Juizes. Deve ser frisado que em nenhum caso, bíblico ou extra-bíblico, está em vista a questão da inexatidão, mas antes, dos métodos correntes na antiguidade. Todas as cifras podem ser corretas em si mesmas — o que exige cuidado é a sua interpretação. O uso seletivo dos informes mediante omissão, conforme foi sugerido acima acerca da origem dos 397 (ou 470) anos, é conhecido

tanto pelas listas egípcias como pelos anais babilônicos, e também por outras fontes. As cifras bíblicas e os informes arqueológicos, quando são postos lado a lado, começam a fazer sentido quando as práticas correntes na antiguidade não são esquecidas; porém, qualquer solução final no concernente aos detalhes, exigirá muito maiores informações.

#### IV. AS MONARQUIAS HEBRAICAS

##### a) A monarquia unida

Que o reinado de Davi realmente durou 40 anos é demonstrado pelo fato de ser um número composto: 7 anos em Hebrom mais 33 anos em Jerusalém (1Rs 11.11). Os 40 anos do reinado de Salomão começaram com uma breve co-regência com seu pai, de talvez alguns poucos meses; cf. 1Rs 1.37 - 2.11; 1Cr 28.5; 29.20-23,26-28. Visto que o reinado de Salomão aparentemente terminou em c. de 931-30 a.C., segue-se que ele ascendeu ao trono c. de 971-70 a.C., enquanto que Davi teria subido ao trono em c. de 1011-10 a.C.

O período do reinado de Saul pode ser apenas uma estimativa, visto que algo sucedeu ao texto hebraico em 1Sm 13.1; mas os 40 anos de At 13.20 devem estar corretos, visto que o quarto filho de Saul, Is-Bosete, não tinha menos de 35 anos de idade por ocasião da morte de seu pai (tendo morrido aos 42 anos, não mais que 7 anos mais tarde, 2Sm 2.10). Portanto, se Jônatas, o filho mais velho, tinha cerca de 40 anos por ocasião de sua morte, então Saul não poderia ter muito menos de 60 anos ao falecer. Se ele se tornou rei pouco depois de haver sido unguído como "moço" (1Sm 9.2; 10.1,17s.), provavelmente não seria mais jovem que 20 anos nem muito mais idoso que 30 anos, o que praticamente lhe garante um reinado de 30 ou 40 anos. Assim, se partirmos de uma idade média de cerca de 25 anos quando ele subiu ao trono, tendo reinado pelo menos durante 35 anos, é possível a data biológica, como também At 13.21, as quais devam ser consideradas como cifras exatas ou arredondadas. A ascensão de Saul, por conseguinte, não deve ter sido muito longe de cerca de 1045 ou 1050 a.C.

##### b) A monarquia davidica

(i) *Até à queda de Samaria.* Mediante comparação com as listas assírias de *limmu* ou epônimos, com as listas de reis e com os textos históricos, podemos fixar a data da batalha de Qarqar, da morte de Acabe e da ascensão de Acázias em Israel, em 853 a.C.; e, semelhantemente, a ascensão de Jeú e a morte de Jorão, em 841 a.C. Os reinados de Acázias e Jorão, nesse interim, preenchem o intervalo se o mesmo for computado segundo os métodos costumeiros de contar os anos dos reinados. Computações igualmente cuidadosas de acordo com os métodos antigos, apresentam harmonia completa de cifras para os reinados de ambos os reinos, pois podemos ir recuando até a ascensão de Reoboão em Judá e de Jeroboão em Israel, no ano 931-30 a.C. Isso explica as datas dadas acima para a monarquia unida.

Semelhantermente, as datas relativas a ambas as listas de reis podem ser calculadas até a queda de Samaria, que não teria ocorrido mais tarde que 72 a.C. Isso tem sido claramente demonstrado por E. R. Thiele, *Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, 1951. É possível demonstrar, conforme ele fez, que houve co-regências entre Asa e Josafá, Josafá e Jeorão, Amazias e Azarias (Uzias), Azarias e Jotão, e Jotão e Acáz. Entretanto, as objeções de Thiele contra os sincronismos de 2Rs 17.1 (décimo segundo ano de Acáz equiparado com a ascensão de Oséias em Israel), de 2Rs 18.1 (terceiro ano de Oséias com a ascensão de Ezequias em Judá), e de 2Rs 18.9,10 (que equipara os anos quarto e sexto de Ezequias com os anos sétimo e nono de Oséias), são inválidas. Pois Thiele considerou que esses sincronismos fossem anos de reinado isolado, o que deu um erro de 12/13 anos. No entanto, parece que a verdade está no fato que essas quatro referências simplesmente dão prosseguimento ao sistema de co-regências: Acáz foi co-regente de Jotão por 12 anos, e Ezequias foi co-regente de Acáz. Essa prática de co-regências em Judá deve ter contribuído notavelmente para a estabilidade desse reino; e assim sendo, Davi e Salomão estabeleceram um valioso precedente.

(ii) *Em Judá, até à queda de Jerusalém.* Do reinado de Ezequias até ao de Joaquim, as datas ainda podem ser calculadas ano a ano, culminando no ano da captura de Jerusalém pelos babilônios, em 597 a.C., precisamente datada em 15/16 de março (segundo dia de Adar) de 597 a.C., através das crônicas babilônicas inscritas em tabletes que cobrem aquele período, as quais foram recentemente publicadas. Porém, a partir desse ponto até à queda final de Jerusalém, há certa incerteza sobre o modo exato de computação sobre o ano civil hebraico e sobre os vários anos dos reinados de Zedequias e Nabucodonosor, conforme 2 Reis e Jeremias. Conseqüentemente, duas datas diferentes são correntemente aceitas para a queda de Jerusalém: 587 e 586 a.C. A data de 587 recebe aqui a preferência (segundo Wiseman e Albright), em detrimento da data de 586 a.C. (conforme Thiele).

#### V. O EXÍLIO E POSTERIORMENTE

A maioria das datas sobre os reinados dos reis babilônicos e persas, mencionadas nas passagens bíblicas que tratam desse período, pode ser determinada com precisão. Por mais de meio século as opiniões têm estado divididas sobre a ordem relativa de Esdras e Neemias em Jerusalém. A ordem bíblica dos acontecimentos faz com que Esdras tenha chegado a Jerusalém em 458 a.C., enquanto que Neemias teria chegado ali em 445 a.C., o que se coaduna perfeitamente com o seu escrutínio cuidadoso (cf. Stafford Wright). V. ESDRAS, NEEMIAS.

O período intertestamentário é razoavelmente claro; quanto às datas principais, v. o gráfico cronológico.

K.A.K. e T.C.M.

## ESBOÇO CRONOLÓGICO: ANTIGO TESTAMENTO

**Nota especial:**

Todas as datas devem ser reputadas como "cerca de a.C.", visto que a variação possível pode ser de até um século ou mais, em 2000 a.C., ou de até uma década por volta de 1000 a.C. A maioria das datas relativas às monarquias hebraicas são citadas em forma dupla, como, p. ex., Asa, 911/10-870/69 a.C., e Baasa, 909/8-886/5 a.C., visto que o ano hebraico não coincide com janeiro a dezembro de nosso ano civil. As aparentes variações nas durações dos reinados não são reais, mas se originam das espécies de cálculos dos anos de reinados então em uso.

No tocante a outros governantes do Oriente Próximo, o espaço e o escopo nos proibem qualquer tentativa de estabelecer aqui a vasta quantidade de documentação e raciocínio que sublinham as datas apresentadas nas tabelas abaixo. Desde c. 900 a.C. em diante, as datas assírias, babilônicas e persas são quase todas fixadas com bastante exatidão. As datas relativas aos reis arameus, como, p. ex., as referentes a Zobá e Damasco, são aproximações baseadas nas referências dadas pelos informes do AT e pelas evidências assírias e por raras inscrições da própria Síria. As datas concernentes aos reis fenícios Hirá I e Etbaal I (pai de Jezabel) são baseados em sincronismo e em anos de reinado derivados de referências do AT e dos escritos de Josefo, *Contra Apionem* I. 116-126.

Os dois jogos de datas apresentadas em relação às dinastias XVIII.<sup>a</sup> e XIX.<sup>a</sup> do Egito dependem das duas datas possíveis oferecidas pelos informes lunares acerca da ascensão de Ramsés II ao trono, isto é, 1304 e 1290 a.C. Presentemente, nem os informes egípcios nem os informes paralelos relativos ao Oriente Próximo são suficientemente livres de hiatos e incertezas para que nos capacitem a fazer uma escolha final entre essas duas datas possíveis.

**EGITO****Reino Médio**

2134-1991. XI.<sup>a</sup> Dinastia  
1991-1786. XII.<sup>a</sup> Dinastia  
1710?-1570. Hicsos dominam o Egito

**Reino Novo (Império)**

1570-1303 (ou -1319): XVII.<sup>a</sup> Dinastia, incl.:  
1490-1437. Tutimosis III (ou 1515-1462)  
1390-1353. Amenófis III (ou 1405-1368)  
1361-1345. Amenófis IV/Aquenatam (ou 1376-1360)  
1303-1200? (ou 1319-1214)? XIX.<sup>a</sup> Dinastia, incl.:  
1303-1302. Ramsés I (ou 1319-1318)  
1302-1290. Setos I (ou 1318-1304)

**ANTIGO TESTAMENTO**

Antes de 2000. Eventos  
de Gn 1 - 11  
2000-1850. Abraão\*  
1900-1750. Isaque\*  
1800-1700. Jacó\*  
1750-1650. José\*

Israel no Egito

**ARQUEOLOGIA PALESTINIANA**

2200-1950. Idade do Bronze Intermediária  
1950-1550. Idade do Bronze Média

1550-1400. Idade do Bronze Posterior I  
1400-1300. Idade do Bronze Posterior II  
1300-1200. Idade do Bronze Posterior III

**MESOPOTÂMIA**

? 1894-1595. 1.<sup>a</sup> Dinastia  
Babilônica  
? 1792-1750. Hamurábi

\*São dadas apenas cifras arredondadas para indicar a data geral.



## ESBOÇO CRONOLÓGICO: ANTIGO TESTAMENTO

EGITO	ANTIGO TESTAMENTO	ARQUEOLOGIA PALESTINIANA	MESOPOTÂMIA	
<p><b>Reino Novo (Império)</b> 1290-1224. Ramsés II (ou 1304-1236)</p> <p>1224-1215. Merneptá (ou 1238-1229)</p> <p>1220. "Estela de Israel" (ou 1234)</p> <p>1200?-1193?. Intervalo (ou 1214?-1193?)</p> <p>1193?-1085. XX.<sup>a</sup> Dinastia, isto é, Setnakht e Ramsés III-XI</p>	<p>1280 (aprox.): o Êxodo 1240 (aprox.): Israel cruza o Jordão</p> <p>1220?-1050/45?: Período dos juizes</p> <p>1125?: Débora e Baraque 1115?-1075. Juizado de Eli 1115?: Samuel, juiz e profeta</p>	<p>1200-970. Idade do Ferro I</p>		
<p style="text-align: center;"><b>EGITO</b></p> <p><b>Período Posterior</b> 1085-945. XX.<sup>a</sup> Dinastia, incl.: Psusenes I Amenemope Siamun Psusenes II 945-716. XXII.<sup>a</sup> Dinastia, incl.: 945-924. Sesonque I (Sisaque)</p> <p>924-889. Osorcom I</p> <p>889-867. Taquelote I</p>	<p style="text-align: center;"><b>MONARQUIA UNIDA</b></p> <p>1050/45?-1011/10. Saul 1011/10-971/70. Davi 971/70-931-30. Salomão</p>	<p style="text-align: center;"><b>ARÁ (e FENÍCIA)</b></p> <p>?990-965. Hadade/rezer de Zobá, c. 980. Toi de Hamate (979/78-945-44. Hirá I de Tiro)</p> <p>970-580. Idade do Ferro II</p>		
	<p style="text-align: center;"><b>JUDÁ</b></p> <p>931/30-913. Reoboão 925. Invasão da Palestina por Sisaque</p> <p>913-911/10. Atrias 911/10.87-69. Asa</p>	<p style="text-align: center;"><b>ISRAEL</b></p> <p>931/30-910-09. Jeroboão I</p> <p>910/09-909/08. Nadabe 909/08-886/85. Baasa 886/85-885/84. Ela 885/84. Zimri 885/84-880. Tibni</p>	<p style="text-align: center;"><b>DAMASCO (e TIRO)</b></p> <p>?955-925. Rezom ?925-915. Heziom ?915-900. Tabrimom</p> <p>?900-860?. Ben Hadade I</p> <p>898/97-866/65. Etbaal de Tiro</p>	<p style="text-align: center;"><b>ASSÍRIA</b></p>





**ESBOÇO CRONOLÓGICO: ANTIGO TESTAMENTO**

EGITO	JUDÁ	ISRAEL	DAMASCO (e TIRO)	ASSÍRIA
867-839. Osocrom II	870/69-848. Josafá (co-regente d. 873/72)	885/84-874-73. Onni	ou ?860-843. Ben-Hadade II, Hadadidri em assírio	883-859. Assurnasirpal II
	848-841. Jorão (co-regente d. 853)	853-852. Acázias 852-841. Jorão	ou: 7900-843. Ben-Hadade I, filho de Tabrimom, o assírio Hadadidri, contemporâneo de Acabe 843-796. Hazael	859-824. Salmaneser III 853. Batalha de Carcar
	841-835. Atalia 835-796. Joás 796-767. Amazias 767-740/39. Azarias (Uzias) Co-regente desde 791/90)	841-814/13. Jeú 814/13-798. Jeocaz 798-782/81. Jeoás 782/81-753. Jeroboão II Co-regente d. 793/92) 753-752. Zacarias 752. Salum 752-742/41. Menaem 742/31-740/39. Pecaías 740/39-732/31. Pecaías	796-770. Ben-Hadade III/II 7770-750. Domínio de Jeroboão II, de Israel 7750-732. Rezin	745-727. Tiglate-Pieser
	740/39-732/31. Jotão (Co-regente d. 750) 732/31-716/15. Acáz (Co-regente d. 744/43; único d. 735)	722. Queda de Samaria	732. Cai Damasco a Tiglate-Pieser III	
	716/15-687/86. Ezequias (Co-regente d. 729)			727. Salmaneser V 722-705. Sargão
	687/86-642/41. Manassés (Co-regente d. 696/95)			705-681. Senaqueribe 681/669. Esaradom
	642/41-640/39. Amom 640/39-609. Josias 609. Jeoacaz			669-627. Assurbanpal
	664-657. Tanwetamani ("Tanutamem")			612. Queda de Nínive 609/08. Fim da Assíria
	664-252. XXVI.* Dinastia 664-610. Psamético I 610-595. Neco II			<b>BABILÔNIA</b> 626-605. Nabopolassar 605-562. Nabucodonosor II
	609-597. Jeoaquim 605. Batalha de Carquemis: Daniel e seus amigos são levados para a Babilônia			

**EGITO**

595-589 Psamético II  
 589-570. Apries (Hofra)  
 570-525. Amasis (Amose II)

**JUDÁ**

597. Jeoaquim  
 597. 2. Adar (15/16 março, Jerusalém tomada por Nabucodonosor II.  
 Muitos judeus exilados incluindo Jeoaquim e Ezequiel  
 597-587. Zedequias  
 587. Queda de Jerusalém. Mais judeus exilados  
 (550-330. Idade do Ferro III)

**BABILÔNIA**

597-570. Tabelas de ração de Jeoaquim em Babilônia, 10 ° a 35 ° anos de Nabucodonosor II  
 562-560. Amel-Marduque (Evil Merodaque)  
 562. Joaquim cativo favorecido por Amel-Marduque  
 560-556. Neriglissar  
 556. Labasi-Marduque  
 556-539. Nabonido (Beisazar usualmente agindo na Babilônia)  
 539. Queda da Babilônia

**OS JUDEUS**

538. Zorobabel, Sesbazar e outros voltam a Jerusalém  
 537. Reconstrução do templo iniciada  
 520. Reinício da reconstrução do templo  
 516. Templo completado, 3 de Adar (10 março)  
 458. Esdras vai a Jerusalém  
 445-433. Neemias em Jerusalém

**IMPÉRIO PERSA**

539-530. Ciro  
 530-522. Cambises  
 522-486. Dario I  
 486-465/64. Xerxes I (Assuero)  
 464-423. Artaxerxes  
 423-404. Dario II Notois  
 404-359. Artaxerxes II Mnemom  
 359/58-338/37. Artaxerxes III Ocos  
 338/37-336/35. Arses  
 336/35-331. Dario III Codomano  
 331-323. Alexandre da Macedônia



## O PERÍODO INTERTESTAMENTAL

## EGITO

- 323/04-282. Ptolomeu I Soter  
 320. Judéia anexada por Ptolomeu I  
 285-247. Ptolomeu II Filadelfo  
 247-222. Ptolomeu III Evergetes  
 222-205. Ptolomeu IV Filopater  
 205-182. Ptolomeu V Epifânio  
 198. Palestina passa do Egito à Síria, até 63 a.C.

## JUDÉIA

- 167-40. Macabeus/Hasmoneanos na Judéia  
 167. Matalias inspira revolta em Modin  
 166-161. Judas Macabeus  
 160-143. Jônatas Macabeu  
 143-135. Simão Macabeu  
 135-104. João Hircano I  
 104/03. Aristóbulo I  
 103-76. Alexandre Janelu  
 76-67. Rainha Salomé Alexandra e Hircano II  
 67-40. Hircano II e Aristóbulo II  
 63. Pompeu estabelece protetorado romano  
 40. Herodes nomeado rei da Judéia, por Roma  
 37-4. Herodes  
 150 a.C.-70 d.C.: Período geral dos Papíros do Mar Morto

## SÍRIA

- 312-281. Seleuco I Nicator  
 281-261. Antíoco I Soter  
 261-246. Antíoco II Teos  
 246-226/25. Seleuco II  
 226/25-223. Seleuco III Soter  
 223-187. Antíoco III o Grande  
 187-175. Seleuco IV  
 175-163. Antíoco IV Epifânio  
 163-162. Antíoco V  
 162-150. Demétrio I  
 139/38-129. Antíoco VII Sidetes

**CRONOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO —**

Os primeiros cristãos estavam pouco interessados em questões de cronologia; e a raridade dos informes fornecidos pelos escritos do NT e as incertezas sobre a interpretação da maior parte dos informes, tornam a cronologia neotestamentária um assunto espinhoso. Além disso, é um assunto ainda não terminado, visto que ainda pode surgir luz vinda de fontes inesperadas. Por enquanto, quando muito, podemos meramente salientar meras probabilidades e dizer para que lado parece pender mais a possibilidade.

**I. CRONOLOGIA SOBRE A VIDA DE JESUS a) seu nascimento**

O nascimento de Jesus ocorreu antes da morte de Herodes, o Grande (Mt 2.1; Lc 1.5), e portanto, não foi mais tarde que 4 a.C. (Josefo. *Antiguidades*, xvii. 191; xiv. 389, 487).

De conformidade com Lc 2.1-7, Jesus nasceu por ocasião do arrolamento efetuado quando Quirínio era governador da Síria. Ora, Quirínio não pode ter governado a Síria até depois de haver sido feito cônsul, em 12 a.C., e não existe registro, nem em Josefo nem nos historiadores romanos, de que ele o fez no intervalo entre 11 e 4 a.C. Porém, foi governador da Síria em 6/7 d.C., e então ordenou o arrolamento da Judéia que provocou a revolta de Judas, o galileu (Josefo. *Antiguidades*, xvii. 1s.). Isso tem feito alguns pensarem que em Lc 2.2 o arrolamento feito por ocasião do nascimento de Jesus tem sido confundida com este último arrolamento que é mais bem conhecido. É possível, contudo, que Quirínio tenha governado a Síria desde 11 a.C. até a vinda de Tito como seu governador, em 9 a.C. (conforme argumenta, p. ex., Marsh, *Founding of the Roman Empire*, p. 246, n. 1), e que Augusto resolve fazer um arrolamento após consultar com Herodes, quando este último o visitou em 12 a.C. As tentativas para determinar o mês e dia não têm dado resultados verdadeiros. V. tb. QUIRÍNIO

O cometa de Halley, visto no ano 12 a.C., foi um espetáculo brilhante bastante capaz de ter sido o anunciador daquele que veio para ser a luz do mundo. Mas na antiguidade os cometas eram usualmente reputados como portentos do mal. A conclusão do astrônomo italiano Argentiéri de que esse cometa foi a estrela dos magos, depende de duas premissas duvidosas: que Jesus nasceu num domingo e isso num dia 25 de dezembro.

Reconhecendo que a palavra traduzida como "estrela", em Mt 2, denota uma única estrela, os aderentes da bem conhecida teoria sobre a conjunção Saturno-Júpiter como a estrela dos magos, se separaram em dois grupos, pois uma das escolas mantém que a estrela de Israel era Saturno (conforme Gerhardt, *Das Stern des Messias*) enquanto que a outra afirma que era Júpiter (conforme Voigt, *Die Geschichte Jesu Und die Astrologie*). Porém, parece improvável que a conjunção desses planetas tivesse significado para os astrólogos orientais o nascimento de um rei.

**b) Início de seu ministério**

Entre o nascimento de Jesus e o começo de seu ministério, houve um período de "cerca de trinta anos", conforme é traduzida a passagem em Lc 3.23. Mas o início ali referido pode não ter sido o de seu ministério, pois não sabemos qual amplitude é permitida pela palavra "cerca de". A asseveração, "Ainda não tens cinqüenta anos..." (Jo 8.57, sugere que no decurso de seu ministério, Jesus estava dentro dos quarenta, e, de acordo com Irineu, havia uma tradição que assim dizia, entre os presbíteros da Ásia.

Jesus deu início a seu ministério depois que João Batista já começara o seu; portanto, não foi mais cedo que o ano décimo quinto do reinado de Tibério (Lc 3.1). Por motivos fortes o ponto de vista de que esse ano é calculado partindo do tempo quando Tibério se tornou co-regente de Augusto, tem sido atualmente abandonado em geral. Visto que Augusto faleceu a 19 de agosto de 14 d.C., o segundo ano do reinado de Tibério começou a 1.º de outubro do mesmo ano segundo o calendário sírio, ou a 1.º de Nisá do ano 15, conforme o calendário judaico. Conseqüentemente, em Lc 3.1, o ano décimo quinto de seu reinado significa ou 27 (1.º de outubro) -28, ou 28 (1.º de Nisá) -29 d.C. Esta última possibilidade é a mais provável, pois parece que Lucas empregou uma fonte derivada do círculo de João Batista, e ainda devido o fato que em muitos escritos pagãos, judaicos e cristãos, o ano 15.º de Tibério inclui parte do ano 29 d.C.

Lc 3.21 indica que houve a passagem de algum tempo entre a chamada de João Batista e o batismo de Jesus, ainda que tal intervalo não possa ser determinado. O batismo de Jesus foi seguido pelos quarenta dias no deserto, a chamada dos primeiros discípulos, o casamento em Caná da Galiléia, e uma breve permanência em Cafarnaum.

Após esses eventos, que ocuparam pelo menos dois meses, Jesus foi a Jerusalém assistir a primeira Páscoa de seu ministério (Jo 2.13). Sua data talvez seja fornecida pela declaração dos judeus: "Em quarenta e seis anos foi edificado este santuário (Jo 2.20), em conjunto com a declaração de Josefo, *Antiguidades*, xv. 380, de que Herodes, no décimo oitavo ano de seu reinado (20/19 a.C.) "empreendeu a edificação" desse templo. Porém, reuniu muito material antes de haver iniciado a própria edificação, pelo que o tempo assim gasto não tenha sido incluído nos quarenta e seis anos referidos pelos judeus. Além disso, a afirmação dos judeus pode implicar no fato que a edificação já fora completada algum tempo antes dessa Páscoa.

**c) O fim de seu ministério**

Jesus foi crucificado quando Pôncio Pilatos era procurador da Judéia (todos os quatro evangelhos; Tácito, *Anais*, xv. 44; e possivelmente Josefo em *Antiguidades*, xvii. 63s.), ou seja, num dos anos entre 26 a 36 d.C. Várias tentativas têm sido feitas para determinar qual entre esses anos é o mais provável.

(i) Por meio de Lc 13.1 e 23.12 pode-se inferir que Pilatos já era procurador há algum tem-

po antes da crucificação, e, portanto, que a mesma dificilmente pode ter tido lugar tão cedo como 26 ou 27 d.C.

(ii) Em muitas autoridades antigas a crucificação é posta dentro do consulado dos Geminii, isto é, em 29 d.C. Mas essa data de forma alguma era aceita pela generalidade da igreja primitiva; e não existe prova que, conforme alguns pensam, isso materializa uma tradição digna de confiança. Os escritores que a apresentam, entre os quais Tertuliano figura em primeiro lugar, pertencem principalmente ao Ocidente latino. O dia 29 de março, a data mensal da crucificação apresentada por Hipólito, Tertuliano, e muitos outros, foi uma sexta-feira do ano 29 d.C., mas a crucificação teve lugar no tempo da lua cheia pascal, e no ano 29 d.C., essa lua quase certamente caiu dentro do mês de abril.

(iii) Quando Pilatos era procurador, ofendeu os judeus ao colocar um escudo votivo no palácio, em Jerusalém. Herodes Antipas exerceu papel liderante ao apresentar solicitação a Tibério para que o mesmo fosse removido. Isso, conforme alguns eruditos sustentam, explica a inimizade referida em Lc 23.12. Tibério concedeu o pedido; e isso, conforme os mesmos eruditos afirmam, não poderia ter feito tal enquanto estivesse sob a influência de seu confidente, Sejano, um arqui inimigo dos judeus. Daí é concluído que a crucificação deve ter ocorrido depois do falecimento de Sejano, em outubro de 31 d.C., ou seja, não antes do ano 32 d.C. Todavia, aquela inimizade também pode ter sido ocasionada pela matança mencionada em Lc 13.1, ou por alguma disputa a respeito da qual a história faz silêncio.

(iv) Keim, em sua obra *Geschicht Jesu von Nazara*, E. T., vol. II. p. 379s., determina "o grande ano da história do mundo" fazendo-o depender da declaração de Josefo (*Antiquidades*, xviii. 116) de que a derrota de Antipas por Aretas, no ano 36 era considerada por alguns como "proveniente de Deus, e isso com muita justiça, como punição do que fizera contra João, que era chamado de o Batista". A execução de João, na conclusão de Keim, deve ter ocorrido portanto apenas dois anos anteriores, isto é, no ano 34, e a crucificação, no ano 35. Mas o castigo nem sempre segue nos calcanhares do crime; e apesar de que a origem das hostilidades entre Aretas e Antipas bem pode ter sido causada pelo divórcio deste último da filha do primeiro, há indicações nos escritos de Josefo de que houve um intervalo entre aquele divórcio e a guerra de 36 d.C.

(v) Dentre as tentativas feitas para determinar o ano da crucificação, a mais frutífera tem sido feita com a ajuda da astronomia. De conformidade com todos os quatro evangelhos, a crucificação teve lugar numa sexta-feira; mas enquanto que nos sinóticos essa sexta-feira é 15 de Nisã, em João é 14 de Nisã. Portanto, o problema que tem que ser solucionado com a ajuda da astronomia, é o de determinar em qual dos anos 26-36 é que 14 e 15 de Nisã cairam numa sexta-

feira. Mas, visto que nos tempos neotestamentários o mês judaico era lunar, e o tempo de seu início era marcado pela observação da lua nova, esse problema é basicamente o de resolver quando a lua nova se tornou visível. Estudando esse problema, Fotheringham e Schoch chegaram cada qual a uma só fórmula mediante cuja aplicação descobriram que 15 de Nisã caiu numa sexta-feira somente no ano 27, e que 14 de Nisã caiu numa sexta-feira somente nos anos 30 e 33. Visto que o ano de 27 como ano da crucificação está fora de questão, a escolha recai entre os anos 30 (7 de abril) e 33 (3 de abril).

Na cronologia dos sinóticos sobre os acontecimentos da semana da paixão, certos eventos são atribuídos a 15 de Nisã, mas os mesmos não são prováveis naquele dia de santa convocação. A cronologia joanina sobre aquela semana certamente parece ser em si mesma a mais provável, e até pelo menos o início do terceiro século parece ter sido a mais geralmente aceita por toda a igreja. As tentativas para reconciliar os evangelhos quanto a essa questão não têm desfrutado da aprovação geral, e a discussão sobre o problema continua. Mas é digno de nota que os cálculos dos astrônomos não resultam num ano para a crucificação que, em outras bases para "ser aceito, no qual o 14 de Nisã tenha caído numa quinta-feira.

#### d) Duração de seu ministério

Conhecer a duração do ministério de Jesus é mais importante do que saber quando começou ou terminou. Existem três teorias principais sobre sua duração.

(i) *A teoria de um ano.* Seus primeiros defensores consideravam forte confirmação de seu ponto de vista o fato que Jesus aplicou a si mesmo a profecia de Isaías que prediz "o ano aceitável do Senhor" (Is 61.2; Lc 4.19). A teoria era largamente aceita no período ante-niceno. Interesse renovado pela mesma data do século XVII de nossa era. Entre os desafios a essa teoria contam-se aqueles de van Bebbler, *Zur Chronologie des Lebens Jesu*, 1898, e de Belsler em contribuições para a *Biblische Zeitschrift*, I, 1903, II, 1904.

(ii) *A teoria de dois anos.* Seus exponentes, um dos mais antigos dos quais foi Apolinário de Laodiceia, mantêm que no intervalo entre o batismo de Jesus e a sua crucificação, as únicas Páscoas são aquelas três especificamente mencionadas em João (2.13; 6.4 e 11.55). Se na Idade Média era pouco favorecida, na atualidade tem grande número de seguidores.

(iii) *A teoria de três anos.* Seu defensor mais antigo, segundo se sabe, foi Melito de Sárdes. Mas sua larga aceitação nos tempos post-nicenos e durante toda a Idade Média, deve ser atribuída principalmente à influência de Eusébio. Ele rejeitava a interpretação literal da palavra "ano" na frase "o ano aceitável do Senhor", e demonstrou de modo convincente que somente um ministério de três anos completos satisfazia as exigências do quarto evangelho. Em nosso tempo essa teoria também tem muitos seguidores.

Por causa da Páscoa de Jo 6.4, versículo esse que tem excelente autoridade manuscrita, a teoria de um ano deve ser rejeitada. Visto que a decisão tem de ser feita entre a teoria de dois ou a teoria de três anos, o intervalo entre as Páscoas, em Jo 2.13 e 6.4, deve ser cuidadosamente examinado.

Visto que ordinariamente passavam-se seis meses entre a semeadura e a colheita, as palavras "ainda há quatro meses até à ceifa" (Jo 4.35) não podem indicar uma afirmação proverbial, mas certamente devem relacionar-se às circunstâncias existentes no tempo quando foram proferidas. A volta de Jesus "a Galiléia, mencionada em Jo 4.43, deve ter tido lugar no inverno. Mas que a festa cujo nome não é dado, em Jo 5.1, tivesse sido a festa de Purim, que, na opinião de Kepler muitos dos defensores da teoria dos dois anos têm sustentado, é improvável. A festa de Purim era observada em fevereiro/março, ou seja, pouco depois da volta de Jesus. Porém, as palavras "passadas estas cousas" (Jo 5.1) indicam que houve considerável intervalo entre sua volta e sua próxima visita a Jerusalém. A festa cujo nome não é dado muito provavelmente teria sido a próxima Páscoa, em março/abril, ou então o Pentecostes ou a festa de Tabernáculos, seguintes. Certos exponentes da teoria de dois anos, apesar de concordarem que essa festa teria sido a Páscoa seguinte, identificam-na com a Pascoa de Jo 5.4, alguns sustentando que, em João 6.4, "próxima" significa "próxima passada", enquanto que outros afirmam que João 6 deveria ser lido imediatamente antes de João 5. Contudo, "próxima", em Jo 6.4, não pode significar "próxima passada", visto que, conforme fica claro pelas palavras "depois destas cousas", em Jo 6.1, houve considerável intervalo entre os acontecimentos de João 5 e os de João 6. Além disso, não existe evidência textual em apoio desse proposto rearranjo dos capítulos quinto e sexto de João. Por conseguinte, parece que houve uma Páscoa entre as referidas em Jo 2.13 e 6.4, e, conseqüentemente, que a duração do ministério de Jesus foi de três anos completos.

De acordo com a primeira das três teorias mencionadas acima, a primeira e a última Páscoas do ministério de Jesus foram as dos anos 29 e 30; de acordo com a segunda teoria, foram as dos anos 28 e 30; e de acordo com a terceira, as dos anos 30 e 33.

## II. CRONOLOGIA DA ERA APOSTÓLICA

### a) De Pentecostes à conversão de Paulo

Quando, três anos após sua conversão (Gl 1.18), Paulo escapou de Damasco, certo oficial dali, "o governador preposto do rei Aretas", "montou guarda na cidade dos damascenos" a fim de aprisioná-lo (2Co 11.32s.). De conformidade com alguns, esse oficial teria sido o chefe de um bando de árabes, sujeitos a Aretas, acampados fora dos muros da cidade. Mas, a referência de Paulo ao mesmo sugere antes um oficial que agia dentro da cidade. De conformidade com outros, Damasco estava debai-

xo da administração romana direta, e esse oficial seria o representante da comunidade árabe residente dentro da cidade (cf. o etnarca dos judeus em Alexandria, Josefo, *Antiguidades*, xiv 117). Tal representante, todavia, não podia ter a autoridade de guardar a cidade. Nesse tempo, portanto, aparentemente Aretas possuía a cidade de Damasco, e esse oficial teria sido seu vice-rei. Há moedas que mostram que Damasco esteve em mãos romanas até o ano 33 d.C. Quando, no ano 37, Vitélio, o governador da Síria, marchou contra Aretas, ele se encaminhou não para Damasco, mas para o sul, em direção a Petra. Isso ele não teria feito a não ser que Damasco continuasse em mãos romanas. Assim sendo, Aretas, que morreu no ano 40, deve ter obtido a posse de Damasco entre os anos 37 e 40, e daí se conclui que a conversão de Paulo deve ser datada entre 34 e 37 d.C.

Não existem indicações claras de que o intervalo em consideração tenha sido longo. O apedrejamento de Estêvão, segundo alguns têm afirmado, foi um ato ilegal no qual os judeus não se teriam aventurado durante o consulado de Pilatos, e, conseqüentemente, não deve ser datado antes do ano 36. Porém, ninguém pode dizer quando deve ocorrer tal explosão de fanatismo como aquela. Outros têm observado que antes da conversão de Paulo o cristianismo se espalhou até Damasco. Mas, então evidentemente não havia comunidades cristãs organizadas fora de Jerusalém. É possível que tenha havido rápido avanço naqueles primeiros dias pentecostais; e apesar de que certa tradição preservada por Irineu e na *Ascensão de Isaías* diga que tal intervalo foi de dezoito meses, o que é de valor duvidoso, parece mais provável que a conversão de Paulo tenha ocorrido em 34 ou 35 d.C., e não em 36 ou 37 d.C.

### b) Da primeira visita post-conversão de Paulo a Jerusalém, até à visita levando alívio

Em 37 ou 38 d.C., Paulo visitou Jerusalém pela primeira vez desde a sua conversão, permaneceu ali por quinze dias, e então, para a Síria e a Cilícia, esteve ali até que foi convidado por Barnabé a ajudá-lo em Antioquia. Um ano mais tarde fizeram a visita a Jerusalém, levando alívio para a fome, conforme At 11.29s. e 12.25.

Visto que em At 12.1-24, Lucas interrompa seu relato sobre essa visita, a fim de que possa atualizar a história da igreja de Jerusalém até aquele tempo, segue-se que ele a data depois da morte de Agripa I. Detalhes particulares dados por Josefo indicam que Agripa I faleceu no ano 44, talvez antes do 1.º de Nisá. Sua perseguição contra a igreja, que teve lugar num período pascoal pode assim ser datada no ano 43, mas talvez não antes disso, pois aparentemente não houve grande intervalo entre essa perseguição e a sua morte.

A fome predita por Ágabo sobreveio à Judéia quando Tibério Alexandre era procurador (46-48 d.C.). As condições haviam atingido seu pior ponto no ano que seguiu o ano em que a colheita falhou e imediatamente antes que a



nova colheita tivesse sido cortada. Foi justamente nesse tempo que Helena, rainha de Adiabene, veio a Jerusalém e trouxe para seus habitantes trigo proveniente do Egito, na segunda metade do ano 45. Os servos de Helena, pois, certamente não encontraram trigo no Egito, pelo menos até a colheita do ano 46. A colheita deficiente na Palestina deve ter sido, portanto, a do ano 46 ou a do ano 47. A coleta feita em Antioquia provavelmente só foi efetuada quando os cristãos da Judéia começaram a sentir sua necessidade, isto é, perto do fim do ano 45 ou 46 d.C. A primeira destas duas últimas datas fornece um pouco mais de espaço para os acontecimentos subseqüentes, e por isso deve ser preferida.

#### c) A primeira viagem missionária

Regressando a Antioquia, Paulo e Barnabé pouco depois, provavelmente no início do ano 46, deram início à primeira viagem missionária. Velejando para Salamina, em Chipre, atravessaram essa ilha até Pafos, onde conheceram o procônsul Sérgio Paulo. Se ele é o Sérgio Paulo referido por Plínio em sua *História Naturalis* como uma de suas autoridades, é incerto. Certa inscrição de Roma menciona um certo L. Sergius Paullus como curador do Tibre durante o reinado de Cláudio, mas se ele subseqüentemente governou Chipre, é fato desconhecido. Uma inscrição encontrada em Soloi, em Chipre, termina com a data "ano 13, mês Demarchousis 25", mas como pós-escrito tem a seguinte declaração: "Ele o Apollonius da inscrição também revisou o senado quando Paulus era procônsul". É possível que esse "Paulus" tenha sido o Sérgio Paulo de Atos. Porém, Apolônio talvez não tenha revisado o senado no ano 13; e, além disso, que "ano 13" significa é igualmente incerto. Apesar de que uma outra inscrição demonstre que o ano do proconsulado de Paulo não foi nem 51 nem 52, não é possível, com a informação que obtemos pelas inscrições, determinar tal ano com exatidão.

Ao avançarem na direção oeste, partindo de Salamina, provavelmente os missionários cristãos pregaram nas aldeias por onde foram passando. Portanto, talvez tenham atingido Pafos pelo outono e, atravessando Perge, talvez tenham iniciado sua missão na Pisídia e na Licônia antes da chegada do inverno. Visto que um período de doze meses pareça tempo suficiente para essa missão, sua volta a Antioquia pode ser situada no outono do ano 47 d.C.

#### d) O concílio apostólico

No início do ano 48, catorze anos após sua conversão, Paulo em companhia de Barnabé, esteve presente ao concílio apostólico de At 15.

Alguns identificam esse concílio com a conferência referida em Gl 2.1-10, sentindo que a objeção que na Epístola aos Gálatas Paulo não poderia ter deixado de mencionar a visita a Jerusalém referida em At 11.30, não é válida, visto que ele se refere à visita de Gl 1.18 por um motivo, e a de Gl 2.1 por outro motivo. A fim de demonstrar que ele era "apóstolo, não da parte de homens, nem por intermédio de ho-

mem algum", Paulo afirma que não tivera contacto com os apóstolos senão três anos após sua conversão. Seu propósito, ao mencionar uma visita posterior a Jerusalém, foi assegurar aos gálatas que seu apostolado entre os gentios foi então reconhecido pelos líderes da igreja. Porém, v. CONCÍLIO, JERUSALÉM, e GÁLATAS, EPÍSTOLAS AOS.

Alguns situam a visita de At 11.30 antes da perseguição de Agripa contra a igreja, e sustentam que o concílio de Atos 15 (= Gl 2.1-10) teve lugar então. Porém isso envolve dificuldades cronológicas visto que nesse caso a conversão de Paulo deve ser datada não mais tarde que o ano 30. Outros afirmam que o concílio teve lugar depois da primeira viagem missionária, mas que foi então e não antes, que a coleta para o alívio da fome, efetuada em Antioquia, foi levada a Jerusalém. Lucas, fica subentendido, possuía dois relatos sobre essa visita, tendo origem um em Antioquia e o outro em Jerusalém, e pensou erradamente que se referiam a visitas diferentes. Mais recentemente, J. Knox, em sua obra *Chapters in a Life of Paul*, situa o concílio apostólico entre a segunda e a terceira viagem missionárias.

#### e) Segunda viagem missionária

Paulo começou sua segunda viagem missionária aparentemente no fim da primavera do ano 48. Depois de visitar as igrejas da Síria e da Cilícia, e aquelas que já haviam sido fundadas na Ásia Menor, entrou num novo campo, "a região frígio-gálata" (At 16.6). Nenhum relato é fornecido sobre sua obra missionária ali. Porém, deve ter incluído a fundação das igrejas às quais a Epístola aos Gálatas foi posteriormente endereçada, pois de conformidade com a opinião por toda parte sustentada até o século XIX, e que até agora parece ter a seu favor o peso da evidência, essas igrejas ficavam na Galácia etnográfica e não política. Sua fundação talvez tenha ocupado Paulo até o início do ano 49. A missão que se seguiu, na Macedônia e na Acaia, terminou pouco depois do episódio com Gálio (At 18.12-17), cuja data pode, mediante a ajuda de uma inscrição, ser posta dentro dos limites estreitos. Nessa inscrição, um rescrito de Cláudio aos delíanos datada de sua "26.<sup>a</sup> aclamação imperial", Gálio é mencionado como procônsul. Há inscrições que atualmente demonstram que Cláudio foi aclamado pela vigésima terceira vez em data posterior a 25 de janeiro de 51 e pela vigésima sétima vez antes de 1.<sup>o</sup> de agosto de 52 (CIL, iii, 476 e vi, 1256). Isso torna bem possível que ele tenha sido aclamado pela vigésima sexta vez na primeira metade do ano 52, e conseqüentemente que então foi feito o rescrito. Mas antes disso Gálio já havia investigado a questão de fronteiras, da qual se ocupa o rescrito, e já se correspondera com Cláudio a respeito. Tal rescrito, por conseguinte, deve pertencer à segunda metade do ano de Gálio como procônsul, e esse ano deve ter começado no verão do ano 51 d.C. O v. 12 indica que Gálio já estava no ofício há algum tempo quando os judeus agiram. Não é provável, contudo,



**O IMPÉRIO ROMANO**

27 a.C.-14 d.C. Augusto César

14-37 d.C. Tibério

37-41 d.C. Calígula

41-54 d.C. Cláudio

54-68 d.C. Nero

68-69 d.C. Galba

69 d.C. Oto

69 d.C. Vitélio

69-79 d.C. Vespasiano

79-81 d.C. Tito

81-96 d.C. Domiciano

**PALESTINA**

37-4 a.C. Herodes o Grande, rei da Judéia

4 a.C.-6 d.C. Arquelau, Etnarca de Judéia

4 a.C.-39 d.C. Herodes Antipas, Tetrarca de Galiléia

4 a.C.-34 d.C. Herodes Filipe, Tetrarca de Ituréia

26-36 d.C. Pôncio Pilatos, Procurador romano

41-44 d.C. Herodes Agripa I, rei de Judéia

50-c. 93 d.C. Herodes Agripa II, Tetrarca do Território Norte

c. 52-c. 60 Félix, Procurador romano

c. 60-62 d.C. Festo, Procurador romano

**VIDA DE CRISTO E ERA APOSTÓLICA**

87 a.C.? Nascimento de Jesus

29 d.C.? Batismo de Jesus

30 d.C. (Páscoa) Jesus em Jerusalém (Jo 2.13)

30/31 d.C. (Dezembro /Janeiro) Jesus em Samaria (Jo 4.35)

31 d.C. (Festa de Tabernáculos) Jesus em Jerusalém (5. 1)

32 d.C. (Páscoa) A multiplicação dos pães (Jo 6.4)

32 d.C. (Festa dos Tabernáculos) Jesus em Jerusalém (Jo 7.2)

32 d.C. (Festa de Dedicção) Jesus em Jerusalém (Jo 10.22)

33 d.C. (Páscoa) Crucificação e Ressurreição

34 ou 35 d.C. Conversão de Paulo

37 ou 38 d.C. Primeira visita de Paulo a Jerusalém

45 ou 46 d.C. Socorro para os famintos de Jerusalém

46-47 d.C. Primeira viagem missionária

48 d.C. Concílio apostólico em Jerusalém

48-51 d.C. Segunda viagem missionária

50 d.C. Paulo chega a Corinto

53 d.C. Inicia-se a terceira viagem missionária

54-57 d.C. Jornada de Paulo em Éfeso

57 d.C. Partida para Troade

58 d.C. Encontro com Tito em Europa

58-59 d.C. Paulo em Macedônia e Acara (e Ilíria?)

59 d.C. Paulo volta para Jerusalém

59-61 d.C. Preso em Cesaréia

61 d.C. Apelo para César e partida para Roma

62 d.C. Chegada em Roma

62-64. Preso em Roma

62 d.C.? Martírio de Tiago, irmão de Jesus

70 d.C. Queda de Jerusalém

81-96 d.C. Perseguições sob Domiciano

c. 100 d.C. Morte de João

que tenham esperado, digamos, por mais de dois meses. Visto que Paulo estivera em Corinto por dezoito meses antes desse episódio, deve ter chegado ali no início do ano 50; e visto que depois desse episódio ele se demorou em Corinto ainda por "muitos dias" (At 18.18), expressão que aqui não pode denotar mais que um ou dois meses, ele deve ter regressado à Síria antes do inverno de 51/52 d.C.

Ao chegar em Corinto, Paulo se encontrou com Áquila e Priscila, recém-chegados de Roma, visto que Cláudio ordenara a saída de todos os judeus da capital. Orosius situa essa ordem de expulsão no nono ano de Cláudio, isto é, 49 (25 de janeiro)-50. Apesar de que há incerteza sobre onde Orosius encontrou essa data, talvez ela esteja baseada em boa autoridade. Concorde bem com a conclusão que Paulo chegou a Corinto no princípio do ano 50 d.C.

#### f) Do início da terceira viagem missionária de Paulo até sua chegada em Roma

A terceira viagem missionária de Paulo não deve ter começado antes do ano 52 d.C.; e visto que a mesma incluiu uma permanência de três anos em Éfeso (At 20.31) e talvez de três meses na Grécia (At 20.3), seu fim deve ser situado no ano 55 como data mais atrazada. A chegada de Festo como procurador, em substituição a Félix, dois anos mais tarde (At 24.27), deve ser datada em 57 no mínimo. Visto que o sucessor de Festo já estava na Palestina por volta da festa de Tabernáculos do ano 62 (Josefo, BJ, vi. 300s.). Festo, que morreu no ofício, deve ter chegado no ano 61 o mais tardar. Dentre esses anos possíveis, de 57 a 61 d.C., os anos 57 e 58 são rejeitados pela maioria dos eruditos como cedo demais, e, adotando-se os anos 59 ou 60, a chegada de Paulo em Roma é posta nos anos 60 ou 61 d.C.

Porém, quando era procurador, Festo permitiu que uma embaixada levasse um requerimento a Roma, e ali o mesmo lhes foi concedido "para agradar a Popéia, esposa de Nero" (Josefo, *Antiguidades*, xx. 195). Visto que Nero se casou com Popéia em maio de 62, então Festo ainda devia estar vivo no mês de abril; e visto que os poucos acontecimentos de seu ofício de procurador precisam ocupar apenas um breve período, é possível que ele tenha substituído Félix no ano de 61 d.C.

A volta de Paulo, de Corinto para a Síria, foi ocasionada talvez por uma enfermidade, e é provável que não tenha começado a sua terceira viagem missionária senão no ano 53. Retornando à região frígio-gálata, dessa vez ele entrou via Galácia (At 18.23) e, depois do que, por meio de At 19.1 parece ter sido uma missão considerável na Ásia Menor, foi para Éfeso, provavelmente no outono de 54. No ano 57, depois do levante dos ourives, partiu o apóstolo para Trôade. Atravessando para a Europa, no início do ano 58, encontrou-se Paulo com Tito, que o aliviou da ansiedade acerca da igreja de Corinto. A seguir ele trabalhou na Macedônia e na Acaia, e, possivelmente, na Ilíria (Rm 15.19), e regressou a Jeru-

salém no ano 59. Em 61, após dois anos de aprisionamento em Cesaréia, Paulo apelou para César, e no outono (At 27.9) velejou para Roma, ali chegando no ano de 62 d.C.

Certos eruditos, notando que, de acordo com Josefo, Félix, ao regressar a Roma, escapou ao castigo por causa de seus desmandos na Palestina, graças à intervenção de seu irmão Palas, "que então era tido na maior honra por ele (Nero)", e que, de conformidade com Tácito, Nero removeu Palas do ofício pouco depois de sua ascensão, e notando também que na *Crônica* de Eusébio (versão hieronimiana) a chegada de Festo como procurador é situada dentro do segundo ano do reinado de Nero, e considerando o período de dois anos, referido em At 24.27, como o período do ofício de Félix como procurador, sustentam tais eruditos que Félix foi substituído por Festo no ano 55 ou 56. As objeções contra essa cronologia "antedatada" dizem que a mesma permite tempo muito escasso para os acontecimentos da terceira viagem de Paulo, que a mesma subentende a interpretação menos natural de At 24.27, e que o próprio Josefo coloca os acontecimentos do ofício de Félix dentro do reinado de Nero.

#### g) Da chegada de Paulo em Roma até o fim da era apostólica

Durante pelo menos dois anos, isto é, até o ano 64, o ano da perseguição movida por Nero contra os cristãos, Paulo permaneceu aprisionado em Roma. Sobre o que lhe aconteceu então, nada se sabe com certeza.

Pedro foi miraculosamente livrado das mãos de Agripa (At 12.3s.). Mais tarde esteve presente no concílio apostólico, e mais tarde ainda visitou Antioquia (Gl 2.11s.). Referência a certos partidários de Cefas, em Corinto (1Co 1.12), não fornece prova absoluta que Pedro esteve ali. De acordo com a maioria dos estudiosos, há evidência suficiente que ele esteve em Roma finalmente; porém, isso tem sido negado, notavelmente por Merrill, *Essays in Early Christian History*, 1924, p. 267s.

Tiago, o irmão do Senhor, foi apedrejado até morrer no ano 62, de acordo com Josefo, *Antiguidades*, xx. 200, passagem essa, todavia, que pode ter sido uma interpolação. Pouco antes das guerras judaicas (66-70 d.C.), os crentes de Jerusalém fugiram para Pela. As perseguições contra os cristãos, havidas no reinado de Domício (81-96 d.C.), evidentemente foram devidas à fúria popular e não a alguma ação do estado. Há bem pouca evidência que o apóstolo João tenha sofrido martírio juntamente com seu irmão Tiago (At 12.2). Que ele tenha vivido até o tempo de Trajano, conforme Irineu (*Adv. Haer. II*, xxii. 5), é muito mais provável. Seu falecimento, c. do ano 100 d.C., marca o fim da época apostólica. G.O.

**CRUCIFICAÇÃO** — Palavra que vem do latim *cruci figo*, "cravo numa cruz". No NT é sempre empregado o verbo *stauroo*, "cravo", que se deriva do substantivo *stauros*, "estaca".

## I. SUA HISTÓRIA

O *stauros* era originalmente uma estaca apontada empregada nas fortificações, e quando começou a ser usado como instrumento de tortura ou punição, a vítima ou era amarrada a essa estaca, da qual ficava pendurada pelos braços (Lívio, xxvi. 13; xxvii.29), ou então atravessado pela mesma no peito, ou espetado longitudinalmente, começando pelo ânus e saindo pela boca (Seneca, *Epistulae* xiv; *De Consolatione ad Marciam* xx: esta última referência salienta as variações dessa tortura que foram inventadas). Como variação foi adicionada uma travessa (*patibulum*), à qual a pessoa podia ser amarrada ou cravada: a invenção dessa prática cruel é tradicionalmente atribuída a Semíramis, embora também seja reputada como prática de origem fenícia. Há evidência de seu emprego na Pérsia, nos séculos sexto e quinto a.C. (Heródoto, iii.125; iv.43; Ed 6.11, onde Josefo, em *Antiguidades*, xi. 1.3,4,6, indica que enforcamento ali significa crucificação, o que também é o caso possível de Et 7.10; no Egito, no quinto século a.C. (Tucidides, i.110; Heródoto, iii.159, alguns pensam que Gn 40.19 se refere a crucificação, mas nesse caso, então o corpo só foi crucificado depois de haver sido decapitado); em Cartago, durante as guerras púnicas (Valério Máximo, ii.7; Sílio Itálico, ii.344); na Índia (Diodoro Siculo, ii.18); na Cítia (Diodoro Siculo, ii.44); e entre os assírios (Diodoro Siculo, ii.1) e alemães (Tacito, *Germania* xii). Os gregos e romanos adotaram a crucificação dos fenícios: Lívio (i.26) atribui sua introdução aos primeiros reis, enquanto que Cícero, que salienta sua extrema crueldade (*In Verrem*, v. 66), atribui a crucificação a Tarquinio Soberbo (*pro Rabirio*, iv). Essa punição era reservada aos escravos (Juvenal, *Sátiras*, vi.219; cf. Tácito, *Histórias*, iv.11 — *servile supplicium*), pois os cidadãos estavam isentos da mesma (Cícero, *In Verrem*, ii. 1.3,4). Foi finalmente abolida do império romano por Constantino, em 315 d.C.

Entre os judeus, enforcamento ou crucificação parece só terem sido praticados após a ocorrência da morte, com o propósito de expor (Dt 21.22,23): conforme o *Tratado sobre o Sinedrio* e a *Jurisprudência Criminal do Talmud* (vi.4), esse tratamento era aplicado somente aos culpados de idolatria e blasfêmia. Entretanto, em seus excessos de 167-166 a.C., Antíoco Epifânio crucificou aqueles que se recusaram a desconsiderar sua antiga religião (Josefo, *Antiguidades*, xii. 5.4), enquanto que o rei macedônio Alexandre Janeu após uma insurreição em c. de 88 a.C., crucificou 800 fariseus liderantes (Josefo, *Antiguidades*, xiii. 14.2; *Guerras* i. 4. 6, 5.3). Em 4 a.C., o general romano Varo, segundo se diz, crucificou 2.000 insurgentes (Josefo, *Antiguidades*, xvii. 10.10), e foi a crucificação de 3.600 judeus, incluindo alguns de categoria equestre, por Floro, em 66 d.C., que precipitou a rebelião (Josefo, *Guerras*, ii. 14.9). Durante o cerco de Jerusalém por Tito (70 d.C.), tantos foram crucificados que houve falta tanto de madeira como de espaço para as cruzes.

## II. SEU MÉTODO

Três espécies de cruzes são conhecidas dos escritores antigos: a *crux decussata* ou cruz de St. André (x), a *crux commissa* ou cruz de St. Antônio (T), e a *crux immissa* ou cruz latina (+). A cruz grega, em que a travessa fica mais ou menos no meio do poste vertical, e que tem a mesma dimensão que este, é de origem posterior. O fato que o título foi afixado acima da cabeça de Jesus (Mt 27.37; Lc 23.38) parece indicar que ele sofreu na *crux immissa*, que a tradição transformou no símbolo cristão. Após ser baixada a sentença, era costume que a vítima fosse chicoteada com o *flagellum*, um chicote de linguas de couro, com pequenos pedaços de metal ou de osso: no caso de Jesus, Pilatos talvez tenha ordenado que isso fosse feito em primeiro lugar, esperando talvez comover a multidão (Jo 19.1; cf. Lc 23.16,22); nesse caso, a palavra *phragellosas*, em Mt 27.26; Mc 15.15, seria uma referência em retrospecto, pois é improvável que um organismo humano pudesse suportar e sobreviver a duas flagelações seguidas tão espantosas.

A crucificação era realizada fora da cidade (Cícero, *In Verrem*, v. 66; Hb 13.12; cf. 1Rs 21.13; At 7.58), e as vítimas carregavam sua cruz, provavelmente apenas o *patibulum*, em outros lugares chamado de *antenna*, com o título (q.v.) ou pendurado do pescoço ou levado na frente por um arauto. Na Judéia, antes das execuções, vinho misturado com mirra era dado aos condenados, por uma associação de mulheres judias obedientes às palavras de Pv 31.6.

Parece mais provável que as mãos eram cravadas, primeiro a direita e então a esquerda, à antena, com os cravos agudos (*clavi trabales*) enquanto a vítima estava deitada no chão, e então vítima e *patibulum* eram suspensos por cordas e afixados ao poste vertical, ou então a vítima era cravada estando no chão, após o que a vítima e a cruz inteira eram levantados e deixados cair numa perfuração, embora esta última possibilidade pareça uma manobra difícil e desajeitada. As autoridades diferem acerca se cada pé era cravado separadamente ou se um só cravo segurava ambos os pés: não havia descanso para os pés, mas um *pegma* (grego), *cornu* ou *sedile* (latim), sustentava o peso do corpo para impedir que as mãos fossem rasgadas e o corpo caísse. O fato que Jesus falou com os presentes e que uma esponja num galho de hissope lhe foi oferecida (Jo 19.29) sugere que os pés da vítima não ficavam a mais de 30 cm a meio metro do solo.

Por esse método a morte era usualmente bastante prolongada, raramente ocorrendo antes de trinta e seis horas, e em certas ocasiões levava até nove dias: por isso o centurião e quatro soldados foram postos de guarda para impedir a retirada de Jesus da cruz (Mt 27.54; Jo 19.23). A dor era obviamente intensa, visto que o corpo inteiro ficava sujeito a tensões, enquanto que as mãos e os pés, que são massas de nervos e tendões, perderiam pouco sangue. Depois de algum tempo as artérias da ca-

beça e do estômago ficavam regurgitadas de sangue, causando uma dor de cabeça lancinante, e finalmente a febre traumática e o tétano se manifestavam. Quando, por qualquer razão, era proposto livrar a vítima de seus intensos sofrimentos antes do fim, como que para compensar pelo sofrimento abreviado, as pernas eram quebradas com golpes de cacetete ou martelo (gr., *skelokopia*, em latim, *crurifragium*, cf. Jo 19.31-37), e o golpe de misericórdia era dado com uma espada ou lança, usualmente no lado da vítima (*percussio* ou *perforatio sub alas*).  
V. CRUZ. D.H.W.

**CRUZ** — O vocábulo grego para “cruz” (*stauros*, verbo *stauroo*), significa primariamente um poste reto ou uma trave, e secundariamente um poste usado como instrumento de castigo e execução. É empregado com este último sentido no NT. O substantivo ocorre vinte e oito vezes, e o verbo, quarenta e seis vezes. A crucificação de criminosos vivos não ocorria no AT (*stauroo*, em Et 7.10, na LXX, vem do termo hebraico *talah*, que significa “enforcar”). No AT a execução era por meio de apedrejamento. Entretanto, os cadáveres eram ocasionalmente pendurados numa árvore, como advertência (Dt 21.22,23; Js 10.26). Tal corpo era considerado maldito (o que explica Gl 3.13), e tinha de ser removido e sepultado antes do cair da noite (cf. Jo 19.31). Essa prática explica a referência neotestamentária à cruz de Cristo como uma “árvore” (no grego, *xylos*, At 5.30; 10.39; 13.29; 1Pe 2.24), um símbolo de humilhação.

A crucificação era praticada pelos fenícios e pelos cartagineses, e posteriormente passou a ser muito empregada pelos romanos. Somente os escravos, os provincianos, e os tipos mais baixos de criminosos eram crucificados, pois muito raramente essa era a execução imposta aos cidadãos romanos condenados. Dessa maneira, a tradição, que afirma que Pedro, à semelhança de Jesus, foi crucificado, mas que Paulo foi decapitado, está de conformidade com a prática antiga.

Excetuando o poste simples e reto (*crux simplex*), no qual a vítima era amarrada ou cravada, havia três tipos de cruz. Havia a *crux comissa* (cruz de St. Antônio), cuja forma era de um T maiúsculo, que alguns julgam ter-se derivado do símbolo do deus Tamuz, a letra *taw*; havia a *crux decussata* (cruz de St. André), cuja forma era de uma letra X, e havia a *crux imissa*, com seu formato familiar +, que a tradição afirma ter sido a forma empregada para a execução de nosso Senhor (Irineu, *Haer.* ii.24.4). Isso é fortalecido pelas referências nos quatro evangelhos (Mt 27.37; Mc 15.26; Lc 23.38; Jo 19.19-22), ao título apostado à cruz de Cristo, acima de sua cabeça.

Depois de sua condenação, o criminoso era obrigado a carregar a travessa da cruz (*patibulum*) até o local de sua tortura e morte, local esse que sempre ficava fora da cidade, enquanto um arauto levava à sua frente o “título”, isto é, a acusação escrita. Foi esse *patibulum*, e não a cruz inteira, que Jesus sentia-se fraco demais

para carregar, e que foi transportada por Simão de Cirene. O indivíduo condenado era deixado inteiramente despido, posto em terra com a travessa da cruz sob os ombros, e suas mãos eram amarradas ou cravadas (Jo 20.25) à mesma. Essa travessa da cruz era então levantada e amarrada ao poste reto, de forma que os pés da vítima, que eram então atados, ficavam logo acima do nível do solo, e não tão alto como geralmente é desenhado. O peso maior do corpo era usualmente sustentado por uma projeção (*sedile*), em cima do qual a vítima era sentada. Ali o condenado era abandonado para morrer de fome e exaustão. A morte algumas vezes era apressada pelo *crurifragium*, isto é, a fratura dos ossos das pernas, como sucedeu no caso dos dois ladrões, mas que não foi feito no caso de nosso Senhor por já ter ele morrido. Entretanto uma lança foi enfiada em seu lado, para tornar certa a morte, a fim de que o corpo pudesse ser removido, conforme os judeus exigiam, antes do início do sábado (Jo 19.31s.).

Os escritores contemporâneos descrevem a crucificação como a mais dolorosa de todas as formas de morrer (v. CRUCIFICAÇÃO). Os evangelhos, entretanto, não fornecem qualquer detalhe sobre os sofrimentos físicos de nosso Senhor, mas simples e reverentemente dizem “e o crucificaram”. De conformidade com Mt 27.34, nosso Senhor recusou qualquer forma de alívio para seus sofrimentos, sem dúvida para que pudesse preservar clareza mental até o fim, ao fazer a vontade do Pai. Isso explica o fato que foi capaz de consolar o ladrão moribundo, e de pronunciar os sete maravilhosos ditos da cruz.

O interesse dos escritores do NT, na cruz, não é nem arqueológico nem histórico, mas antes, cristológico. Preocupam-se com a significação eterna, cósmica, soteriológica do que aconteceu de uma vez para sempre na morte de Jesus Cristo, o Filho de Deus, sobre a cruz. Teologicamente, o vocábulo *cruz* era usado como descrição sumária do evangelho da salvação, de que Jesus “morreu pelos nossos pecados”. Assim é que a “pregação do evangelho” é a “palavra da cruz” a “pregação de Cristo crucificado” (1Co 1.17s.). Assim é que o apóstolo se gloria “na cruz de nosso Senhor Jesus Cristo” e fala sobre estar sofrendo perseguição “por causa da cruz de Cristo”. É claro que, neste caso, a palavra “cruz” é usada para indicar todo o alegre anúncio sobre nossa redenção por meio da morte expiatória de Jesus Cristo.

A “palavra da cruz” é igualmente a “palavra da reconciliação” (2Co 5.19). Esse tema emerge claramente nas Epístolas aos Efésios e aos Colossenses. Foi “por meio da cruz” que Deus reconciliou judeus e gentios, abolindo o muro mediano de separação da lei que consiste de mandamentos (Ef 2.14-16). É “mediante o sangue de sua cruz” que Deus estabeleceu a paz, reconciliando todas as coisas consigo mesmo (Cl 1.20s.). Essa reconciliação é ao mesmo tempo pessoal e cósmica. Pode tornar-se realidade porque Cristo eliminou a acusação que havia

contra nós, com suas exigências legais, "encravando-o na cruz" (Cl 2.14).

No NT, a cruz é símbolo de vergonha e humilhação, bem como da sabedoria e da glória de Deus, reveladas por meio dela. Roma empregava a cruz não apenas como instrumento de tortura e execução, mas também como pe-louninho vergonhoso, reservado para os mais baixos e vis. Para os judeus era sinal de maldição (Dt 21.23; Gl 3.13). Essa foi a morte de que Jesus morreu, e por causa da qual o povo clamava pedindo-a. Mas ele "suportou a cruz, não fazendo caso da ignominia" (Hb 12.2). O degrau mais baixo da escada pela qual desceu nosso Senhor, em sua humilhação, foi que ele tolerou até "a morte de cruz" (Fp 2.8). Por esse motivo a cruz era uma pedra de tropeço para os judeus (I Co 1.23; cf. Gl 5.11). O aviltante espetáculo de uma vítima a carregar o seu *patibulum* era tão familiar aos seus ouvintes, que por três vezes Jesus se referiu ao caminho do discípulo como o carregar da cruz (Mt 10.38; Mc 8.34; Lc 14.27).

Além disso, a cruz é o símbolo de nossa união com Cristo, não simplesmente em virtude de compartilharmos de seu exemplo, mas em virtude do que ele realizou por nós e em nós. Em sua morte vicária por nós, sobre a cruz, nós morremos "em" Cristo (cf. 2Co 5.14), e "nosso velho homem foi crucificado juntamente com ele", a fim de que, por seu Espírito que em nós habita, possamos andar em novidade de vida (Rm 6.4s.; Gl 2.20; 5.24s.; 6.14), e estamos habitando "em" Cristo. V. RECONCILIAÇÃO; EXPIAÇÃO.

**CUCO** — V. PÁSSAROS DA BIBLIA.

**CUE** — É tremendamente incerto o sentido exato de 1Rs 10.28 (=2Cr 1.16). A versão inglesa mais comum (King James Version), traduz a expressão hebraica "e de *q'we'*", como "e fio de linho". A nossa versão portuguesa prefere omitir essas palavras na tradução (v. o pronome "os", cujo antecedente é "cavalos"). A moderna erudição evangélica tem procurado solucionar essa dificuldade. J. Barton Payne, "1 e 2 Crônicas" em *The Wycliffe Bible Commentary*, p. 420; e H. L. Ellison, em "1 e 2 Reis" em *The New Bible Commentary*, p. 311, p. ex., apresentam opiniões similares que lançam luz sobre a questão. Segundo eles, a expressão hebraica "e de *q'we'*" se referiria à Cilícia, uma fonte nortista de cavalos (cf. 2Cr 9.28). (V. tb. a Century Bible, I.C.C., onde o termo "Egito" é interpretado e traduzido como *Muzzi* (em lugar de *Mitsrayim*, Egito), que seria a Capadócia; mas outros preferem interpretar o termo como Musr, um lugar na Cilícia, em 1Rs 10.28 e também 29.

Levando tudo isso em consideração, teríamos a seguinte tradução, idêntica tanto para 1Rs 10.28 como para 2Cr 1.16; acompanhando Moffatt: "Os cavalos de Salomão eram importados de Muzri e Cue; os negociantes reais costumavam trazer uma troca de cavalos de Cue, pagando dinheiro pelos mesmos".

J.M.B. (Tradutor)

**CULPA** — V. PECADO, SACRIFÍCIO E OFERTA.

**CULTURA** — V. AGRICULTURA.

**CURA DIVINA** — V. DOENÇA E CURA.

**CURTUME, CURTIDOR** — V. ARTES e OFÍCIOS.

**CUSÃ-RISATAIM** — Rei de Ará-Naaraim (leste da Síria — v. ARÁ), que subjugou Israel por oito anos, depois de haver sido esta nação livrada por Otniel (Jz 3.8-10). Tanto o hebraico como o grego consideram esse nome pessoal como um nome composto incomum, que em outros lugares é desconhecido. Várias tentativas têm sido feitas para identificar esse nome, que talvez esteja relacionado com Cusã, um termo arcaico que designava os midianitas (Hc 3.7) os quais, como nômades, chegaram até à Síria, onde existe um lugar chamado *Qsnrm* (Kushamrom). Cusã-Risataim talvez também esteja relacionado com os Kushu dos textos de execração do Egito, ainda que não possam ser os cassitas, os quais não se deslocaram para sudoeste do Eufrates. Pode ter sido o sírio de nome Irsu, que governou o Egito durante oito anos, de 1205 a 1197 a.C. (JNES, XIII, 1954, p. 231-242). D.J.W.

**CUSPIR** — Desde os tempos mais remotos o gesto oriental de cuspir em uma pessoa ou em seu rosto denotava profunda inimizade (Nm 12.14). Cristo submeteu-se a essa indignidade na qualidade de servo sofredor (Is 50.6; Mt 26.67).

Os essênios castigavam o ato de cuspir, entre os membros de sua assembléa, com uma penitência de trinta dias (Josefo, BJ, II.8.9, e o *Manual de Disciplina de Qumran*, vii. 13).

"Saliva" (gr., *ptyasma*) foi usada por Cristo para curar o cego (Mc 8.23; Jo 9.6) e um surdo mudo (Mc 7.33). Foi provavelmente posta na boca para facilitar a fala, neste último caso. Seu uso misturado com barro, em Jo 9.6, conforme escreveu Irineu, foi um ato de criação. A técnica da cura era comum tanto entre os judeus como entre os gregos. Suetônio afirma que Vespasiano curou um cego com saliva. Os rabinos condenavam o seu uso quando acompanhado com encantamentos. O uso persistiu com a palavra *efata* nos ritos batismais de Roma e Milão. V. A. E. J. Rawlinson, *The Gospel according to St. Mark*, 1942, p. 102. D.H.T.

**CUTA** — Uma cidade antiga na Babilônia (acadiana, *kutu*, do sumeriano *gu-du-a*), a sede do deus Nergal, cujos habitantes foram deportados por Sargão para re-popular a Samaria (2Rs 17.24,30). O local, representado hoje em dia pelo montão chamado Tell Ibrâhîm, foi brevemente escavado, em 1881-2 por Hormuzd Rassam, o qual observou que anteriormente havia sido extensa cidade. T.C.M.

**CUXE** — 1. Classificado sob Cão, e pai do caçador Ninrode (Gn 10.6-8; 1Cr 1.8-10).

C

2. Região limitada pelo rio Giom (Gn 2.13); provavelmente ficava na Ásia Ocidental, e não estava relacionada com (4), abaixo.

3. Um benjamita; alguma coisa que proferiu, ocasionou a escrita de um salmo (7) por Davi, buscando livramento e justiça.

4. Uma região ao sul do Egito, isto é, Núbia, ou norte do Sudão, a "Etiópia" dos escritores clássicos (não a moderna Abissínia). O nome Cuxe, tanto no hebraico como no assírio, se deriva do egípcio *Ksh* (anteriormente *K's*, *K'sh*). Originalmente era apenas o nome de um distrito que ficava em algum lugar entre a segunda e a terceira cataratas do Nilo, em c. de 2000 a.C. Mas Cuxe rapidamente se tornou também termo geral para a Núbia entre os egípcios, cujo sentido mais lato os hebreus, assírios, e outros aproveitaram (G. Posener em *Kush*, 6, 1958, p. 39-68).

Em 2Cr 21.16, os árabes aparecem "da banda dos etíopes" — isto é, justamente do outro lado do mar Vermelho; Siene ou Sevené (moderna Aswan) era a fronteira do Egito com a Etiópia no primeiro milênio a.C. (Ez 29.10). A longínqua localização de Cuxe/ Etiópia mostra a propriedade de Sl 68.31; 87.4; Ez 29.10; Sf 2.12; 3.10 e talvez de Am 9.7; era um dos limites do vasto império persa de Assuero (Xerxes) (Et 1.1; 8-9), o que também é indicado por

certos textos do tempo de Xerxes. Contingentes etíopes tomavam parte nos exércitos de Sisaque (q.v.) contra Reoboão (2Cr 12.3) e de Zera (q.v.) contra Asa (2Cr 14.9,12; 16.8). Mais tarde, no livro de Isaías (11.11; 18.1s. (precedendo o Egito, 19.1s.), 20.3-5 e 43.3.; 45.14), o Egito e a Etiópia são ligados intimamente — pois no tempo do profeta Isaías reinava em ambas as nações a 25.<sup>a</sup> dinastia "etíope"; assim, p. ex., o rei Tiraca (q.v.), Is 37.9 (= 2Rs 19.9), cf. 36.6 etc.; Na 3.9 também refletem essa situação. Mais tarde ainda, entretanto, desde c. de 660 a.C. em diante, as fortunas (e os tronos) do Egito e da Etiópia se separaram novamente, e Ezequiel (30.4,5,9) proclama o iminente desastre do Egito como advertência contra a Etiópia; em Jr 46.9, semelhantemente, os são meramente mercenários nas forças egípcias, tal como acontecera nos dias de Sisaque. O "topázio" vinha dessa terra (Jó 28.19) de peles imutavelmente negras (Jr 13.23), como também de lá vieram Ebedemeleque, na corte judaica (Jr 38.7s.; 39.15s.), e o ministro do tesouro da rainha Candace (At 8.27). O corredor que levou a notícia do falecimento de Absalão a Davi, era "cusita" (2Sm 18.21,23,31,32). A Etiópia ocorre freqüentemente nas profecias de Ezequiel 38.5 e Dn 11.43. Quanto a Nm 12.1, v. MULHER ETÍOPE. K.A.K.

# D

**DÃ** (heb., *dan*, comumente tratado como participação ativo de *din*, "julgar") — 1. Um dos doze filhos de Jacó, o mais velho dos dois filhos que lhe nasceram pela serva de Raquel, Bila (Gn 30.1-6), ancestral epônimo da tribo de Dã.

2. Uma das doze tribos de Israel. Seu primeiro estabelecimento foi entre os territórios de Efraim, Benjamim e Judá (Js 19.40s.). Pressionado de volta à região montanhosa pelos amorreus, os quais por sua vez estavam sendo pressionados pelo oeste pelos filisteus e outros povos marítimos que haviam ocupado a borda marítima do Mediterrâneo, em vista do que a maioria dos danitas migrou para o norte, a fim de encontrar um novo lar perto das fontes iniciais do Jordão (Js 19.47; Jz 1.34; 8.1s.). Alguns membros da tribo, entretanto, permaneceram em sua antiga localização, tendo os filisteus como seus vizinhos ocidentais; nessa região é que ocorreram os acontecimentos relativos a Sansão o herói danita (Jz 13.1s.). Provavelmente foi algum remanescente da tribo, que ficou em sua localização inicial, que foi descrito no cântico de Débora (Jz 5.17) como tribo que "se deteve junto a seus navios" — como quer que tenhamos de entender o termo "navios" (várias emendas incertas têm sido sugeridas). Esse remanescente sulista parece ter sido finalmente absorvido por Judá; os danitas do norte foram deportados por Tiglate-

Pileser III, em 732 a.C. (2Rs 15.29). As qualidades agressivas dos danitas são celebradas nas bênçãos de Gn 49.16s. e de Dt 33.22.

Dã não aparece na lista de tribos, em Ap 7.5-8, quer intencionalmente ou por uma corrupção primitiva. Irineu (Adv. Haer. v. 30.2) explica a omissão dizendo que o anticristo virá da tribo de Dã — crença que baseava em Jr 8.16, LXX ("de Dã ouviremos o ruído de seus cavalos velozes").

3. Uma cidade no território nortista de Dã, modernamente Tell-el-Qadi, perto de uma das fontes do Jordão. Seu nome primitivo era Laís (Jz 18.29; chamada Lesém, em Js 19.47), aparecendo como Lus(i) em textos egípcios de c. de 1850-1825 a.C. Era a cidade mais nortista dos israelitas, o que explica a frase "de Dã a Berseba" (p. ex., Jz 20.1). O santuário ali estabelecido, sob o sacerdócio do neto de Moisés, Jônatas, e seus descendentes (Jz 18.30) foi elevado, juntamente com Betel, ao estado de santuário nacional por Jeroboão I (1Rs 12.29s.), e assim permaneceu até "o cativo da terra", sob Tiglate-Pileser III. F.F.B.

**DABERATE** — Cidade levítica de Issacar (1Cr 6.72; Js 21.28), provavelmente na fronteira com Zebulom (Js 19.12). É usualmente identificada com as ruínas próximas da moderna vila de Deburiyeh, no sudeste ocidental do monte Tabór. (V. DÉBORA). J.D.D.

**DAGOM** — No AT, Dagom aparece como uma das principais divindades dos filisteus, adorado no tempo de Sansão, em Gaza (Jz 16.21s.), em Asdode (até os dias dos Macabeus, 1Macabeus 10.83-85; 11.4), e em Bete-Seã, nos dias de Saul e Davi (1Sm 5.2-7; 1Cr 10.10 com 1Sm 31.10). A verdadeira origem do nome desse deus está perdida na antiguidade, e até sua própria natureza exata é incerta. A ideia comum de que era um deus-peixe parece não ter fundamento nos fatos;

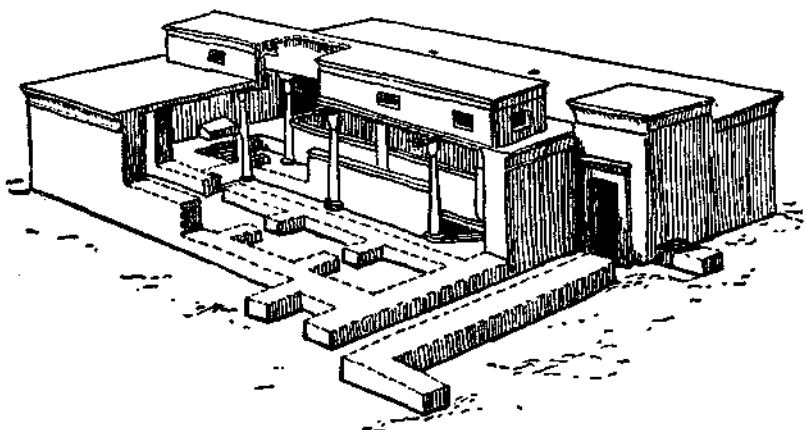


Fig. 55 — Uma reconstrução do "templo do sul" edificado por Ramsés III em Bete-Seã. É possível que se trate do templo de Dagom em uso durante o reinado de Davi. As linhas interrompidas indicam as paredes cortadas para mostrar o interior.

tendo sido delineado por Jerônimo (BDB, p. 1121) e pela primeira vez claramente expresso por Kimhi no século XIII d.C. (Schmökel), influenciado exclusivamente pela semelhança externa entre o nome "Dagom" e o termo hebraico *dag*, "peixe". O deus com cauda de peixe, estampado em moedas de Arvade e Ascalom está ligado com Atargitis, e não tem qualquer conexão declarada com Dagom (Dhorme e Dusaud). A comum palavra hebraica *dagan*, "cereal" (BDB, p. 186) talvez se tenha derivado do nome do deus Dagom ou Dagam; assim sendo, é possível que fosse um deus da vegetação ou do cereal (cf. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1953, p. 74, e 220, n.º 15).

Pelo menos de 2500 a.C. em diante, Dagom recebia adoração por toda a Mesopotâmia, especialmente na região do médio Eufrates, onde, em Mari, possuía um templo (séc. XVIII a.C.) adornado com leões de bronze (v. ilustração em A. Champdor, *Babylon*, 1959). Muitos nomes próprios pessoais eram compostos com Dagom. No séc. XIV a.C. e mesmo antes, Dagom tinha um templo em Ugarite no norte da Fenícia, o qual foi identificado como seu mediante duas estelas dedicadas ao seu nome no mesmo; essas são estampadas na Syria, XVI, 1935, chapa 31.1.2, p. oposta a 156, e traduzidas pela última vez por Albright, *op. cit.*, p. 203, n.º 30. Esse templo tinha um átrio (?), uma antecâmara, e, provavelmente, uma torre (plano em Schaeffer, *The Cuneiform Texts of Ras Shamra-Ugarit*, 1939, chapa 39), sendo que o conjunto provavelmente tinha a forma do modelo ilustrado por Sir C. L. Woolley (*A Forgotten Kingdom*, 1953, p. 57, fig. 9). Nos textos ugaríticos (canaanus do norte) Dagom aparece como pai de Baal. Em Bete-Seã foi descoberto certo templo que pode ser o de 1Cr 10.10 (v. A. Rowe, *Four Canaanite Temples of Beth Shan*, I, 1940, p. 22-24. Quanto a reconstruções, v. fig. 69) Que Dagom possuía outros santuários na Palestina é fato indicado por duas povoações, cada uma das quais é chamada de Bete-Dagom (Js 15.41; 19.27) nos territórios de Judá e Aser. Ramsés II já mencionava uma B(e)th-D (a) g (o) n em suas listas sobre a Palestina (c. 1270 a.C.), enquanto que Senaqueribe se refere a certa Bit-Dagannu, em 701 a.C. K.A.K.

**DÁ-JAÁ** — Lugar mencionado em 2Sm 24.6, na rota seguida por Joabe e seus companheiros, ao compilarem o recenseamento ordenado por Davi. Aroer, no lado leste do mar Morto, foi o ponto inicial, e se acamparam ao sul dessa cidade, no vale dos gaditas (a bacia do Arnom). Então prosseguiram em direção ao norte, até Jazer, e passando por Gileade e por outro território, foram até Dá-Jaá e suas circunvizinhanças, donde continuaram até Sidônia (muito provavelmente é indicado aqui o território fronteiriço); daí rumaram na direção sul, passando por um posto avançado na província de Tiro, terminando em Berseba. Visto que Berseba é também mencionada na instrução de Davi, juntamente com Dá (v. 2), alguns eruditos pretendem iden-

tificar Dá-Jaá com a bem conhecida Dá. Mais provavelmente, entretanto, Dá-Jaá era alguma aldeia nortista no distrito de Dá. Entre as diferentes soletrações dadas pela LXX, encontra-se também Dá-Jaar, palavra essa que poderia ser traduzida "Dá dos Bosques". Outro texto apresentado pela LXX, "e de Dá voltaram-se de volta a Sidônia", parece indefensível. O epíteto Jaá foi provavelmente é um substantivo próprio pessoal (cf. 1Cr 5.12, para uma possível cognata, bem como o ugarítico *y'm*, no *Manual de C. H. Gordon*, p. 274). W.J.M.

**DALILA** — V. SANSÃO.

**DALMÁCIA** — Uma província romana na região montanhosa a leste do mar Adriático, formada pelo imperador Tibério. Seu nome se derivava da tribo ilíria que ali habitava. Estava limitada a leste pela Méisiae ao norte pela Panônia. É mencionada em 2Tm 4.10. B.F.C.A.

**DALMANUTA** — Em Mc 8.10 aparece como distrito na costa do lago da Galiléia, para onde Jesus e seus discípulos atravessaram depois da multiplicação dos pães para os quatro mil. Nunca foi satisfatoriamente identificada (Magada, na passagem paralela, Mt 15.39, é igualmente desconhecida). Várias emendas têm sido propostas (incluindo a sugestão de F. C. Burkitt, de que representa corrupção de Tiberiades em combinação com seu nome mais antigo, Amatus), porém, é mais aconselhável conservar o texto existente e esperar por mais luz a respeito. F.F.B.

**DAMASCO**

a) **Localização**

Cidade capital da Síria (Is 7.8), situada a leste dos montes do ante-libano, a sudoeste sombreada pelo monte Hermon (Ct 7.4). Fica no noroeste da planície de Guta, a 690 m acima do nível do mar e a oeste do deserto sírio-árabe. Esse distrito é famoso por seus pomares e jardins, sendo irrigado pelo límpido rio Abana (modernamente, Barada) e pelo adjacente rio Farpar, que comparativamente eram mais belos que o mais lento rio Jordão (2Rs 5.12) e com o rio Eufrates (Js 8.5-8). Trata-se de um centro natural de comunicações, ligando rotas de caravanas até à costa do mar Mediterrâneo (c. 105 km para oeste) por meio de Tiro (Ez 27.18) e até o Egito com os caminhos para leste atravessando o deserto da Assíria e da Babilônia, enquanto que o caminho do sul levava à Arábia, e o do norte conduzia a Alepo. A cidade se revestia de importância especial como cabeça do estado arameu, nos sécs. X a VIII a.C. (v. ARÁ, ARAMEUS).

A cidade moderna cobre uma área com cerca de 3 por 1,5 km ao longo do rio Barada, possuindo uma antiga rua que corre de nordeste para sudoeste chamada rua Direita (*Darb al-mustaqim*) ou rua Longa (Suq al-Tawleh) como em At 9.11. A grande mesquita, ali edificada no séc. VIII a.C., supostamente cobre a área do templo de Rimom (2Rs 5.18).



**b) Nome**

O significado do nome Damasco (gr., *Damaskos*; heb., *Dameseq*; aram., *Darmeseq*; 1Cr 18.5; 2Cr 28.5) é desconhecido. O *aram Dameseq* de 1Cr 18.6 corresponde à moderna (*Dimashk-*) *esh-Sham*, como "Damasco do Norte (da Síria)". Esse nome é encontrado no egípcio *TjmsHQw* (Tutmosis III), e nas cartas de Amarna (séc. XIV a.C.) e em inscrições cuneiformes como *Dimashqi*. Outros nomes nos textos posteriores são *sha imerishu* (talvez "cidade de caravanas") e *Bit-Haza'ili* ("Casa de Hazael"), no séc. VIII a.C. (DOTT, p. 57).

**c) História**

Parece que Damasco vem sendo ocupada desde tempos pré-históricos. No segundo milênio a.C. era cidade bem conhecida perto da qual Abraão derrotou uma coalisão de reis (Gn 14.15). É possível que seu servo Eliezer fosse dessa cidade (Gn 15.2; síriaco e versões). Davi capturou e guarneceu a cidade com uma guarnição de soldados, depois de haver derrotado as tropas que essa cidade enviara em apoio a Hadadezer de Zobá (2Sm 8.5s.; 1Cr 18.5). Rezom, de Zobá, que escapou dessa batalha, posteriormente penetrou na cidade que se tornou a capital da recém-formada cidade-estado aramaica de Arã (Síria; 1Rs 11.24). A cidade estendeu a sua influência sob os sucessores de Rezom, Heziom e seu filho Tabrimon. Pelo tempo da ascensão do filho deste último, Ben-Hadade I (c. 900-860 a.C.), Damasco foi o sócio predominante no tratado firmado por Asa, de Judá, para contrabalançar a pressão que lhe era feita por Baasa, de Israel (2Cr 16.2). O mesmo rei (senão Ben-Hadade II — v. CRO-NOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO) fez a provisão para a existência de estabelecimentos comerciais em Damasco, em cumprimento a um tratado firmado com Acabe (1Rs 20.34). O propósito desse tratado era conquistar o apoio de Israel para formação de uma coalisão de cidades-estados que pudesse opor-se aos assírios. Ben-Hadade (em assírio, Adad-idri) de Damasco, proveu o contingente mais numeroso, de 20.000 homens, para a batalha indecisa de Qarqar, em 853 a.C., Ben-Hadade talvez seja o "rei de Arã" cujo nome não é dado, ao combater contra o qual Acabe encontrou sua morte (v. 1Rs 22.29-36).

Na planície próxima de Damasco, o profeta Elias ungiu Hazael, um nobre damasceno, como futuro rei da Síria (1Rs 19.15), e Eliseu, que havia curado o general Naamá de Damasco, foi até ali convidado por Hazael para aconselhar sobre a saúde de Ben-Hadade (2Rs 8.7). Em 843 a.C., Hazael teve de enfrentar renovados ataques por parte dos assírios sob Salmaneser III. Durante algum tempo pode garantir o passo que atravessa os montes Libanos, mas, tendo perdido 16.000 homens, 1.121 carruagens, e 470 cavaleiros, foi forçado a retirar-se para dentro de Damasco, onde pode resistir com sucesso a um cerco. Os assírios incendiaram pomares e plantações ao redor da cidade, antes de se terem retirado (DOTT, p. 48). Em 805-803 a.C.,

Adade-nirari III liderou novos assaltos contra Hazael, em Damasco. Outra campanha, efetuada em 797 a.C., por Salmaneser IV de tal forma enfraqueceu Damasco que J(e)oás de Israel foi capaz de reconquistar algumas aldeias em sua fronteira norte, anteriormente perdidas para Hazael (2Rs 13.25).

Sob Rezim (em assírio, *Rahisannu*), Arã voltou a oprimir Judá (2Rs 16.6), e em 739, juntamente com Menaem de Israel, se tornou vassalo de Tiglate-Pileser III da Assíria. Pouco depois Rezim se revoltou, capturou Elate, e levou muitos judeus cativos para Damasco (2Cr 28.5). Em vista disso, Acáz, de Judá, apelou para a ajuda assíria, e os assírios responderam lançando uma série de ataques punitivos, em 734-732 a.C., a qual culminou com a captura de Damasco, conforme fora profetizado por Isaías (17.1) e por Amós (1.4,5), e com a morte de Rezim. O despojamento da cidade (Is 8.4), a deportação de seus habitantes para Quir (2Rs 16.9), e sua destruição foram fatos citados como lições para Judá (Is 10.9s.). Em recompensa por essa assistência, Acáz foi intimado a pagar tributo ao rei assírio em Damasco, onde viu e copiou o altar (2Rs 16.10-12) que levou à adoração de divindades sírias dentro do templo de Jerusalém (2Cr 28.23). Damasco foi reduzida a cidade subsidiária dentro da província assíria de Hamate, e daí por diante perdeu sua influência política, ainda que não tenha perdido completamente a influência econômica (cf. Ez 27.18). Comerciantes judeus continuaram a residir na cidade, e a fronteira de Damasco era considerada a fronteira do estado ideal judaico (Ez 47.16-18; 48.1; Zc 9.1).

No período dos selêucidas, Damasco perdeu sua posição de capital, e assim também perdeu muito comércio, em favor da Antioquia, ainda que tenha sido restaurada à sua categoria de capital da CoeleSíria sob Antioco IX, em 111 a.C. O nabateu Aretas conquistou a cidade em 85 a.C., mas logo a entregou ao rei Tigranes da Armênia. Damasco foi cidade romana desde 64 a.C. até 33 d.C.

Pelo tempo da conversão de Paulo, a cidade era governada por um etnarca apontado por Aretas IV (9 a.C. — 40 d.C.), o qual havia derrotado seu genro, Herodes Antipas (2Co 11.32,33). A cidade contava com muitas sinagogas (At 9.2; Jos, BJ ii. 20) e nessas, depois de ter sido levado à casa de Judas, na Rua Direita (9.10-12) até onde fora convidado por Ananias, Paulo pregou pela primeira vez a mensagem cristã. A oposição forçou Paulo a escapar por sobre o muro da cidade (9.19-27), porém, retornou à cidade após certo período passado na Arábia próxima (Gl 1.17). Damasco continuou a ser subsidiária de Antioquia, tanto política como economicamente, até que foi tomada pela conquista árabe de 634 d.C. D.J.W.

**DANÇA** — O AT faz referências ocasionais à dança com motivo exclusivo de diversão (p. ex., Êx 32.19; Ec 3.4), mas usualmente por detrás dessa atividade há alguma forma de significa-

D



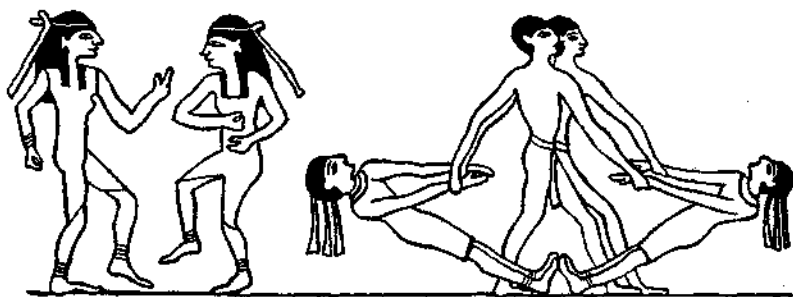


Fig. 56 — Cenas de dança do Reino Antigo, de Giza (ESQUERDA) e Sacara (DIREITA), no Egito.

ção religiosa. Grupos de mulheres dançavam em ocasiões de celebração nacional, tal como depois da travessia do mar Vermelho (Êx 15.20), após vitórias militares (1Sm 18.6), e em festividades religiosas (Jz 21.19-21). Menos frequentemente, há igualmente registros de homens a dançar (p. ex., 2Sm 6.14).

Nos tempos do NT, o costume grego de empregar mulheres dançarinas profissionais é seguido no caso de Salomé, por ocasião da festa de aniversário de Herodes (Mc 6.21,22); houve danças na festa que celebrou a volta do filho pródigo (Lc 15.25); e fazia parte tão comum da vida diária, que entrava nos jogos infantis (Mt 11.17; Lc 7.32; cf. Jó 21.11).

Quanto a uma discussão completa a respeito, v. o artigo correspondente em EBi. V. tb. fig. 50. J.D.D.

**DANIEL** (*dani'el* "Deus é meu juiz"). — 1. Segundo filho de Davi (1Cr 3.1) e Abigail, o qual também era chamado Quileabe. Embora mais velho que seus irmãos Absalão e Adonias, nada mais é registrado sobre ele, o que sugere que morreu ainda jovem. 2. Descendente de Itamar, que acompanhou Esdras (8.2) e foi um dos signatários do pacto (Ne 10.1). 3. Homem de extraordinária sabedoria e retidão, cujo nome é ligado com o de Noé e o de Jó (Ez 14.14,20), o qual é novamente mencionado em 28.3. Talvez idêntico ao ugarítico *Dan'el*, ou então com (4), abaixo.

4. O quarto dos chamados profetas "maiores", a respeito de cuja carreira inicial nada se sabe, senão aquilo que é relatado no livro que traz seu nome. Um israelita de descendência real ou nobre (cf. Josefo, *Antiguidades*, x. 10.1), foi levado cativo para a Babilônia por Nabucodonosor, no terceiro ano do reinado de Jeoaquim, tendo sido treinado para o serviço do monarca babilônico em companhia de diversos companheiros (Dn 1.1-6). Conforme um costume do tempo, foi-lhe dado (v. 7), o nome babilônico de Beltessazar (q.v.). Ganhou reputação inicialmente como intérprete de visões alheias (caps. 2—5), e então como intérprete de suas próprias visões, nas quais predisse o triunfo futuro do reino messiânico (caps. 7—12).

Renomado por sua sagacidade, ocupou sucessivamente os principais postos governamentais sob Nabucodonosor, Belsazar e Dario. Sua última visão registrada teve-a nas margens do rio Tigre, durante o terceiro ano do reinado de Ciro. EBr (ed 14.<sup>a</sup>, VII, p. 28) cita uma tradição rabínica posterior (*Midrash Shir Hashirim*, vii.8) que afirma que Daniel regressou a Jerusalém entre os exilados libertados pelo édito real, e adiciona: "Ao viajante judeu Benjamim de Tudela (séc. XII d.C.) foi mostrado o seu túmulo, e notícias sobre seu túmulo eram ouvidas desde o século sexto". Entretanto, não existe qualquer evidência clara para provar que Daniel tenha sido sepultado em Susa.

Há breve referência ao "profeta Daniel", em Mt 24.15 (= Mc 13.14).

V. DANIEL, LIVRO DE.

J.D.D.

## DANIEL, LIVRO DE

### I. ESBOÇO DO CONTEÚDO

Os caps. 1—6 são principalmente históricos quanto ao seu conteúdo, onde Daniel fala sobre si mesmo na terceira pessoa do singular. O primeiro capítulo registra como foi levado cativo de Judá para a Babilônia, e como foi subsequentemente elevado ao poder. Nos cinco capítulos seguintes, ele é visto a servir como primeiro ministro e intérprete de sonhos de certo número de reis gentios. As visões dos caps. 2, 4 e 5 são dadas aos reis babilônicos, Nabucodonosor e Belsazar, e revelam o destino dos reis e reinos dos gentios. No fim do capítulo quinto, a captura da Babilônia por Dario, o medo, é mencionada de passagem. Isso é seguido pelo relato da contínua influência de Daniel e do contínuo contra a sua vida. Essa secção histórica termina com seu miraculoso livramento e com a breve observação que diz que Daniel "prosperou no reinado de Dario, e no reinado de Ciro, o persa".

Nos caps. 7—12, o fundo histórico quase desaparece de vista quando o próprio Daniel, agora falando na primeira pessoa do singular, se torna o receptor de visões que salientam o destino de Israel em relação aos reinos gentios.

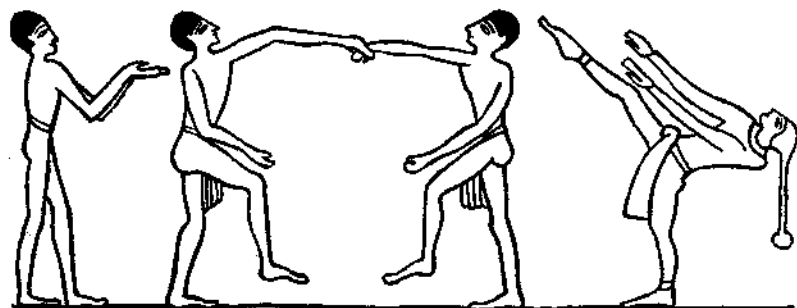


Fig. 57 — Dançarinos egípcios do Reino Novo de Qurnah (ESQUERDA), e do Reino Médio, de Beni Hassan (DIREITA).

## II. AUTORIA E DATA

A moderna erudição crítica é praticamente unânime em sua rejeição do livro como documento do sexto século a.C. escrito por Daniel, a despeito do testemunho do próprio livro e da afirmação de nosso Senhor de que a abominação da desolação foi referida pelo "profeta Daniel" (Mt 24.15). Os críticos afirmam que o livro foi compilado por um autor desconhecido de cerca de 165 a.C. em vista de conter profecias sobre reis e guerras post-babilônicos que supostamente se tornaram cada vez mais exatas conforme se aproximavam dessa data (11.2-35). É dito igualmente pelos críticos que o livro foi escrito a fim de encorajar os judeus fiéis em seu conflito contra Antíoco Epifânio (cf. 1Macabeus 2.59, 60) e que foi entusiasticamente recebido por eles como genuíno e autêntico, sendo imediatamente incluído no cânon hebraico.

Em adição às suas duvidosas implicações, no que respeita à profecia preditiva, esse ponto de vista crítica deve ser rejeitado pelas seguintes razões.

1. A suposição que o autor colocou Dario I antes de Ciro e que fez de Xerxes pai de Dario I (cf. 6.28; 9.1) ignora o fato que Daniel estava falando sobre Dario, o medo, um governador sob Ciro, cujo pai tinha o mesmo nome que o último monarca persa. Os críticos não põem em dúvida o fato que o autor do livro foi um judeu extremamente brilhante (cf. R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, 1948, p. 776). Porém, nenhum judeu inteligente do segundo século a.C. poderia ter cometido tão grandes equívocos históricos como aqueles que são supostos pelos críticos, tendo Esdras 4.5, 6 à sua disposição, especialmente em vista do fato que apresenta Xerxes como o quarto rei depois de Ciro, em Daniel 11.2 (cf. A. A. Bevan, *A Short Commentary on the Book of Daniel*, 1892, p. 109).

2. Se o livro estivesse tão repleto de equívocos históricos como os críticos asseguram (cf. H. H. Rowley, *Darius the Mede and the Four World Empires of the book of Daniel*, 1935, p. 54-60), os judeus do período dos macabeus jamais tê-lo-iam aceitado como canônico.

Os palestínianos educados daquela época tinham acesso aos escritos de Heródoto, Ctésias, Berosso, Menander, e outros historiadores antigos, cujas obras desde então se perderam para nós e estavam bem familiarizados com os nomes de Ciro e de seus sucessores sobre o trono da Pérsia — e no entanto não viram qualquer equívoco histórico no livro de Daniel, ao mesmo tempo que rejeitaram obras como 1Macabeus como indignas de figurar no cânon (cf. R. D. Wilson, *Studies in the Book of Daniel*, 1917, p. 149).

3. A recente descoberta de fragmentos de manuscritos do livro de Daniel, na caverna I e na caverna IV do Uádi Qumran, que mostram a transição hebraico-aramaico e aramaico-hebraico no texto tem posta em dúvida séria a possibilidade de uma data da época dos Macabeus para o livro (cf. W. L. LaSor, *Amazing Dead Sea Scrolls*, 195, p. 42-44).

4. O autor apresenta evidência de possuir conhecimento mais exato sobre a história neobabilônica e persa acaemenida inicial do que qualquer outro historiador conhecido desde o sexto século a.C. No tocante ao quarto capítulo de Daniel, escreveu Robert H. Pfeiffer: "Presumivelmente nunca saberemos como o autor aprendeu que a nova Babilônia foi criação de Nabucodonosor (4.30), conforme as escavações têm provado" (*op. cit.*, p. 758). A respeito do quinto capítulo de Daniel, o quadro que apresenta Belsazar como co-regente da Babilônia sob Nabonido, tem sido brilhantemente vindicada pelas descobertas arqueológicas (cf. R. P. Dougherty, *Nabonidus and Belshazzar*, 1929; e J. Finegan, *Light From the Ancient Past*, 1959, p. 229). No referente a Daniel, capítulo seis, estudos recentes têm demonstrado que Dario, o medo corresponde notavelmente bem com aquilo que é conhecido pela Crônica de Nabonido e por numerosos outros documentos cuneiformes contemporâneos de Gubarú, a quem Ciro nomeou como "Governador de Babilônia e da Região além-Rio". Não é mais possível atribuir ao autor o falso conceito de um reino medo independente entre a queda da Babilônia e a elevação de Ciro (cf. J. C. Whitcomb,

*Darius the Mede*, 1959. Quanto à um ponto de vista alternativo v. DARIO). Novamente, o autor conhecia bastante dos costumes do século VI a.C. para representar Nabucodonosor como em posição capaz de fazer e alterar as leis da Babilônia com soberania absoluta (Dn 2.12,13,46), ao mesmo tempo que pinta Dario, o medo, como impotente para alterar as leis dos medos e persas (6.8,9). Além disso, apresentou com exatidão a mudança da punição por meio do fogo, sob os babilônios (Dn 3) para a punição por meio da cova dos leões, sob os persas (Dn 6), visto que o fogo era sagrado para os zoroastrianos (cf. A. T. Olmstead, *The History of the Persian Empire*, 1948, p. 473).

A base de uma cuidadosa comparação da evidência cuneiforme a respeito de Belsazar, com as declarações do quinto capítulo de Daniel, R. P. Dougherty concluiu que "o ponto de vista que o quinto capítulo de Daniel se originou no período dos Macabeus está desacreditado" (*op. cit.*, p. 200). Porém, precisamos chegar à mesma conclusão no tocante aos capítulos quarto e sexto de Daniel, igualmente, conforme já salientamos acima. Por conseguinte, visto que os críticos são quase unânimes em sua admissão de que o livro de Daniel é produto de um único autor (cf. R. H. Pfeiffer, *op. cit.*, p. 761, 762), podemos asseverar com segurança que é impossível que esse livro tenha sido escrito em tempos tão recentes como os dias dos Macabeus.

Finalmente, deve-se dizer que os argumentos clássicos a favor de uma data do segundo século a.C. para o livro, são insustentáveis. O fato que o livro foi colocado na terceira porção do cânon hebraico (os Escritos), e não na segunda porção (os Profetas) prova tão somente que Daniel não ocupou o ofício de profeta, ainda que possuísse o dom profético. Ele não ministrava diretamente ao povo de Israel, mas era antes um estadista numa corte pagã, à semelhança de José no Egito (cf. E. J. Young, *The Prophecy of Daniel*, 1949, p. 20).

Novamente, o fato de Ben Siraque, autor do livro de Eclesiástico (180 a.C.), não haver mencionado Daniel entre os homens famosos do passado certamente não prova que nada sabia acerca de Daniel. Isso é evidente pelo fato que também não menciona Jó, todos os juizes (excetuando Samuel), Asa, Josafá, Mordecai, e até mesmo Esdras (Eclesiástico 44—49).

A presença de três nomes gregos para instrumentos musicais (traduzidos por "harpa", "citarra" e "saltério", em 3.5,10), que é outro dos argumentos que favorecem uma data posterior para o livro, já não constitui problema sério, pois se tem tornado cada vez mais claro que a cultura grega penetrou no Oriente Próximo muito tempo antes dos dias de Nabucodonosor (cf. W. F. Albright, *From Stone Age to Christianity*<sup>2</sup>, 1957, p. 337). Palavras emprestadas do persa, para termos técnicos, são igualmente coerentes com uma data antiga. O aramaico de Daniel (2.4b-7.28) se assemelha extraordinariamente com o de Esdras (4.7-6.18; 7.12-26), e ao do papiro de elefantina, do século V a.C., enquanto que o hebraico

de Daniel se assemelha ao de Ezequiel, Ageu, Esdras e Crônicas muito mais que ao hebraico do livro de Eclesiástico (180 a.C.).

### III. PROFECIAS DE DANIEL

Esse importante volume apocalíptico provê o arcabouço básico da história dos judeus e dos gentios, desde o tempo de Nabucodonosor até ao segundo advento de Cristo. A compreensão de suas profecias é essencial para que se possa interpretar corretamente o discurso de Jesus, no monte das Oliveiras (Mt 24 e 25; Lc 21), a doutrina de Paulo sobre o homem do pecado (2Ts 2), e o livro de Apocalipse. O livro também se reveste de grande importância teológica em relação às suas doutrinas sobre os anjos e a ressurreição.

Entre aqueles que tomam o ponto de vista conservador sobre a data e a autoria do livro, existem duas escolas principais de pensamento na atualidade, concernente à interpretação das profecias ali contidas. Por um lado, alguns comentaristas interpretam as profecias de Daniel sobre a grande imagem (2.31-49), sobre os quatro animais (7.2-27), e sobre as setenta semanas (9.24-27) como profecias que culminam na primeira vinda de Cristo e acontecimentos relacionados, pois encontram na igreja, o novo Israel, o cumprimento das promessas feitas por Deus aos judeus, que seriam o antigo Israel. Assim sendo, a pedra que fere a imagem (2.34,35) apontaria para a primeira vinda de Cristo e o crescimento subsequente da igreja. Os dez chifres da quarta fera (7.24) não seriam, necessariamente, reis contemporâneos; o pequeno chifre (7.24) não representaria necessariamente um ser humano; e a frase "um tempo, dois tempos e metade dum tempo" (7.25) deveria ser interpretada simbolicamente. Semelhantemente, as setenta semanas (9.24) são simbólicas; e esse período simbólico terminaria com a ascensão de Cristo, quando todos os seis alvos (9.24) por esse tempo já teriam sido cumpridos. Seria a morte do Messias que teria causado a cessação dos sacrifícios judaicos e da oblação, e "o assolador" (9.27) se refere à destruição subsequente de Jerusalém, por Tito.

Outros comentaristas, entretanto (incluindo este autor), interpretam essas profecias como profecias que culminam no segundo advento de Cristo, quando a nação de Israel voltará à proeminência dentro das relações de Deus com a raça humana. De acordo com essa interpretação, a grande imagem do segundo capítulo de Daniel representa o "reino do mundo" dominado por Satanás (Ap 11.15) na forma de Babilônia, Média-Pérsia, Grécia e Roma no qual caso Roma continuaria até o fim da presente dispensação de alguma maneira. Esse império impio finalmente culminará nos dez reis contemporâneos entre si (2.41-44; cf. 7.24; Ap 17.12), os quais serão destruídos por Cristo por ocasião de sua segunda vinda (2.45). Cristo então estabelecerá seu reino sobre a terra (cf. Mt 6.10; Ap 20.1-6), o qual se tornará em "grande montanha" que encherá "toda a terra" 2.35).

Daniel 7 retrata as mesmas quatro monarquias na forma de animais ferozes, sendo que o quarto (Roma) produzirá dez chifres correspondentes aos dez dedos da imagem (7.7). Há certo progresso a partir do segundo capítulo, entretanto, visto que o anticristo é então introduzido como um décimo primeiro chifre que arranca três dos outros chifres e persegue aos santos por "um tempo, dois tempos e metade dum tempo" (17.25). Que essa frase significa três anos e meio, pode ser visto mediante comparação de Ap 12.14 com 12.6 e 13.5. A destruição do anticristo, em quem o poder das quatro monarquias e dos dez reis finalmente se concentrará (Ap 13.1,2; 17.7-17; cf. Dn 2.35) será realizada por alguém que se parece "filho do homem" (Dn 7.13), o qual também virá "sobre as nuvens do céu" (cf. Mt 26.64; Ap 19.11 e seqs.).

O "chifre pequeno" de Dn 8.9s., não deve ser identificado com o de 7.24s. (o anticristo), visto que não emergirá das quatro monarquias, e, sim, de uma divisão do terceiro. Historicamente, o pequeno chifre de Dn 8 foi Antioco Epifânio, o perseguidor selúcida de Israel (8.9-14). Profeticamente, no ponto de vista pessoal do autor, esse pequeno chifre representa o rei escatológico do norte que se oporá ao anticristo (8.17-26; cf. 11.40-45).

A profecia das setenta semanas (9.24-27) evidentemente é de crucial importância para a compreensão da escatologia bíblica. O presente escritor acredita que os setenta setes de anos devem ser contados a partir do decreto baixado por Artaxerxes I de reconstruir Jerusalém, em 444 a.C. (Ne 2.1-8), e devem terminar com o estabelecimento do reino milenar (9.24). Parece claro que um vazio ou hiato separe o fim da semana sessenta e nove do início da semana setenta (9.26), pois Cristo colocou a abominação da desolação no fim mesmo da presente dispensação (Mt 24.15, no contexto; cf. Dn 9.27). Tais hiatus proféticos não são incomuns no AT (p. ex., Is 61.2; cf. Lc 4.16-21). Assim sendo, a septuagésima semana, de conformidade com os dispensacionalistas premilenistas, é um período de sete anos que precederá imediatamente o segundo advento de Cristo, durante o qual tempo o anticristo se levantará para dominar o mundo e perseguir aos santos.

Daniel 11.2s. prediz o levantamento de quatro reis persas (o quarto sendo Xerxes); Alexandre, o Grande; e diversos reis selúcidas e ptolemaicos, que culminam em Antioco Epifânio (11.21-32), cujas atrocidades provocaram as guerras dos Macabeus (11.32b-35). O v. 35b é considerado como aquele que provê a transição para os tempos escatológicos. Primeiramente, o anticristo surge em vista (11.36-39); e então o rei final do norte, o qual, segundo alguns eruditos premilenistas, esmagará temporariamente tanto o anticristo como o rei do sul, antes de ser sobrenaturalmente destruído nas montanhas de Israel (11.40-45; cf. Jl 2.20; Ez 39.4-17). Nesse interim, o anticristo ter-se-á recuperado de seu golpe fatal, e dará início a

seu período de dominação mundial (Dn 11.44; cf. Ap 13.3; 17.8).

A grande tribulação, que se prolongará por três anos e meio (Dn 7.25; Mt 24.21), começará com a vitória do arcanjo Miguel sobre os exércitos celestiais de Satanás (Dn 12.1; cf. Ap 12.7s.), e terminará com a ressurreição corporal dos santos da tribulação (Dn 12.2,3; cf. Ap 7.9-14). Embora o período da grande tribulação tenha a duração de apenas 1.260 dias (Ap 12.6), um período adicional de trinta dias parece ser exigido para a purificação e a restauração do templo (Dn 12.11), e ainda um outro período de quarenta e cinco dias antes que seja experimentada a plena bênção do reino milenar (12.12). J.C.W.

#### DARIO — V. ARMADURA E ARMAS.

**DARIO** (heb., *Daryawesh*; persa antigo, *Darayavaush*; grego, *Dareios*).

1. Dario, o medo, filho de Assuero (Xerxes; Dn 6.1; 11.1), recebeu o governo por ocasião da morte de Belsazar (5.30,31), tendo sido feito rei dos caldeus (9.1) com a idade de sessenta e dois anos (5.31). Ele tinha o título de "rei" (6.6,9,25), e os anos eram computados segundo os anos de seu reinado (11.1). Nomeou 120 governadores subordinados sob a liderança de três presidentes, um dos quais era Daniel (6.2), o qual prosperou durante o seu reinado (6.28). Dario foi contemporâneo de Ciro. De conformidade com Josefo (*Antiguidades* x. 11.4), Daniel foi removido por Dario para a Média.

Visto que Dario, o medo, não é mencionado por nome fora do livro de Daniel, e que as inscrições contemporâneas cuneiformes não acusam qualquer rei da Babilônia entre Nabonido (e Belsazar) e a ascensão de Ciro, sua historicidade tem sido negada e o relato sobre seu reino, no AT, tem sido considerado um apanhado de tradições confusas (H. H. Rowley, *Darius the Mede*, 1935). Por outro lado, a narrativa tem toda a aparência de escrito histórico genuíno, e na ausência de muitos registros históricos sobre esse período, não há razão pela qual a história não deva ser aceita.

Tem havido muitas tentativas de identificar Dario com pessoas mencionadas nos textos babilônicos. As duas hipóteses mais razoáveis são a identificação de Dario com (a) Gubaru, e (b) Ciro. Gubaru foi governador da Babilônia e da região além do rio (Eufrates). Não existe, entretanto, qualquer evidência específica que ele fosse medo, tenha sido chamado rei, Dario filho de Assuero, ou tivesse a idade de cerca de sessenta anos. Ciro, que estava relacionado com os medos, era chamado "rei dos medos", e sabe-se que tinha cerca de sessenta e dois anos de idade ao tornar-se rei da Babilônia. De conformidade com as inscrições, ele nomeou muitos oficiais subordinados, e os documentos eram datados conforme os anos de seu reinado. Essa teoria requer que Dn 6.28 seja traduzido: "... e no reinado de Dario, a saber, no reinado de Ciro, o persa", como explicação, dada pelo escritor, sobre o

emprego de fontes que usavam dois nomes para a mesma pessoa. A fraqueza dessa teoria reside no fato que Ciro em parte alguma é chamado filho de Assuero (mas isso poderia ser termo empregado apenas para pessoas reais), ou da "descendência de um medo". V. CIRO.

2. Dario I, filho de Histaspes, que foi rei da Pérsia e da Babilônia, onde sucedeu Cambises (após dois usurpadores terem sido deslocados), e que governou de 521 a 486 a.C. Ele permitiu que os judeus regressassem e reconstruissem o templo em Jerusalém, sob a liderança de Jesua e Zorobabel (Ed 4.5; Ag 1.1; Zc 1.1).

3. Dario II (Notos), que governou a Pérsia e a Babilônia (423-408 a.C.), chamado "Dario, o persa", em Ne 12.22, talvez a fim de distingui-lo de "Dario, o medo". Visto que o pai de Jadau, o sumo sacerdote, é mencionado num papiro de elefantina, de c. de 400 a.C., não há necessidade de supor que esse Jadau tenha sido o sumo sacerdote que se encontrou com Alexandre, em 332 a.C., e que o Dario aqui designado tenha sido Dario III (Codomano), que reinou c. de 336-331 a.C. D.J.W.

**DATĀ** (*datan*, "fonte?") — Um rubenita, filho de Eliabe. Nm 16.1-35 relata como, com seu irmão, Abirã, e com Coate, um levita, ele se rebelou contra Moisés. V. CORE.

**DAVI** (*dawid*, algumas vezes *dawid*; raiz e significação duvidosos; mas v. BDB *in loc*; sua equiparação com um suposto *dawidum* ("chefe") do babilônio antigo (Mari) é atualmente posta em dúvida (JNES, XVII, 1958, p. 130; VT Suppl. VII, 1960, p. 165s.; cf. *Shemsharah Tablets*, p. 56). Era o filho mais novo de Jessé, da tribo de Judá, e segundo rei de Israel. Nas Escrituras esse nome é aplicado exclusivamente a ele, o que tipifica a posição sem igual que tinha como ancestral, precursor e figura do Senhor Jesus Cristo — "o filho maior do grande Davi". Existem cinquenta e oito referências neotestamentárias a Davi, incluindo o título, freqüentemente repetido, dado a Jesus — "Filho de Davi". Paulo assevera que Jesus "segundo a carne, veio da descendência de Davi" (Rm 1.3), enquanto que João registra que o próprio Jesus disse: "Eu sou a raiz e a geração de Davi" (Ap 22.16).

Quando examinamos o AT para descobrir quem era aquele que ocupava uma posição de tal proeminência na linhagem de nosso Senhor e nos propósitos de Deus, o material se torna abundante e rico. A história de Davi se encontra entre 1Sm 16 e 1Rs 2, havendo muito material paralelo em 1Cr 2—29.

### I. PASSADO FAMILIAR

Era bisneto de Rute e Boaz, sendo o mais novo entre oito irmãos (1Sm 17.12s.), e foi criado como pastor de ovelhas. Nessa ocupação aprendeu a ter a coragem que posteriormente haveria de evidenciar em batalha (1Sm 17.34,35), bem como a ternura e o cuidado por seus rebanhos, qualidades essas que, mais tarde, haveriam de ser atribuídas por ele ao

seu Deus, em seus poemas. À semelhança de José, sofreu da má vontade e da inveja de seus irmãos mais velhos, talvez por causa dos talentos com os quais Deus o tinha dotado (1Sm 17.28). Modesto a respeito de seus ancestrais (1Sm 18.18), Davi haveria de tornar-se progenitor de uma linhagem de notáveis descendentes, conforme demonstrado pela lista genealógica de nosso Senhor, no evangelho de Mateus (Mt 1.1-17).



**Fig. 58** — Dario I (521-486 a.C.) assenta-se num elaborado trono, provavelmente de metal, com um estrado para os pés, tendo na mão um longo cetro ou cajado. De um relevo em certo palácio de pedra calcária, Susã.

### II. UNÇÃO E AMIZADE COM SAUL

Quando Deus rejeitou Saul como rei de Israel, Davi foi revelado como seu sucessor, ao profeta Samuel, o qual o ungiu, sem qualquer ostentação, em Belém (1Sm 16.1-13). Um dos resultados da rejeição de Saul foi que o Espírito de Deus afastou-se dele, com a conseqüente depressão de seu espírito, o que, em algumas ocasiões, parece ter-se aproximado da loucura. Há uma terrível revelação sobre o propósito divino na providência mediante a qual Davi, que deveria tomar o lugar de Saul, no plano e no favor de Deus, foi selecionado para ministrar para a melancolia do rei rejeitado (1Sm 16.17-21). Assim as vidas desses dois foram reunidas, o gigante ferido e o menino que se elevava. A princípio tudo correu bem. Saul simpatizava com o jovem, cujo talento musical deveria tornar-nos herdeiros de nossa mais rica herança devocional, e nomeou-o como seu escudeiro. Então, o bem conhecido incidente que envolveu Golias, o campeão dos filisteus, alterou tudo (1Sm 17). A agilidade e a habilidade de Davi com a funda venceram a força do enorme gigante, cuja morte foi o sinal para que os israelitas expulsassem

as hordas filistéias. O caminho estava desimpedido para que Davi colhesse a recompensa prometida por Saul — a mão da filha do rei em casamento, e liberdade da exigência de impostos para a família de seu pai. Um novo fator, entretanto, alterou o curso dos acontecimentos — o ciúme do rei Saul contra o novo campeão de Israel. Quando Israel regressava da vitória sobre Golias, as mulheres de Israel o saudavam, cantando: "Saul feriu os seus milhares, porém Davi os seus dez milhares". Saul, diferentemente de seu filho, Jônatas (q.v.), em situação semelhante, ressentiu-se desse tratamento e, conforme podemos ler, "daquele dia em diante, Saul não via a Davi com bons olhos" (1Sm 18,7,9).

### III. A HOSTILIDADE DE SAUL

A maneira de Saul tratar com Davi foi declinando progressivamente quanto à amizade, e encontramos o jovem herói nacional escapando de um ataque selvagem do rei contra sua vida, reduzido em honras militares, enganado no tocante à noiva prometida, e casado com outra filha de Saul, Mical, após um arranjo de casamento que visava provocar a morte de Davi (1Sm 18,25). Parece, por 1Sm 24,9, que havia um grupo, na corte de Saul, que deliberadamente fomentava tribulação entre Saul e Davi, pelo que a situação piorava cada vez mais. Outra tentativa abortada de Saul liquidar Davi com sua lança, foi seguida por uma tentativa de prisão, da qual Davi só conseguiu escapar por estratagemas de Mical, esposa de Davi (1Sm 19,8-17). Uma característica notável da vida de Davi durante esse período foi a maneira pela qual dois dos filhos de Saul, Jônatas e Mical, aliaram-se com Davi e contra o seu próprio pai.

### IV. FUGA DA PRESENÇA DE SAUL

Os estágios seguintes da história de Davi estão assinalados por uma fuga constante da perseguição incansável movida por Saul. Nenhum lugar de descanso estava seguro por muito tempo; profeta, sacerdote, inimigo nacional — ninguém podia dar-lhe abrigo, e aqueles que o ajudavam eram cruelmente punidos pelo rei enlouquecido pela ira (1Sm 22,6-19). Depois de escapar por pouco de ser morto pelos senhores guerreiros dos filisteus, Davi, eventualmente estabeleceu seu bando em Adulão, a princípio uma coleção heterogênea de fugitivos, mas posteriormente uma força armada que atacava invasores estrangeiros, protegia as colheitas e rebanhos das comunidades israelitas das fronteiras, e que vivia da generosidade das mesmas. A recusa brutal de um desses ricos criadores de ovelhas, Nabal, que não queria reconhecer qualquer dívida de gratidão para com Davi, conforme registrado em 1Sm 25, foi o acontecimento que introduziu Abigail na vida de Davi, que mais tarde haveria de tornar-se uma de suas esposas. Os caps. 24 e 26 do mesmo livro registram duas instâncias quando Davi poupou a vida de Saul, por motivo de piedade misturada com magnanimidade. Eventualmen-

te Davi, completamente incapaz de evitar a hostilidade de Saul, entrou em entendimentos com o rei filisteu, Aquis, de Gaza, tendo-lhe sido dada a cidade fronteiriça de Ziclague, em recompensa pelo uso ocasional de seu bando guerreiro. Quando os filisteus se lançaram como força armada contra Saul, todavia, os senhores guerreiros queixaram-se da presença de Davi entre suas fileiras, temendo que no último instante este mudasse sua lealdade, tendo assim sido poupado da tragédia de Gilboa, que posteriormente lamentou numa das mais bonitas elegias existentes (2Sm 1,19-27).

### V. REI EM HEBROM

Uma vez morto Saul, Davi procurou a vontade de Deus e foi orientado a retornar a Judá; sua própria região de nascimento. Ali seus compatriotas de tribo ungiram-no rei, e estabeleceu residência real em Hebrôm, durante sete anos e meio. Os primeiros dois anos desse período foram ocupados pela guerra civil que estourara entre os apoiadores de Davi e os antigos cortesãos de Saul, os quais haviam estabelecido um dos filhos de Saul, Esbaal (Isbosete) como rei, em Manaim. É de acreditar-se que Esbaal não passava de um boneco, manipulado pelo fiel capitão de Saul, Abner. Após a morte desses dois, por assassinato, a oposição organizada contra Davi chegou ao término, e foi ungido rei sobre as doze tribos de Israel, em Hebrôm, de onde pouco depois haveria de transferir sua capital para Jerusalém (2Sm 3—5).

### VI. REI EM JERUSALÉM

Começara o período mais bem sucedido do longo reinado de Davi, que haveria de durar por mais trinta e três anos. Por uma feliz combinação de bravura e dote de liderança, conduziu os israelitas numa subjugação sistemática e decisiva de seus inimigos — filisteus, cananeus, moabitas, amonitas, arameus, edomitas e amalequitas — o que seria suficiente para que seu nome tivesse sido registrado na história independentemente de sua significação no plano divino da redenção. A fraqueza contemporânea dos poderes do Nilo e do Eufrates capacitaram-no a estender sua esfera de influência desde a fronteira egípcia e o golfo de Acaba até o alto Eufrates, mediante conquistas e alianças. Tendo conquistado a supostamente inexpugnável cidadela jebusita de Jerusalém, tornou-a sua capital, de onde dirigia as duas divisões principais de seu reino, as quais, mais tarde, haveriam de tornar-se os reinos divididos de Judá e Israel. Foi edificado um palácio, estradas principais foram abertas, rotas comerciais foram restauradas, e a prosperidade material do reino foi garantida. Esse, entretanto, jamais poderia ser o único, e nem mesmo o principal alvo, a ambição de um homem "segundo o próprio coração de Javé", pois logo vemos evidência do zelo religioso de Davi. Trouxe de volta a arca da aliança, desde Quiriate-Jearim, e colocou-a num tabernáculo especialmente preparado em Jerusalém. Foi durante o regresso da arca que ocorreu o incidente que levou à morte de Uza

(2Sm 6.6-8). Muito da organização religiosa que posteriormente haveria de enriquecer a adoração no templo, deve sua origem aos arranjos para os cultos do tabernáculo feitos por Davi, nesse tempo. Em adição à sua importância estratégica e política, Jerusalém adquiriu, dessa maneira, uma significação religiosa ainda maior, com a qual o seu nome tem sido associado desde então.

O que é mais de se admirar, o que também deve ser lembrado em piedoso temor, é que foi justamente nesse período de prosperidade externa e de aparente fervor religioso que Davi tenha cometido o pecado referido nas Escrituras como o "caso de Urias, o heteu" (2Sm 11). A importância e o significado desse pecado, tanto por sua hediondez intrínseca, como pelas suas consequências na história subsequente de Israel, não podem ser subestimados. Davi arrependeu-se profundamente, porém, a ação estava feita, e aparece como demonstração de como o pecado torce o propósito de Deus relativamente aos seus filhos. O agudo grito de angústia com o qual ele recebeu a notícia do falecimento de Absalão (v. ABSALÃO) foi apenas um débil eco da agonia de coração que experimentou aquela morte e muitas outras, como parte da colheita da concupiscência e engano por ele mesmo, foi semeado tantos anos antes.

A rebelião de Absalão, durante a qual o reino do norte permaneceu fiel a Davi, logo foi seguida por uma revolta da parte do mesmo reino, liderada por Seba, um benjamita. Essa revolta, tal como a de Absalão, foi esmagada por Joabe. Os últimos dias de Davi foram entenebrecidos pelas lutas de Adonias e Salomão a respeito do trono, e pela certeza que o legado de derramamento de sangue dentro do próprio seio da família, predito por Natã (q.v.), ainda não terminara.

Em adição ao exército normal de Davi, liderado por seu aparentado Joabe, tinha uma guarda pessoal recrutada principalmente dentre os guerreiros filisteus, cuja lealdade a ele nunca vacilou. Há evidência abundante nos escritos históricos da habilidade de Davi na composição de odes e elegias (v. 2Sm 1.19-27; 3.33,34; 22; 23.1-7). Uma antiga tradição descreve-o como "o doce salmista de Israel" (2Sm 23.1), enquanto que escritos posteriores do AT se referem ao fato de haver orientado a adoração musical de Israel, de ter inventado instrumentos musicais e de ser hábil em seu manejo, e de ser exímio compositor (Ne 12.24,36,45,46; Am 6.5). Setenta e três dos salmos da Bíblia são atribuídos por título a Davi, alguns dos quais salmos inegavelmente expressam tal autoria. Mas, o mais convincente de tudo é o próprio testemunho do Senhor sobre a autoria davídica de pelo menos um salmo (Lc 20.42), que usa uma citação do mesmo para tornar clara a natureza de seu caráter messiânico.

## VII. CARÁTER

A Bíblia em parte alguma procura disfarçar os pecados ou defeitos de caráter dos filhos de Deus. "Pois tudo quanto outrora foi escrito,

para o nosso ensino foi escrito" (Rm 15.4). Parte da tarefa das Escrituras é advertir por meio do exemplo, bem como encorajar. O pecado de Davi, no caso de Urias, o heteu, é uma instância cardeal disso. Que essa mancha seja vista tal qual é — uma mancha num caráter em tudo mais reto e maravilhosamente dedicado para a glória de Deus. É verdade que existem elementos, na experiência de Davi, que parecem estranhos e até mesmo repugnantes para o filho da nova aliança. Não obstante, ele serviu "... à sua própria geração conforme o designio de Deus" (At 13.36), e em sua geração brilhava como uma resplandecente luz em prol do Deus de Israel. Suas realizações foram muitas e variadas; homem de ação, poeta, terno amante, inimigo generoso, severo dispenseiro da justiça, amigo leal, foi tudo quanto os homens julgam ser são e admirável no homem, e isso pela vontade de Deus, que o fez e o moldou para o seu destino. É para Davi, e não para Saul, que os judeus olham com orgulho e afeição, como aquele que estabeleceu seu reino, e em Davi é que os de visão mais aguda entre eles viam o ideal celeste, além do qual suas mentes não podiam ultrapassar, na imagem do qual contemplavam um Messias que viria, o qual libertaria o seu povo e se assentaria no trono de Davi para sempre. Que isso não era uma insensatez idealista, e muito menos ainda, idolatria, é indicado pelo endosso que o NT dá às excelências de Davi, de cuja semente o Messias realmente veio, segundo a carne.

T.H.J.

## DAVI, CIDADE DE — V. JERUSALÉM.

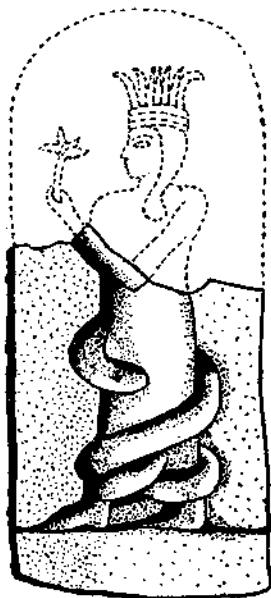
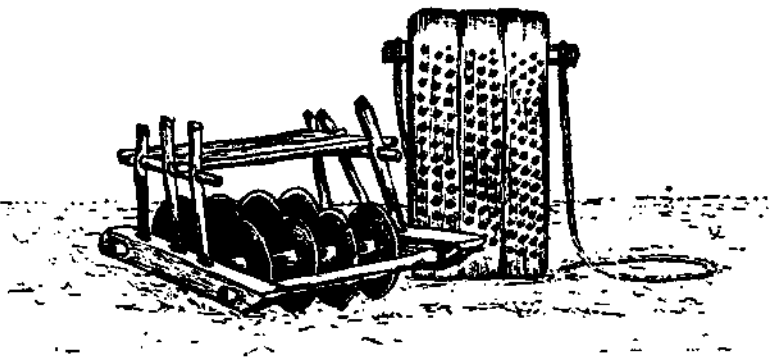


Fig. 59 — Uma reconstrução da estela encontrada em Debir, mostrando uma deusa-serpente.





**Fig. 60** — Tipos de instrumentos agrícolas empregados na Palestina. À DIREITA, uma tábua provida de pregos, que era puxada pela eira, a fim de separar o trigo da palha. À ESQUERDA, um rastelo de discos.

**DEAVITAS** — Nome que ocorre numa lista aramaica (Ed 4.9) preparada para Artaxerxes, que enumera os vários povos que se tinham estabelecido na Samaria por ordem de Asurbanipal (q.v.). O nome (*k'tiv: dehawe'*; *q're: dehaye'*) aparece nessa lista entre os "susânquitas" (v. SUSÂ) e os "elamitas", e, devido ao fato que Susa ficava no Elão, e que nenhuma identificação satisfatória para *dehawe'* tem sido encontrada em fontes extrabíblicas, tem sido plausivelmente sugerido que esse nome seja lido *di-hu* (ou segundo os Targum, *dihu'*), "isto é" (juntamente com o que diz o Codex Vaticano *hoi eisin*), o que resultaria na tradução "os susânquitas, isto é, os elamitas". T.C.M.

**DEBIR** — 1. Uma cidade nas colinas da Judéia, anteriormente chamada Quiriata-Sefer (talvez Quiriata Sofer, "aldeia de escribas" conforme sugerido pela LXX; porém, o hebraico pode não ter preservado exatamente a vocalização ou significado cananeu; v. Moore, ICC, ad Jz 1.11). Habitada pelos filhos de Anaque, antes da invasão, e depois pelos quenezeus; não é mencionada na história posterior. Anteriormente era identificado com Dhaririya (Abel, *Géographie*, II, p. 303, 422), mas as sondagens não demonstraram qualquer fortaleza cananéia (BASOR, 47, 1932, p. 16). Em 1924, Albright propôs Tell Beit Mirsim (142096), a 19 km a sudoeste de Hebrom; as escavações revelaram uma cidade dos hicsos, de 9 acres, seguida por uma próspera ocupação da Idade do Bronze Posterior, destruída e logo reocupada com uma cultura mais pobre, que por algum tempo ressentiu-se da falta de influência estrangeira; julga-se que isso representa os conquistadores quenezeus. A posição da cidade, apesar de não ser dominante, fica perto de uma antiga rota nas colinas. Os níveis israelitas continham figurinhas de Astarte e evidência de indústria de lã. Noth (JPOS, XV, 1935, p. 49), argumentando a favor de um local menos importante, mais próximo de Hebrom, sugere Kh. Terrameh, o qual, de

conformidade com Wright (JNES, V, p. 110 n) não tem remanescentes pré-helênicos; v. GTT, p. 15 JPOS, IV, 1924, p. 135; PEO, 1931, p. 175; BASOR, 15, 1924, 39, 1930; Gars-tang, *Joshua*, p. 210s.

2. Um ponto na fronteira norte de Judá; o nome sobrevive na localidade de Tugret ed Debr, a 3 km a oeste de Ma' ale "Adummim. "Gilgal", Js 15.7, é a Geillote de Js 18.17.

3. Na fronteira de Gade, perto de Maanaim; o texto massorético apresenta *Lidebir* (Js 13.26; possivelmente é a Umm ed Debar, a 15 km ao sul do lago de Tiberíades (Abel, *Géographie*, II, p. 304). J.P.U.L.

**DÉBORA** (heb., *d'vorah*, "abelha"). — 1. Ama de Rebeca, cujo falecimento, em Betel, é registrado em Gn 35.8; a árvore ao pé da qual foi sepultada era conhecida como Alonbacute, "o carvalho (ou terebinto) do choro".

2. Profetiza que aparece na lista dos juizes de Israel (c. 1125 a.C.). De conformidade com Jz 4.4s., ela se aquartelava sob a "palmeira de Débora", entre Ramá e Betel, e ali era consultada pelos israelitas de diversas tribos, que desejassem ver solucionadas as suas disputas — quer disputas que fossem por demais difíceis para seus juizes locais, quer disputas entre as tribos. Dessa maneira, ela era juíza no sentido ordinário, não-militar da palavra, e foi provavelmente por causa de seu renome judicial e carismático que os israelitas apelaram para ela nos apertos em que se viram sob a opressão de Sisera. Ela ordenou a Baraque (q.v.) a sair em campo como comandante em chefe dos israelitas contra Sisera e consentiu em acompanhá-lo devido à sua insistência; o resultado foi a esmagadora derrota de Sisera, na batalha de Quisom (Jz 4.15; 5.19s.).

Ela é chamada (Jz 4.4) de "mulher de Lapidote" (lit., "tochas"), e é descrita (Jz 5.7) como "mãe em Israel". Tem sido argumentado que essa última frase significa "metrópole em Israel" (cf. Sm 20.19), e que a referência é à cidade de Daberate (Js 21.28; 1Cr 6.72), a moder-

na debūriyeh, no sopé ocidental do monte Tabor; porém, nada existe na narrativa ou no poema, que nos prepare para a proeminência que teria sido tão subitamente dada a um lugar assim obscuro.

O cântico de Débora (Jz 5.2-31a) tem sido preservado desde o séc. XII a.C., com sua linguagem praticamente não-modernizada, sendo, dessa forma, uma das passagens mais arcaicas do AT. Evidentemente foi composto na ocasião da vitória que celebra, e é importante fonte de informações sobre as relações tribais em Israel naquele tempo. Pode ser dividido em oito secções: um exórdio de louvor (v. 2,3); a invocação de Javé (v. 4,5); a desolação sob os opressores (v. 6-8); o ajuntamento das tribos (v. 9-18); a batalha de Quisom (v. 19-23); a morte de Sísera (v. 24-27); a descrição da mãe de Sísera a esperar pela sua volta (v. 28-30); e o epílogo (v. 31a). É pelo cântico, e não tanto pela narrativa em prosa do quarto capítulo do livro, que aprendemos sobre o que provocou precisamente a derrota de Sísera: um enorme temporal de chuva fez transbordar o Quisom, e varreu as carruagens dos cananeus (v. 21), lançando seu exército na confusão e tornando-o presa fácil para os homens de Baraque.

A vivida e comovente descrição da mãe de Sísera (v. 28s.) tem sido sentido como confirmação da autoria feminina do cântico; contudo, se deixa transparecer simpatia de alguma espécie, não é simpatia compassiva.

Débora é apostrofada no cântico, não apenas no v. 12, mas provavelmente também no v. 7, onde o repetido termo hebraico *qamti* pode ser entendido não como a normal primeira pessoa do singular ("levantei-me"), mas como uma arcaica segunda pessoa do singular ("tu te levantaste").

F.F.B.

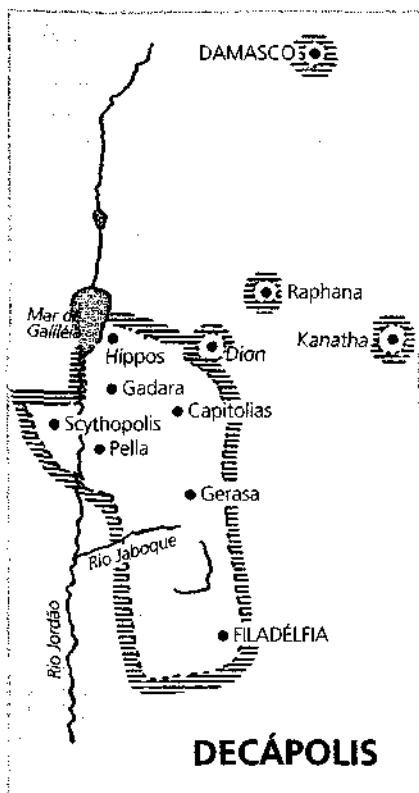
**DEBULHA** — V. AGRICULTURA.

**DECÁLOGO** — V. DEZ MANDAMENTOS.

**DECÁPOLIS** — Um largo território, ao sul do mar da Galiléia, que se estendia principalmente para o leste do rio Jordão, incluindo Bete-Seã para o oeste. Os gregos haviam ocupado cidades como Gadara e Filadélfia tão cedo como 200 a.C. Em 63 a.C., Pompeu liberou Hipos, Citópolis e Pella dos judeus. Anexou as cidades acima à província da Síria, ainda que lhes tenha concedido liberdade municipal. Cerca do ano 1 d.C., elas formaram uma liga visando comércio e defesa mútua contra tribos semitas. Plínio nomeou os dez membros originais da coalisão com os nomes de Citópolis, Pella, Diom, Gerasa, Filadélfia, Gadara, Rafana, Canata, Hipos e Damasco. Ptolomeu incluiu outras aldeias ao sul de Damasco, perfazendo uma lista de dezoito cidades, no séc. II d.C.

Habitantes de Decápolis reuniram-se às grandes multidões que seguiam a Cristo, conforme Mt 4.25. Jesus desembarcou no território de Gerasa (Mc 5.1; Orígenes lê Gergesa, um local sobre o penhasco): A presença de tantos porcos

sugere uma população predominantemente gentia que, sofrendo perda econômica devida ao milagre, solicitaram a partida de Cristo, a despeito do testemunho do ex-endemoninhado. Cristo tornou a visitar Decápolis ao fazer um desvio incomum através da área de Hipos numa viagem desde Sidônia até à praia oriental da Galiléia (Mc 7.31). A igreja judaica retirou-se para Pella, antes da guerra do ano 70 d.C. D.H.T.



**Fig. 61** — A extensão aproximada do território de Decápolis, nos tempos do NT.

**DECISÃO, VALE DA** — É mencionado em Jl 3.14 como o lugar do juízo de Deus contra as nações. O "vale da decisão" é também denominado (v. 2,12) de "vale de Josafá". Enquanto que o v. 16 sugere proximidade de Sião, a frase idêntica, em Am 1.2, proíbe qualquer conclusão apressada. "Josafá", que significa "Javé julga", pode ser simbólico, e não topográfico. 2Cr 20 parece explicar esse simbolismo: no vale da Bênção, a 25 km ao sul de Jerusalém, o rei Josafá contemplou a vitória de Javé sobre nações pagãs, um microcosmo do Dia do Senhor. Entretanto, desde o século IV d.C. em diante, o nome "vale de Josafá" tem sido dado ao vale entre a colina do templo e o monte das Oliveiras. J.A.M.

**DECRETO** — O termo aparece frequentemente nos livros de Ester, Esdras e Daniel, como tradução de diferentes palavras hebraicas e aramaicas

que significam éditos reais. Nossa versão portuguesa, acompanhando algumas revisões estrangeiras, freqüentemente faz a diferença entre esses vocábulos, usando "interdito" em Dn 6.8, "sentença", em Dn 2.9 e "ordem", em Ed 5.13. Deus, na qualidade de "rei de toda a terra, segundo diz o AT, baixa decretos (Dn 4.24; Sl 2.7), sendo que o mundo é controlado pelos mesmos: há um decreto sobre a chuva, Jô 28.26, e um a respeito do mar, Pv 8.29, os quais devemos chamar de leis da natureza. O termo hebraico *hoq*, "ordenança" (Sl 119.5,8,12 etc.), é o que há de mais próximo, na Bíblia, àquilo que os teólogos denominam de "decretos de Deus".

No NT, o vocábulo grego *dogma* descreve os decretos especiais do senado romano, em Lc 2.1 e At 17.7. Em At 16.4, essa palavra é usada para indicar as resoluções do concílio de Jerusalém: cf. o uso grego sobre as decisões autoritativas de grupos de filósofos. Em Ef 2.15 e Cl 2.14,20 esse termo se refere às ordenanças judaicas. D.H.T.

**DEDÃ** — 1. Filho de Raamá, neto de Cuxe, e bisneto de Cão (Gn 10.7; 1Cr 1.9).

2. Filho de Jocsã e neto de Abraão, por sua concubina Quetura (Gn 25.3; 1Cr 1.32).

3. Dedã (o lugar), e os dedanitas, se referem a povos comerciantes mencionados nos profetas, usualmente em suas condenações. Entretanto, há certa obscuridade acerca das passagens bíblicas onde Dedã é mencionado (Is 21.13; Jr 25.23; 49.8; Ez 25.13; 27.15, 20; 38.13). A bem conhecida Dedã (moderna Al'ulah), a 113 km a sudoeste de Taima" (A. Musil, *Arabia Deserta*, p. 519), cumpre os requerimentos de ser ao "sul de Edom". No tempo de Jeremias e de Ezequiel, era florescente cidade de caravanas, conforme é atualmente conhecida por inscrições cuneiformes. Quanto a discussões mais completas, v. GTT, p. 21,23-25. J.G.G.N.

**DEDICAÇÃO** — O termo é empregado no AT quase exclusivamente a respeito de consagração de objetos, como, por exemplo, o altar (Nm 7.10), prata e ouro (2Sm 8.11). Três palavras hebraicas são empregadas: *hanukah*, "consagração"; *qodesh* "coisa separada, santificada"; *herem*, "coisa devotada a Deus". Quanto a uma discussão sobre o sentido deste último termo, v. MALDIÇÃO. Quanto à Festa da Dedicção, v. próximo artigo. D.G.S.

**DEDICAÇÃO, FESTA DA** (*ho engkainismos tou thysiassteriou*, 1Mc 4.47-59; *ta engkainia*, Jo 10.22). Efetuada a 25 de quisleu, durava oito dias, comemorando a purificação do templo e do altar por Judas Macabeu, no ano 165 ou 164 a.C., exatamente três anos depois de sua profanação por Antioco Epifânio. Sua semelhança com a Festa dos Tabernáculos (2Macabeus 10.6) quanto ao modo de sua celebração era deliberada, embora, de modo diferente das grandes festividades, pudesse ser celebrada

fora de Jerusalém. A característica proeminente de sua iluminação lhe outorgou também o nome de Festa das Luzes (Jo 9.5). A única referência à mesma, no NT (Jo 10.22) indica a estação do ano quando era realizada. T.H.J.

**DEMÁS** — Cooperador de Paulo em seu primeiro aprisionamento, que enviou saudações em Fm 24 e em Cl 4.14. Nesta última passagem só ele é mencionado sem qualquer recomendação. Segue-se a patética notícia sobre sua deserção, durante o segundo aprisionamento do apóstolo (2Tm 4.10; Parry traduz bem, "abandonou-me ao desamparo"). As palavras de Paulo sugerem que interesses pessoais, e não covardia, levaram-no até Tessalônica: talvez fosse tessalonicense. O nome não é incomum; pode ser uma forma diminutiva de Demétrio. Dom John Chapman (JTS, V, 1904, p. 364s.) argumentou que Demas, restaurado, é o Demétrio de 3 Jo 12; mas isso é uma conjectura tão grande como o feio retrato de Demas na obra *Atos de Paulo e Tecla*. A.F.W.

**DEMÉTRIO** — Era nome próprio pessoal entre os gregos, e duas pessoas desse nome são mencionadas no NT. 1. Um crente cujo testemunho é recomendado em 3Jo 12. 2. O ourives de Éfeso que deu origem ao levante contra o apóstolo Paulo (At 19.24,38).

Têm sido feitas conjecturas identificando os dois (J. V. Bartlet, JTS, VI, 1905, p. 208s., 215), enquanto que Dom J. Chapman (JTS, V, 1904, p. 364s.) prefere identificar (1), acima, com Demas, o companheiro de Paulo em suas viagens missionárias (Cl 4.4; Fm 24; 2Tm 4.10). D.H.W.

## DEMÔNIOS

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

No AT há referências aos demônios sob os nomes *sa'ir* (Lv 17.7; 2Cr 11.15) e *shed* (Dt 32.17; Sl 106.37). O primeiro termo significa "cabeludo", e aponta para o demônio como um sátiro. O último tem sentido incerto, embora evidentemente esteja ligado com uma palavra assíria semelhante. Nessas passagens há o pensamento que as deidades que foram ocasionalmente servidas por Israel não são verdadeiros deuses, mas em realidade eram demônios (cf. 1Co 10.19s.). Contudo, o assunto não se reveste de grande interesse no AT, enquanto que as passagens relevantes são poucas.

### II. NOS EVANGELHOS

A situação muda quando nos voltamos para os evangelhos. Ali há muitas referências aos demônios. A designação usual é *daimonion*, um diminutivo de *daimon*, que se encontra em Mt 8.31, mas que aparentemente não tem qualquer diferença quanto ao sentido (os relatos paralelos usam *daimonion*). Nos escritos clássicos, *daimon* é freqüentemente usada em bom sentido, para indicar um deus ou o poder divino. No NT, entretanto, *daimon* e *dai-*



monion sempre se referem a seres espirituais hostis a Deus e aos homens. Belzebu (ou Belzebul) é o seu príncipe (Mc 3.22), pelo que os demônios podem ser considerados seus agentes. Essa é a parte mais grave por detrás da acusação que Jesus tinha "demônio" (Jo 7.20; 10.20). Aqueles que se opunham ao seu ministério, tentaram ligá-lo com as próprias forças do mal, em lugar de reconhecerem sua origem divina.



Fig. 62 — Cabeça de um demônio babilônio, feita de terracota, VI-VII sécs. a.C.

Nos evangelhos há muitas referências a pessoas possuídas por demônios. O resultado é grande variedade de efeitos, tais como surdez (Lc 11.14), epilepsia (Mc 9.17s.), recusa de vestir roupas e viver entre os sepulcros (Lc 8.27). Frequentemente é dito, nos tempos modernos, que possessão demoníaca era simplesmente o modo do povo do primeiro século referir-se às condições que atualmente chamamos de enfermidade ou loucura. Os relatos dos evangelhos, todavia, distinguem entre enfermidade e possessão demoníaca. Por exemplo, em Mt 4.24, lemos sobre "todos os doentes, acometidos de várias enfermidades e tormentos; endemoninhados, lunáticos e paralíticos". Nenhuma dessas classes parece ser semelhante ou idêntica às demais.

Nem no AT, nem no livro de Atos, nem nas epístolas, encontramos muitas referências às possessões demoníacas. (O incidente de At 19.13s. é excepcional). Aparentemente foi um fenômeno, especialmente associado com o ministério terreno de nosso Senhor. Certamente deve ser interpretado como uma explosão de oposição demoníaca contra a obra de Jesus.

Os evangelhos revelam Jesus como estando em conflito contínuo contra os espíritos maus. Expulsar tais seres espirituais dos homens não

era tarefa fácil. Seus oponentes reconheceram tanto o fato que ele fazia isso como também que isso exigia um poder superior ao poder humano. Por conseguinte, atribuíam seu sucesso ao poder interno de Satanás (Lc 11.15), expondo-se ao rebate que isso significaria fatalmente a ruína do reino do maligno (Lc 11.17s.). O poder de Jesus era o poder do "Espírito de Deus" (Mt 12.28), ou conforme Lucas o expressa, "se, porém, eu expulso os demônios pelo dedo de Deus..." (Lc 11.20).

A vitória obtida pelo Senhor Jesus sobre os demônios, compartilhou-a com seus seguidores. Quando enviou os doze, "deu-lhes poder e autoridade sobre todos os demônios, e para efetuarem curas" (Lc 9.1). Novamente, quando os setenta regressaram de sua missão, relataram "Senhor, os próprios demônios se nos submetem em teu nome!" (Lc 10.17). Outros, além dos discípulos imediatos de Jesus, puderam usar o seu nome para expulsar demônios, um fato que provocou perturbação no círculo íntimo dos discípulos, mas não ao Senhor (Mc 9.38s.).

### III. OUTRAS REFERÊNCIAS NEOTESTAMENTÁRIAS

Depois dos evangelhos, poucas referências encontramos aos demônios. Em 1Co 10.20, Paulo se preocupa com a adoração aos ídolos, e reputa os ídolos como realmente representantes dos demônios, ensinamento que vemos novamente em Ap 9.20. Há uma interessante passagem, em Tg 2.19, que diz "até os demônios crêem, e tremem". Faz-nos relembrar de certas passagens dos evangelhos, onde os demônios reconhecem a Jesus, que ele era realmente aquilo que dizia ser (Mc 1.24; 3.11 etc.).

Não existe motivo *a priori* pelo qual devamos rejeitar o conceito inteiro sobre a possessão demoníaca. Quando os evangelhos nos fornecem boa evidência que isso teve lugar, é melhor aceitar o fato.

V. tb. ESPÍRITOS MALIGNOS; POSSESSÃO; SATANÁS. L.M.

### DENÁRIO — V DINHEIRO.

**DERBE** (do licaônico *delbeia*, "junipeiro") — Em At 14.6s. aparece como cidade da região licaônica da Galácia romana, o local mais oriental visitado por Paulo e Barnabé ao fundarem as igrejas da Galácia do sul. (Se continuassem mais para o leste seriam levados além da província romana, penetrando no reino vassalo de Antióco). Paulo e Silas visitaram-na em sua terceira viagem para o ocidente, depois de atravessarem a Ásia Menor (At 16.1). O companheiro de viagens de Paulo, Gaio, era originário de Derbe (At 20.4; o texto Ocidental afirma que veio de Dobero, na Macedônia). O local de Derbe foi identificado em 1956 por M. Ballance em Kerti Hüyük, a 21 km a nor-nordeste de Karaman (Laranda), e a cerca de 95 km de Listra (o que explica a tradução de nossa versão "no dia seguinte partiu com Barnabé para Derbe"). F.F.B.

**DESCANSO** — O sentido não-teológico de "descanso" é proeminente na Bíblia. Por exemplo, o Senhor descansou de suas atividades (Gn 2.2s.); o sábado deve ser o dia de descanso (Êx 31.15); a terra da promessa decretadamente tinha de descansar cada sete anos (Lv 25.4s.); e o templo era o lugar de descanso do Senhor entre o seu povo (Sl 132.8,14).

Em seu sentido teológico, "descanso" é ainda mais proeminente nas Escrituras. Israel recebeu a promessa de descanso da parte do Senhor, na terra de Canaã (Dt 3.20), e a esse descanso os exilados haveriam de retornar vindos da Babilônia (Jr 46.27). O descanso e a felicidade haveriam de ser os grandes dons de Davi a Israel (1Cr 22.7-10).

Infelizmente, entretanto, esse grande ideal de descanso permaneceu sem cumprimento em toda a experiência de Israel (Hb 3.7—4.10) por causa da incredulidade e da desobediência (Sl 95.8-11).

Entretanto, embora no AT o descanso se situe apenas no terreno da promessa, no NT encontramos seu cumprimento no íntimo. Os crentes, mediante a fé em Cristo, têm entrado nessa descanso (Hb 12.22-24). Ele é a paz dos crentes. A todos quantos se aproximam dele é dado descanso, descanso que é um alívio, livramento e satisfação para a alma (Mt 11.28-30).

Porém, nas Escrituras "descanso" também se reveste de conteúdo escatológico. "Portanto, resta um repouso para o povo de Deus" (Hb 4.9). A cidade celestial e a pátria celeste (Hb 11.10,16) jazem ainda no futuro. Em nossos dias temos a tarefa (1Co 3.9), a boa luta da fé (Ef 6.10-20), a peregrinação (Hb 11.13-16). E até mesmo o descanso do qual a morte física é o prelúdio (Ap 14.13) não é a totalidade do descanso (Ap 6.9-11). Porém, aqueles que têm entrado no descanso da fé, lançando âncoras atrás do véu para onde Cristo foi, conhecem que aquele estado final de descanso é garantido. J.G.S.S.T.

**DESCIDA AO HADES** — Embora a doutrina da descida de Cristo ao inferno esteja firmemente incluída nos primeiros credos cristãos (aparece pela primeira vez nos formulários arianos do século IV d.C.), seu lugar nas Escrituras é, de fato, circumferencial. Recebe menção explícita possivelmente por duas vezes (1Pe 3.19; 4.6), e é indiretamente referida em apenas dois outros lugares (At 2.27 e Rm 10.7), onde é indicada pela reinterpretação de passagens do AT — Salmo 16 no caso da citação em Atos, e Deuteronômio 30. É de duvidar que devamos pressionar Ef 4.9s. como passagem que tenha referência à descida ao inferno, visto que a totalidade do movimento desses versículos pode ser melhor compreendida como um paralelo ao movimento da passagem de Fp 2.6s., que fala sobre a humilhação de Cristo.

As referências nas duas passagens de Pedro são mais diretas, ainda que de forma alguma sejam claras. O contexto da primeira (1Pe 3.19) fala do sofrimento congruente de Cristo (cujo

clímax foi sua morte) e do crente. Foi depois de sua paixão, e "em espírito" (*pneumati*) que o Senhor "pregou" (é empregado o termo técnico aqui, *ekeryxen*) "aos espíritos em prisão" (q.v.). Já como vitorioso, e não como vítima, Cristo proclamou o seu triunfo (*kyrysein* deve ser distinguido de *evangelizein*, 4.6).

Em 1Pe 4.6, o pensamento de pregar as boas-novas aos "mortos" se origina na consideração sobre tanto a dor como a glória de estar morto para o pecado. Isso, segundo diz Pedro, bem pode envolver sofrimento por causa de Cristo, como também Cristo sofreu por nossa causa (4.1s.). Foi esse evangelho que "julgou" os "mortos", dando-lhes a oportunidade de compartilhar da vida eterna de Deus (v. 6). Isso certamente se refere aos crentes que ouviram o evangelho quando vivos, mas que faleceram antes da volta do Senhor (na opinião de E. G. Selwyn e A. M. Stibbs). Outros, todavia, interpretam os "mortos" como termo que estão espiritualmente mortos; e ainda um terceiro ponto de vista liga esse versículo com 3.19, e vê no mesmo uma outra referência aos "espíritos em prisão". Neste último caso, o pensamento de julgamento (= morte, neste caso) está subordinado ao pensamento da vida (a plenitude da vida divina, denotada pelo vocábulo *zōsē*), em oposição à transitoriedade da vida do homem, implicada em 4.2 pelo verbo *bioō*, mas semelhançamente traduzido em nossa versão.

O intervalo entre a morte e a ressurreição de Cristo, não pode ser considerado como algo sem significação. Porém, o acontecimento que os cristãos afirmam que teve lugar, quer Pedro tenha o mesmo ou não em mente, nessas duas passagens, é questão mais teológica do que cronológica. Então a *significação* se torna mais importante do que a maneira, e podemos compreender a *descida* como parte da atividade triunfante de Cristo, que é o Senhor tanto no inferno como do céu (cf. Ap 1.18 e Fp 2.10), e que dessa forma completou seu desenvolvimento em cada área concebível de experiência. S.S.S.

**DESEJO** — Em suas numerosas referências a "desejo", o AT e o NT provêem muitas introspecções psicológicas agudas e incisivas. De fato, tanto pela diversidade do vocabulário sobre "desejo" como pela maneira de tratar do mesmo, a Bíblia torna clara uma importante porção de sua doutrina sobre o homem.

No AT, "desejar" significa muito mais do que meramente "ansiar por", "pedir algo", ou "exigir algo". Na psicologia hebraica, a personalidade inteira era envolvida num desejo. Isso explica por qual motivo "desejo" podia facilmente transformar-se em "cobiça", daí levando para "inveja" e "ciúme" etc. Entre os hebreus, "desejo" era a solicitação que a *nefesh* (a "alma" ou "eu") fazia à personalidade (Dt 14.26). "Desejo" era a inclinação da *nefesh* (2Sm 3.21). E quando a "alma" inteira estava por detrás de uma inclinação ou desejo que fosse pecaminoso, então, segundo dizem as Escrituras, a alma "cobiçava uma concupiscência" (v. Nm 11.4,6).

Contra essa espécie de cobiça é que foi baixado o décimo mandamento (Êx 20.17), pois quando tal desejo pecaminoso recebia rédeas soltas, o bem-estar da comunidade inteira corria perigo (Jr 6.13-15).

No NT, o desejo pecaminoso é estimulado pela vontade de obter riquezas (1Tm 6.9); tanto assim que é equiparado com o "amor do dinheiro" (v. 10). Porém, pode manifestar-se igualmente em desejo sexual ilícito (Mt 5.28), ou, conforme descrição de Paulo, como "a vontade da carne e dos pensamentos" (Ef 2.3). O NT também testifica sobre aquilo que é um fato observável da experiência humana: que se esses desejos forem satisfeitos, em lugar de serem crucificados, transformam-se em um fogo consumidor (Cl 3.5s.). Por outro lado, no caso de Deus tornar-se objeto do desejo da alma (Rm 10.2a), bem como seus melhores dons (1Co 12.31), o corpo torna-se então instrumento de justiça (Rm 6.12s.). J.G.S.S.T.

**DESERTO** — Nas Escrituras, os vocábulos traduzidos como "deserto" incluem não somente os desertos estéreis de dunas, de areia ou de rocha, que surgem e dão cor à imaginação popular, mas igualmente designam terras planas de estepes e terras de pastagem, apropriadas para a criação de gado.

A palavra hebraica mais comum é *midbar*, um termo antigo que já era bem atestado nos épicos cananeus de Ugarite (século XIV a.C., recuando até origens mais antigas ainda), como *mdbr* (Gordon, *Ugaritic Manual*, III, 1955, p. 254, n.º 458). Esse vocábulo pode indicar pastagens cheias de grama (Sl 65.12; Jl 2.22), que podiam sustentar gado ovino (cf. Êx 3.1), mas que algumas vezes eram queimadas pelas secas de verão (Jr 23.10; Jl 1.19,20), e também denotava lugares desolados de rocha e areia (Dt 32.10; Jó 38.26). Outro tanto se pode dizer acerca do vocábulo grego *eremos*, no NT; note-se que o "deserto" de Mt 14.15 não deixava de ter "muita relva" (Jo 6.10).

O termo hebraico *yeshimon*, que algumas vezes é traduzido como um substantivo locativo, "Jesimom" (como o faz a nossa versão portuguesa), é empregado para designar desertos relativamente estéreis na Judéia, em 1Sm 23.19,24; 26.13. O deserto que podia ser contemplado de Pisga (Nm 21.20; 23.28; cf. Dt 34.1s.) sem dúvida alguma incluía as terras devolutas e pantanosas do outro lado do canal do rio Jordão, antes do mesmo desaguar no mar Morto, e também as vertentes de Pisga e sua serra que penetrava pelo vale do Jordão e, talvez, a borda do deserto da Judéia que ficava de frente e por detrás de Jericó, e ao norte e ao sul de Qumran. Quanto a referências gerais cf. Dt 32.10; Sl 107.4; Is 43.19. Além de seu emprego como um nome próprio para a longa garganta que vai desde o mar Morto até o golfo de Aqabah, o vocábulo *'arabah* pode ser usado também como substantivo comum para designar estepes ou terras de capoeiras onde os animais selvagens eram obrigados a buscar

seu alimento (Jó 24.5; Jr 17.6) ou então a fim de designar desertos estéreis (Jó 39.6, em paralelo com planícies de sal). As palavras *tsiyah*, "terras secas" (Jó 30.3; Sl 78.17) e *tohu*, "desolação vazia" (Jó 6.18; 12.24; Sl 107.40), semelhantemente se referem a desertos estéreis. K.A.K.

## DESERTO DA PEREGRINAÇÃO

### I. LIMITES

Depois de terem partido do Egito, atravessando o mar de Juncos (Êx 14.10—15.22), e até terem finalmente passado por Edom e Moabe para chegarem ao rio Jordão (Nm 20s.), os israelitas passaram por longo tempo vagueando por território intermediário, incluindo primeiramente a península do Sinai, franqueada a oeste e a leste pelos golfos de Suez e de Acaba, e separada do Mediterrâneo, mais ao norte, pelo poeirento "caminho da terra dos filisteus", que ligava o Egito com a Palestina; em segundo lugar, a longa garganta de Arabah, que se estendia desde o sul do mar Morto até o golfo de Acaba, e, em terceiro lugar, o deserto de Zim, ao sul de Berseba, v. fig. 80.

### II. CARACTERÍSTICAS FÍSICAS

A estrada que ia do Egito, pelo "caminho da terra dos filisteus", até Rafia (Rafa) e Gaza, corria mais ou menos paralelamente à costa do mar Mediterrâneo, passando através e ao longo das bordas nortistas de um arenoso deserto estéril — o deserto de Sur (q.v.) — que fica entre a linha do moderno canal de Suez e o Úadi el-'arish (rio do Egito, q.v.), e então através de terras aráveis que se tornam cada vez mais evidentes entre El-'Arish e Gaza (v. NEGUEBE; cf. A. H. Gardiner, *JEA*, VI, 1920, p. 114, 115; C. S. Jarvis, *Yesterday and Today in Sinai*, 1931, p. 107); entre 30 e 60 km ao sul da estrada costeira fica "o caminho do deserto de Sur", que vai do Egito até à região de Cades e ao nordeste de Berseba. Ao sul desta estrada elevam-se gradualmente as colinas de pedra calcária e úadis do platô de pedra calcária de Et-Tih que, partindo de uma "linha básica", ao norte de uma linha traçada entre os extremos dos golfos de Suez e de Acaba, ocupa um grande semi-círculo que se projeta para dentro da península de Sinai. Esse platô é ladeado por afloramentos de pedra calcária. Atravessando o platô de Acaba havia uma antiga rota comercial, que posteriormente se transformaria numa rota usada pelos peregrinos que iam a Meca. Ao sul desse platô a península sulista é ocupada por uma área triangular de granito, gnaiss e outras rochas duras e cristalinas, formando serras de montanhas, inclusive o tradicional monte Sinai, havendo picos que se elevam até 2.000 ou 2.300 m de altura. Essa região é separada em seus extremos noroeste e nordeste do platô de pedra calcária por colinas de pedra arenito que contêm depósitos de minérios de cobre e turquezas. A leste, o platô de pedra calcária de Et-Tih cede lugar a rochas e úadis em sucessão, no

sul do Neguebe, limitados pela Garganta de Arabah, entre o mar Morto e o golfo de Acaba.

Embora a paisagem da península do Sinai seja caracterizada por uma grandiosidade de desolação estéril, não se compõe mera ou inteiramente de deserto impenetrável. Há poços e fontes intervaladamente, a um dia de viagem uns dos outros, por toda a costa ocidental desde a região de Suez até Merkah; as águas subterrâneas se encontram numa camada que quase aflora a superfície do terreno recoberto de pedregulhos. Os úadis usualmente contam com alguma espécie de vegetação rala; onde existem riachos mais perenes, notavelmente no largo Úadi Feiran (o mais excelente oásis da península do Sinai), a vegetação floresce abundantemente também. Há uma "estação chuvosa" (de até vinte dias) durante o inverno, com nevoeiros, névoas e orvalhos. A natureza das fontes de água e da vegetação, entre as rochas desnudas do Sinai pode ser mais bem apreciada — a menos que se vá ali realmente — comparando-se os sucessivos relatórios de alguns dos principais viajantes e residentes na península do Sinai e áreas adjacentes.

No passado houve uma constante e intensa destruição em massa dos bosques de tamarqueiras e de acácia, para servirem de lenha e de carvão vegetal, e havia uma exportação contínua de carvão vegetal para o Egito no século XIX (Stanley, *Sinai and Palestine*, edição de 1905, p. 25). Assim sendo, nos tempos antigos a península do Sinai talvez contasse com um pouco mais de vegetação nos seus úadis e, conseqüentemente, uma precipitação chuvosa um pouco melhor; todavia, não parece ter havido qualquer alteração climática fundamental desde a antigüidade.

### III. A ROTA DAS PEREGRINAÇÕES

A rota precisa seguida pelos israelitas, desde o mar de Juncos (entre Qantara e Suez, v. MAR VERMELHO) até às bordas de Moabe, continua questão sujeita a conjecturas, especialmente em vista de que quase nenhum dos nomes das escalas da viagem dos israelitas tem sobrevivido na nomenclatura posterior, fluida e descritiva dos árabes quanto às regiões diversas da península do Sinai. Um nome como Feiran imediatamente nos sugere o termo hebraico Parã — mas a localização geográfica da moderna Feiran é virtualmente impossível para ser a mesma que a Parã dos hebreus. Semelhantemente, é fácil comparar Di-Zaabe e Hazerote com as modernas localidades de Dhahab e Huderah, no lado oriental da península, ainda que essa semelhança de forma alguma comprove sua identidade topográfica.

A nomenclatura dos diversos locais da península provavelmente não estava mais fixada nos dias de Moisés do que em tempos mais recentes; vários pontos de escala foram denominados pelos israelitas em relação a acontecimentos ocorridos durante suas viagens, como, por exemplo, Quibrote-Ataava, "sepulcros de concupiscência" (Nm 11.34), e os israelitas não

deixaram para trás populações sedentárias para perpetuarem tais nomes de cada local. Historicamente as tradições ligadas ao presente monte Sinai (Gebel Musa e cercanias) não podem ser seguidas para além dos primeiros séculos do cristianismo; isso por si mesmo não prova que tais tradições estejam erradas, mas não nos permite qualquer certeza. A rota tradicional atribuída aos israelitas certamente é uma rota possível (v. fig. 80). Partindo do deserto de Sur (q.v.), geralmente se considera que passaram pelo sul ao longo da faixa costeira ocidental da península do Sinai, onde Mara e Elim têm sido freqüentemente situados, respectivamente, em Ain Hawarah e Uadi Gharandel. O fato que o acampamento após Elim (Êx 16. 1) ficava "junto ao *yam suf*" (heb., de Nm 33. 10), isto é, o mar de Juncos, ou, neste caso, o golfo de Suez por extensão (cf. mar Vermelho) indica claramente que Israel se mantivera no lado ocidental da península do Sinai e não seguira na direção do norte (o caminho dos filisteus). O golfo de Acaba fica por demais distante daí para ser o *yam suf* da passagem acima. Um pouco mais tarde, os israelitas se acamparam em Doifa. Algumas vezes tem sido considerado que esse nome significa "fundição" (G. E. Wright, *Biblical Archaeology*, 1957, p. 64; Wright e Filson, *Westminster Historical Atlas of the Bible*, edição de 1957, p. 39) e que, portanto, deve ser localizado no centro egípcio de mineração, em Serabit el-Khadim. Quanto à mineração de cobre e, especialmente, de turquezas, naquela área, v. LUCAS, *Ancient Egyptian Materials and Industries*, 1948, p. 231-235; J. Cerny, A. H. Gardiner, e T. E. Peet, *Inscriptions of Sinai*, II, 1955, p. 5-8.

Visto que as expedições egípcias visitavam essa região somente durante os meses de janeiro a março (apenas uma vez em maio), e não viviam permanentemente nas minas (cf. Petrie, *Researchs in Sinai*, v906, p. 169), os israelitas certamente não encontraram egípcios nessa região, visto que deixaram o Egito no mês de Abibe (Êx 13.4), isto é, mais ou menos em março (v. PRAGAS DO EGITO), e que partiram de Elim um mês mais tarde (Êx 16.1), isto é, mais ou menos em abril. Entretanto, não há qualquer evidência direta de que Doifa deva ser Serabit el-Khadim; poderia ser qualquer local de mineração de cobre no cinturão metalífero de arenito através do centro-sul do Sinai (o que favorece uma rota sulista para os israelitas, afinal de contas). Refidim algumas vezes tem sido identificado com o Úadi Feiran outras vezes com o Uadi Refayid, e o monte Sinai tem sido identificado com os cumes do Gebel Musa (ou menos provavelmente, com o monte Serbal, próximo de Feiran). Para além do monte Sinai, Dhahab, na costa oriental, poderia ser Di-Zaabe (Dt 1.1; conforme recente parecer de Y. Aharoni, *Antiquity and Survival*, II:2/3, 1957, p. 289, 290, fig. 7); nesse caso, Huderah, numa estrada diferente, tem menos probabilidades de ser a Hazerote de Nm 11.35 e 33.17,18. Os pontos seguintes realmente fixados são Cades-Barneia (q.v.), nas bordas do deserto ou desertos

de Zim e Parã (Nm 12.16; 13.26), em "Ain Qudeirat ou "Ain Qudeis e região circunvizinha, incluindo "An Qudeirat e Eziom-Geber no extremo do golfo de Acaba (Nm 33.35s.).

A respeito do fenômeno da terra a engolir a Coré, Datã e Abirã (Nm 16), tem sido oferecida uma interessantíssima explicação por G. Hort em *Australian Biblical Review*, VII, 1959, p. 2-26, especialmente p. 19-26. Ela prefere localizar esse incidente na Garganta de Arabah, entre o mar Morto e o golfo de Acaba. Ali podem ser encontradas as planícies de lama ou lagos de lama conhecidos como *kewirs*, em vários estágios de desenvolvimento. Uma crosta endurecida de lama argilosa, encobrindo uma camada de sal duro e outra de lama meio dura, o conjunto alcançando uma espessura de cerca de 30 cm, finalmente se forma sobre a profunda massa de lama e limo líquido. Quando essa crosta se torna dura, pode-se andar por cima e atravessá-la com impunidade, mas a umidade crescente (e especialmente as borrascas) quebra a crosta e transforma o todo numa lama pegajosa. Quando Datã, Abirã e os aderentes de Coré se retiraram do acampamento principal, talvez se tivessem mudado para um desses *kewirs* nivelados, duros, mas enganosos, inconscientes do fato que estavam colocando as estacas de suas tendas simplesmente numa crosta espessa e dura, e não em terreno verdadeiramente sólido. Devido os seus longos anos de experiência na península de Sinai e em Midiã (Êx 2-4), Moisés provavelmente sabia desse fenômeno, mas não o sabiam os israelitas. Aproximando-se uma tempestade, ele previu o perigo e chamou os israelitas para longe das tendas dos rebeldes — uma coisa nova aconteceria, a terra engoliria os rebeldes. A crosta rompeu-se e os rebeldes, suas famílias e suas possessões foram todos engulidos pela lama. Em seguida irrompeu a tempestade, e os 250 homens com incensários foram feridos por raios — feridos pelo fogo do Senhor.

A Srta. Hort julga que esse incidente teve lugar em Cades-Barneia e que, por conseguinte, Cades deveria ser localizada no Arabah. Porém, existem razões possíveis para que se localize Cades (q.v.) na região de "Ain Qudeis e "Ain Qudeirat; e, de fato, Nm 16 não afirma que a revolta de Coré, Datã e Abirã ocorreu em Cades. Depois que os espias retornaram da terra de Canaã para Israel, em Cades, e que a fé de Israel fraquejou (Nm 13s.), os israelitas deveriam prosseguir "para o deserto pelo caminho do mar Vermelho" (Nm 14.25), isto é, para o interior do Arabah, quem segue na direção do golfo de Acaba. E foi depois disso, quando os israelitas estavam a caminho (cf. Nm 15.32-36; uma parada no deserto, depois de terem deixado Cades), que esse incidente (Nm 16) ocorreu, isto é, no Arabah, conforme ocorre na explicação dada pela Srta. Hort. Deve-se observar que é o relato completo, unitário, da dupla rebelião do capítulo dezesseis do livro de Números, e seu fim espantoso, que faz sentido e se encaixa aos fenômenos físicos em questão.

As supostas fontes obtidas pelas análises literárias documentárias convencionais, produzem quadros fragmentares que não correspondem a quaisquer realidades conhecidas.

A longa lista de nomes, em Nm 33.19-35 se encaixa dentro dos trinta e oito anos de peregrinação, e não podemos localizar esses nomes atualmente. A rota exata, seguida pelos israelitas ao se desviarem de Edom (Nm 20.22s.; 21; 33.38-44), também de maneira alguma é clara. Alguns dos incidentes dessa longa caminhada refletem os fenômenos naturais da região. O repetido fenômeno da água que fluía da rocha ferida (Êx 17.1-7; Nm 20.2-13) reflete a propriedade que têm as pedras calcáreas do Sinai de reterem água; um escavador do exército certa ocasião produziu um fluxo bastante apreciável de água quando bateu acidentalmente com uma pá numa dessas superfícies rochosas! V. Jarvis, *Yesterday and Today in Sinai*, 1931, p. 174, 175. A escavação de poços é registrada em Nm 21.16-18 (cf. Gn 26.19) e reflete a ocorrência conhecida de água à flor da superfície em várias regiões da península do Sinai, do Neguebe e do sul da Transjordânia (v. referências acima, e N. Glueck, *Rivers in the Desert*, 1959, p. 22). As referências às codornizes apanhadas (Êx 16.13; Nm 11.31-35) têm sido interpretadas por alguns estudiosos como passagens que requerem uma rota nortista para o êxodo dos israelitas, ao longo do Mediterrâneo (p. ex., Jarvis, *op. cit.*, p. 169,170; cf. J. Bright, *A History of Israel*, 1960, p. 114, segundo J. Gray, VT, IV, 1954, p.148-154; G. E. Wright, *Biblical Archaeology*, 1957, p. 65). Mas essa rota foi explicitamente proibida aos israelitas (Êx 13.17s.), e, afinal de contas, as codornizes pousam na costa mediterrânea da península do Sinai (vindas da Europa) somente no outono e ao alvorecer do dia, enquanto que Israel as encontrou na primavera e à tarde, em Abibe ou no mês seguinte, isto é, em março (Êx 16.13), e um ano e um mês mais tarde (Nm 10.11; 11.31). Esses dois pontos excluem a costa do Mediterrâneo da rota seguida pelos israelitas nessas duas ocasiões, e favorecem diretamente a rota sulista pelos golfos de Suez e Acaba via "monte Sinai". As codornizes regressam à Europa na primavera — a estação quando os israelitas por duas vezes desfrutaram delas — atravessando as extremidades superiores dos golfos de Suez e Acaba, à tardinha (Lucas, *The Route of the Exodus*, 1938, p. 58-63 e refs., e p. 81, onde salienta excessivamente Acaba, às expensas de Suez). Dessa maneira, embora a nomenclatura e as escavações possam contribuir bem pouco para a geografia das peregrinações dos israelitas pela península do Sinai, os fenômenos naturais nos auxiliam a delimitar as possibilidades, e tornam possível a rota tradicional, se não mesmo provável.

Um ponto de vista seguido por uma minoria de eruditos é o que diz que os israelitas atravessaram a península do Sinai mais diretamente até o extremo do golfo de Acaba, localizando o monte Sinai em Midiã. Entre os melhores defensores desse ponto de vista figura Lucas (*The Route of the Exodus*, 1938) que não invoca vul-



cões ativos não existentes como alguns de seus antecessores haviam feito. Entretanto, essa posição não é mais livre de dificuldades topográficas do que quaisquer outras, e falha inteiramente por não explicar a origem das tradições do período cristão que foram ligadas à península atualmente conhecida como Sinai, e que não foram ligadas a Midiã.

Quanto a uma boa tabela comparativa dos informes acerca da rota e pontos de parada, das peregrinações de Israel historiadas em Êxodo e Números, em Nm 33 e no livro de Deuterônimo, v. J. D. Davis e H. S. Gehman, WDB, p. 638-9.

#### IV. OS NÚMEROS DOS ISRAELITAS

Durante o longo período em que Israel esteve no Egito, os descendentes de Jacó "... foram fecundos, aumentaram muito e se multiplicaram, e grandemente se fortaleceram; de maneira que a terra se encheu deles" (Êx 1.7). Quando os israelitas partiram do Egito, saíram "seiscientos mil homens a pé", além de suas famílias e do misto de gente, enquanto que um recenseamento dos homens das tribos todas, excetuando a de Levi, no Sinai, apresentou o total de 603.550 homens de mais de vinte anos de idade que podiam pegar em armas (Nm 2.32). Comumente se aceita que essas cifras implicam o número total de israelitas — homens, mulheres e crianças — em pouco mais de dois milhões de pessoas, à base das estatísticas comuns sobre as populações. Que os parques recursos da planície do Sinai eram por si mesmos insuficientes para sustentar tal multidão é indicado pela própria Bíblia (além de ser sugerido pela exploração) a qual afirma que o sustento principal de Israel era o maná proporcionado por Deus (q.v.; Êx 16; cf. v. 3,4,35). Israel nunca ficou inteiramente destituída de sustento (Dt 2.7), embora o suprimento de água algumas vezes tivesse quase terminado inteiramente (p. ex., em Refidim, Êx 17.1; em Cades, Nm 20.2). Seja como for, logo haveriam de subsistir com pouquíssima quantidade de água por cabeça realmente, segundo é ilustrado pelo guia de Robinson no Sinai que foi capaz de viver sem água durante uma quinzena, vivendo de leite de camela, enquanto que as ovelhas e as cabras, bem como os camelos, algumas vezes podem passar sem água durante três ou quatro meses contanto que contem com pastos frescos (E. Robinson, *Biblical Researches*, I, edição de 1841, p. 221).

Além disso, engana inteiramente imaginar os israelitas a marchar em longas "colunas de quatro", acima e abaixo pelo Sinai, ou procurando acampar-se em massa, todos juntos, em algum pequeno *uadi* em cada parada. Pelo contrário, certamente se espalhavam conforme seus grupos tribais e suas famílias, ocupando em qualquer ocasião grande variedade de *uadis* das circunvizinhanças e espalhando-se por uma larga área; depois que os israelitas partiram do Sinai, com a arca e o tabernáculo (como se fosse bagagem por ocasião de uma mudança), os locais onde se abrigaram sucessivamente teriam

sido os focos dos vários acampamentos tribais, conforme se observa no segundo capítulo de Números. Em várias regiões do Sinai a camada de águas subterrâneas não fica muito longe da superfície, segundo é ilustrado pelos relatórios numerosos de viajantes; os acampamentos espalhados dos israelitas, por conseguinte, certamente obtinham a pouca água de que necessitavam cavando pequenas covas por toda a área ocupada. Cf Robinson, *Biblical Researches*, I, 1841, p. 100 (observações gerais), 129; Lepsius, *Letters etc.*, 1853, p. 306; Currely em Petrie, *Researches in Sinai*, 1906, p. 249; Lucas, *The Route of the Exodus*, 1938, p. 68.

Muitas tentativas têm sido feitas através dos anos para interpretar as listas de recenseamento dos capítulos primeiro e vinte e seis do livro de Números e cifras relacionadas em Êx 12.37 e 38.24-29, além dos cálculos levíticos (Nm 4.21-49) e outros informes (p. ex., Nm 16.49), a fim de obterem do texto hebraico um total mais modesto para o número de pessoas israelitas envolvidas no êxodo do Egito, através do Sinai e até à Palestina. Quanto às duas mais recentes tentativas, v. R. E. D. Clark, *JTVI*, LXXXVII, 1955, p. 82-92 (que considera a palavra *'ip* como "oficial", em lugar de "1.000", em muitos casos), e G. E. Mendenhall, *JBL*, LXXVII, 1958, p. 52-66 (que considera *'ip* como uma sub-unidade tribal em lugar de "1.000"), que faz referência a cálculos anteriores. Apesar de que nenhuma dessas modernas tentativas consegue explicar todas as cifras envolvidas, elas indicam certas indicações possíveis para que se compreendam melhor as várias cifras aparentemente altas do AT. O fato é que esses registros devem repousar sobre alguma base de realidade antiga; as cifras aparentemente altas jamais poderão ser provadas como falsas, ao mesmo tempo que nenhuma interpretação alternativa até agora tem esclarecido adequadamente todos os informes envolvidos. V. NÚMEROS. K.A.K.

#### DESJEJUM — V. REFEIÇÕES

**DESPENSEIRO, MORDOMO** — No AT o mordomo era o homem encarregado de uma casa (Gn 43.19; 44.4; Is 22.15 etc.). Já no NT há duas palavras geralmente assim traduzidas, a saber: *epitropos* (Mt 20.8; Lc 8.3 e Gl 4.2, isto é, alguém a cujos cuidados de guarda a propriedade alheia foi confiada), e que a nossa versão traduz respectivamente por "administrador", "procurador", e "curador"; e *oikonomos* (que ocorre por dez vezes, como, por exemplo, Lc 16.2,3; 1Co 4.1,2; Tt 1.7; 1Pe 4.10, e que nossa versão traduz como "administrador", "despenseiro", "mordomo", "tesoureiro", "tutor"). Este último vocábulo provém de *oikos* ("casa") e de *nemo* ("dispensar" ou "gerir"), o que lhe dá o sentido de gerente ou superintendente de uma casa. É termo empregado para descrever a função de responsabilidade delegada, como nas parábolas dos trabalhadores e do administrador injusto.

Mais profundamente ainda, é usado para indicar a responsabilidade do crente, que lhe foi delegada sob o "real governo de Cristo sobre a sua própria casa". Tudo pertence a Cristo, e os crentes são os seus executores ou dependes. Os crentes são admitidos às responsabilidades do controle de Cristo sobre o seu mundo; dessa maneira, a mordomia (*oikonomia*) pode ser encarada semelhantemente como se encararia a uma dispensação (1Co 9.17; Ef 3.2; Cl 1.25). C. H. D.

**DESPOSADA** (heb., *b'ulah*) — Quando o Senhor salvar Sião, sua terra receberá esse nome simbólico (Is 62.4). Expressa a intimidade da relação entre Sião e seus filhos (v. 5a), e a restauração de Sião a seu Deus (v. 5b; cf. Is 49.18; 54.1-6; Os 2.14-20; contrastar Os 1.2), e também prediz a fertilidade do período messiânico. O Senhor será o *ba'al* — marido, garantidor da frutificação — na base da retidão (Is 62.1,2; Dt 28.1-14). J.A.M.

**DEUS** — A derivação da palavra portuguesa é do latim Deo, Dei. Quanto ao conceito cristão sobre Deus, a Bíblia é nossa única fonte de informação. Em suas páginas encontramos a auto-revelação de Deus.

### I. PALAVRAS HEBRAICAS PARA DEUS

#### a) 'el, 'eloah, 'elohim

El se deriva de uma raiz que indica força ou poder, e com esse sentido o termo é aplicado no AT aos homens, e mesmo abstratamente às coisas, bem como a Deus. Quanto aplicado à deidade o vocábulo é frequentemente ligado a algum epíteto tal como "todo-poderoso", como, por exemplo, *'El-Shadai*, Deus Todo-Suficiente. *'Eloah* (raramente usado, exceto na poesia) e *'elohim* são igualmente usados, sendo que esta última forma que no original está no plural é a forma comumente empregada. Alguns vêem nesse plural um remanescente do politeísmo, enquanto que outros vêem nisso um ensino da Trindade inerente em Deus, em forma latente. É mais provável que se trate de um uso comum no hebraico, mediante o qual o plural serve para intensificar ou expandir a idéia expressa no singular. Dessa maneira, tal plural estaria chamando atenção para a inexaurível plenitude da deidade, para a plenitude da vida que existe em Deus.

#### b) Javé

Esse nome, freqüentemente transliterado "Jeová", mas que nossa versão comumente traduz por "Senhor", é o nome pessoal do Deus de Israel, assim como *'Elohim* aparece no AT como o nome genérico da deidade. Por conseguinte, trata-se distintivamente do nome do Deus vivo da revelação bíblica. Sua derivação é incerta, embora provavelmente venha da raiz *hwh* ou *hyh*, que transmite a idéia de existência não-derivada. Quando pela primeira vez revelado a Moisés, na sarça ardente (Êx 3.11-15), a chama que derivava sua sustentação de si mesma e não de seu ambiente, foi um símbolo impressionante duma existência indepen-

dente. A revelação divina do significado do nome — "Eu sou o que sou", ou talvez com mais exatidão — "Eu serei o que serei", anuncia a fidelidade e a imutabilidade de Deus, o mesmo ontem, hoje e eternamente. Apesar de que Êx 6.3 pareça sugerir que o nome Javé não era conhecido antes, em vista de Gn 15.7 e 28.13 torna-se claro que aquela passagem não quer dizer mais do que o nome não havia sido revelado em seu real sentido e significado. É digno de nota que nessa revelação, Javé se tenha declarado não ser um novo ou estranho Deus, em realidade não sendo outro senão "o Deus de vossos pais" (Êx 3.15).

#### c) 'adonay

Trata-se também de uma forma plural que designa Deus como ser pleno de vida e poder. Significa "Senhor", ou, em sua forma intensiva "Senhor de senhores", e "Senhor de toda a terra", apontando Deus como governante a quem tudo está sujeita e com quem o homem está relacionado como servo (Gn 18.27). Era a forma favorita do nome divino pelos escritores judeus posteriores, os quais usavam-na para substituir o nome sagrado YHWH.

A suposição que o emprego desses nomes salientam alguma distinção feita pelos primeiros escritores do AT, entre uma divindade superior e outra inferior, faz apenas violência aos fatos, e quando isso é tomado critério para a determinação de fontes, tende a causar uma confusão insolúvel. Não deve ser negado que os diversos escritores do AT salientam diferentes aspectos do caráter divino, porém, isso não fornece base para o ponto de vista que a religião israelita era uma evolução do politeísmo até o monoteísmo. Pois a tendência geral em Israel tomava justamente a direção oposta, ou seja, corromper o monoteísmo puro mediante uma acomodação com o politeísmo das nações circunvizinhas. Apesar de haver um desenvolvimento histórico na auto-revelação de Deus a Israel, sua natureza e caráter permanecem coerentes do princípio ao fim.

O Deus revelado nas Escrituras é um ser pessoal, auto-existente e auto-consciente. Criador do universo, fonte de vida e bênção. Seu ser, caráter, e vontade são os temas que ocupam os pensamentos de todos os escritores bíblicos. V. DEUS, NOMES DE.

### II. O SER DE DEUS

É verdade que as Escrituras nunca discutem o ser de Deus separadamente dos seus atributos, visto que Deus é aquilo que ele se revela ser. É possível, no entanto, conceber o ser de Deus em relação com nossos próprios seres, quer em termos de semelhança quer em termos de contraste, ainda que a sua essência tenha de permanecer incompreensível para nós. Podemos dizer que Deus é Espírito, é puro, é pessoal e é Espírito infinito.

De conformidade com a revelação de Cristo à mulher samaritana, Deus é Espírito (Jo 4.24), e precisamos concebê-lo como Espírito puro no sentido que ele não é complexo ou composto

de partes, ainda que sem corpo ou presença corporal, sendo, portanto, invisível e imperceptível para os sentidos físicos (Jo 1.18).

Fica igualmente claro pelas Escrituras que Deus é um Espírito pessoal, racional, auto-consciente, auto-determinador, um agente moral inteligente. Deus é a mente suprema, e a origem de toda racionalidade em suas criaturas.

Deus é Espírito infinito, sem fronteiras ou limites tanto quanto ao seu ser como quanto aos seus atributos, e cada aspecto e elemento de sua natureza é infinito. Essa natureza infinita, em relação ao tempo, é chamada eternidade, e em relação ao espaço é chamada onipresença. Em relação ao universo, ela implica tanto em transcendência como em imanência. Por transcendência de Deus se entende que ele está separado de toda a sua criação como um ser independente e auto-existente. Ele não está limitado pela natureza, mas existe infinitamente exaltado sobre ela. Até mesmo aquelas passagens das Escrituras que salientam suas manifestações temporais e locais dão ênfase à sua exaltação e onipotência como ser externo ao mundo, como seu soberano Criador e Juiz (cf. Is 40.12-17).

Por imanência de Deus se entende sua presença difundida e seu poder dentro de sua criação. Deus não fica apartado do mundo, como se fosse mero espectador das obras de suas mãos; mas interpenetra cada coisa orgânica e inorgânica, agindo de dentro para fora do centro de cada átomo e das fontes mais íntimas do pensamento, da vida e dos sentimentos, uma seqüência contínua de causa e efeito. Em Is 57.15 temos uma expressão da transcendência de Deus: "o Alto, o Sublime, que habita a eternidade, o qual tem o nome de Santo", bem como de sua imanência como aquele que habita "também com o contrito e abatido de espírito".

### III. O CARÁTER DE DEUS

Se Deus é uma pessoa, então ele é um agente moral que possui caráter. Assim sendo, podemos falar sobre os "atributos" de Deus, referindo-nos às qualidades que podemos atribuir ao caráter divino. Embora não exista atributo que possa expressar adequadamente o ser de Deus, contudo muitos dos atributos apresentados nas Escrituras servem ao propósito de transmitir uma digna impressão tanto de sua transcendência como de sua imanência. Todavia, precisamos trazer sempre em mente o fato que os atributos de Deus pertencem à própria essência do seu ser, e que, dessa maneira, são co-extensivos com sua natureza. Em outras palavras, em Deus, atributos e ser são uma só coisa. Isso não é assim no caso do homem. Os atributos do caráter humano visto que o homem é finito, são sujeitos a limitações. No homem há diferença entre ser, viver, conhecer e querer, e o máximo que podemos esperar é que essas coisas sejam bem equilibradas no indivíduo. Em Deus, pelo contrário, os seus atributos são todo-difundidos, e cada um deles é infinito e não conhece limitação. Por exemplo, não podemos dizer que

Deus é parte amor e parte justiça, pois ele é todo amor e todo justiça. Cada atributo por si mesmo é Deus, e Deus é completamente expresso por cada um dos seus atributos. Novamente, o homem permanece homem mesmo que não possua certos atributos humanos; Deus já não seria Deus sem todos os seus atributos.

Tem sido achado conveniente classificar os atributos de Deus em duas espécies — comunicáveis e incommunicáveis (algumas vezes chamados relacionados e não-relacionados, respectivamente). Os atributos comunicáveis são aquelas qualidades que podem, em certa medida, ser transmitidos às suas criaturas racionais e morais, tais como sabedoria, bondade, equidade, justiça, amor, ou seja, atributos que expressam a imanência de Deus. Os atributos incommunicáveis são aquelas perfeições divinas que não encontram analogia no caráter humano, tais como auto-existência, imutabilidade, onisciência, eternidade, ou seja, os atributos que salientam sua transcendência. Esses são capazes de definição pelo menos em parte. Por auto-existência de Deus queremos dizer que ele possui existência independente devido à própria necessidade de seu ser; diferentemente de suas criaturas, ele não depende de ninguém fora de si mesmo para continuar existindo. Por sua imutabilidade queremos dizer que ele não conhece qualquer alteração em seu ser, perfeições, propósitos e promessas. Todas as sugestões de alteração que as Escrituras lhe atribuem são figuras de linguagem, acomodações ao nosso ponto de vista humano. Por sua eternidade queremos dizer que Deus está acima de qualquer limitação de tempo, sem princípio e sem fim, e sem sucessão de momentos. Isso pode ser mais facilmente compreendido se lembrarmos que o tempo não existe por si mesmo, mas é um acompanhamento inseparável da existência criada. Em Deus não existe nem tempo nem início de ser. Ele é o eterno, "Eu Sou", e seu presente é a eternidade. Por onisciência e onipresença de Deus queremos dizer que ele está acima das limitações de espaço. O conhecimento de Deus faz parte de sua própria natureza, e não é adquirida, como a nossa. Seu conhecimento, portanto, é completo e absoluto, e se estende para o passado e para o futuro. A onisciência traz juntamente consigo a onipresença, visto que o conhecimento de Deus envolve a presença de Deus em todos os lugares e em todos os tempos. Não é tanto que Deus esteja em todos os lugares; ele é todos os lugares. Além disso, ele está inteiramente, e não apenas parcialmente, presente em todos os lugares. Por onipotência de Deus queremos indicar algo bem diferente do poder que o homem possui. No homem, o poder é um esforço da vontade que emprega ou lança mão de poder pré-existente; em Deus, o poder é um atributo criador, é a energia que faz surgir a criação do nada. Em Deus todo poder é criador.

Pode-se dizer que a santidade é o atributo distintivo por excelência de Deus, o resplendor de tudo quanto Deus é. É a sua santidade que

o separa particularmente de toda a sua criação — pois somente ele é santo — e isso o torna inabundável em todas as suas perfeições. É seu esplendor intelectual e moral, a pureza ética em virtude da qual ele se deleita no bem e abomina o mal (v. SANTIDADE).

#### IV. A VONTADE DE DEUS

A vontade de Deus expressa primariamente seu atributo de auto-determinação mediante o qual ele age de conformidade com seu eterno poder e deidade. Embora não se possa dizer que a vontade de Deus está limitada seja em que sentido for, suas perfeições asseguram que ele nunca desejará qualquer coisa incompatível com sua natureza. Os teólogos distinguem entre a vontade decretiva de Deus, pela qual ele decreta tudo quanto deve acontecer, e sua vontade preceptiva, mediante a qual ele ordena às suas criaturas os deveres que lhes pertencem. À luz dessa definição, pode-se compreender que a vontade decretiva é sempre realizada, enquanto que a vontade preceptiva é freqüentemente desobedecida. Quando imaginamos o alcance soberano da vontade divina, reconhecemos que ela apresenta Deus como o fundamento final de toda existência e de tudo quanto acontece, ou fazendo ativamente cada coisa suceder, ou passivamente permitindo que certas coisas aconteçam. Assim é que a entrada do pecado no mundo é atribuída à vontade permissiva de Deus. As características da vontade de Deus são tais que por traz dela existem sabedoria infinita e santidade, que ela é graciosa e bondosa em sua operação, e que ela é incondicional em suas ações por não ser dependente de qualquer coisa fora do próprio Deus. Sua finalidade é declaradamente a sua própria glória, o que, dito em outras palavras, é a manifestação de sua glória, na qual jaz a bem-aventurança completa de suas criaturas.

O aspecto da vontade de Deus mais freqüentemente aludido nas Escrituras é o seu propósito soberano. O propósito de Deus é todo-abarcador e todo-compreensivo. Isso se origina na própria natureza de Deus, visto que o seu conhecimento é imediato e completo e que ele não necessita esperar pelo desenrolar dos acontecimentos, como nós. Dessa maneira, ele é capaz de abarcar tudo num único plano compreensivo. É dito na Bíblia que seu propósito é livre, soberano e imutável — livre no sentido que não pode estar debaixo da influência de qualquer coisa nem de ninguém fora dele mesmo; soberano em vista de Deus possuir o poder de levar a efeito os seus propósitos; imutável visto que não pode haver variação em Deus, pois qualquer variação deixaria subentendida falta de sabedoria no planejamento, ou falta de poder na execução. Segue-se, por conseguinte, que visto não poder haver emergência imprevista nem qualquer falta de meios adequados, as causas de alteração não têm origem nele.

Se não somos capazes de reconciliar a soberania de Deus com a responsabilidade humana, é porque não compreendemos a natureza do conhecimento divino e sua compreensão sobre

todas as leis que governam a conduta humana. A Bíblia de princípio a fim ensina que a vida inteira é vivida no poder sustentador e mantenedor de Deus, "pois nele vivemos, e nos movemos, e existimos", e, assim como um pássaro é livre no ar e como um peixe é livre no mar, cada qual em seu elemento nativo, semelhantemente o homem tem sua verdadeira liberdade na vontade de Deus, que o criou para si mesmo.

#### V. A PATERNIDADE DE DEUS

A revelação cristã sobre Deus é que ele é supremamente um Pai. Essa era a designação de Deus mais comum nos lábios de Jesus. Na teologia cristã a designação "Pai" é reservada especialmente para a primeira pessoa da Trindade. Porém, visto que a primeira pessoa é reputada como a fonte da deidade, aquele que representa a dignidade, a honra e a glória da Trindade, essa designação é algumas vezes empregada em referência à deidade ou ao Deus Supremo (cf. 1Pe 1.17; Tg 1.27; também Is 9.6, onde o Messias é chamado de "Pai da Eternidade", como designação da deidade suprema).

O conceito de Deus como Pai não se originou com o ensinamento de Jesus, embora ele lhe tenha dado uma nova profundidade e significado. Esse pensamento também se faz presente no AT, onde expressa tanto uma relação criativa como teocrática. A relação fundamental de Deus para com os homens, aos quais criou conforme sua própria imagem, encontra sua mais completa e apropriada ilustração na relação natural que envolve a doação da vida. Malaquias faz a pergunta: "Não temos todos nós o mesmo Pai? Não nos criou o mesmo Deus?" (2.10). Isaías igualmente exclama: "Mas agora, ó Senhor, tu és o nosso Pai, nós somos o barro, e tu o nosso oleiro; e todos nós obra das tuas mãos" (64.8). Mas, é mais particularmente no caso da natureza espiritual do homem que essa relação é reivindicada. Em Hb 12.9 Deus é chamado de "Pai dos espíritos", e em Nm 16.22, de "Autor e Conservador de toda vida". Paulo, ao falar no areópago, empregou esse argumento para impressionar a irracionalidade do homem racional que adora ídolos de madeira e pedra, citando o poeta Árato ("Porque dele também somos geração") a fim de indicar que o homem é uma criatura de Deus. Dessa maneira, a natureza de criatura que o homem tem é o paralelo da paternidade geral de Deus. Sem o Pai Criador não haveria raça humana, não haveria humanidade.

A designação "Pai" é usada igualmente no AT para expressar a relação de aliança entre Deus e seu povo de Israel. Nesse sentido, trata-se de uma relação coletiva que é indicada mais claramente que uma relação individual. Israel era uma nação em aliança com Deus, e nesse sentido era filha de Deus, e foi desafiada a reconhecer e a corresponder a essa relação filial: "Se eu sou pai, onde está a minha honra?" (Mt 1.6). Porém, visto que a relação de aliança era redentora em sua significação espiritual, isso pode ser considerado como uma prefiguração da revelação neotestamentária sobre a paternidade de Deus.

No NT, a designação "Pai" é usada em sentido específico e pessoal. Cristo a aplica, antes de mais nada, à relação que ele mesmo sustentava com Deus. Há toda evidência que essa relação é sem paralelo, e que não pode ser comparilhada por qualquer criatura. Deus era Pai de Cristo por geração eterna, expressão de uma relação essencial e desligada do tempo. É significativo que Jesus, em seu ensino aos doze, nunca tenha empregado a expressão "nosso Pai", incluindo a ele mesmo e a eles. Em sua mensagem depois da ressurreição indicou duas relações distintas: "meu Pai e vosso Pai" (Jo 20.17); porém, essas duas relações estão tão intimamente ligadas que uma se torna a base da outra. Sua filiação, embora num nível inteiramente sem igual, era a base da filiação deles. Ora, essa é a relação redentora que pertence a todos os crentes, e no contexto da redenção essa relação é vista de dois aspectos diferentes, o da posição deles em Cristo e o da obra regeneradora do Espírito Santo neles. Conforme um desses aspectos, em união viva com Cristo, foram adotados na família de Deus e receberam todos os privilégios que pertencem à sua relação filial — "se somos filhos, somos também herdeiros" (Rm 8.17), essa é a seqüência. Conforme o outro aspecto os crentes são considerados nascidos na família de Deus por virtude de regeneração. O primeiro é o aspecto objetivo, o segundo é o aspecto subjetivo. Por causa de sua nova posição (justificação) e relação (adoção) para com Deus Pai em Cristo, tornaram-se participantes da natureza divina e nasceram na família de Deus.

Torna-se claro que o ensino de Cristo sobre a paternidade de Deus restringe a relação a seu povo crente. Em caso algum Jesus dá a entender que essa relação existe entre Deus e os incrédulos. E não somente ele não fornece qualquer indicação de uma paternidade redentora da parte de Deus para com todos os homens, como também disse de forma inteiramente franca aos judeus zombadores: "Vós sois do diabo, que é vosso pai" (Jo 8.44).

É debaixo dessa relação de Pai que o NT apresenta os aspectos mais ternos do caráter de Deus, ou seja, seu amor, seu vigilante cuidado, sua superabundância, e sua fidelidade. Ao treinar os doze, Cristo empregou a ilustração das relações de um pai para com seus filhos, e dali prosseguiu para níveis mais elevados: "... quanto mais o Pai celestial..." (Lc 11.13). R.A.F.

**DEUS, NOMES DE** — Ao considerarmos os vários nomes, títulos ou descrições de Deus, no AT, surgem três palavras de importância básica — *'el*, *'elohim*, e *Yahweh* (Javé). Desde o princípio é preciso perceber o significado de cada um desses nomes separadamente, bem como sua relação uns para com os outros.

## I. NOMES BÁSICOS

### a) *'El*

*'El* (*'el*), em nossa versão portuguesa "Deus" ou "deus", tem formas cognatas em outras

línguas semíticas, e significa um deus no sentido mais lato, verdadeiro ou falso, ou mesmo uma imagem que é tratada como deus (Gn 35.2). Por causa desse caráter geral, a palavra é freqüentemente associada com um adjetivo ou predicado definidor. Por exemplo, em Dt 5.9, lemos: "porque eu, o Senhor (*Yahweh*) [Javé], teu Deus (*'elohim*), sou Deus (*'el*) zeloso", ou, em Gn 31.13. "Eu sou o Deus (*'el*) de Betel". Nos tabletes de Ras Shamra, entretanto, *'el* aparece como substantivo próprio, o nome do "alto Deus" cananeu, cujo filho era Baal. O plural de *'el* é *'elohim* e quando é usada como plural é traduzido por "deuses" (mas v. abaixo). Esses "deuses" podiam ser meras imagens, "madeira e pedra" (Dt 4.28), ou os seres imaginários que as mesmas representam (Dt 12.2).

### b) *'Elyon*, *'El 'Elyon*

*'El 'elyon*, "ó Deus altíssimo", era o título de Deus conforme adorado por Melquisedeque (v. abaixo). *'Elyon* se encontra em Nm 24.16 e em outros lugares. Em Sl 7.17 se encontra em combinação com Javé, e em Sl 18.13, paralelamente ao mesmo. V. tb. Dn 7.22,25 quanto ao aramaico plural *'elohim*; em outros lugares, no trecho aramaico da livro de Daniel, o equivalente ao termo hebraico *'elyon*, é o vocábulo *'illaya'* (p. ex., 4.17; 7.25).

### c) *'Elohim*

Embora seja forma plural (*'elohim*), *'elohim* pode ser tratado como singular, no qual caso significa a grande e suprema divindade, que nossa versão portuguesa traduz por "Deus". Tal como seu equivalente português, gramaticamente considerado é um substantivo comum, e transmite a noção de tudo quanto pertence ao conceito de deidade, fazendo contraste com o conceito de homem (Nm 23.19) e de outros seres criados. É vocábulo apropriado para dar a entender a relação cósmica e mundial (Gn 1.1), visto que existe apenas um único supremo e verdadeiro Deus, e ele é uma pessoa; aproxima-se do caráter de um substantivo próprio, ainda que não perca sua qualidade abstrata e conceptual.

### d) *'Eloah*

Essa palavra (*'eloah*) é uma forma singular de *'elohim*, e tem o mesmo sentido de *'el*. No AT esse termo se encontra principalmente nos escritos poéticos (p. ex., Dt 32.15,17; aparece mais freqüentemente no livro de Jó). A forma aramaica correspondente é *'elah*.

### e) *Yahweh*

O termo hebraico *Yahweh* (Javé) é em nossa versão portuguesa usualmente traduzida como "Senhor". Algumas versões transliteram-no por Jeová. Este último nome se originou como segue. O texto original hebraico não contava com letras vogais. Com o tempo o "tetragrama" YHWH foi considerado por demais sagrado para ser pronunciado; daí por diante *'adonay* ("meu Senhor") passou a substituí-lo na leitura, e as vogais desse nome foram combinadas com as consoantes YHWH formando o nome que em português tem sido transliterado por "Jeová", uma forma que comprovadamente começou a aparecer no início do séc. XII d.C.

D



A pronúncia Javé é indicada pela transliteração do nome para o grego, na literatura cristã primitiva, na forma *iaoue* (Clemente de Alexandria) ou *iabe* (Teodoro); nesse tempo o *b* grego tinha a pronúncia de *v*, como até hoje). Esse nome mui certamente está ligado com o termo hebraico *hayah*, "ser", ou então com uma forma variante e anterior da raiz, *hawah*. Entretanto, não deve ser reputado com um aspecto imperfeito do verbo; a conjunção *hif'il*, que é a única a que poderia ser atribuída essa forma, não aparece nesse verbo; e o imperfeito da conjunção *qal* não poderia contar com a vogal na primeira sílaba. Javé, por conseguinte, deve ser reputado com um substantivo verdadeiro, no qual a raiz *hwh* é precedida pelo pré-formativo *y*. V. L. Koehler e W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, 1953, p. 368s.; também L. Koehler, *Vom Hebräischen Lexicon*, 1950, p. 17s.

Estritamente falando, Javé é o único "nome" de Deus. No livro de Gênesis, entretanto, a palavra *shem* ("nome") é associada com o ser divino cujo nome é Javé. Quando Abraão ou Isaque edificavam um altar, invocaram "o nome do Senhor" (Gn 12.8; 13.4; 26.25).

Em particular, Javé era o Deus dos patriarcas, e lemos sobre "Javé, o Deus (*'Elohim*) de Abraão", e então de Isaque, e, finalmente, "o Deus de Abraão, o Deus de Isaque, e o Deus de Jacó" a respeito do qual *'Elohim* diz: "este é o meu nome eternamente" (Êx 3.15). Portanto, Javé, fazendo contraste com *'Elohim*, é um nome próprio, o nome de uma pessoa, embora essa pessoa seja divina. Nesse caso, possui seu próprio pano de fundo ideológico; apresenta Deus como uma pessoa, e assim o leva a ter relação com outras personalidades humanas. Esse nome traz Deus bem perto do homem, pois ele se refere aos patriarcas como um amigo se refere a outro.

Um estudo da palavra "nome", no AT, revela quanto esse vocábulo significa no hebraico. O nome não é mero título, mas significa e expressa a personalidade real daquele a quem pertence. Pode derivar-se das circunstâncias do nascimento desse alguém (Gn 5.29), ou pode refletir o seu caráter (Gn 27.36), e quando uma pessoa punha o seu "nome" sobre alguma coisa ou pessoa esta última ficava sob sua influência ou proteção.

#### f) *Yahweh 'Elohim*

Essas duas palavras aparecem combinadas na narrativa de Gn 2.4—3, embora *'Elohim* somente tivesse sido usado no colóquio entre Eva e a serpente. Se a narrativa concernente ao jardim do Éden foi relatado num original sumério, talvez tenha chegado ao conhecimento de Abraão em Ur, e assim seria possível explicar o emprego diferente, desses dois capítulos, em contraste com os capítulos que o antecedem e que os seguem.

#### g) Como estão relacionados *'El*, *'Elohim* e *Yahweh*

Agora encontramos-nos numa posição de onde é possível considerar como essas três pala-

avras concordam ou diferem em seu uso. Apesar de existirem ocasiões em que qualquer desses vocábulos poderia ter sido empregado para Deus, de forma alguma são termos idênticos ou intercambiáveis. No relato de Gn 14, atualmente considerado por muitos como história que fornece um quadro autêntico sobre a situação no princípio do segundo milênio a.C., lemos como Abraão se encontrou com Melquisedeque, o sacerdote de *'el 'elyon*, "o Deus altíssimo". Aqui encontramos o nome ou título dado por Melquisedeque à deidade que ele adorava. Certamente seria errado substituir quer *'Elohim* quer *Yahweh* por *'el 'elyon* (Gn 14.18). Melquisedeque abençoou Abraão em nome de *'el 'elyon*, que possui os céus e a terra, assim identificando *'el 'elyon* com o Deus supremo (v. 19,20).

O rei de Sodoma ofereceu a Abraão um presente, mas este o rejeitou, levantando a mão a *Yahweh 'el 'elyon*, "o que possui os céus e a terra" (14.22). Com isso Abraão queria dizer que adorava ao Deus supremo, o mesmo Deus (pois nenhum outro existe), que ele, entretanto, conhecia pelo nome de "Javé".

Citando um segundo exemplo, em Gn 27.20, Jacó enganou seu pai com as palavras: "Porque o Senhor (Javé), teu Deus (*'Elohim*), a mandou ao meu encontro". Trocar *Yahweh* por *'Elohim*, ou vice-versa, não faria sentido. *Yahweh* (Javé) era o nome pelo qual Isaque conhecia e adorava ao supremo Deus (*'Elohim*).

## II. A REVELAÇÃO A MOISÉS

A revelação concedida a Moisés, na sarça ardente, é um dos incidentes mais notáveis e convincentes do relato bíblico. Depois das palavras iniciais, Deus se apresentou como segue: "Eu sou o Deus (*'Elohim*) de teu pai" (Êx 3.6). Isso deixa imediatamente subentendido que Moisés certamente conhecia o nome do Deus de seu pai. Quando Deus anunciou seu propósito de livrar Israel pelas mãos de Moisés, este último começou a demonstrar relutância e a apresentar desculpas.

Moisés perguntou: "quando... os filhos de Israel... perguntarem: Qual (*mah*) é o seu nome? Que lhes direi?" (Êx 3.13). A maneira normal de perguntar qual o nome de alguém é através do uso do pronome *mi*; usar *mah* convida uma resposta mais completa, e dá o sentido de ("quê?"), isto é, a substância do nome.

Isso nos ajuda a compreender a resposta, ou seja, "Eu Sou o que Sou" (*'ehyeh 'asher 'ehyeh*), quando Deus disse: "Assim dirás aos filhos de Israel: Eu Sou me enviou a vós outros" (Êx 3.14). Com isso Moisés não pensaria que Deus estava anunciando um novo nome, pois também esse título não é chamado "nome"; era apenas o sentido íntimo do nome que Moisés já conhecia. Aqui temos um jogo de palavras; *Yahweh* é interpretado por *'ehyeh*. M. Buber traduz o trecho como segue: "Serei conforme serei", e aplica-o como uma promessa do poder e da presença permanente de Deus com eles, durante o processo da libertação (*Moses*, p. 39-55). Que algo parecido com isso é o propósito dessas palavras,

que em português parecem enigmáticas, é demonstrado pelo que segue: "Javé, o Deus de vossos pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó, me enviou a vós; esse é o meu nome eternamente" (v. 15). O conteúdo completo do nome é dado em primeiro lugar, depois do que vem o próprio nome.

### III. INTERPRETAÇÃO DE ÊXODO 6.23

Há uma seqüência entre Êx 6 e a revelação anterior: Javé continua dando instruções a Moisés sobre como tratar com Faraó e com seu próprio povo (Êx 6.1-6). Essa passagem tem sido malentendida por muitos aderentes da comum hipótese documental. De acordo com essa hipótese, essa seria uma "duplicata" feita pelo escritor sacerdotal (P) repetindo o relato do capítulo terceiro. Porém, não é nenhuma duplicata, pois não há sarça ardente, não há cena no deserto, não há despedida a Jetro; a cena já se desenrola no Egito. Não há relutância da parte de Moisés, e Arão já aparece como seu companheiro; trata-se de uma seqüência e não de uma repetição. Assim tratado, esse trecho tem sentido, e não apresenta qualquer contradição, mas antes, uma continuação daquilo que o antecede.

O versículo disputado, é: "Eu sou o Senhor (Yahweh). Apareci a Abraão, a Isaque, e a Jacó, como o Deus Todo-poderoso; mas pelo meu nome, o Senhor (Yahweh), não lhes fui conhecido" (Êx 6.3). A revelação anterior, aos patriarcas, dizia respeito às promessas referentes a um futuro distante e por isso mesmo haveria a necessidade de assegurá-los que ele, Javé, era um Deus ('el) tal que era competente (*shaday*) para cumprir tais promessas. A revelação na sarça ardente, entretanto, foi maior e mais íntima, pois o poder e a presença imediata e continua de Deus entre eles foram envolvidos no nome familiar de Javé. Isso explica: "Eu sou Javé, vosso Deus" (Êx 6.7), que assim lhes fornece toda a segurança que precisavam a respeito de seu propósito, de sua presença, e de seu poder.

A hipótese, baseada principalmente na interpretação errônea de Êx 6.3, que 'el *shaday* era o nome pelo qual os patriarcas conheciam e adoravam a Deus, se despedaça, portanto, em diversos pontos. Primeiramente, 'el *shaday* não é um nome, e o escritor sagrado, em Êx 6.3 não diz que isso é um nome. Em segundo lugar, Êx 6.1-6 não é uma repetição, mas faz bom sentido quando lido como uma seqüência. Em terceiro lugar, é improvável que essa seção P tivesse sido inserida em JE já que contradiria Êx 3. E, em quarto lugar, seja como for, o "documento" JE, anterior, mais provavelmente teria sido o preservador da verdadeira tradição, e não a pós-exílica porção P.

### IV. NOMES PARTICULARES QUE CONTÊM 'EL OU YAHWEH (JAVÉ)

#### a) 'El 'Olam

Em Berseba, Abraão plantou uma tamareira, e "invocou ali o nome do Senhor, Deus eterno" (Yahweh, 'el 'olam, Gn 21.33). Nesta pas-

sagem, "Javé" é o nome seguido por uma descrição, "Deus eterno". F. M. Cross chamou atenção para a forma original desse nome — 'El du-'olami, "Deus da eternidade" — numa recente comunicação (cf. W. F. Albright, em *Biblioteca Orientalis*, XVII, 1960, p. 242).

#### b) 'El-'Elohe-Yisra'el

Tendo chegado em Siqém, Jacó comprou um terreno, erigiu um altar, e o chamou de 'el-'elohe-yisra'el (Gn 33.20). "Deus ('el) é o Deus ('elohim) de Israel". Dessa maneira ele comemorou o recente encontro com o anjo no lugar que chamara de Peniel (*pni-'el*, "a face de Deus", Gn 32.30). Dessa maneira Jacó aceitou "Israel" como seu próprio nome, e assim prestou adoração a Deus.

#### c) Yahweh-yir'eh

Em Gn 22, quando o anjo do Senhor havia apontado para um carneiro, para servir como substituto de Isaque, Abraão deu àquele lugar o nome de Yahweh yir'eh, "o Senhor provê" (v. 8 e 14).

#### d) Yahweh-nisi

De maneira um tanto familiar, depois da derrota dos amalequitas, Moisés erigiu um altar e o denominou de Yahweh nisi, "o Senhor é minha bandeira". Esses, entretanto, não são nomes de Deus, mas apenas comemoram certos acontecimentos.

#### e) Yahweh-shalom

Esse foi o nome aplicado por Gideão ao altar que erigiu em Ofra, Yahweh shalom, "o Senhor é paz" (Jz 6.24).

#### f) Yahweh-tsidqenu

Esse seria o nome pelo qual o Messias seria conhecido, Yahweh tsidqenu, "o Senhor (é) nossa justiça" (Jr 23.6; 33.16), em contraste com o último rei de Judá, que era um portador indigno do nome Zedequias (*tsidqiyahu*, "Javé é justiça").

#### g) Yahweh-shamah

Esse é o nome dado à cidade na visão de Ezequiel, Yahweh shamah, "o Senhor está ali" (Ez 48.35).

#### h) Senhor dos Exércitos

Diferindo dos nomes anteriores, Yahweh ts'va'ot "o Senhor dos exércitos", é um título divino. Não ocorre no Pentateuco, e aparece pela primeira vez em 1Sm 1.3 como o título mediante o qual Deus era adorado em Silo. Foi usado por Davi ao desafiar o gigante filisteu (1Sm 17.45); e novamente foi empregado por Davi como clímax de um glorioso cântico de vitória (Sl 24.10). É comumente encontrado nos livros dos profetas (88 vezes só em Jeremias), e é empregado para exibir Javé em todas as ocasiões como o Salvador e o protetor de seu povo (Sl 46.7,11). Os "exércitos" são todos os poderes celestiais, prontos para obedecerem ao Senhor.

#### i) Senhor Deus de Israel

Esse título (Yahweh 'elohe yisra'el) já pode ser encontrado desde o cântico de Débora (Jz 5.3), e era frequentemente usado pelos profetas (p. ex., Is 17.6; Sf 2.9). Segue-se dentro da série "o Deus de Abraão, de Isaque, e de Jacó". Em Sl 59.5 é combinado com o título anterior.

**j) O Santo de Israel**

Esse título (*q'dosh yisra'el*) era empregado como favorito por Isaías (vinte e nove vezes — 1.4 etc.) tanto na primeira como na última porção de suas profecias, e também no livro de Jeremias e nos salmos. Um tanto semelhante a esse é o título "o Poderoso de Israel" (*'avir yisra'el*, Is 1.24 etc.); e também "a Força (vitória) de Israel" (*netsah yisra'el*, 1Sm 15.29), empregado por Samuel.

**l) Antigo de dias**

Essa é a descrição (aram., *'atiq yomin*) dada por Daniel, que descreve Deus em seu trono de julgamento a julgar os grandes impérios mundiais (Dn 7.9,13,22). Alterna-se com o título "o Altíssimo" (aram., *'ilaya' 'elyonin*, v. 18,22,25,27). G.T.M.

**DEUS DESCONHECIDO** (gr., *agnostos theos*)

— Em At 17.23, Paulo se referia a um altar erigido em Atenas, dedicado ao "Deus desconhecido", o qual serviu de tema para seu discurso no Areópago (v. AREÓPAGO). Pausânias (*Descrição da Grécia* i. 1.4) diz que em Atenas existem "altares de deuses chamados desconhecidos", enquanto que Filóstrato (*Vida de Apolônio de Tiana*, vi. 3.5) similarmente faz menção de "altares a divindades desconhecidas", existentes em Atenas. Esses altares são frequentemente associados com a história contada por Diógenes Laertius (*Vidas de Filósofos*, i. 110) acerca da construção de "altares anônimos" em Atenas e nas cercanias da cidade, em certa ocasião, com o fim de afastar uma pestilência. Dedicções semelhantes são comprovadas em outros lugares, se o nome de uma divindade local era incerto, ou se o fraseado de uma dedicação original se perdera. F.F.B.

**DEUTERONÔMIO, LIVRO DE** — O nome desse livro se deriva da LXX *deuteronomion* (*Vulgata*, *deuteronomium*) "repetição da lei", que se baseia numa compreensão equivocada das palavras "um traslado desta lei", em Dt 17.18.

**I. ESBOÇO DO CONTEÚDO**

O livro se divide naturalmente em três secções:

**a)** 1.1-11.32. Discursos por Moisés, de caráter introdutório, com pequenos elementos de narrativa. Em 1.6-3.29, Moisés relembra o curso de suas viagens desde que partiram de Horebe até que chegaram ao vale onde armaram acampamento. Em 4.1-40 ele dirige exortações e advertências à geração vindoura. Moisés também seleciona três cidades de refúgio, e o narrador apresenta uma detalhada descrição geográfica sobre o lugar onde foram proferidas as palavras seguintes (4.41-49). Os capítulos 5-11 formam um discurso contínuo de Moisés, começando com uma repetição do Decálogo, e conduzindo à legislação que se segue.

**b)** 12.1—26.19. Legislação apresentada ao povo por Moisés (v. abaixo).

**c)** 27.1—34.12. Um suplemento, que consiste de narrativa e discurso, e que termina com o falecimento de Moisés. O capítulo 27 contém

instruções para o registro da lei em pedras e a respeito de uma solene aliança, após a travessia do Jordão. O capítulo 28 vem seguir, com bênçãos sobre a obediência e com maldição contra a desobediência. Nos capítulos 29 e 30, Moisés lidera o povo a tomar o compromisso de servir a Javé, seu Deus, e a ele somente, por meio de uma aliança firmada (29.1,10).

No capítulo 31, Josué aparece na cena, e o narrador relata como Moisés exortou e comissionou a Josué, e como, juntos, ensinaram ao povo um "cântico" (31; 32.1-47). O livro é encerrado com o relato da morte de Moisés (32.48-52; 34.1-8), as bênçãos de Moisés sobre as tribos e a obediência do povo a Josué, seu sucessor (34.9-12).

**II. AUTORIA E DATA**

Desde o tempo de Wellhausen, a data do livro de Deuteronômio tem estado sob constante discussão. O próprio Wellhausen apresentou a teoria que o autor do livro que ele limitou ao "núcleo" dos caps. 12—26 foi um profeta que o teria compilado em 622 a.C. Seu objetivo era conseguir uma reforma nas práticas religiosas, e, em particular, abolir os "lugares altos" (*bamot*) e centralizar a adoração em Jerusalém. Portanto, ocultou o livro no templo, a fim de que pudesse ser "descoberto", como o foi, por Hiliquias, consequência do qual ato foram as reformas historiadas em 2Rs 22 e 23.

S. R. Driver adotou essa posição em seu esboço principal, mas considerou que os caps. 5—11, e provavelmente mais, como parte do livro. A fim de ser evitada a sugestão de fraude, ele fez recuar a data para c. de 640 a.C. A mesma teoria tens sido aceita por H. H. Rowley, ainda que prefira uma data de c. de 680 a.C., e sugere que o autor pode ter sido um seguidor de Isaías. Por outro lado, alguns (Kennett, Hölscher) consideram o livro como pós-exílico. Argumentaram os mesmos que Dt 17.15 nunca poderia ter sido escrita enquanto um príncipe da casa de Davi estivesse firmemente assentado sobre o trono; que muitas leis seriam anacronismos evidentes durante a monarquia posterior, e que provisões tais como aquelas dos caps. 13 e 20 teriam sido inteiramente impossíveis de terem sido postas em execução. Datas mais antigas sugeridas têm sido 701 a.C. ou mesmo mais cedo (von Rad), ou durante o reinado de Ezequias (Westphal, Hempel), ou durante o período pré-profético (a.C. Welch).

Um ponto de vista mais conservador foi apresentado por E. Robertson, a saber, que o livro foi compilado por Samuel, baseado em material mosaico, parte do qual estava em forma escrita. O estudo sobre os argumentos usados por esses diferentes eruditos demonstra que eles quase se cancelam inteiramente entre si; nenhum deles trilha terreno firme.

Qualquer coisa menos que um programa de reformas, composto por um discípulo de Isaías, nos primeiros dias do reinado de Manassés, é difícil de imaginar. Se o alvo do autor era abolir os lugares altos, por que ele nunca os mencio-



na? Se ele queria centralizar a adoração em Jerusalém, por que não tornou isso claro? Jerusalém não é nem mencionada nem deixada subentendida.

Aqueles eram dias de tragédia, após a queda do reino do norte, quando um rei idólatra subira ao trono de Judá. Porém, nada disso deixa sua impressão sobre o livro; antes, sua tonalidade é de autêntico otimismo. É difícil encontrar ali qualquer influência de Isaías, quer quanto as atitudes quer quanto ao fraseado. Não existe qualquer doutrina de um "remanescente", pois os apelos são lançados a "todo o Israel"; não é empregada a fórmula profética "assim diz o Senhor", e não aparece o título favorito usado por Isaías, o "Santo de Israel". Finalmente, haveríamos de acreditar que um pregador de tão grande poder oratório e espiritual estava com receio de proclamar abertamente a sua mensagem, tendo preferido permanecer no anonimato, escrever suas idéias num livro para em seguida ocultá-lo no templo?

Por outro lado, a razão para aceitar-se a autoria mosaica é peculiarmente forte. Uma linha inquebrável de tradição atribui sua autoria a Moisés; isso foi acerto pelo próprio Senhor Jesus (Mt 19.8) e, em geral, pelos escritores do NT.

No cap. 31 o narrador nos informa que Moisés escreveu "esta lei" em um livro e o deu aos sacerdotes, ordenando-lhes que o lessem ao povo (31.9-13). Além disso, ordenou que "o livro da lei" fosse posto ao lado da arca da aliança como testemunho (31.24-26). É de acordo com isso que lemos, em 17.18s. que o futuro governante deveria fazer uma cópia ou duplicata do livro daquele que era possuído pelos sacerdotes. Disso parece que o livro que Moisés escreveu não continha os caps. 31—34; de fato, os dois últimos capítulos evidentemente foram adicionados após sua morte.

A interpretação mais simples e mais provável é que Moisés "escreveu" a própria legislação, a saber, os caps. 12—26, e que os discursos e capítulos finais foram registrados e adicionados posteriormente. Assim sendo, o "livro" veio a significar o livro de Deuterônomo em sua inteireza.

Não há razão adequada para atribuir ao narrador dos caps. 31—34 uma data posterior ao tempo imediatamente seguinte ao falecimento de Moisés. Esse narrador pode ter sido eleazar ou um de seus companheiros. Escreve como alguém que foi testemunha ocular dos acontecimentos relatados. O detalhe exato da matéria geográfica, e a natureza das leis, testificam do fato que se trata de um documento contemporâneo aos eventos ali descritos (v. tb. a seção seguinte).

As referências às experiências que devem ter despertado profundamente os sentimentos de Moisés, transparecem, algumas vezes de forma inesperada, tal como "casa da servidão" (5.6 etc.), a memorização do traiçoeiro ataque de Amaleque (25.17s.), a sentença do juízo (1.9-18), as murmurações do povo (9.22), o material do qual a arca foi feita (10.3), e os inimigos que

haviam derrotado. As referências a Arão (9.20s.; 10.6s.; 32.50s.) e Miriã (34.9) surgem na narrativa tão naturalmente dos lábios de Moisés como seriam estranhos se fossem meramente invenções de um profeta do século VII a.C. Podemos ficar satisfeitos com a certeza de que temos aqui um verdadeiro registro, digno de confiança, daquilo que Moisés disse e escreveu.

### III. CIRCUNSTÂNCIAS E LUGAR DA ESCRITA

O pano de fundo do tempo, do lugar e das circunstâncias é claramente declarado. Os discursos e acontecimentos pertencem ao último mês dos quarenta anos de vagueação impostos sobre o povo por causa de sua incredulidade (1.3,35; 2.14). Chegam ao seu término com acontecimentos que vão até à morte de Moisés.

O livro contém muito detalhe geográfico, particularmente nos capítulos iniciais e finais. Deve-se observar que a Palestina sempre é vista do lado de fora. A exatidão minuciosa da descrição da terra de Moabe e da viagem até à mesma é uma característica notável (v. caps. 2, 3, e notar 1.2).

Há certa obscuridade acerca dos lugares nomeados em Deuterônomo 1.1 (v. Di Zaabe). Isso talvez indique que algumas das palavras de Moisés foram proferidas antes de terem chegado ao lugar tão cuidadosamente definido em 3.29 e 4.44-49. Tratava-se de um "vale" em terras altas ou ravina (*gey*). Do acampamento podia ser vista um templo (*bet*) do deus pagão Peor, um nome de amarga memória (Nm 25; Dt 3.29, 4.46). Dali, olhando em direção ao oeste, podiam ser vistos de encontro ao horizonte os montes de Ebal e Gerizim (11.29,30). Bem acima do acampamento havia a serra ou *pisgah* (34.1) de onde podia ser vista uma boa paisagem da terra. Ao lado de Moisés havia anciãos e sacerdotes (27.1,9), e o seu fiel ministro Josué estava sempre à sua disposição (1.38). Aqueles para quem Moisés dirigiu a palavra era, em sua maioria, jovens, embora houvesse um número considerável (Nm 14.29) que ainda tinha vívida memória de uma infância passada na escravidão, bem como de todas as maravilhas de sua libertação. Algumas vezes Moisés se dirige mais diretamente a estes últimos, e outras vezes aos primeiros. Moisés olhava para o futuro com otimismo: nosso Deus é sempre um "Deus da esperança" (Rm 15.13). No dizer de Moisés, o povo certamente cruzaria o rio Jordão e herdaria a terra do outro lado (3.28; 12.10). As duas frases mais frequentemente repetidas no livro, são "entrai e possui" (trinta e cinco vezes) e "a terra que o Senhor teu Deus te dá" (trinta e quatro vezes). Porém, as dificuldades não são subestimadas; muita luta árdua teria de ferir-se ainda (capítulo 20) enquanto que as tentações à idolatria seriam severas (cap. 13). Isso explica a emoção com que Moisés exorta ao povo a "apegar-se a Javé seu Deus" (13.3,4), com "todo o vosso coração, e de toda a vossa alma", e a guardar-se "para que não esqueças o Senhor" em todas as suas misericórdias.

As leis apresentadas nos caps. 12—26 correspondem exatamente a esse pano de fundo, e nenhum outro pano de fundo serviria.

#### IV. A LEGISLAÇÃO

As leis contidas nos caps. 12—26 são descritas no versículo inicial como estatutos e juízos; em 26.17 é adicionado o vocábulo "mandamentos". Essas três palavras podem servir como conveniente meio de classificar as leis em três grupos.

##### a) Juízos

Nessa conexão essa palavra é capaz de definição exata. Juízo é uma regra ou lei estabelecida por uma autoridade ou consagrada por uso antigo, através da qual os juízes podiam ser guados em certos casos especificados. Exemplos típicos podem ser vistos nos juízos de Êxodo 21. É importante perceber que muitos desses juízos podem ser encontrados em termos semelhantes, e às vezes idênticos, no código de Hamurabi e em outros códigos semitas pertencentes a um período de séculos anteriores ao tempo de Moisés. Isso demonstra que Moisés era divinamente orientado para incluir essas leis bem estabelecidas de ordem pública entre aquelas leis que registrou para serem usadas na terra prometida.

##### b) Estatutos

O termo "estatuto" (*hoq*) se deriva de uma raiz que significa gravar ou inscrever. Daí veio a significar uma regra permanente de conduta. Difere do juízo devido o fato que enquanto neste último o apelo é feito ao juiz, no estatuto tal apelo é feito à consciência e a Deus. A distinção entre eles é traçada em 1Rs 6.12, onde Salomão é exortado a "andar" nos estatutos de Deus e a "executar" os seus juízos. Usualmente são frazeados na segunda pessoa; são preceitos morais e, portanto, constituem uma divina regra de vida, pelo que também não encontram lugar nos demais códigos semíticos. Alguns deles tratam sobre instituições religiosas, festas (Dt 16.1-17), ou ofertas (12.5-28). Também incluem leis de justiça, pureza (p. ex., 16.19; 23.17), bondade e clemência (23.15,25). Apesar de que alguns deles se aplicam a condições atualmente obsoletas, outros são tão válidos hoje em dia como quando foram escritos, e todos são dignos de nosso cuidadoso estudo.

##### c) Mandamentos

Apesar de que a palavra "mandamento" possa ser aplicada a qualquer espécie de ordem, é conveniente, para nosso presente propósito, limitar seu emprego aqui àqueles mandamentos que não eram de obrigação, mas que podiam ser cumpridos de uma vez para sempre, como, por exemplo, a destruição de santuários pagãos (12.2), a nomeação de juízes e oficiais (16.18), e o estabelecimento das cidades de refúgio (19.1-13).

A legislação está eivada de um maravilhoso calor de sentimento religioso: o nome Javé ocorre 189 vezes. Apesar de que Moisés estava estabelecendo regras mediante as quais a verdade e

a justiça se firmariam entre o povo, ao mesmo tempo estava se esforçando por ligá-los com Javé seu Deus, mediante obediência e amor.

#### V. REFERÊNCIAS POSTERIORES

Poucas dúvidas podem restar que o "livro da lei", encontrado por Hilquias, no templo, era, ou pelo menos continha o livro de Deuterônimo; e o mesmo se aplica ao livro que foi lido por Esdras (Ne 8.1). Muito antes disso, Josafá havia enviado levitas às cidades muradas de Judá para que ensinassem pelo "livro da lei do Senhor" (2Cr 17.8s.). Antes disso mesmo, havia o livro que Davi exortou a Salomão que observasse (1Rs 2.3). Josué cumpriu em Siquem o mandato de inscrever as leis sobre pedras (Js 8.30-35; cf. 1.8; 24.26). Mais importante ainda é o emprego do mesmo por nosso Senhor. Em sua tentação, por três vezes ele o citou como Escritura autoritativa (Mt 4.4,7,10; Dt 8.3; 6.13,16). Ele também citou do mesmo livro em resposta a pergunta do doutor da lei (Mc 12.29; Dt 6.4). Evidentemente era livro com o qual estava muito familiarizado.

As palavras de Moisés concernentes a um futuro profeta (Dt 18.15) foram interpretadas por Pedro e por Estêvão como predições acerca de Jesus Cristo (At 3.22; 7.37); havendo ainda outras citações do mesmo no NT. O apóstolo Paulo, seguindo o exemplo de Moisés, ensinou a necessidade de uma autêntica religião que parte do coração, e aplicou a passagem de Dt 30.11-14 à fé em Jesus Cristo (Rm 10.6-8). V. tb. Gl 3.10,13; Hb 10.28.

Sobre Deuterônimo, Jesus Cristo disse: "Está escrito"; e podemos adicionar com gratidão, "para nosso ensino" (Rm 15.4). G.T.M.

**DEZ MANDAMENTOS** — As dez "palavras" (*d'varim*; cf. Êx 34.28; Dt 4.13; 10.4) foram originalmente proferidas pela voz divina do monte Sinai, para serem ouvidas pelo povo de Israel inteiro (Êx 19.16 - 20.17). Depois disso, na presença de Moisés, no monte Sinai, foram por duas vezes seguidas escritas pelo dedo de Deus no verso e no anverso das duas "tábuas" de pedra (Êx 31.18; 32.15,16; 34.1-28; cf. Dt 10.4). O primeiro par de tábuas foi quebrado por Moisés, em indignado simbolismo da significação da gravidade do pecado de Israel quando adorou o bezerro de ouro (Êx 32.19). O segundo par de tábuas foi depositado na arca (Êx 25.16; 40.20). Posteriormente, Moisés republicou os dez mandamentos numa forma levemente modificada (Dt 5. 6-21).

A designação que se tornou comum sobre o conteúdo das duas tábuas de pedra — o "Decálogo" — embora desfrute de precedente bíblico, tem mostrado a tendência de restringir indevidamente a concepção da igreja sobre essa revelação. Pois o decálogo em realidade é um sumário compreensivo da lei de Deus, cuja validade permanente é evidente pela natureza de seu conteúdo e pela atitude do NT para com o mesmo (cf. por exemplo, Mt 19.17-19; 22.37-

40) e é ainda assinalado por sua espantosa promulgação, sua forma física durável, e sua localização sob o trono de Deus, no santuário. Não obstante, o decálogo não é adequadamente classificado quando o chamamos de lei; pois pertence à categoria mais lata de aliança. A terminologia "aliança" (*b'rit*; Dt 4.13) e "as palavras da aliança, as dez palavras" (Êx 34.28; Dt 29.1,9) é aplicada ao decálogo. Também pode ser identificado como o "testemunho" (*'edut*; Êx 25.16,21; 40.20; cf. 2Rs 17.15), que descreve a ordem de vida da aliança como algo solenemente imposto e posto em vigor por juramento, de tal modo que *'edut* se torna praticamente sinônimo de *b'rit*. As duas tábuas de pedra são chamadas de "as tábuas da aliança" (Dt 9.9,11,15), e de "as duas tábuas do testemunho" (Êx 31.18; 32.15; 34.29). A arca, na qualidade de depositório das tábuas da lei é chamada de "arca da aliança" ou "arca do testemunho"; enquanto que o tabernáculo, onde estava localizada a arca, é denominado de "tabernáculo do testemunho".

A histórica ocasião da entrega original dessa revelação foi o estabelecimento da aliança teocrática. Os princípios de Êx 20.1-17 são elaborados e aplicados de forma casuística no livro da aliança (Êx 20.22—23.33), servindo como um instrumento legal na ratificação dessa aliança (Êx 24.1-8). A versão posterior, deuteronômica, faz parte de um documento de renovação da aliança.

Por conseguinte, quando as Escrituras designam a revelação das duas tábuas de pedra como "as dez palavras", claramente fazem-no incluindo o todo. Ao mesmo tempo, essa terminologia e a preponderância do conteúdo da lei, que tal terminologia reflete, indica que o tipo de pacto envolvido é essencialmente o estabelecimento de uma ordem autorizada de vida, como declaração da soberania do doador da aliança sobre os seus servos.

O caráter de pacto do decálogo é iluminado e corroborado pelos antigos trabalhos internacionais do tipo usado para formalizar a relação de um suserano e seu vassalo. Os tratados de suserania começavam com um preâmbulo identificando o senhor do pacto, e porta-voz (cf. Êx 20.2a), e um prólogo histórico recontando especialmente os benefícios previamente proporcionados ao vassalo por causa do favor e do poder do senhor (cf. Êx 20.2b). As obrigações impostas ao vassalo, que compunham a secção mais longa, vinham em seguida. A estipulação mais importante é a exigência de lealdade ao senhor do pacto, ou, negativamente, a proscrição de todas as alianças estranhas (cf. Êx 20.3-17, o primeiro e grande princípio do que é o amor de todo coração a Javé, que é Deus zeloso). Outra secção dos pactos enunciava as maldições e bênçãos que os deuses do juramento envolvido na aliança fariam cair sobre os vassalos, de conformidade com suas transgressões ou fidelidade (cf. Êx 20.5b,6, 7b, 12b). Entre outros paralelos temos o estilo "eu-tu", a prática de colocar uma cópia do pacto firmado nos santuários das duas partes envolvidas, e a orien-

tação administrativa de renovar o pacto com as gerações sucessivas do reino vassalo. Nos documentos de renovação de aliança, era costumeira a modificação de estipulações e, particularmente, a atualização das mesmas. Isso explica as várias diferenças entre as formas do decálogo, em Êx 20 e em Dt 5. Por exemplo, Dt 5.21 adiciona "nem o seu campo", por causa da relevância da posseção de terras para o povo de Deus, agora que estava prestes a herdar a terra de Canaã.

Em suma, as duas tábuas de pedra continuam a quintessência da administração mosaica da aliança graciosa. Javé, Criador do céu, da terra, do mar e de tudo quanto neles existe, se apresenta como suserano do pacto firmado. A relação envolvida na aliança teocrática e devida à eleição e livramento redentivos de Javé, e sua continuação por mil gerações é atribuída às suas fiéis misericórdias. O caminho de vida dessa aliança é soberanamente determinado nos dez mandamentos, o padrão da consagração de Israel ao seu Senhor.

O próprio fato que a lei está inclusa no desenvolvimento da aliança divina aponta para o princípio religioso da devoção a Deus como o âmago do verdadeiro cumprimento da lei. Porém, não existe qualquer incompatibilidade entre a exigência divina comunicada por meio de imperativos concretos e a chamada de Deus a uma entrega pessoal a ele, impulsionada pelo amor. Javé descreve os beneficiários de seu pacto misericordioso chamando-os de "...[aqueles] que me amam e guardam os meus mandamentos" (Êx 20.6; cf. Jo 14.15). A ética bíblica está enraizada na religião bíblica, e a religião bíblica não é um misticismo sem formas, mas antes, é uma verdade bem estruturada.

A revelação da lei, no contexto da aliança redentora, indica que a conformidade com a lei é uma realização salvadora da graça de Javé, que livra da escravidão. Nesse contexto, até mesmo a forma preponderantemente negativa do decálogo serve para exaltar a graça de Deus, o qual, ainda que obrigado a protestar negativamente contra o pecado do homem caído, oferece o seu protesto não como uma condenação final, mas antes, como o padrão de vida dentro de uma comunhão de aliança restauradora. A forma negativa, assim sendo, se torna a promessa divina aos servos redimidos de que finalmente triunfarão perfeitamente sobre o poder demoníaco dentro e fora, que de outro modo os escravizaria no inferno de eterna alienação entre suas pessoas e Deus. A ética fundamentada em tal religião possui a dinâmica da fé, da esperança e do amor.

Visto que a administração da aliança graciosa é um desenvolvimento historicamente progressivo, e que o decálogo figura como um elemento integral no desdobramento orgânico da revelação da aliança, é natural que os princípios permanentes do decálogo tenham sido formulados em termos apropriados para o período de Moisés. Por exemplo, a forma específica da lei do sábado reflete a perspectiva escatológica do AT, e

a promessa ligada ao quinto mandamento ou palavra (em outros trechos relacionada com a lei inteira, cf. Dt 5.33—6.3) emprega o simbolismo da manifestação contemporânea e típica do reino de Deus. Isso não diminui a autoridade do decálogo como uma norma permanente, mas requer que a aplicação específica do mesmo, em qualquer dada ocasião, leve em consideração as realidades da história redentora como um movimento escatologicamente decisivo. O incrédulo, por exemplo, é o "próximo" do crente até o julgamento, mas não mais depois disso.

Quanto à divisão em dez palavras, o paralelismo do decálogo com os tratados de suserania daquele tempo mostra o erro de considerar-se o preâmbulo e o prólogo histórico como um mandamento. Além disso, as formas variantes da proibição contra a cobiça, em Êx 20 17 e Dt 5.21, contradizem a divisão da mesma em dois mandamentos (conforme seguido pela Igreja Católica Romana), e isso torna óbvio o erro associado que consiste em combinar-se em um só o que a maioria dos Protestantes, que seguem a tradição mais antiga, têm reputado como o primeiro e o segundo mandamentos. A divisão costumeira do decálogo em "duas tábuas" se deriva do conceito equivocado sobre a natureza das duas tábuas, que em realidade eram duplicatas (cf. M.G. Kline, *The Two Tables of the Covenant*, WTJ, XXII, 2, 1960, p. 133-146). M.G.K.

**DIA** — V. CALENDÁRIO.

**DIA DO SENHOR** — Essa expressão forma parte da escatologia da Bíblia (v. ESCATOLOGIA). Tem diversas expressões equivalentes, tais como "o dia", "naquele dia". Neste artigo estamos considerando os usos da frase "Dia do Senhor". Am 5.18-20, a primeira passagem onde encontramos seu uso, cronologicamente falando, demonstra que essa expressão já fora padronizada na fraseologia popular. Para o povo, significa o dia quando Javé haveria de intervir a fim de colocar Israel à testa das nações, de modo independente da fidelidade de Israel para consigo. Amós, entretanto, declara que o Dia do Senhor significa julgamento para Israel. V. tb. Is 2.12s.; Ez 13.5; Jl 1.15; 2.1, 11; Sf 1.7, 14; Zc 14.1.

Outros profetas, côncios dos pecados de outras nações, como também dos de Israel, declaram que o Dia do Senhor virá contra nações individuais como castigo contra suas violências, como, por exemplo, a Babilônia, Is 13.6, 9; o Egito, Jr 46.10; Edom, Ob 15; muitas nações, Jl 2.31; 3.14; Ob 15.

O Dia do Senhor é, dessa maneira, a ocasião quando Javé intervirá ativamente para punir o pecado, que terá chegado ao seu clímax. Esse castigo poderá vir por meio de uma invasão (Am 5, 6; Is 13; Ez 13.5), ou através de algum desastre natural, tal como uma invasão de gafanhotos (Jl 1 e 2). Todas as intervenções menores chegarão ao seu apogeu por ocasião da vinda verdadeira do próprio Senhor. Nesse dia, haverá crentes verdadeiramente arrependidos que são salvos (Jl 2.28-32), enquanto que aque-

les que tiverem permanecido inimigos do Senhor, quer judeus quer gentios, serão punidos. Também haverá efeitos físicos por todo o mundo natural (Is 2).

No NT, o Dia do Senhor é a segunda vinda de Jesus Cristo. A frase "dia de nosso Senhor Jesus Cristo", ou equivalente, ocorre em 1Co 1.8; 5.5; Fp 1.6, 10; 2.16; 2Ts 2.2. Essa vinda será inesperada (1Ts 5.2; 2Pe 3.10), mas, no entanto, certos sinais devem ocorrer antes de tudo, os quais devem ser discernidos pelos crentes (2Ts 2.2s.). Efeitos físicos sobre o mundo natural acompanharão o Dia do Senhor (2Pe 3.12s.). J.S.W.

**DIA DO SENHOR (i.e., Domingo)** — Essa expressão é encontrada apenas uma vez nas Escrituras como indicação do primeiro dia da semana. Em Ap 1.10, João desvenda que a visão do Apocalipse lhe foi dada quando foi arrebatado "no espírito, no dia do Senhor". Essa é a primeira ocorrência que temos, na literatura cristã, da expressão *he kyriake hemera*. A construção adjetival sugere que se tratava de uma designação formal sobre o dia de adoração da igreja. Como tal certamente aparece no início do segundo século (Inácio, *Epistola aos Magnésios*, I, 67).

Pouco apoio pode ser aduzido em favor da teoria que diz que esse termo se refere ao dia da Páscoa, exceto, naturalmente, no sentido que cada dia do Senhor é uma recaptulação pascal. Porém, deve ser observado que eruditos de tanta reputação como Wettstein, Deissmann, e Hort, entre outros, preferem interpretar o versículo como indicação que João foi transportado, em seu êxtase espiritual, até o grande dia do próprio juízo (cf. Ap 6.17; 16.14). Lightfoot acredita que existem "razões muito boas, se não até mesmo conclusivas" em favor dessa posição (*The Apostolic Fathers*, II, seção I, parte II, p. 129). A opinião da maioria, entretanto, se inclina a sentir, juntamente com Swete, que tal interpretação é estranha ao contexto imediato e contrária ao uso linguístico (a LXX sempre emprega a expressão *he hemera tou kyriou* para o profético "dia do Senhor"; *kyriakos* não aparece nunca) Sena razoavelmente seguro, portanto, concluir que, assim como a localização real da visão de João é registrada no versículo, semelhantemente a ocasião real também é registrada no v. 10.

Mesmo que pudéssemos aceitar uma data tardia para o livro de Apocalipse (c. 96 d.C.), não seria necessário supor, juntamente com Harnack, que a expressão *he kyriake hemera* não estava em uso antes do término do primeiro século de nossa era. É possível que essa expressão tenha surgido tão cedo quanto 57 d.C., quando Paulo escreveu a epístola de 1 Coríntios. Em 11.20 desse livro o apóstolo fala em *kyriakon deipnon* ("ceia do Senhor"). É interessante que a versão pesita diz "dia do Senhor" nesse versículo. Porém dificilmente parece que o termo estivesse então em uso corrente, pois, mais adiante naquela mesma epístola, Paulo diz *kata mian sabbatou*, "no primeiro dia da semana" (16.2)

Deissmann lançou mais alguma luz sobre o título ao mostrar que na Ásia Menor e no Egito, até mesmo antes da era cristã, o primeiro dia de cada mês era chamado de "dia do Imperador" ou *Sebaste*. Isso, eventualmente, pode ter sido transferido para um dia qualquer da semana, provavelmente a quinta-feira (*dies Jovis*). "Se essas conclusões são válidas", comenta R. H. Charles, "então poderemos entender quão naturalmente o termo "Dia do Senhor" teve início; pois assim como o primeiro dia de cada mês, ou como certo dia de cada semana era chamado de "Dia do Imperador", semelhantemente seria natural que os crentes dessem nome ao primeiro dia de cada semana, associado como estava à ressurreição do Senhor e ao costume dos crentes de se reunirem para adorar, chamando-o de "Dia do Senhor". Talvez tenha surgido primeiramente em círculos apocalípticos, quando uma atitude humil para com o império foi adotada pelo cristianismo" (R. H. Charles, *The Revelation of St. John*, 1920, I, p. 23; cf. BS, p. 218s.).

"Senhor", nessa passagem, claramente significa Cristo, e não Deus Pai. Trata-se do dia de Cristo. Pertence-lhe por causa de sua ressurreição, quando foi "poderosamente demonstrado Filho de Deus" (Rm 1.4). Mc Arthur certamente tem razão ao afirmar que esse título, afinal de contas, se deriva da soberania de Jesus Cristo, soberania essa que se tornou manifesta na ressurreição do "primeiro dia da semana" (Mc 16.2; v. A. A. Mc Arthur, *The Evolution of the Christian Year*, 1953, p. 21). A adoração cristã é essencialmente uma *anamnesis* (lembração) do acontecimento da Páscoa, que revelou o triunfo do propósito redentor de Deus. Isso explica o tom prevalente de alegria e louvor. O primeiro dia era igualmente apropriado, visto que relembra o dia inicial da criação, quando Deus criou a luz, bem assim o fato que o Pentecoste cristão caiu no domingo. Além disso, é bem possível que a expectativa dos crentes primitivos fosse que o retorno do Senhor se verificasse em seu próprio dia.

A mais antiga evidência relacionada com a observância do primeiro dia da semana, por parte dos cristãos, aparece em 1Co 16.1,2, ainda que não haja ali referência explícita a alguma reunião realmente levada a efeito. At 20.7 é passagem mais específica e provavelmente reflete o uso continuado do calendário judaico por parte dos crentes, conforme o qual o dia do Senhor teria início ao pôr-do-sol do dia de sábado. Alford vê na prontidão dos gentios em aceitar este cálculo judaico "a maior prova de todas que o dia foi assim observado" (H. Alford, *The New Testament for English Readers*, p. 783). Por outro lado, não há no NT qualquer indicação duma controvérsia sabbatista. O dia do Senhor, que de fato cumpriu todos os propósitos beneficentes de Deus na instituição do sábado para a humanidade, era observado "em novidade de espírito e não na caducidade da letra" (Rm 7.6). A.S.W.

**DIÁCONO** — Embora a palavra "diácono" apareça em nossas versões com menos freqüência, a verdade é que a palavra grega assim transliterada, *diakonon* (muitas vezes traduzida por "ministro" ou "servo") ocorre cerca de trinta vezes no NT, enquanto que suas cognatas *diakoneo* ("ministrar") e *diakonia* ("ministério") aparecem setenta vezes mais. Na maioria das cem ocorrências dessas palavras, não há qualquer traço de sentido técnico que se relacione com funções especializadas na igreja; nalgumas poucas passagens é necessário considerar até que ponto o termo grego *diakonon* e seus cognatos tem adquirido esse sentido.

### I. DERIVAÇÃO

Basicamente, *diakonon* é um servo, e freqüentemente um servente de mesas, ou garçom. Nos tempos helenistas veio também a representar certos oficiais do culto ou do templo (v. exemplos em MM), como que prevendo o uso técnico cristão posterior. O sentido mais geral é comum no NT, quer se refira a servos reais (Mt 22.13), quer se refira a um servo de Deus (1Ts 3.2). Numa única passagem, Paulo descreve Epafras como "diácono" de Cristo, e a si mesmo como "diácono" do evangelho e da igreja (Cl 1.7,23,25). Outros exerceram certa *diakonia* para com Paulo (At 19.22; cf. Fm 13, e talvez Cl 4.7; Ef 6.21), onde o contexto mostra que eram seus assistentes na obra evangelística. Encontrar aqui a idéia posterior do bispo com seu diácono é torcer a linguagem. Em outras palavras, *diakonia* é aqui aplicada especialmente à pregação e ao trabalho pastoral.

No NT, entretanto, o termo nunca perdeu inteiramente sua conexão com o suprimento de necessidades e de serviços materiais (cf. por exemplo, Rm 15.25 no contexto; 2Co 8.4). Um garçom continua sendo um *diakonon* (Jo 2.5,9); enquanto que o serviço doméstico de Marta (Lc 10.40) e da sogra de Pedro (Mc 1.31) é chamado *diakonia*. Nessa luz é que devemos compreender a insistência de Cristo de que vier a fim de servir (Mc 10.45); significativamente, essa afirmação está encravada em Lc 22.26s., num contexto que fala em servir mesas. O Senhor é, portanto, o Diácono por excelência, aquele que serve a mesa ao seu povo. E, conforme essas passagens ensinam, o "diaconato", nesse sentido, é uma característica de sua igreja inteira.

### II. O DIACONATO DO NOVO TESTAMENTO

Conforme temos visto, havia analogia contemporânea entre o termo "diácono" e os oficiais do culto. Quando, portanto, encontramos a igreja sendo saudada com seus "bispos e diaconos" (Fp 1.1) é natural ver nisso uma referência a duas classes particulares no seio da igreja. É verdade que Hort pode ver antes que a igreja se compõe dos elementos reunidos de "governo" e "serviço", porém, é duvidoso que isso possa ser aplicado a 1Tm 3, onde uma lista de qualificações para os bispos é imediatamente seguida por uma lista paralela referente aos diáconos: sobriedade, franqueza, liberdade de

excessos e ganância, proibidade. Essas qualidades são particularmente apropriadas naquelas que têm responsabilidades financeiras e administrativas, sendo que a proeminência do serviço social, na igreja primitiva, tornava a palavra *diakonos* um termo especialmente apropriado para tais pessoas — e especialmente em vista do fato que as festas de amor, que envolvia um serviço literal de mesas, era uma agência regular de caridade. Se por um lado *diakonia* é marca da igreja inteira, é igualmente um dom especial — paralelo ao de profecia e de governo, porém, distinto da doação generosa — a ser exercido por aqueles que o possuíam (Rm 12.17; 1Pe 4.11). E enquanto que todo servo de Cristo é corretamente chamado de “diácono”, o termo pode ser particularmente aplicado àqueles que ministram, como Febe (Rm 16.1), nas maneiras mencionadas. Porém, se o diaconato existia universalmente com esse nome, ou se, por exemplo, os “auxílios” em Corinto (1Co 12.28) eram equivalentes aos “diáconos” em Filipos, é ponto que permanece incerto. Pouco há nos tempos neotestamentários que possa sugerir que o vocábulo “diácono” seja mais que semi-técnico ou tenha qualquer ligação com o termo judaico *hazan* (V. SINAGOGA). Significativamente, imediatamente depois de alistar as qualificações dos diáconos, Paulo volta ao sentido geral da palavra, ao exortar o próprio Timóteo (1Tm 4.6; cf. também 1Pe 4.10 com 4.11).

O relato, em Atos capítulo seis, sobre o apontamento, pela igreja de Jerusalém, dos sete homens aprovados para supervisionarem a administração do fundo para as viúvas, é comumente tomado como a instituição formal do diaconato. Porém, é duvidoso que isso tenha muita base na linguagem. Deixando de lado as teorias improváveis, que vêem nos sete apenas o paralelo helenista dos doze, podemos observar, em primeiro lugar, que os sete nunca foram chamados “diáconos”; e, em segundo lugar, que, quando são empregadas as palavras cognatas, aplicam-se igualmente à *diakonia* da palavra, exercida pelos doze (v. 4) e à *diakonia* das mesas (quer para gerir dinheiro ou alimentação), exercida pelos sete (v. 2). A imposição de mãos é por demais comum no livro de Atos para que a possamos ver como uma pedra principal quanto a esse particular (v. ORDENAÇÃO), ao mesmo tempo que as carreiras de Estêvão e de Filipe demonstram que os sete não estavam confinados ao servir das mesas.

Entretanto, há peso no argumento de Lightfoot de que a posição que Lucas dá ao incidente reflete seu ponto de vista acerca de seu alto significado. É “um daqueles fatos representativos de que a primeira parte de sua narrativa é quase completamente composta” (*Philippians*, p. 188). A significação jaz, porém, não na instituição de uma ordem na hierarquia ministerial, mas como o primeiro exemplo daquela entrega de responsabilidades administrativas e sociais àqueles dotados de caráter e dons apropriados, o que haveria de tornar-se típico nas igrejas gentias, bem como exemplo do reco-

nhecimento de tais deveres, como parte do ministério de Cristo.

O uso eclesiástico institucionalizou e estreitou o conceito neotestamentário. A antiga literatura não-canônica reconhece uma classe de diáconos sem especificar suas funções (cf. *1 Clemente* xlii; Inácio, *Magn.*, ii. 1; *Trall.* ii. 3; vii. 3). A literatura posterior mostra que os diáconos ocupavam funções tais como atendimento dos doentes, que deve ter feito parte da *diakonia* cristã nos tempos apostólicos; mas seus deveres na eucaristia (via serviço de mesas na refeição comunal?), e sua relação pessoal com o bispo monárquico, tornaram-se cada vez mais proeminentes. A limitação ocasional do diaconato a sete elementos, provavelmente se deve a conservadorismo deliberado. A.F.W.

**DIACONISA** — Febe era *diakonos* da igreja em Cencrêia (Rm 16.1): título esse que nossa versão portuguesa traduz “que está servindo”, mas que com maior probabilidade deve ser traduzido “diaconisa”, como também fazem algumas versões.

Os Pais Gregos regularmente liam 1Tm 3.11 como: “Da mesma sorte, quanto a *mulheres*, é necessário que sejam respeitáveis...” considerando as qualidades que se seguem como requerimentos relativos às diaconisas e não às esposas dos diáconos. Isso nos daria uma melhor seqüência do que quando se interpreta que “mulheres” nesse caso são as esposas dos diáconos: Teodoro de Mopsuestia explicava que “não maldizentes” significa “não fuxicando os segredos recebidos durante seu ministério” (ed. Swete, II, p. 128).

Cerca de 111 d.C., Plínio, governador da Bitínia, relata como interrogara, sob torturas, a duas servas que eram chamadas diaconisas (*ministræ*), a respeito dos ritos cristãos (*Ep.* xcvi). “Servas”, neste caso, pode denotar sua posição secular ou sua função na comunidade cristã: Plínio indubitavelmente estava procurando evidência de canibalismo.

Dai por diante parece não haver observação literária sobre as diaconisas antes do século III, no *Didascalía*. Alguns, por esse motivo, têm duvidado da existência de tal ofício nos tempos do NT. Porém, meticolosos como eram os primitivos cristãos na observância de boas maneiras, muitas funções designadas às diaconisas, na literatura posterior (p. ex., visitar mulheres em famílias pagãs) também se aplicariam aos tempos apostólicos. O apontamento de diaconisas, pois, provavelmente era efetuado a *priori*: e Lc 8.2s. pode ser passagem profundamente significativa. Seus deveres seriam precisamente análogos aos dos diáconos: eram, como nossas duas passagens do NT sugerem, simplesmente “diáconos femininos”. (O termo especial posterior *diakonisa* se desenvolveu quando as funções distintivas do diácono se tornaram litúrgicas). A.F.W.

**DIADEMA** — V. COROA.

**DIAMANTE** — V. JÓIAS E PEDRAS PRECIOSAS.

**DIANA** — Esse era o nome latino da deusa identificada com a grega Artêmisa da mitologia clássica. Filha de Júpiter e de Latona, era irmã gêmea de Apolo. O horror às dores que sua mãe suportou por ocasião do seu nascimento supostamente a tornou aversa ao casamento. Ela era deusa da lua e da caça, e é geralmente apresentada como uma caçadora, com cães a seu serviço. Seu templo em Éfeso era uma das sete maravilhas do mundo, e ali a adoração à “deusa virgem” parece ter-se fundido com alguma espécie do culto da fertilidade da deusa-mãe da Ásia Menor. Seu templo estava construído sobre 100 colunas maciças, algumas das quais eram esculpidas. A tradição afirma que sua imagem caiu ali, vinda do céu (At 19.35), e julga-se ter sido um meteorito; Plínio fala sobre uma pedra colossal, posta à entrada, que se dizia ter sido posta ali pela própria Diana. A sua adoração era levada a efeito por sacerdotes eunucos, chamados *megabyzoi* (Estrabão xiv 1.23), enquanto que os arqueólogos têm descoberto estátuas suas que lhe dão muitos seios. Os ourives, que faziam pequenos nichos de prata, representando a deusa com leões ao seu serviço, ou, possivelmente modelos do templo em miniatura, provocaram o levante quando Paulo estava ministrando naquela cidade (At 19.23 - 20.1). O grito “grande é a Diana dos efésios” (At 19.28,34) é comprovado por inscrições de Éfeso, que a chamam de “Artêmisa, a Grande” (CIG, 2963c; *Greek Inscriptions in the British Museum*, iii, 1890, 481.324). V. fig. 53.

V. tb. DEMÉTRIO, ÉFESO; Conybeare e Howson, *Life and Epistles of St. Paul*, 1901, capítulo xvi. D.H.W.

**DIÁSPORA** — V. DISPERSÃO.

**DIBLA** — Substantivo locativo que ocorre exclusivamente em Ez 6.14, embora nenhum lugar desse nome tenha sido até o momento identificado, sendo provavelmente erro de copista, em lugar de Riblá (q.v.).

**DIBOM** — 1. Uma aldeia em Judá, ocupada após o exílio (Ne 11.25), porém que não pode ser identificada hoje em dia.

2. Dibom (*divon*) de Moabe, assinalada pela moderna vila de Dhiban, a leste do mar Morto, e a 7,5 km ao norte do rio Arnom. Originalmente pertencia a Moabe, porém, foi capturada por Seom, rei dos amorreus, em tempos pré-israelitas (Nm 21.26). Os israelitas tomaram-no no tempo do êxodo (Nm 21.30), e foi dada às tribos de Rúben e Gade (Nm 32.2,3). Gade edificou Dibom, entretanto, e daí por diante passou a ser chamada de Dibom Gade, (Nm 32.34), embora em Js 13.15s. seja considerada pertencente a Rúben. Provavelmente foi uma das paradas na viagem dos israelitas do Egito para Canaã referida em Nm 33.45,46. Israel a perdeu posteriormente, mas foi reconquistado por Onri, e novamente perdida para Mesa, rei de Moabe, o qual fala sobre a mesma na “Pedra de Mesa”, linhas 21 e 28 (v. PEDRA

MOABITA). Isaías e Jeremias conheciam-na como cidade dos moabitas (Is 15.2; Jr 48.18,22).

Escavações importantes foram iniciadas no local pela American Schools of Oriental Research, em 1950, ficando demonstradas ocupações desde a Idade do Bronze até os tempos árabes, com um período de desocupação desde c. de 1850 até 1300 a.C. J.A.T.

**DÍDIMO** — V. TOMÉ.

**DIDRACMA** — V. DINHEIRO.

**DILÚVIO** — Uma gigantesca inundação enviada por Deus, nos dias de Noé, a fim de destruir a todos, excetuando uns poucos seres humanos e animais selecionados da terra. O acontecimento é descrito em Gn 6-8. O termo empregado no AT para descrever esse fenômeno é *mabul*, palavra de derivação incerta e visto que sua única outra ocorrência, fora da narrativa de Gn 6-11, fica em Sl 39.10, seu significado deve ser um dilúvio cataclísmico, tal como aquele que é descrito no livro de Gênesis. Na LXX, o termo *mabul* é traduzido pelo vocábulo grego *kataklysmos*, e essa é justamente a palavra empregada no NT (Mt 24.38,39; Lc 17.27; 2Pe 2. 5), para descrever o mesmo evento.

Apesar de nossa versão portuguesa usar a palavra “dilúvio” exclusivamente para o cataclismo de Gn 6-8, há diversas outras palavras hebraicas e gregas que em algumas versões são também traduzidas como “dilúvio”, o que nos obriga a fazer comentário a respeito das mesmas. Assim, no AT, temos *nahar* (p. ex., Js 24.2, traduzida em nossa versão por “Eufrates”); *y’or* (p. ex., Jr 46.7, traduzida em nossa versão por “Nilo”; a forma *’or* ocorre em Am 8.8, também traduzida como “Nilo”); *nahal* (2Sm 22.5, “torrentes”); e *shibolet* (Sl 69.2,15; Jz 12.6, em Salmos traduzida por “corrente” e em Juizes transliterada como “Sibolete”). No NT, temos *potamos* (p. ex., Mt 7.25). Outras palavras sobre as quais algumas versões também se relacionam com “dilúvio” são *shetef* “um extravazamento” (p. ex., Sl 32.6, traduzida em nossa versão por “transbordarem”); e o verbo *nazal*, “fluir”, em sua forma participial “fluido” (p. ex., Êx 15.8, traduzida por “amontoarem-se”). Isso quanto ao AT. No tocante ao NT, temos *plemyra*, “água alta” (Lc 6.48, traduzida por “enchente”).

#### a) Motivo do dilúvio

“Viu o Senhor que a maldade do homem se havia multiplicado na terra, e que era continuamente mau todo designio do seu coração” (Gn 6.5), pelo que resolveu ele impor justa retribuição contra o homem (6.1-7). Mas, Noé (q.v.) era homem justo, pelo que ele e sua família imediata seriam poupados, para dar um novo início.

#### b) A preparação

Gn 6.3 e 1Pe 3.20 indicam que mediante a longanimidade de Deus, seria dado um prazo de 120 anos, antes da vinda do dilúvio. Durante esse período, por ordem de Deus, Noé haveria de construir a arca (q.v.), e assim Noé rece-

D

beu instruções cuidadosas a respeito. Também lhe foi anunciado que Deus estabelecerá consigo uma aliança (6.18; v. (g) abaixo).

#### c) Os ocupantes da arca

Oito pessoas — Noé e seus três filhos, Sem, Cão e Jafé, juntamente com suas quatro esposas, foram preservadas na arca (Gn 6.18; 7.7,13; 2Pe 2.5). Também haveria dois machos, macho e fêmea, de cada divisão (segundo sua espécie, *min*, não necessariamente cada raça de animal; v. Criação, lId) dentro o reino animal, incluindo os pássaros, preservados a bordo (6.19,20; 7.8,9,14,15), e, em adição a esses haveria doze criaturas extras seis machos e seis fêmeas, de cada espécie limpa, presumivelmente para servirem como alimento e sacrifício (7.2,3; alguns comentaristas interpretam os números como sete, em lugar de catorze de cada espécie, incluindo macho e fêmea). Alimento vegetal para todos esses ocupantes foi armazenado a bordo. Nenhuma menção é feita sobre criaturas marinhas, embora possam ter sido incluídas na frase "de toda carne" (6.19), e poderiam ter sido acomodadas fora da arca.

#### d) O dilúvio

Quando Noé e seus companheiros entraram na arca, Deus a fechou pelo lado de fora (7.16) e deixou irromperem as águas. Essas vieram na forma de chuva (7.4,12), com tal violência que a Bíblia diz que "as comportas dos céus se abriram" (7.11), uma metáfora de grande significado. O nível das águas também subiu vindo de baixo, o que é descrito na frase "romperam-se todas as fontes do grande abismo (*t'hom*)" (7.11), embora isso possa ser uma afirmação metafórica, o que é sugerido pelo emprego do vocábulo *t'hom*, usualmente encontrada em passagens poéticas — pelo que não é proveitoso buscar referências a fenômenos geológicos no mesmo.

#### e) Cronologia do dilúvio

Noé entrou na arca no décimo sétimo dia do segundo mês do ano 600 de sua vida (7.11), e a terra já estava seca no vigésimo sétimo dia do segundo mês de seu ano 601, pelo que, se contarmos 30 dias para cada mês, o dilúvio teria prolongado por 371 dias. As chuvas cairam durante 40 dias (17.12), e as águas continuaram subindo durante mais 110 dias (7.24) = 150 dias; então as águas diminuíram durante 74 dias (8.5) = 224 dias; 40 dias depois foi solto o corvo (8.6,7) = 264; 7 dias mais tarde Noé soltou a pomba (8.8, com a implicação de "outros sete dias" em 8.10) = 271 dias, então soltou-a novamente 7 dias mais tarde (8.10) = 278 dias; e ainda pela terceira vez, 7 dias mais tarde (8.12) = 285 dias; Noé removeu a cobertura da arca 29 dias depois (8.13 com 7.11) = 314 dias; e a terra ficou finalmente seca 57 dias depois (8.14) = 371 dias no total. V. E. F. Keenan, NCB, p. 92 e 93.

#### f) A extensão do dilúvio

Que tudo (6.17), incluindo o homem (6.7; 7.21) e os animais (6.7,13,17; 7.21,22) deveria ser morto pelo dilúvio, é claramente asseverado, ainda que se possa argumentar que essas

categorias são qualificadas pelas declarações de localização: sobre a terra ('*erets*; 6.17; 7.17,23); abaixo do céu (*shamayim*; 6.17; 7.19); e da superfície da terra ('*adamah*; 7.4,23). '*Erts* pode significar "região" (p. ex., Gn 10.10), *shamayim* pode significar "céu" com o sentido de parte visível do céu acima do horizonte (p. ex., 1Rs 18.45), e a extensão de '*adamah* pode ser determinada por essas outras duas palavras; assim sendo, é possível que um dilúvio de severidade sem precedentes possa ter cumprido essas condições sem ter coberto a inteira superfície do globo. O argumento de que um dilúvio assim limitado teria tornado desnecessária a preservação dos animais, pode ser contrabalançada pela sugestão que se toda uma zona ambiental, com sua própria fauna individual tivesse sido envolvida, tal medida teria sido necessária. A afirmação de que todas as altas montanhas (*har*) sob todo o céu foram cobertas (7.19,20) e que perto do término do dilúvio seus topos começaram a ser vistos (8.5) é interpretada nesse esquema como um fenômeno devido à nuvem e à cerração que devem ter acompanhado o cataclisma. Essa interpretação favorece um dilúvio limitado, mas o texto é igualmente capaz de sustentar a interpretação de um dilúvio universal; o dogmatismo não é razoável quer para um lado quer para o outro. O ensino teológico da Bíblia tem sido tradicionalmente interpretado no sentido que todos os homens, excetuando Noé e sua família foram destruídos.

#### g) Fim do dilúvio

Deus lembrou-se de Noé na arca, e fez as águas decrescerem constantemente, até que a arca veio a repousar nas montanhas de Urartu (v. ARARATE). A fim de descobrir se o desembarque era seguro, Noé enviou primeiramente um corvo, o qual talvez foi capaz de alimentar-se de carniça, e se abrigou no telhado da arca (8.7), e depois soltou uma pomba, a qual, na segunda tentativa, trouxe uma folha de oliveira, o que talvez indicava que as águas já haviam descido bastante até os sopés das colinas, onde as oliveiras crescem, e que a terra ali estava seca, havendo alimento suficiente para os animais (8.8-11). Da terceira vez que Noé soltou a pomba, ela não retornou (8.12), pelo que achou ele ser tempo de deixar a arca, o que também Deus lhe ordenou que fizesse. Noé então ofereceu ofertas queimadas de todo animal e ave limpos (v. (c) acima), e Deus jurou que jamais enviaria dilúvio igual (8.21,22; Is 54.9), abençoou Noé e seus filhos (9.1) e confirmou essa bênção com uma aliança (9.11) cujo sinal foi o arco-íris nas nuvens (9.13-17).

#### h) Paralelos em escritos cuneiformes

Certo número de versões sobre um dilúvio têm sido encontrado entre os documentos cuneiformes escavados no Oriente Próximo. Um tablete sumeriano de Nipur, do sul da Babilônia, relata como certo rei, Ziusuddu, tendo sido advertido sobre a aproximação do dilúvio, que a assembléia dos deuses decretara a fim de destruir a humanidade, edificou um grande barco e escapou das águas. Esse tablete data de cerca



de 2000 a.C., mas provavelmente a história já era conhecida na Mesopotâmia muitos séculos antes disso. O mesmo relato se encontra em versões em acadiano, tanto da Babilônia como da Assíria, em mais de uma composição. Uma dessas, o épico de Atrahasis, descreve um dilúvio, enviado entre outros fenômenos destruidores a fim de expurgar a humanidade. Porém, o mais bem conhecido desses relatos dum dilúvio é em acadiano, que exhibe afinidades com o relato sumeriano, formando parte do tablete XI, de uma composição maior, o épico de Gilgâmes. Foi uma versão assíria do mesmo, escavada cerca de vinte anos antes, que foi descoberta no Museu Britânico, em 1872, por George Smith. Nessa versão, o sobrevivente, chamado Uta-napishtim, descreve para Gilgâmes como o deus Ea advertiu-o sobre o dilúvio iminente, em vista do que construiu um barco no qual abrigou toda a sua família, além de artesãos, animais domésticos e selvagens, e tesouros de ouro e prata. O dilúvio durou sete dias, e o bote terminou encalhando no monte Nisir (no noroeste da Pérsia), quando então Uta-napishtim enviou sucessivamente uma pomba, uma andorinha e um corvo, e quando o corvo não regressou, os ocupantes desembarcaram. Uta-napishtim fez um sacrifício, e os deuses se reuniram como moscas em redor do mesmo. Esses relatos em escrita cuneiforme exibem semelhanças com o relato bíblico, fato esse que possivelmente deve ser explicado por uma referência comum ao acontecimento verdadeiro original. Os muitos elementos crus dos relatos cuneiformes sugerem que estes são menos dignos de confiança que o relato bíblico.

#### j) Fontes

Muitos eruditos consideram que o relato sobre o dilúvio, em Gn 6—9, se compõe de duas fontes, J (Jeovita) e P (Sacerdotal), reunidos por um editor posterior, que teria feito sua obra depois da volta do exílio. De acordo com essa teoria, as tradições orais de tempos antigos também foram aproveitadas, tendo sido postas em forma escrita no “documento” chamado (J) durante um período de séculos, começando no tempo do início da monarquia. A outra fonte (P) teria sido resultado de séculos das tradições dos sacerdotes, desde os tempos de Davi, que teriam sido registradas em forma escrita talvez desde 500 a.C. até o tempo de Esdras, baseando-se, no caso de secções como aquela que trata do dilúvio, sobre as tradições babilônicas aprendidas durante o exílio. Evidência sobre essas duas fontes se encontraria em tal critério como o emprego dos dois nomes divinos IHWH, em J, e *’elohim*, em P, e em observações tal como aquela em que Noé foi ordenado a tomar sete (ou catorze) de cada criatura limpa, e duas de cada criatura imunda para abrigá-los na arca (Gn 7.2,3 = J), e em que é ordenado a tomar um par de cada espécie (Gn 6.19 = P; v. (c) acima). Essas questões são susceptíveis de outras explicações, porém, ao mesmo tempo que a unidade do relato bíblico sobre o dilúvio é sugerida pelas afirmações consistentes relativas

à causa do dilúvio Gn 6.5-7 (J), 11-13 (P), seu propósito Gn 6.7 (J), 13,17 (P); 7.4 (J), 21 (P), 22,23 (J); 8.21 (J); e a salvação de um remanescente representativo Gn 6.8 (J), 18-20 (P); 7.1-3, 7-9 (J), 13-16a (P), 16b (J); 8.16-19 (P)

#### j) A arqueologia e o dilúvio

Escavações feitas em Ur, Quis, Warka, e Fará, no sul da Mesopotâmia, têm descoberto evidência de dilúvios sérios. Os escavadores dos dois primeiros locais, Sir Leonard Woolley e S. H. Langdon, acreditavam que esses remanescentes deveriam ser ligados ao dilúvio bíblico. Entretanto, há pouca possibilidade disso, em vista do fato que os níveis diluvianos, nos quatro locais, não datam todas do mesmo período, enquanto que em cada caso são mais facilmente explicáveis como devidos a inundações fluviais de incomum severidade. Além disso, o mais antigo desses, o de Ur, dificilmente teria ocorrido muito antes de 4000 a.C., uma data que cai bem dentro da seqüência contínua de culturas pré-históricas no Oriente Próximo, e onde não há sinal de interrupções em outras áreas. Se um sério dilúvio local na planície da Mesopotâmia for considerado tudo quanto está implicado no relato bíblico, então um outro dos depósitos diluvianos desses locais pode ser reputado como evidência do mesmo; porém, se, conforme parece inescapável, um acontecimento muito mais grave e geral está registrado no livro de Gênesis, então a evidência da Mesopotâmia deve ser considerada irrelevante.

#### i. A geologia e o dilúvio

Não se conhece qualquer evidência geológica segura sobre o dilúvio bíblico. Muitos fenômenos têm sido observados, entretanto, que, no passado e, particularmente no século XIX, foram citados como evidência dum dilúvio sério. A maioria desses fenômenos é atualmente explicada de modo mais satisfatório como vestígios da ação glacial da Idade do Gelo Quaternária. Associadas com a idade do gelo, contudo, houve diversas alterações, tais como níveis marinhos diferentes por meio de fechamento e libertação de águas nas geleiras, e depressões e elevações de massas de terra, paralelamente com a diminuição ou aumento do peso do gelo sobre as mesmas, que bem poderiam ter produzido efeitos de conformidade com o relato bíblico. O fim efetivo da última glaciação pode ser datado em 10.000 a.C., pelo que é possível que a Noé e seus contemporâneos se possa dar uma antiguidade dessa magnitude (v. GENEALOGIA).

Nenhuma evidência certa está à nossa disposição, todavia, e qualquer esquema que vise situar os eventos descritos no livro de Gênesis dentro de seu fundo histórico verdadeiro, não pode passar de mera tentativa. T.C.M.

**DINÁ** (*dinah*, “juízo” ou “juçada”) — Filha de Jacó e Lia (Gn 30.21; 46.15).

Quando Jacó estava acampado perto de Si-quém, Diná saiu para visitar as mulheres da localidade (Gn 34); entretanto, Siquém, filho de Hamor, príncipe heveu, foi atraído por ela, aparentemente forçou-a, e então pediu-a em



**Fig. 63** — Uma seleção de moedas em circulação nos tempos bíblicos. 1. Tetradracma de prata de Éfeso (séc. IV a.C.). A abelha e o veado eram símbolos ligados com a adoração de Diana (Artêmisa). 2. Um denário romano, de prata (c. 180 a.C.) mostrando a cabeça de Roma (VERSO) e os Dióscuros atacando com lanças niveladas (REVERSO). 3. Moeda de bronze de Aelia Capitolina, nome dado a Jerusalém depois que foi reedificada pelo imperador Hadriano em 136 d.C. Mostra a cabeça de Hadriano e, no reverso, a representação do imperador a arar o primeiro sulco da nova cidade. 4. Siclo de prata de Dario II, da Pérsia (424-405 a.C.) exibindo-o ajoelhado com lança e arco; provavelmente uma das mais antigas moedas a circular na Palestina. 5, 6, 7. Três moedas de bronze, de Alexandre Janeu (103-76 a.C.). A primeira tem uma inscrição em hebraico (VERSO) e uma papoula entre uma dupla cornucópia (REVERSO). A segunda exibe uma inscrição grega com uma âncora (VERSO) e uma inscrição em hebraico dentro de uma estela posta num círculo (REVERSO).

D

casamento a Jacó. Mas os filhos de Jacó ficaram indignados; estipularam que todos os homens siquemitas fossem circuncidados, antes de pensar-se em qualquer consideração de casamento. Então Simeão e Levi (obviamente com ajuda de sua gente) apanharam os siquemitas desprevenidos e mataram-nos à traição. Essa ação foi desaprovada (Gn 34.30) e denunciada (Gn 49.5-7) por Jacó. O registro sobre incidentes tristes dessa espécie, que envolve mulheres, é observado como sinal de uma antiga data (pré-salomônica) para essas narrativas, por C. H. Gordon, *Hebrew Union College Annual*, XXVI, 1955, p. 80. K A K.

**DINHEIRO**

**I. NO ANTIGO TESTAMENTO**

Antes da introdução de moedas, no fim do séc. VIII a.C. (v. c, abaixo) o meio de trocas em transações comerciais era uma forma modificada de intercâmbio. Por todo o antigo Oriente Próximo, os artigos de primeira necessidade, que eram perecíveis, tais como lã, cevada, trigo e tâmaras, e também aqueles que não eram pere-

cíveis, incluindo metais, madeira, vinho, mel e gado, serviam como "artigos de troca". Os textos demonstram que desde os mais recuados tempos haviam sido feitas tentativas periódicas para estabilizar os valores desses artigos em relação uns com os outros. Assim é que a riqueza era medida pela quantidade de gado possuído (Jó 1.3) e de metais preciosos. Abraão "era muito rico; possuía gado, prata e ouro" (Gn 13.2).

**a) Metais como artigo de troca**

Visto que a prata (heb., kesef) era o mais disponível metal comum da Palestina (tal como também na Assíria e na Babilônia) parece que era a mais freqüentemente usada. (Nossa versão usualmente traduz kesef como "dinheiro", como, por exemplo, Gn 17.13). Assim é que nas transações ordinárias o termo "prata" é freqüentemente omitido, ficando subentendido; Salomão comprava carros de combate por 600 (siclos, peso de prata) e cavalos a 150 (1Rs 10.29; cf. Lv 5.15). Suas rendas eram calculadas em prata, por talentos (1Rs 10.14; v. PESOS E MEDIDAS), pois a prata era tão comum em Jerusalém como a pedra (1Rs 10.27). Até os tempos pós-exílicos, o "siclo" tinha seu sen-



A moeda n.º 7 tem o verso semelhante à de n.º 6, mas o reverso mostra uma inscrição em redor de uma flor. 8. Moeda de bronze de Herodes, o Grande (37-4 a.C.). Essa, novamente tem o motivo da âncora no verso. O reverso mostra um bastão de arauto (caduceu) entre uma dupla cornucópia. 9. Moeda de bronze de Herodes Arquelau (4 a.C.-6 d.C.), exibindo um cacho de uvas e um capacete emplumado. 10. Moeda de bronze de Herodes Agripa (37-44 d.C.). O verso tem um pálio em forma de guarda-chuva, e o reverso apresenta três espigas de cevada. 11. Um tetradracma de prata de Antioquia sobre o Orontes, mostrando a cabeça do imperador Augusto. Moedas tais como essas teriam estado em circulação em Jerusalém, no tempo de nosso Senhor, e podem ter sido usadas pelos principais sacerdotes para pagarem a Judas. 12. Verso de um denário exibindo a efigie do imperador Nero (54-68 d.C.).

tido literal de um peso determinado, em lugar de denotar uma moeda.

A prata era usada para a compra de propriedades, quer fosse um campo, como aquele adquirido por Jeremias, em Anatote, por 17 siclos de prata (Jr 32.9), quer fosse a caverna em Macpela, comprada por Abraão por 400 siclos de prata (Gn 23.15,16), quer fosse a vila e a colina de Samaria, comprada por Onri por 2 talentos de prata (1Rs 16.24), quer a eira de Araúna adquirida por Davi por 50 siclos (2Sm 24.24). A prata também formava a base dos dotes (Êx 22.17), ou para a compra de uma noiva (Os 3.2).

O ouro, que era obtido com mais raridade, freqüentemente aparece depois da prata, e é mencionado juntamente com a prata em grandes quantidades no pagamento de tributos. Assim é que Ezequias pagou a Senaqueribe, em 701 a.C., 300 talentos de prata e 30 talentos de ouro (2Rs 18.14), enquanto que Menem conseguiu livrar-se dos assírios comprando-os por 1.000 talentos de prata (2Rs 15.19). O ouro desempenhava um papel importante nas transações nas fronteiras dos estados, e Hirão

pagou 120 talentos de ouro, a Salomão, pelas vilas que lhe foram cedidas (1Rs 9.10-14).

Em muitas transações inter-estaduais e locais o pagamento em mercadorias era algumas vezes efetuado por acordo, como suplemento ou substituto de metais preciosos. Mesa, de Moabe, ofereceu ovelhas e lã (2Rs 3.4); Senaqueribe recebeu pedras preciosas, em adição a ouro e prata, da parte de Ezequias, de conformidade com os anais assírios, e o tributo de Jeú a Salmaneser III incluiu blocos de antimônio, chumbo, vasos de ouro e frutas raras (v. JÉU). A cevada (Os 3.2), especiarias (2Rs 20.13), ou panos podiam fazer parte de um preço concordado ou de um presente (2Rs 5.23). O cobre era outro metal em uso como moeda (Êx 35.5; 2Sm 21.16) de menos valor que o ouro (Is 60.17).

Para controlar o uso de metais como moeda, tinham de ser pesados (heb., *shql*, o que deu "siclo") pelo comprador e verificados pelo vendedor na presença de testemunhas (Gn 23.16; Jr 32.9,10). O padrão de peso concordado era o que estava em vigor pelas medidas locais, chamado de "prata da cidade X" ou então "a

D

moeda corrente entre os mercadores" (Gn 23.16; em babilônio *kaspum sha damqarim*). Esse padrão convencionado é também subentendido em pagamento chamado de "dinheiro intacto" (Gn 43.21). Assim é que os comerciantes eram "pesadores de prata". Outra verificação era feita no tocante à qualidade do metal, estampando-se o mesmo com o nome de seu lugar de origem. O ouro de Ofir (1Rs 10.11) ou o de Parvaim (2Cr 3.6) eram altamente prezados, enquanto que o ouro e a prata eram algumas vezes classificados como "refinados".

#### b) Formas de moeda

Para permitir que o metal fosse usado como artigo de transações que pudesse ser facilmente transportado, era conservado ou na forma de jóias, de objetos de uso diário, ou em formatos característicos. Assim é que Abraão deu a Rebeca um anel de ouro com o peso de meio siclo, e braceletes de 10 siclos (Gn 24.22). O ouro era frequentemente transportado na forma de barras finas ou cunhas (heb., "linguas"), como aquela com o peso de 50 siclos, encontrada por Acã em Jericó (Js 7.21), ou como "as barras de ouro de Ofir" (Is 13.12). Estas últimas provavelmente traziam gravado o nome "Ofir", visto que foi descoberto um vaso marcado "para o ouro de Ofir" em Qasileh, na Palestina (v. OFIR). O ouro e a prata também eram conservados na forma de lingotes, vasos, pó (Jó 28.6), ou em pequenos fragmentos, e podiam ser derretidos e usados imediatamente para muitos propósitos. Nessas formas José aumentou as rendas do Egito (Gn 47.14).

Por ocasião de alguma viagem, os pequenos pedaços de metal eram levados numa bolsa ou saco de couro ou de pano (em nossa versão, "trouxinhas de dinheiro" ou "saquítel de dinheiro") (Gn 42.35; Pv 7.20), o qual, se fosse furado, facilmente resultaria em grande perda (Ag 1.6). Um talento de prata parece que exigia dois saquítéis (2Rs 5.23). Para resguardar-se das perdas, seus proprietários frequentemente punham seus saquítéis dentro de outras sacas ou receptáculos (Gn 42.35). A prata também era fundida na forma de pequenas gotas ou contas (1Sm 2.36, 'agoro) ou montículos. É provável que o meio-siclo usado para pagamento no santuário era um montículo de prata não-cunhado (Êx 30.13; 2Rs 12.9-16), embora normalmente tais impostos do templo, na qualidade de taxas, pudessem ser pagos em dinheiro ou em espécie (Dt 26; Ne 5.10).

O cobre, tendo menor valor do que o ouro ou a prata, era transportado como discos circulares chatos, o que explica o termo *kikar* ("uma roda", "disco de pão"; em assírio, *kakaru*) que era usado para "talento", o maior dos pesos.

#### c) A introdução da moeda

A moeda, uma quantidade determinada de metal estampada com um selo que lhe autentica o título e o peso para que pudesse ser aceito uma vez visto, aparece primeiramente na Ásia Menor, no fim do séc. VIII a.C. Embora Senaqueribe (c. 701 a.C.) se refira à "cunhagem de peças de meio siclo", não há evidência de que isso se

refira a qualquer outra coisa mais que uma técnica de fundição de bronze, pois nenhuma moeda desse período antigo ainda foi encontrada na Assíria, na Síria, ou na Palestina. Antigas moedas de prata têm sido encontradas em Aegina, mas os primeiros estâteres foram cunhados com electrum (um amálgama de ouro e prata) por Croeso, da Lídia (561-546 a.C.). Heródoto (i.94) atribui a ele a introdução da cunhagem de moedas, sendo que suas moedas de ouro eram denominadas de "croasides". Até parece que depois das guerras persas contra a Lídia, a cunhagem de moedas foi introduzida na Pérsia por Dario I (521-486 a.C.), cujo nome era usado para denotar a grossa moeda de ouro ou dário, com uma efígie do rei, de busto ou ajoelhado, com arco e flexa; com uma marca batida no reverso (v. HERÓDOTO iv. 166). Esse dário pesava 130 gramas, e o siglos ou siclo pesava 86-1/2 gramas. Cf fig. 63, n.º 4.

O dário era conhecido dos judeus no exílio (Ed 2.69; 8.27; Ne 7.70,71; em nossa versão portuguesa "dracma"), e a referência a "dários", no tempo de Davi (1Cr 29.7) demonstra que o texto, nesse ponto, apresenta o termo equivalente no tempo da compilação do relato sagrado. Para trocar o pagamento de um trabalhador, em moeda em lugar de em espécie, conforme é comprovado pelos textos do Tesouro de Persépolis (c. 450 a.C.), havia uma relação de 13.1 do ouro para a prata. A propagação de moedas cunhadas em Judá parece ter sido lenta, talvez por causa das efígies que traziam. Por conseguinte, é incerto se os siclos de prata de Ne 5.15; 10.32 eram pesos, como no período anterior, ou eram moedas. Visto que aos satrapas persas era permitido cunharem apenas moedas de prata, as moedas acamenianas de ouro eram raras na Palestina.

Os comerciantes fenícios desde bem cedo se tinham aproveitado do uso de moedas, e por volta dos séculos V e IV a.C., muitas moedas foram cunhadas em Arado, Biblos, Tiro e Sidom, enquanto que moedas cunhadas na Ásia Menor, Grécia, Egito ptolomáico e Síria, entravam em Judá, onde tais moedas, juntamente com as dos persas dominadores, e também as moedas dos dominadores gregos de séculos posteriores, eram usadas. Tesouros encontrados na Palestina incluem moedas de Ptolomeu Soter I (séc. III a.C.) e de Demétrio I (294-289 a.C.) em Bete-Seá; de Alexandre, o Grande, em Betel; dos selúcidas e dos macabeus, em Bete-Zur e em Jerusalém.

Com a helenização da Síria e da Palestina, as moedas gregas incluíam talentos e dracmas, que continuaram sendo comumente usadas nos tempos do NT (1Macabeus 11.28; 2Macabeus 4.19). Entretanto, a descoberta de três moedas inscritas com *yhd* (o aramaico para "Judá"), da primeira metade do séc. IV a.C., subentende uma antiga tentativa de cunhagem nativa de moedas; o reverso traz a efígie de uma deidade masculina, assentado numa carruagem e segurando um falcão, com moldura quadrada (v. IBA, p. 89). De algum tempo um pouco mais

tarde veio a moeda inscrita com "Ezequias" (o sumo sacerdote sob Alexandre, o Grande), encontrada em Bete-Zur.

Na luta pela independência, sob os Macabeus, João Hircano (134-104 a.C.) cunhou pequenas moedas de bronze de 1/2, 1/4 e 1/3 de siclo, mostrando (no anverso) um ramo de oliveira com a inscrição "Jeoanã", o sumo sacerdote e a comunidade dos judeus"; o reverso imita as moedas gregas com sua dupla cornucópia. As moedas eram atribuídas antigamente a Simão Macabeu, que adquiriu o direito de cunhar moeda para sua nação com sua própria efígie (1Macabeus 15.6), mas atualmente têm sido identificadas como posteriores a ele (p. ex., os siclos de prata da Primeira Revolta). D.J.W.

## II. NO NOVO TESTAMENTO

Durante os tempos neotestamentários estava em circulação dinheiro vindo de três procedências. Havia o dinheiro imperial oficial, cunhado conforme os padrões romanos; havia moedas cunhadas em Antioquia e Tiro, que se apegavam principalmente aos antigos pagãos gregos, e que circulava especialmente entre os habitantes da Ásia Menor; e havia o dinheiro judeu local, cunhado talvez em Cesaréia. Certas cidades e reis vassallos também recebiam o direito de cunhar suas próprias moedas de bronze. Havendo moedas de tão diferentes escalas em circulação, é óbvio que havia necessidade de cambistas em Jerusalém, especialmente por ocasião das festas religiosas, quando vinham judeus de todas as regiões pagar seu imposto no tesouro do templo. Nessas ocasiões os cambistas mudavam suas bancas para o átrio dos gentios, de onde Jesus os expulsou (Jo 2.15; Mt 21.12; Mc 11.15; Lc 19.45s.) por causa de suas práticas avariadas.

Mt 10.9 serve como um útil lembrete de que, tanto naqueles dias como agora, o dinheiro era cunhado em três metais principais, ouro, prata e cobre, bronze ou latão. O bronze (em grego *chalkos*) é palavra usada em geral para significar dinheiro, como em Mc 6.8 e 12.41, mas, como apenas as moedas de menor valor, como o as romano (gr., *assarion*) e o *lepton* judaico eram cunhadas em bronze, o termo mais comum e geral usado com o sentido de dinheiro, no NT, era "prata" (gr., *argyrión*; v. Lc 9.3; At 8.20 etc.). As moedas de prata mais comuns, mencionadas no NT, são o tetradracma ática e o *denarius* romano. O vocábulo grego *chrysos*, ouro, é mais frequentemente empregado para referir-se ao próprio metal, exceto em Mt 10.9 e At 3.6 e, possivelmente, também em At 20.33; 1Pe 1.18; Tg 5.3; Mt 23.16s., embora nessas instâncias com a mesma razão possam estar em vista os vasos e os ornamentos de ouro.

Outros termos gerais empregados com o sentido de dinheiro, no NT, são a comum palavra grega *chrema*, que significa propriedade ou riqueza, mas também dinheiro (At 4.37; 8.18,20; 24.26), *kerman*, ou troco pequeno (derivado do grego *keirō*, "eu retalho"), empregado em Jo 2.15, e que quase sempre denota moedas

de cobre, e *nomisma*, ou dinheiro introduzido no uso comum pela lei (*nomos*). Esse último se encontra em Mt 22.19, onde a frase *nomisma tou kensou* significa a moeda legal para o pagamento do imposto.

### a) Moedas judaicas

Em 141-140 a.C., Antioco VII concedeu autorização para Simão Macabeu, "sacerdote e governador dos judeus... cunhar dinheiro para seu país com sua própria efígie" (1Macabeus 15.6), e desse tempo em diante passaram a ser cunhadas moedas judaicas, principalmente de bronze, enquanto que as cidades circunvizinhas produziam com abundância moedas de prata. As primeiras moedas judaicas davam ouvidos ao segundo mandamento, e assim seus emblemas diziam respeito estritamente a motivos e objetos inanimados. As moedas cunhadas sob os Herodes demonstram uma ou duas desobediências a essa regra, visto exibirem ocasionalmente o busto do imperador reinante, e ocasionalmente o seu próprio busto, no anverso (v. Wiseman, *Illustrations from Biblical Archaeology*, p. 86). Durante o tempo da primeira revolta (66-70 d.C.) os judeus orgulhosamente cunharam suas próprias moedas de prata pela primeira vez, expedindo siclos de prata e moedas de um quarto e de meio siclo, além de suas próprias moedas de bronze. Depois dessa revolta, os tesouros do templo foram utilizados e os judeus não tiveram mais fonte de metal para cunharem suas próprias moedas de prata, durante a segunda revolta (132-135 d.C.). Por conseguinte, celebraram sua independência cunhando antigas moedas estrangeiras com estampas judaicas, contendo a inscrição "livramento de Jerusalém".

A única moeda judaica mencionada no NT é uma moeda de bronze, o *lepton* (do grego, *leptos* — "pequeno, fino", e que nossa versão portuguesa traduz por "pequena moeda"). Essas são as "pequenas moedas" de Mc 12.42; Lc 21.2, e que em Lc 12.59 aparece com o nome de "centavo", onde significa a menor moeda imaginável, e, portanto, um oitavo do *assarion* (v. abaixo).

### b) Moedas gregas

A moeda grega básica era a *drachme* de prata, cem das quais formavam a *mna* ou *mina*, e 6.000 das quais formavam o talento. A dracma era mais ou menos equivalente a 1 xelim e 2 dinheiros, ou seja, 16 centavos de dólar norte-americano da atualidade, mas isso não nos indica seu poder aquisitivo real. Em cerca de 300 a.C., uma dracma era o preço de uma ovelha; um boi custava 5 *drachmai* (Demétrio Falereu).

A *drachme* é mencionada exclusivamente em Lc 15.8s., no NT, onde em nossa versão portuguesa é traduzida como "dracma". Alguns pensam que a mulher da parábola de Jesus talvez possuísse essa dracma como se fosse um enfeite. Era considerada como mais ou menos equivalente ao *denarius* romano (v. abaixo).

O *didrachmon*, ou seja, uma moeda de 2 dracmas, era usado entre os judeus em lugar do meio-siclo requerido como o imposto anual para

D

Judaica	Grego	Romana	Inglês	Americana
1 <i>lepton</i>		$\frac{1}{2}$ <i>quadrans</i>	0 1075d.	$\frac{1}{16}$ centavo
	1 <i>quadrans</i>	0.215d.	$\frac{1}{4}$ centavo	
	1 <i>as</i>	0 86d.	1 centavo	
	1 <i>drachmê</i>	1 <i>denarius</i>	13.76d.	16 centavos
	1 <i>statêr</i>	4 <i>denarii</i>	55.04d.	64 centavos
	25 <i>drachmai</i>	1 <i>aureus</i>	£ 1 8s. 8d.	4 dólares
	1 <i>mna</i>	100 <i>denarii</i>	£5 14s. 8d	16 dólares
	1 <i>talento</i>	240 <i>aurei</i>	£ 344	960 dólares

Essas cifras estão baseadas na taxa cambial de 7 xelins e 2 dinheiros por dólar norte-americano, mas novamente devemos salientar que não servem de guia quanto ao seu poder aquisitivo. Antes da desvalorização da libra, em 1949, o aureus era reputado como mais ou menos equivalente à libra, e o denarius, conseqüentemente, valia cerca de 9-1/2 dinheiros.

o templo (Mt 17.24). Esse regulamento se derivava do dinheiro da expiação prescrito em Êx 30.11-16, o qual, de conformidade com Maimônides, mais tarde se transformou num imposto anual regular (v. Josefo, *Antiguidades* xv.6). Depois da queda de Jerusalém e da destruição do templo, esse imposto passou a ser obrigatoriamente pago ao tesouro romano (Josefo, BJ vii. 6.6). Parece mais provável que as moedas empregadas para pagamento desse imposto eram as de Tiro, pois a lei talmúdica proibia o uso de moedas de Antioquia para o tesouro do templo, não por qualquer motivo religioso, mas porque elas não continham prata bastante.

O *stater*, *tetradrachmon*, ou moeda de 4 dracmas, é encontrado apenas em Mt 17.27 (em nossa versão, "estáter"), onde é a moeda que deveria ser paga como imposto para o templo, por Jesus e por Pedro. Visto que era uma moeda mais comum que a didracma, parece que os judeus freqüentemente se juntavam aos pares para pagarem o tributo do templo com o tetradracma. Era moeda cunhada em Antioquia, Cesaréia da Capadócia, e em Tiro. Pompeu fixou o câmbio do tetradracma de Antioquia e de Tiro como 4 *denarii* (c. 65 a.C.), enquanto que Josefo se refere à mesma taxa de câmbio no tocante à tetradracma de Tiro, em seus dias (BJ ii. 21.2). As tetradracmas de Antioquia, entretanto, eram tarifadas pelo governo imperial somente por 3 *denarii*. A maioria dos colecionadores de moedas concordam em que essa foi a moeda das quais foram dadas 30 peças a Judas Iscariotes (Mt 26.15; v. fig. 77, n.º 11). O uso do termo *argyria hikana* "grande dinheiro de prata", em Mt 28.12,13, tem sido considerado por alguns como sugestão de que as moedas com as quais o Sinédrio comprou os guardas romanos que haviam vigiado sobre o túmulo de Jesus, eram os grandes estâteres de prata, e não os menores *drachmai* ou *denarii*, embora seja possível que o adjetivo, nesse caso, se refira mais à quantidade do que ao tamanho.

O *mna*, traduzido por "mina" em nossa versão portuguesa, ocorre na parábola de Lc 19.11-27.

O "talento" não era uma moeda, mas antes, uma unidade de cômputo monetário. Seu valor sempre era elevado, embora variasse de conformidade com os diferentes metais envolvidos e

os diferentes padrões monetários. O talento romano-ático era equivalente a 240 *aurei* (v. abaixo). Foi mencionado por Jesus em duas parábolas; em Mt 18.24, dez mil talentos simboliza uma quantidade fabulosa de dinheiro, e, na parábola dos talentos, em Mt 25.15-28, é chamado no v. 18 de *argyron* ("dinheiro", em nossa versão), o que pode sugerir que nosso Senhor tinha em mente o talento de prata.

### c) Moedas romanas

A moeda romana básica, mencionada acima, era o *denarius* de prata. Para cada *aureus* de ouro correspondiam 25 *denarii*, sendo que o peso do *aureus* foi fixado por Júlio César em 49 a.C., como 126,3 gramas, embora o rebaixamento subsequente da moeda, sob Augusto e seus sucessores, tenha feito tal peso cair para 115 gramas no tempo de Nero.

O *quadrans* (gr., *kodrantês*; em português, "quadrante") era um quarto da moeda de cobre as (v. abaixo). É referido tanto por Horácio (*Satires*, ii. 3.93) como por Juvenal (vii.8) como a menor das moedas romanas: Mc 12.42 assevera que os dois *lepta* da viúva (v. (a) acima) equivaliam a um *quadrans*. Mt 5.26 emprega o *quadrans* para indicar a menor das moedas, que tinha de ser pago para saldar inteiramente a dívida, enquanto que o paralelo em Lucas (12.59) diz *lepton*, excetuando no texto ocidental, que concorda com Mateus.

A moeda de cobre as (gr., *assarion*) era um quarto da moeda de bronze *sestertius*, e um dezesseis da moeda de prata *denarius*. Ocorre em Mt 10.29 e Lc 12.6, onde é traduzido em nossa versão portuguesa por "asse".

O *denarius* (gr., *denarion*) ganhou seu nome (*deni* = dez por vez) do fato que a princípio era equivalente em prata a dez asses de cobre. Desde 217 a.C. que passou a valer 16 asses quando o peso do asse foi fixado em 1 onça. Atualmente é considerado como equivalente a mais ou menos 1 xelim e 2 dinheiros, ou seja 16 centavos de dólar (não quanto ao seu poder aquisitivo) e é consistentemente traduzido por "denário" em nossa versão.

Pela parábola de Mt 20.1-16 parece que era o salário diário do trabalhador, sendo que dois *denarii* foi a soma paga pelo bom samaritano ao estalajadeiro (Lc 10.35): isso nos deve fornecer alguma idéia sobre seu poder aquisitivo. Em

Ap 6,6, "uma medida de trigo por um *denário*; três medidas de cevada por um *denário*", indica preços exorbitantes em período de fome (v. PE-SOS E MEDIDAS).

Pelos trechos de Mt 22.19; Mc 12.15; Lc 20.24, aprendemos que essa foi a moeda empregada para tentar apanhar Jesus numa armadilha sobre a questão do pagamento do tributo. Os *denarii* de prata daquele tempo, segundo têm sido descobertos, traziam o busto laureado do imperador Tibério no anverso, com sua mãe, Lívia, fazendo o papel de paz, segurando um ramo e um cetro, no reverso (v. IBA, p. 87, fig. 90).

O *aureus* ou *denarius aureus* (denário de ouro), era uma moeda de ouro, introduzida por Júlio César por ocasião de suas reformas financeiras, em 49 a.C. Não é mencionada na Bíblia, ainda que seja referida por Josefo, *Antiguidades* xiv. 8.5; pode, todavia, ser o "ouro" de Mt 10.9.

#### d) Avaliação do dinheiro

Em vista das condições econômicas flutuantes, é extremamente difícil avaliar o dinheiro do NT comparando-o com moedas de nossos dias, mas a tabela fornecida abaixo pode servir como guia em termos gerais. D.H.W.

**DIONÍSIO, O AREOPAGITA** — Membro do concílio aristocrático de Atenas (v. AREÓPAGO); um dos poucos convertidos atenienses de Paulo (At 17.34). Uma tradição corrente ao segundo século (Dionísio de Corinto, em Eusébio, EH iii. 4, iv. 23), de que ele foi o primeiro bispo de Atenas talvez dependa exclusivamente dessa citada passagem. Um grupo de escritos místicos de data bem posterior há muito foi aceito como seu, e exerceu poderosa influência durante a Idade Média (v. tradução inglesa parcial, por C. E. Rolt; R. Roques, "Dionysius Areopagiticus", em RAC, que é estudo recente). Outras especulações acerca de Dionísio, possivelmente se relacionam com o culto pagão de Dionísio, e são traçadas por Rendel Harris, *Annotators of the Codex Bezae*, 1901, p. 76s. A.W.F.

**DIÓSCUROS** (grego, *diaskouroi*, lit., "filhos de Zeus") — Era o emblema do navio alexandrino no qual Paulo velejou de Malta a Putéoli, a caminho de Roma (At 28.11). Certas versões traduzem essa palavra por "Castor e Polux" ou por "Irmãos Gêmeos". De acordo com a mitologia grega, eram filhos de Leda. Eram adorados especialmente em Esparta, e eram considerados protetores especiais dos marinheiros. Suas imagens provavelmente foram postas uma de cada lado da proa da embarcação. J.W.M.

**DIÓTREFES** — Um indivíduo insubmisso de avassaladora ambição, que não queria reconhecer o anáclito, que o atacou publicamente, que proibiu a recepção de seus aderentes e que, ou por excomunhão formal ou por violência física, excluía aqueles que os recebessem. Embora a intervenção pessoal do anáclito viesse a ser eventualmente decisiva, o efeito de suas epístolas

poderia ser anulado pela influência presente de Diótrefes (3Jo 9,10). Não é claro se isso ele fazia em virtude de um ofício regular (p. ex., como um dos primeiros bispos monárquicos — cf. Zahn, INT, III, p. 374s.), ou por domínio de personalidade entre os seus iguais (cf. J. V. Bartlett, JTS, VI, 1905, p. 204s.). Quanto a outras reconstruções imaginativas, cf. J. Chapman, JTS, V, 1904, p. 357s.; B. H. Streeter, *The Primitive Church*, 1929, p. 83s. A.F.W.

**DISCÍPULO** — (heb., *limud*; em grego, *mathetes*; em latim, *discipulus* — "pupilo", "aprendiz").

No AT, o vocábulo aparece geralmente nas diversas versões uma vez (Is 8.16), mas a mesma palavra hebraica é traduzida por "eruditos" em Is 50.4, e por "ensinados" em Is 54.13. "Discipulo" (1Cr 25.8), vem da mesma raiz. A relação entre o mestre e o discípulo era uma característica comum do mundo antigo, onde os filósofos gregos e os rabinos judeus reuniam em torno de si grupos de aprendizes e discípulos.

Nos tempos do NT, uma prática semelhante tinha prosseguimento, e a palavra significava em geral aqueles que aceitavam os ensinamentos de outro — exemplo, de João Batista (Mt 9.14; Jo 1.35), dos fariseus (Mc 2.18; Lc 5.33), e de Moisés (Jo 9.28). Seu uso mais comum era para denotar os aderentes de Jesus: quer no sentido geral (como em Mt 10.42; Lc 6.17; Jo 6.66), quer referindo-se especialmente aos doze (Mt 10.1; 11.1), que tudo abandonaram a fim de segui-lo. V. APÓSTOLO. Fora dos evangelhos, as únicas outras ocorrências neotestamentárias do termo aparecem no livro de Atos, onde descreve os crentes, aqueles que confessam a Jesus como Cristo (6.1,2,7; 9.36 [feminino, *mathetria*]; 11.26). A forma verbal, *matheteuo*, "tornar-se ou fazer um discípulo (de)", é encontrada em Mt 27.57; 28.19. J.D.D.

#### DISCURSO DO MONTE DAS OLIVEIRAS

De acordo com todos os três sinopticistas, nosso Senhor apresentou um discurso escatológico aos seus discípulos, estando no monte das Oliveiras, durante a última semana de sua vida terrena (Mc 13.3-37; Mt 24.3 - 25.46; Lc 21.5-36). Quando enfrentava ele a rejeição e a humilhação (provavelmente na terça-feira, significativamente o dia depois da purificação do templo, e dois dias antes de sua agonia, traição e aprisionamento naquele mesmo monte), ele convidava os discípulos a vigiarem e darem ouvidos, pois eles igualmente teriam de suportar tristezas e sofrer tribulações e serem aprisionados (cf. Cl 1.24). As vésperas da inauguração do reino, mediante sua morte, e ressurreição iminentes, ele os advertia dizendo que embora o reino viesse a ser verdadeiramente estabelecido, aquilo ainda não seria "o fim". Eles veriam o reino de Deus (q.v.) em glória externa somente depois de um período de sofrimento e perseguição, durante o qual o templo, o símbolo de tantas falsas esperanças messiânicas nacionais, seria completamente destruído.

D



O motivo do discurso foi uma observação feita por algum dos discípulos, cujo nome não é dado, acerca da grandeza das edificações do templo. As maciças pedras com sua aparente estabilidade falavam da presença duradoura de Deus entre o seu povo de Israel. Para a perplexidade dos discípulos, Jesus prediz a total destruição de templo. Conseqüentemente, no fim do dia, quando Jesus, a caminho de volta para Betânia, fez uma pausa para assentar-se no monte das Oliveiras, de onde era possível contemplar perfeitamente o templo, quatro dos discípulos interrogaram-No acerca de sua predição. Fazem-lhe a importantíssima pergunta para todos os séculos: "Quando serão essas coisas?", desejando também saber quais os sinais que as acompanhariam. Mateus expande "essas coisas" para incluir uma referência à *parúsia* e o fim do século. Como resposta, Jesus apresenta o discurso que então se seguiu, acerca tanto da queda de Jerusalém (70 d.C.) como acerca da volta do Filho do homem em glória externa.

A coisa significativa do discurso é que Jesus deliberadamente não respondeu coisa alguma sobre o elemento "tempo", exceto quando se referiu à iminência desses acontecimentos escatológicos (Mc 13.30) e para expressar sua ignorância acerca do tempo preciso do fim (v. 32). De fato, o que ele faz realmente é traçar uma distinção entre *duas condições* do reino.

a) Haverá uma condição anterior, quando a glória do reino realizada *de facto* por meio de sua morte e ressurreição, será *ocultado* por detrás de um véu de sofrimento, tristeza e tribulação, tanto no mundo como na igreja. Durante esse período intermediário, entre a ascensão e a *parúsia* ou aparição de Jesus em glória, quando a igreja estiver vivendo por fé e não por vista (cf. 2Co 5.7), certos sinais serão dadas anunciando o fato que a antiga ordem está passando e que a nova era messiânica já raiou. Por exemplo, haverá a destruição do templo (Mc 13.14-20), o sinal que, com o advento do reino, o ritual judaico foi cumprido e ab-rogado, que o único verdadeiro Sacrifício aboliu para sempre a necessidade dos sacrifícios no templo (cf. a Epístola aos Hebreus). Enganadores levantar-se-ão (v. 6), haverá sofrimentos comuns a todos os homens (v. 7 e 8), sofrimento e perseguição peculiares da igreja (vers.9-13), e falsos messias surgirão (v. 21-23). Essa condição anterior do reino, o tempo entre os tempos, é variegadamente descrita no NT como "o principio das dores" (v. 8), "aqueles dias" (v. 17,19,24), e "tais dias" (v. 20), além de "últimos dias" (At 2.17; 2Tm 3.1; 2Pe 3.3), "última hora" (1Jo 2.18), "último tempo" (Jd 18), e "ao se cumprirem os tempos" (Hb 9.26). Nesse período de interim, Deus dá tempo para que o evangelho do reino seja pregado e para que os homens se decidam a respeito (Mc 13.10).

b) Então é dada a condição final do reino, quando a glória do reino do Messias, que atualmente é uma realidade, será externamente revelada à vista, por ocasião da vinda do Filho do homem em poder e glória (v. 24-27). (A frase "Filho do homem", no NT, tal como a palavra "nu-

vens", é sempre a linguagem da visão). Essa é a *parúsia* (Mt 24.3), "o fim" (Mc 13.7), "aquele dia" e "aquela hora" (v. 32), o *kairos* (v. 33), "quando virá o dono da casa" (v. 35), o "dia do Senhor" (At 2.20; 2Ts 2.2), o "fim de todas as cousas" (1Pe 4.7). Essa condição final será imediatamente anunciada por sinais cósmicos (Mc 13.24,25) e o motivo para a vinda do Filho do homem será reunir "os seus escolhidos" (v. 27).

Se os discípulos distinguem entre essas *duas condições* do reino, a questão tempo cuidará de si mesma (cf. 1Ts 5.1). Então os discípulos não serão desencorajados quando enfrentarem o sofrimento. O sofrimento não é sinal de que o reino não veio, mas meramente de que "ainda não é o fim" (Mc 13.7). (Essa é igualmente a mensagem principal das epístolas de Paulo aos Tessalonicenses). Por conseguinte, por um lado os sinais são dados para fazê-los "aprender" (v. 28), e, por outro lado, para fazê-los "estar de sobreaviso" e "vigiar" (v. 5,9,23,33,34,35,37). O discurso inteiro é intensamente prático e termina com a aplicação "Vigiai!", a parábola da figueira, "aprendei" (v. 28), "em verdade" (v. 30), e "estai de sobreaviso" (v. 33).

O discurso das Oliveiras é algumas vezes chamado de "Pequeno Apocalipse", porque muitos críticos julgam-no uma peça da literatura apocalíptica judaico-cristã incorporada nos evangelhos sinóticos, ou pelos próprios evangelistas ou pela igreja primitiva. Essa teoria foi originalmente apresentada por Tymóteo Colani em sua obra *Jésus-Christ et les Troyances Messianiques de son Temps* (1864) e aproveitada por Wendt, Hölscher, e outros, embora freqüentemente numa forma modificada. Embora nosso Senhor indubitavelmente esteja empregando linguagem simbólica apocalíptica como material em suas mãos (W. Manson) com o propósito prático de exortação, não temos aqui claramente literatura apocalíptica típica com sua usual "sucessão ordeira de acontecimentos" (V. Taylor) e predições extravagantes (C. H. Dodd, T. F. Glas-son). Tal literatura raramente era dada a exortações, mas antes era quase inteiramente preditiva. Novamente, os críticos se apegam no ponto que o discurso não responde à "questão tempo" feita pelos discípulos, e daí concluem que provavelmente se trata de uma inserção. Semelhantemente, apontam para certas incoerências alegadas que existiriam no discurso, como, por exemplo, entre a ideia de uma súbita *parúsia* (Mc 13.30), e a *parúsia* anunciada pelos sinais (v. 5-25); entre a professada ignorância de Jesus sobre o tempo do fim (v. 32) e essa aparente "sucessão ordeira dos acontecimentos" antes do fim (v. 5-31); e entre esse discurso e o ensino de Jesus apresentado noutras porções. Esse criticismo reflete principalmente o fracasso teológico que não percebe haver um "paradoxo intencional" (Cranfield) na distinção feita por nosso Senhor entre as *duas condições* do reino, e a recusa deliberada de fornecer resposta à questão sobre o tempo.

O paradoxo se faz presente no coração de toda a escatologia do NT. Faz parte do âmago



do evangelho perceber que, neste período de interim, vivemos na tensão entre a fé e a vista, entre estar atualmente no reino realizado e o esperar até que possamos vê-lo. Sabemos que ainda não estamos no fim, mas que, apesar disso, está próximo, às portas. Não sabemos o tempo da *parúsia*, mas podemos tão somente observar os sinais dos tempos e vigiar e orar. O simbolismo apocalíptico é a linguagem da fé a esperar e a ansiar para que o reino se transforme em realidade palpável. É a maneira da fé expressar compreensão escatológica sobre a história, e não uma fuga da história. Se tentarmos explicar por nossos próprios raciocínios esse paradoxo entre as *duas condições* do reino, veremos inevitavelmente "incoerências". V. tb. MARCOS, EVANGELHO DE. J.B.T.

**DISENTERIA** — Assim traduz a nossa versão portuguesa, e muitas outras, o termo grego *dysenteria*, a doença infecciosa da qual o pai de Públio foi curado pelo apóstolo Paulo (At 28.8). Tem sido sugerido que a "enfermidade nas tuas entranhas", com a qual o Senhor feriu Jeorão, era a disenteria crônica amebiana (2Cr 21.15, 18,19). V. tb. DOENÇA E CURA.

**DISPERSÃO** — O termo "dispersão" (gr., *diáspora*) pode denotar ou os judeus espalhados pelo mundo não-judaico (como em Jo 7.35), ou aos lugares nos quais passaram eles a residir (como em Judite 5.19).

### I. ORIGENS

É difícil saber desde quão cedo começou a dispersão voluntária de Israel; há indicações sobre uma antiga "colônia" em Damasco (1Rs 20.34), enquanto que a orientação expansionista de Salomão bem pode ter dado início a antigos postos comerciais no exterior. Porém, os reis conquistadores da Assíria e da Babilônia introduziram um novo fator, isto é, a transplantação compulsória de secções da população para outras partes de seu império (2Rs 15.29; 17.6; 24.14s.; 25.11s.). Envolvidas nessa orientação as classes que provêm a liderança natural e os artífices habilidosos foram removidas. Muitos desses grupos transplantados, especialmente do reino israelita do norte, provavelmente perderam sua identidade nacional e religiosa; porém, a comunidade judaica, na Babilônia, contou com um rico ministério profético, aprendeu a reter a adoração ao Deus de Israel mesmo sem templo ou sacrifício, e produziu os homens cheios de propósitos definidos que retornaram a fim de edificar Jerusalém. Somente uma pequena porção, entretanto, retornou durante o tempo de Ciro; uma comunidade judaica numerosa e intensamente autoconsciente permaneceu nos tempos medievais, com sua própria edição do *Talmude*.

### II. EXTENSÃO

Os israelitas do estrangeiro não foram esquecidos na própria pátria, e os quadros proféticos sobre a graciosa intervenção de Deus, nos últi-

mos tempos, incluem a bem-aventurada restauração dos "dispersos de Israel" (p. ex., Is 11.12; Sf 3.10; cf. também Sl 47.2, onde a LXX significativamente traduz "as *diásporas* de Israel". A área das ações dos profetas é freqüentemente muito mais lata que os impérios assírio e babilônico. Em outras palavras, uma outra dispersão — provavelmente de origem voluntária, mas reforçada, conforme Jr 43.7 e 44.1 demonstra-o, por refugiados — já havia começado. Os judeus estavam se estabelecendo no Egito e mais longe ainda, em áreas menos conhecidas. Uma luz um tanto lúgubre é lançada sobre o que provavelmente eram as comunidades judaicas no Egito, pelo papiro aramaico encontrado em elefantina (v. PAPIROS, SEVENÉ) tão distante como a primeira catarata, escrita por uma comunidade-comercial judaica, que contava com seu próprio altar e com suas idiossincrasias.

Com as conquistas de Alexandre, o Grande, teve início uma nova era de dispersão: uma corrente cada vez mais volumosa de imigrantes judeus é observada nos mais diversos lugares. No primeiro século d.C., Filon enumerou os judeus no Egito como um milhão (*in Flaccum*, VI). Estrabão, o geógrafo, um pouco mais cedo, observa o número e o estado dos judeus em Cirene, adicionando: "Esse povo já penetrou em cada cidade, e não é fácil encontrar qualquer lugar do mundo habitável que não tenha recebido gente dessa nação e onde não tenha feito seu poder sentido" (citado por Josefo, *Antiguidades*, xiv. 7.2, edição de Loeb).

Sobre a verdade geral da afirmação de Estrabão há evidências abundantes que corroboram sua estimativa. A Síria contava com grandes "colônias" judaicas. Juster alistou setenta e uma cidades da Ásia Menor onde a dispersão exibiu os seus efeitos: essa lista indubitavelmente poderia ser aumentada hoje em dia. Escritores romanos, tais como Horácio, testificam de modo nada amigável sobre a presença e os hábitos dos judeus na capital do império. Tão cedo como 139 A.C. houve uma expulsão dos judeus de Roma: o edito mencionado em At 18.2 teve diversos precedentes. Porém, de alguma maneira, os judeus sempre retornavam. Apesar de toda a sua impopularidade — mal disfarçada nos discursos dos governadores Pilatos e Gálio, bem evidente nos clamores populares de Filipos (At 16.20) e de Éfeso (At 19.34) — os judeus mostravam-se uma espécie de excessão universal. Seu exclusivismo social, seus tabus incompreensíveis, e sua religião intransigente eram pontos tolerados. Somente eles podiam ser isentados dos sacrifícios "oficiais", e (visto que não marchariam em dia de sábado) do serviço militar. Sob os selêucidas, os ptolomeus e os romanos, igualmente, a dispersão, apesar dos muitos obstáculos que enfrentou, incluindo ocasionalmente selvagem violência, em geral destruiu de paz e prosperidade.

A propagação da dispersão não se limitou ao império romano: mostrou-se igualmente proeminente na esfera de influência persa, conforme é ilustrado pelo relato sobre o dia de Pente-

coste (At 2.9-11). Josefo tem histórias reveladoras de filibusteiros judeus, da estatura de Fra Diabolo na Párcia (*Antiguidades*, xviii. 9.1s.), bem como sobre a conversão ao judaísmo e a circuncisão do rei do estado protetorado de Adiabene (*Antiguidades*, xx 2.1s.).

### III. CARACTERÍSTICAS

As esquistices do papiro de elefantina não são típicas do judaísmo disperso de tempos posteriores. A vida da maioria dessas comunidades fundamentava-se na lei e na sinagoga, embora se possa observar que o refugiado sumo sacerdote sadoquita Onias estabeleceu um templo em Leontópolis, no Egito, no segundo século a.C., baseando-se em Is 19.18s., e disse que a maioria dos judeus no Egito tinham templos "contrário" ao que "é próprio" (*Antiguidades* xiii. 3.1). Porém, devido à própria natureza das circunstâncias, não podiam viver tal qual os judeus da Palestina. A dispersão para o Ocidente tinha de viver no mundo grego. Um dos principais resultados disso foi a tradução dos livros sagrados para o grego, chamada de LXX (v. TEXTOS E VERSÕES). As lendas acerca de sua origem pelo menos dão testemunho sobre o espírito missionário do judaísmo helenista. Embora talvez seja enganoso generalizar baseando-nos em Alexandria, podemos ver ali uma próspera e educada comunidade judaica, que procurava entrar em contato intelectual com uma cultura grega já bem firmada. O judaísmo "expurgado de seu messianismo", mas em tudo mais ortodoxo, do Livro da Sabedoria e de Filon, são produtos característicos dessa situação. Também há evidência da existência de apologética missionária judaica dirigida aos pagãos de educação grega, bem como sobre códigos de instrução para os convertidos ao judaísmo dentro do paganismo. Há, talvez, um comentário levemente satírico sobre a diáspora do judaísmo, no tangente àquilo que os judeus compreendiam sobre sua missão, em Rm 2.17-24.

A cultura judaica helenista era fiel à lei e à nação (cf. Fp 3.5,6 — confissão de um judeu da dispersão). As comunidades pagavam o meio sículo do imposto do templo, e mantinham contato umas com as outras e com Jerusalém (cf. At 28.21s.). Os devotos visitavam Jerusalém por ocasião das grandes festividades religiosas, sempre que possível (At 2.5s.; 8.27), e freqüentemente mantinham laços apertados com a mãe-pátria. Porém, a atmosfera cultural se tornara tão diferente que as comunidades da dispersão contavam com suas próprias sinagogas na própria Jerusalém (cf. At 6.9). É possível que Estêvão tenha aprendido algo de seu radicalismo acerca do templo, através do judaísmo da diáspora, nos dias anteriores à sua conversão.

Não obstante toda a impopularidade dos judeus, é claro que o judaísmo atraía poderosamente os gentios. A adoração simples mas majestática a um único Deus, os elevados princípios éticos, os padrões geralmente altos de vida em família, levava muitas pessoas, inclusive da nobreza, até às sinagogas. A necessidade de

circuncisão provavelmente impedia muitos homens de se tornarem prosélitos completos, mas muitos continuavam freqüentando as sinagogas na qualidade de indivíduos "tementes a Deus" (v. PROSELITO). Assim é que regularmente encontramos gentios nas sinagogas, durante as viagens missionárias de Paulo (cf. At 13.43s.; 14.1; 17.4; 18.4s.).

Um aspecto menos feliz da atração exercida pelo judaísmo era a crença generalizada, a respeito da qual muitas fontes testificam, de que os judeus possuíam poderes mágicos especiais e que suas palavras sagradas eram particularmente eficazes nos encantamentos. Sem dúvida havia judeus sem escrúpulos que comerciavam com essa reputação, pois encontramos um deles em At 13.6s. É igualmente provável que houvesse exemplos de ensino judaico sectário e sincretista que tratavam de coisas ocultas e misteriosas que tanto fascinavam o mundo helenístico. Alguns cultos pagãos — tal como o culto de Sabázios, na Frígia — ansiosamente espalhavam ingredientes judaicos em sua mistura religiosa excitadamente temperada; porém, por mais importante que essas coisas sejam para a história da heresia entre os cristãos (v. GNOSTICISMO), há pouca evidência que por si mesmas fossem representativas e significativas entre o judaísmo disperso como um todo. Conforme já seria de esperar, os estudos arqueológicos revelam considerável diferenças formais, bem como diferentes graus de exclusivismo cultural, em diversos lugares e tempos; porém, nada indica que houvesse qualquer indecisão importante, no judaísmo disperso, quanto ao caráter sem igual do Deus de Israel, quanto à sua revelação na Torá, e quanto ao seu povo.

### IV. RELAÇÃO PARA COM O CRISTIANISMO

A influência da dispersão, na preparação do caminho para o evangelho, é além de qualquer dúvida. As sinagogas estavam espalhadas pela maior parte do mundo então conhecido, e essas serviam de degraus para os primeiros missionários cristãos. O livro de Atos mostra Paulo, o auto-confessado apóstolo aos gentios, regularmente abrindo sua obra evangelística mediante pregação nas sinagogas. Em seguida, quase regularmente, ocorria uma divisão, em que a maioria de israelitas de nascimento rejeitavam o Messias oferecido, e os gentios (isto é, os prosélitos e os tementes a Deus) recebiam-no com alegria. Convertidos representativos, tais como Cornélio e o eunuco etíope, foram primeiramente prosélitos ou tementes a Deus. Sem dúvida nenhuma os tementes a Deus — filhos da dispersão — desempenhavam um fator vital na história da igreja primitiva. Entravam na fé cristã com algum conhecimento prévio sobre Deus e as Escrituras, e já consideravam suspeitas a idolatria e a imoralidade.

A LXX também realizou um trabalho missionário além de seu efeito sobre aqueles gentios que entravam em contato com as sinagogas; e mais de um pai da igreja teve ocasião de testificar que a leitura da LXX desempenhou papel vital em sua conversão.

Uma aparente confusão, entre alguns escritores pagãos, torna difícil dizer se o judaísmo ou o cristianismo é que está sendo aludido por eles. Isso talvez se deva ao fato que mui frequentemente uma comunidade cristã se erguia do seio do judaísmo disperso: e, para o pagão ignorante ou indiferente, mesmo que acreditasse nas horrorosas histórias acerca de supostas práticas incendiárias e de canibalismo entre os cristãos, a atitude dos convertidos para com muitas práticas tradicionais, poderiam parecer àquela como atitude judaica. Por outro lado, as influências judaicas sobre tantos convertidos liderantes nos ajuda a compreender por qual motivo os "judaizantes" eram um perigo na igreja apostólica.

É interessante observar que tanto Pedro como Tiago ambos judeus da Palestina, se dirigem aos crentes como "a dispersão" (Tg 1.1; 1Pe 1.1). Tal como os membros da antiga dispersão, são "forasteiros" onde vivem; desfrutam de uma solidariedade entre si desconhecida entre os pagãos; e devem uma transcendente lealdade à Jerusalém que é lá do alto. A.F.W.

## DÍVIDA, DEVEDOR

### a) Empréstimos

Em Israel, os empréstimos não tinham cunho comercial, e, sim, caritativo, concedidos não para permitir a um comerciante que se estabelecesse e expandisse seu negócio, mas para sustentar um fazendeiro aldeão em período de pobreza. Visto que a economia permaneceu predominantemente agrícola até o tempo da monarquia, não se desenvolveu ali o paralelo sistema de empréstimos comerciais conforme o sistema existente na Babilônia, em 2000 a.C. Isso explica por que a legislação não contém quaisquer regulamentos mercantis, mas antes, exortações sobre boa vizinhança. A mesma atitude persiste em Eclesiástico 29. O pano de fundo, todavia, se altera no NT. Os devedores, na parábola do mordomo injusto (Lc 16.1-8) ou eram arrendatários que pagavam em espécie ou eram comerciantes que haviam recebido mercadorias a crédito. A descrição de pecados como dívidas (Mt 6.12) é uma prática comum judaica empregada por Jesus, não para caracterizar a relação entre Deus e o homem como entre um credor e seu devedor, mas para proclamar a grandeza da graça e para exortar ao dever do perdão (Lc 7.41s.; Mt 18.21-27).

### b) Juros, usura

A palavra "usura" no vocabulário bíblico, não tem o moderno sentido de lucro exorbitante. A queixa, no AT, não é que o lucro é excessivo, mas que esse tenha ao menos sido cobrado. Todos os três códigos (Êx 22.25; Dt 23.19s.; Lv 25.35s.) proibem-na como uma exploração contra irmãos aproveitando-se da desgraça de um compatriota israelita. Dt 23.20 (cf. 15.1-8) permite que a um estrangeiro se cobrasse juros. Os juros são mencionados como uma prática consagrada no código de Hamurabi e em outras leis babilônicas ainda mais antigas. A palavra *neshek* (lit., "algo arrancado a mordidas")

provavelmente denota simplesmente cobrança violenta a um devedor, ainda que o jogo de palavras com o termo *noshkhim* em Hc 2.7 (que significa tanto "pagadores de juros" como "mordedores") possa implicar numa quantia que devora as economias postas de lado para efetuar o pagamento. O sinônimo *tarbit* ("aumento") e o termo grego *tokos* ("descendência") assumem o ponto de vista mais moderno de juros acrescidos ao capital. De conformidade com uma economia que se alterava, Jesus aprovou investimento para produção de lucro (Mt 25.27; Lc 19.23), porém, reteve a desconfiança tradicional em qualquer cobrança sobre um empréstimo particular (Lc 6.31s.).

### c) Penhor, garantia

A garantia tomava a forma de um penhor de algum objeto pessoal, para que se fizesse um pequeno empréstimo temporário (Dt 24.10; Jó 24.3), da hipoteca de uma propriedade (Ne 5), ou da fiança de um financiador (Pv 6.1-5; Eclesiástico 8.13; 29.14-20). Nos casos em que não houvesse garantia pela dívida, os devedores poderiam ser vendidos como escravos (Êx 22.3; 2Rs 4.1; Am 2.6; 8.6 etc.). As leis eram formadas de modo a mitigar a severidade do costume. São impostas restrições à gama de itens que podem ser penhorados, bem como impostas condições de empréstimo (Dt 24). Por uma espécie de "Estatuto de Limitações", todas as dívidas tinham de ser canceladas cada sete anos (Dt 15.1s.; somente o livro de Deuteronômio menciona dívidas em conexão com o ano de Jubileu), e os israelitas que serviam para pagar suas dívidas recebiam liberdade então (Lv 25.39-55). Essa legislação parece não ter sido observada historicamente. Eliseu ajudou a viúva, em 2Rs 4.1-7, não invocando a lei, mas operando um milagre. O quinto capítulo de Neemias não faz qualquer apelo a Deuteronômio 15 (embora cf. Ne 10.31 e Jr 34.13s.). No período judaico, Hilel inventou um sistema para evadir-se legalmente de Deuteronômio 15, propósito do qual sistema, contudo, não era frustrar ou torcer a lei, mas antes, adaptá-la a uma economia comercial. A.E.W.

## DIVÓRCIO — V. MATRIMÔNIO.

**DI-ZAABE** — Um dos quatro nomes, em Dt 1.1, que descreve o lugar ou lugares onde Moisés proferiu as palavras que se seguem. Esses nomes têm deixado perplexos a todos os estudiosos. Di-Zaabe significa "lugar de ouro", e a LXX ousadamente traduz essa palavra por *katachynsea*. O nome não pode ser encontrado em qualquer outro lugar, e testifica sobre a data antiga em que foi escrito (v. HAZEROTE). G.T.M.

**DÍZIMOS** — O costume de dar o dizimo não se originou com a lei mosaica (Gn 14.17-20), nem era peculiar aos hebreus. Era praticada entre outros povos antigos. Há três questões principais a considerar.

1. Sobre o que foi requerido que os judeus pagassem dizimos? A Torah legislava que "a



semente da terra" (safras), "o fruto da árvore", e a "erva, ou... o rebanho" (Lv 27 30-32) deveriam render dízimos. A maneira de pagar o dízimo do gado era como segue: o proprietário contava os animais conforme iam passando para o pasto, e cada décimo animal era dado a Deus. Dessa maneira não havia a possibilidade de selecionar animais inferiores para pagamento do dízimo dentre o gado vacum e o gado miúdo (Lv 27.32s.). Se um hebreu preferisse dedicar a décima parte da produção de seus cereais e frutas, na forma de seu valor monetário, tinha a liberdade de fazê-lo, mas um quinto dessa soma tinha de ser adicionado. Não lhe era permitido redimir a décima parte de seus rebanhos de gado vacum e de gado miúdo dessa maneira (Lv 27.31,33).

2. Para quem eram pagos os dízimos? Deviam ser entregues aos levitas (Nm 18.21s.). Porém, em Hb 7.5 é dito que os filhos de Levi é que recebiam os dízimos por comporem "o sacerdócio". Esse desvio das prescrições da lei talvez se tenha devido ao fato da indisposição dos levitas em cumprir os seus deveres em Jerusalém, depois da volta dos exilados sob a liderança de Esdras (Ed 8.15s.). Os levitas, por causa da natureza de sua posição e de suas funções na comunidade, não tinham meios de renda, nem gado, nem herança que lhes assegurasse o sustento; por conseguinte, em recompensa "pelo serviço que prestam, serviço na tenda da congregação", recebiam "os dízimos dos filhos de Israel" (Nm 18.21,24). Essa passagem de Números 18 menciona apenas o dízimo dos cereais e das safras de frutas (v. 27). Os levitas, todavia, não tinham a permissão de conservar para si a totalidade dos dízimos recebidos. Mas receberam ordens de apresentar "uma oferta ao Senhor" que representava "os dízimos dos dízimos" (Nm 18.26). Esses "dízimos dos dízimos" tinham de ser "de todas as vossas dádivas" (v. 29), e tinham de ser dados ao sacerdote (v. 28; Ne 10.39).

3. Onde é que os hebreus deveriam oferecer os seus dízimos? Competia-lhes trazê-los ao lugar que o Senhor vosso Deus escolher de todas as vossas tribos, para "ali pôr o seu nome" (Dt 12.5s., 17s.), isto é, Jerusalém. E o oferecimento dos dízimos deveria tomar a forma de uma refeição ritual, em que o levita também tomava parte (Dt 12.7,12). Se Jerusalém ficasse por demais distante da vila em que o dizimista morasse, o transporte do dízimo de suas colheitas poderia criar um problema, mas ele sempre podia levar os seus dízimos na forma de dinheiro (Dt 14.22-27). Em cada terceiro ano, os dízimos deveriam ser oferecidos na própria localidade em que habitava o dizimista (Dt 14.28s.), embora nessas ocasiões apesar disso estava ainda na obrigação de subir a Jerusalém a fim de adorar, após ter oferecido os seus dízimos em sua própria comunidade (Dt 26.12s.).

A essas leis comparativamente simples do Pentateuco que governavam os dízimos, foi adicionada uma hoste de minúcias que trans-

formou um lindo princípio religioso numa carga insuportável. Essas complexas adições estão registradas na literatura mishnaica e talmúdica. Essa infeliz tendência dos israelitas sem dúvida contribuiu para a convicção que a aceitação perante Deus podia ser merecida através de tais observâncias rituais como o pagamento dos dízimos (Lc 11.42), mesmo sem a submissão à lei moral da justiça, da misericórdia e da fé (Mt 23.23s.).

Os dízimos oferecidos por Abraão, o ancestral de Israel, e, por conseguinte, do sacerdote arônico, a Melquisedeque (Gn 14.20), e o fato de haver sido abençoado por esse rei-sacerdote (Gn 14.19), segundo a interpretação de Hb 7.1 e segs, significa que o sacerdócio de Melquisedeque era infinitamente superior ao sacerdócio levítico. Por qual motivo Melquisedeque recebeu dízimos de Abraão não é esclarecido em Gn 14.18-20.

A referência neotestamentária ao pagamento dos dízimos "da hortelã, do endro e do cominho" (Mt 23.23; Lc 11.42) ilustra uma extensão talmúdica da lei mosaica, extensão essa que assegura que "tudo quanto é comido... e que é produzido pela terra", está sujeito ao dízimo. J.G.S.S.T.

**DODANIM** — Nome de um povo descendente de Javã, filho de Jafé, e mencionado por duas vezes no AT (Gn 10.4; heb., *dodanim*, na LXX, *Rhodioi*; 1Cr 1.7; heb., *rodanim*). A referência no livro de Gênesis provavelmente deve ser lida (com o Pentateuco Samaritano) *rodanim* (*d* e *r* são facilmente confundidas tanto na antiga como na escrita hebraica de caracteres "quadrados"), referindo-se aos habitantes da ilha de Rodes. V. E. D'orme, *Syria*, XIII, 1932, p. 38,49.

## DOENÇA E CURA

### I. FENÔMENOS DA DOENÇA, NA BÍBLIA a) Os termos empregados

As enfermidades e o sofrimento, e a tentativa de aliviá-los, têm feito parte da vida humana desde o amanhecer da história. A Bíblia apresenta um quadro completo sobre o homem, em todas as suas experiências, pelo que também há menções freqüentes às enfermidades dos indivíduos, e às epidemias das comunidades, bem como às tentativas de prevenir ou remediar as mesmas, tal qual existem relatos sobre todas as demais principais experiências humanas. As palavras empregadas para indicar as doenças e sua cura, e suas cognatas, tanto em hebraico como em grego, são em sua maioria termos comuns diários. *Halah* é usado para "estar doente" (substantivos, *holi* e *mahalah*), e também *madweh* (Dt 7.15; 28.61) e *davar* (Sl 41.8), que significa "uma questão" (isto é, questão má). No NT, a enfermidade é chamada de *astheneia* (fraqueza), *malakia* (infortúnio), *nosema* e *nosos* (mais especificamente segundo a medicina, "enfermidade"); os verbos empregados são *astheneo* e *kakos echein*, e, em um só versículo (Tg 5.15), *kamno*. *Arrhostos* ("não robusto") é usada em um úni-

co lugar (Mc 6.13). No AT, *rafa'* (curar) é o termo mais comumente empregado para indicar a cura, e também é usada para significar "médico" em Gn 50.2 (duas vezes); 2Cr 16.12; Jó 13.4; Jr 8.22. Outros termos usados no AT incluem *hayah* (reviver) e *shuv* (restaurar). No NT os verbos intransitivos *ischyo* (ser forte) e *hygiaino* (mais especificamente "estar com saúde") são empregados, enquanto que a respeito da cura (transitivos) são empregados os verbos *sozo* e *diasozo* (salvar) não especificamente (embora sejam usados desta maneira por outros escritores, incluindo Hipócrates). *Stereo* (estabelecer, tornar forte) é verbo empregado em At 3.16. Os termos especificamente médicos para indicar a cura são *therapeuo*, *iaomai* e *apokathistemi*. Parece não haver qualquer significação especial sobre o emprego de *sozo*; e a tradução de todas essas palavras, como, por exemplo, "salvar", "restaurar", "curar" etc., são usos indiscriminados das palavras portuguesas contemporâneas dos tradutores e revisores. O substantivo *holokeria* (em nossa versão, "saúde perfeita") é empregado em At 3.16, e talvez faça referência tanto à reabilitação ativa como à restauração física. Em alguns lugares, como, por exemplo, Is 53.5 (cf. 1Pe 2.24), são empregadas palavras com o sentido específico de "cura", dotadas de um sentido inteiramente espiritual. Instâncias semelhantes são Is 6.10 (cf. At 28.27 e Mt 13.15).

#### b) Descrições bíblicas das enfermidades

Essas são fenomenais, isto é, são vasadas nos termos do observador leigo. Excessão disso é o fenômeno da possessão demoníaca, onde é oferecida uma explicação espiritual. Algumas doenças são identificáveis nos termos da moderna patologia; porém, outras descrições são vagas (p. ex., "covo", "paralisia", "febre", "fluxo"), e alguns dos termos empregados nas traduções são inteiramente errôneos, pois não indicam as enfermidades indicadas pelo original. Com a passagem do tempo, as enfermidades aparecem e desaparecem ou, se persistirem, podem alterar sua história natural. Isso é particularmente verdadeiro nos casos de enfermidades microbiológicas. "Praga" é palavra que se refere a uma enfermidade epidêmica, e não é equivalente à moderna infecção com o *Pasterella pestis*. Outras enfermidades podem permanecer inalteráveis durante séculos, como, por exemplo, a cegueira produzida pelo vírus da tracoma, que continua sendo extremamente comum no Oriente Médio, e que nos tempos bíblicos provavelmente ainda era mais comum que nos dias atuais. Algumas vezes é mencionada uma manifestação particular, como por exemplo, a do homem hidrópico (Lc 14.2), em grego, *hydropikos*, cuja hidropsia pode ter sido causada por uma dentre diversas condições diferentes. Há um caso bem conhecido "o espírito na carne" de Paulo (2Co 12.7-10), onde é difícil oferecer qualquer diagnóstico; nenhuma das diversas explicações sobre o mesmo, que têm sido oferecidas, tais como malária, oftalmia, epilepsia etc., é inteiramente satisfatória. Aquelas desordens que são curadas miraculo-

samente, especialmente as que estão registradas nos evangelhos, mui certamente são casos de enfermidades orgânicas, como, por exemplo, a do homem "cego de nascença" (Jo 9.1), cuja cegueira não podia ter sido psicogênica, visto que era congênita.

#### c) Desordem mental

Essa é igualmente tratada pela mesma espécie de descrição leiga como as desordens físicas, e em dois casos principais é possível descrever a situação, conforme vista pela psiquiatria moderna. Saul (1Sm *passim*), era homem bem dotado, porém, em alguns respeito era inadequado. Por exemplo, estava muito sujeito às opiniões alheias; era sujeito a sentimentos de depressão recorrente e, nos últimos anos de sua vida, tinha as idéias paranóicas e a irritabilidade característica da depressão de pacientes mais antigos, embora as tendências assassinas, por ele demonstradas sejam incomuns. Seu suicídio não se reveste de importância, pois foi antes o de um guerreiro derrotado do que o de um neurótico deprimido (v. tb. SAUL). Nabucodonosor, ativo e irascível, tinha uma personalidade hipomaniaca, isto é, uma tendência herdada de desenvolver uma psicose maniaco-depressiva. Sua enfermidade (Dn 4.28-37) foi de longa duração, e provavelmente ocorreu quando já estava na década dos cinquenta. Estava consciente, mas totalmente incapaz de governar-se. Não havia evidência de desordem orgânica. Havia certa perversão dos apetites. Recuperou-se inteiramente dessa enfermidade (5.36), finalmente, da enfermidade que na atualidade seria denominada como melancolia involuntária. (V. tb. NABUCODONOSOR). Há certo conteúdo depressivo em alguns dos salmos, como por exemplo, no Salmo 102, mas com uma freqüente nota de triunfo no fim.

#### d) Possessão demoníaca

O fenômeno singular da possessão demoníaca, que raramente tem tido paralelo desde os tempos apostólicos, é claramente alguma coisa *sui generis*. Está registrado como algo acontecido no tempo de Cristo com mais freqüência do que em qualquer outro período. (O relato sobre Saul, que diz "Tendo-se retirado de Saul o Espírito do Senhor, da parte deste um espírito maligno o atormentava", em 1Sm 16.14,15, provavelmente deve ser reputado como uma declaração sobre a sua desordem mental mais do que realmente uma explicação teológica de sua origem). Aqueles que eram possuídos por demônios (gr., *daimonizomenos* = "endemôninhados") podiam ser usados como porta-voz pelo espírito possuidor; freqüentemente apresentavam manifestações físicas semelhantes à epilepsia, e acima de tudo eram sensíveis ao nome de Cristo. Entretanto, a possessão demoníaca definitivamente não é sinônima nem da epilepsia nem das desordens mentais em geral, e é claramente distinguida pelos escritores sinotistas e em Atos (5.16) das enfermidades comuns. Os melhores casos modernos bem autenticados parecem ser aqueles descritos pelos missionários da China, desde 1850 em diante. Não há motivo razoável para

duvidar do ponto de vista bíblico que vê a "posseção" como uma invasão da personalidade e do corpo do indivíduo atacado por um espírito maligno. V. tb. DEMÔNIO.

#### e) Lepra

A enfermidade *tsara'at*, traduzida por *lepra*, é descrita com detalhes em Lv 13, mas a descrição podia, e provavelmente incluía mesmo, outras doenças da pele. Provavelmente uma variedade destas últimas condições, particularmente infecciosa, era diagnosticada como *tsara'at*. O próprio termo também é aplicado às vestes e às casas (Lv 14.55) e parece ter sido geralmente empregado para descrever algo que era cerimonialmente impuro. Quando um leproso era "purificado" e assim pronunciado pelo sacerdote, é provável que a condição era auto-limitadora, e não aquilo que atualmente chamaríamos de *lepra*, isto é, uma enfermidade causada por uma bactéria específica. Isso de forma alguma detrata da significação ou validade do relato bíblico, porque a palavra *tsara'at* é puramente fenomenal, e típica do pensamento e dos conceitos da época que, naturalmente, não tinham uma base bacteriológica. Na LXX o termo *tsara'at* é traduzido por *lepra*, e no NT *lepra* é igualmente o vocábulo empregado. Certamente havia *lepra* autêntica no Oriente Próximo, nos tempos neotestamentários.

## II. ATITUDE BÍBLICA PARA COM AS ENFERMIDADES

### a) Causas do sofrimento humano

Os tópicos do sofrimento e da enfermidade, na Bíblia, estão intimamente ligados com as questões da natureza e com a origem do próprio mal. O sofrimento é uma experiência humana, com diversas causas, e é um dos resultados do pecado humano. No caso de sofrimento por motivo de enfermidade, a conexão direta não é usualmente evidente, embora algumas vezes a enfermidade esteja diretamente ligada com o pecado. Pelo relato da queda do homem no livro de Gênesis, fica claro que imediatamente em seguida o homem conheceu a insegurança, o temor e a dor (Gn 3.16,17). Aqui *'itsavon* é a palavra traduzida por dores, e depois vem a angústia mental (Gn 4.13). A ligação direta entre o pecado e o sofrimento torna-se rapidamente mais complexa, mas, as nações que obedeciam a Deus em geral recebiam a promessa de ficar livre das enfermidades (Êx 15.25,26; Lv 26.14-16; Dt 7.12-16; 28.22,27, 58-61 especialmente). Por outro lado, a pestilência é um dos três julgamentos penosos contra o povo de Deus (Jr 24.10; 32.24; Ez 14.21), e também contra outros povos, como, por exemplo, os filisteus (1Sm 5.6) e os assírios (2Rs 19.35). Há passagens, tais como Sl 119.67, onde o próprio pecador é envolvido, bem como o caso do homem paralítico que foi curado (Jo 5.1-16), onde sua própria culpa é talvez subentendida (5.14). O pecado de Davi envolveu outros na aflição (2Sm 24.15-17). Em sua totalidade, o sofrimento humano, quer proveniente da doença ou de qualquer outra causa, é o efeito,

sobre o indivíduo da enfermidade espiritual da sociedade humana da qual ele faz parte integral. No livro de Jó (especialmente o primeiro capítulo) algo pode ser visto acerca das atividades de Satanás. Isso também é evidente em At 10.38, onde os enfermos são referidos como "os oprimidos do diabo", e igualmente na sugestiva parábola do trigo e do joio ("Um inimigo fez isso", Mt 13.28). Novamente, o próprio Cristo falou sobre "... esta filha de Abraão, a quem Satanás trazia presa..." (Lc 13.16).

Entretanto, Deus não está impotente em tudo isso. O sofrimento é algumas vezes usado como punição. Em algumas ocasiões, conforme mencionado acima, isso pode ser feito em escala nacional. Ou então pode ser aplicado a indivíduos, como nos casos de Moisés (Êx 4.24), Miriã (Nm 12.10), Uzias (2Cr 26.16-21), Jeroboão (2Cr 13.20), Geazi (2Rs 5.25-27), Ananias e Safira (At 5.5,10), Herodes (At 12.21-23), e Elimas (At 13.11). Muito mais detalhe é fornecido quando o sofrimento é usado construtivamente (Hb 12.6-11), como no caso de Jacó que, depois de uma verdadeira injúria física, miraculosamente inflingida, aprendeu a depender de Deus, e amadureceu espiritualmente a ponto de poder cumprir seu novo nome de Israel (Gn 32.24-32). A enfermidade de Ezequias demonstrou sua fé em Deus e provavelmente pertence à mesma categoria daquela (2Rs 20.1-7). O livro de Jó mostra que a questão real é a relação do homem para com Deus, e não tanto sua atitude para com seu próprio sofrimento. Essa é a principal refutação apresentada pelo AT à idéia, exposta pelos "consoladores" de Jó, com grande habilidade, que há um elo inevitável entre o pecado do indivíduo e o sofrimento do indivíduo. Depois de mostrar o erro desse ponto de vista, que é apenas parcialmente verdadeiro, que a razão para a existência do sofrimento é disciplinar, o relato nos leva a um sublime quadro sobre Jó consolado, vingado e abençoado. É importante perceber que o quadro bíblico não é um mero dualismo (v. DUALISMO). Pelo contrário, o sofrimento é apresentado sob a luz da eternidade e em relação para com um Deus que é soberano, mas que não obstante é longânimo em suas relações com o mundo por causa de seu amor pelos homens (2Pe 3.9). Conscientes da tristeza e da dor ao seu redor, os escritores do NT aguardam a consumação final, quando o sofrimento, não mais existirá (Rm 8.18; Ap 21.4).

Essa idéia é diferente da concepção grega sobre o corpo, como algo inerentemente mau, e do espírito como algo inerentemente bom. O conceito bíblico sobre a transitoriedade, mas também sobre a nobreza do corpo, é melhor percebido em 2Coríntios, especialmente em 5.1-10 (cf. também 1Co 6.15). Faz parte integral do complexo do indivíduo, mediante o qual a personalidade se faz expressar.

### b) Tratamento das enfermidades

A terapêutica bíblica reflete os seus tempos bíblicos, e é descrita em termos gerais, como, por exemplo, Pv 17.22; Jr 46.11. Aplicações

ocais são freqüentemente referidas no caso de úlceras (Is 1.6; Jr 8.22; 51.8), e uma "pasta de figos" é recomendada por Isaías para cura da úlcera de Zequias (Is 38.21).

O bom samaritano usou vinho e azeite como tratamento local (Lc 10.34). Tal tratamento é freqüentemente ineficaz, como no caso da mulher que tinha um fluxo de sangue (Mc 5.26), ou as condições aparentemente são intrinsecamente incuráveis, como no caso de Mefibosete (2Sm 4.4). Em Dt 28.27 há uma nota de desespero a respeito de certas enfermidades. Não é surpreendente que o tratamento algumas vezes estivesse ligado à superstição, tal como a tentativa de Lia e Raquel, ao usarem mandrágoras, a fim de aumentar o desejo sexual na infertilidade (Gn 30.14-16). O vinho é por duas vezes mencionado como medicamento e estimulante (Pv 31.6; 1Tm 5.23).

A palavra *médico* é raramente empregada, mas implica mais naquilo que atualmente é chamado de "doutor" (heb., *rafá*, exemplo, Êx 15.26; Jr 8.22; em grego, *iatros*, Mc 5.26; Lc 8.43). Asa é condenado (2Cr 16.12) por haver consultado os "médicos", porém, é bem possível que esses tenham sido pagãos, feiticeiros e inúteis, e não realmente indivíduos que mereciam o título de médico. O ponto principal de sua condenação é que "não recorreu ao Senhor". Jó condena os seus consoladores como "médicos que não valem nada" (Jó 13.4). No NT os médicos são por duas vezes proverbialmente mencionados por Cristo (Lc 4.23; 5.31). São mencionados no incidente da mulher que tinha um fluxo de sangue (Lc 8.43) Lucas é chamado por Paulo de "o médico amado" (Cl 4.14).

A religião judaica diferia de muitas religiões pagãs pelo fato de quase não haver confusão entre os ofícios de sacerdote e de médico. A declaração do diagnóstico da *lepra*, e da cura da mesma, é uma exceção (Lv 13.9-17; Lc 17.14). Os profetas eram consultados sobre o prognóstico (v. por exemplo, 1Rs 14.1-13; 2Rs 1.1-4; 8.9; Is 38.1,21). Uma forma primitiva de colocação de ossos em seus lugares é mencionada em Ez 30.21. O trabalho de parteira estava inteiramente entregue nas mãos das mulheres, que provavelmente tinham considerável experiência, talvez pouca habilidade, e sem dúvida nenhum treino (Gn 38.27-30; Êx 1.15-21; Ez 16.4,5). É notável que a prática da medicina tenha mudado tão pouco em seus pontos essenciais através dos séculos durante os quais são descritos os acontecimentos bíblicos, a tal ponto que é possível falar sobre todo o tempo ali coberto como se fosse um período limitado, pois dificilmente havia algum elemento nessa prática que pudesse ser dignificado com o nome de ciência médica.

#### c) Higiene e condições sanitárias

Um ponto no qual a medicina judaica era superior à dos povos contemporâneos, era o notável código sanitário dos israelitas no tempo de Moisés. Rendle Short apresenta um excelente breve comentário sobre isso (*The Bible and*

*Modern Medicine*, p. 37-46). Embora geralmente referido como um código, seus detalhes estão em realidade espalhados por todo o Pentateuco. Os judeus, como nação, talvez não tivessem sobrevivido naqueles tempos, no deserto, ou através das muitas vicissitudes pelas quais passaram, não fosse seu código sanitário. Este trata sobre a higiene pública, o suprimento de água, a disposição do lixo, a inspeção e a seleção de alimentos, e o controle das doenças infecciosas. O mais interessante a respeito de tudo é que fica subentendido um conhecimento que os judeus não possuíam de antemão, e que nas circunstâncias do êxodo e das vagações pelo deserto dificilmente poderiam tê-lo descoberto por si mesmos, como, por exemplo, a proibição da ingestão do porco e dos animais que tivessem morrido de morte natural, ou o enterro dos excrementos etc., bem como a natureza contagiosa de algumas enfermidades. A origem final da palavra "quarentena" é o uso judaico de um período de quarenta dias de segregação por parte dos pacientes que estivessem sofrendo de certas moléstias (Lv 12.1-4) adotado pelos italianos no séc. XIV de nossa era, por causa da relativa imunidade dos judeus a determinadas pragas.



Fig. 64 — Um colono sirio no Egito cuja perna exibe a deformação típica da paralisia infantil. Estela de c. do séc. XIII a.C.

Em certo número de respeitos, a atitude bíblica sobre os enfermos e sobre a saúde em geral, tem certa influência sobre a prática médica moderna, pois ela é talvez mais atualizada do que geralmente é percebido. A história do bom samaritano (Lc 10.30-37) apresenta um ideal de cuidado que sempre inspirou a profissão médica, tipificando o altruísmo e o cuidado posterior. Na Bíblia há mais do que algumas poucas indicações sobre aquilo que poderíamos chamar de "medicina da família", pois o ideal do casamento entre os judeus era bem alto. As instruções aos membros da família, em

Ef 5.22 - 6.4, se obedecidas, seriam excelente psiquiatria preventiva. As palavras que indicam boa saúde são usadas esparsamente no AT, e mesmo assim sempre de modo figurado (p. ex., Jr 30.17; 33.6; Sl 42.11; Pv 12.18). Quanto ao NT, já nos referimos acima ao termo *holokleia* ("saúde perfeita", em At 3.16).

### III. MILAGRES DE CURA

No seu sentido mais simples, cura significa a restauração ao normal de um paciente que sofre de uma desordem orgânica ou psicológica, ou ambas, que é remediável. Também pode ser usada para a melhora espontânea sem qualquer intervenção médica importante, que ocorre na maioria das enfermidades, afinal de contas. Inclui a melhoria da aparência do paciente em sua condição, mesmo que nenhuma melhoria de suas condições físicas seja possível, e inclui até mesmo a correção da idéia errônea que o paciente tinha sobre a natureza de sua enfermidade. Nas desordens psicológicas, o termo é empregado para descrever um estado mental melhorado. É importante perceber essas diferentes facetas do significado da palavra, visto que as curas bíblicas milagrosas (excetuando os casos de possessão demoníaca) mostram a cura em seu sentido médico primário que é a restauração à normalidade, nos casos de enfermidades orgânicas. Quaisquer casos que atualmente são reivindicados como milagres de curas notáveis, deveriam poder exibir a mesma característica de cura notável de enfermidades orgânicas. Alterações na atitude espiritual, aceitação melhorada de uma condição organicamente incurável, ou a remissão natural e espontânea da doença, estão ocorrendo continuamente, porém, não participam daquilo que é miraculoso no sentido estritamente teológico de uma "notável interposição do poder divino mediante a qual a operação do curso ordinário da natureza é suspensa, ultrapassada ou modificada" (*Chambers' Encyclopaedia*, artigo "Miracle"). Existem, naturalmente, recuperações naturais após uma enfermidade, bem como milagres, registrados na Bíblia, e, de fato, é bem possível que ali estejam registradas recuperações naturais em maior número de que as curas milagrosas por causa da quase completa ineficácia da terapia dos tempos antigos.

#### a) Curas miraculosas no AT

Mesmo que meios médicos fossem empregados, a recuperação da saúde, no AT, é geralmente atribuída à intervenção de Deus, como, por exemplo, a cura de Moisés (Êx 4.24-26) da enfermidade associada com sua desobediência a respeito da circuncisão de seu filho, à qual é dada uma significação inteiramente espiritual. A cura da *lepra* de Miriã (Nm 12.1-15) e a de Naamã, por meio de Eliseu (2Rs 5.8-14), foram milagrosas. A cura da mão de Jeroaboá subitamente paralizada (1Rs 13.4-6), e a ressurreição do filho da viúva de Sarepta, por Elias (1Rs 17.17-24) e do filho da mulher sumanita, por Eliseu (2Rs 4.1-37) são claramente miraculosas. A enfermidade do menino desta

última mulher tem sido atribuída à insolação; porém igualmente poderia ter sido uma encefalite fulminante ou uma hemorragia interna. (Os judeus tinham consciência dos efeitos do sol (v. Sl 121.6), e um caso de insolação é registrado nos apócrifos, em Judite 8.2,3). A recuperação dos israelitas, mordidos pelas serpentes, ao olharem para a serpente de metal, também foi miraculosa, ainda que não tenham sido especificados os indivíduos curados (Nm 21.6-9). A salvação dos israelitas das últimas pragas do Egito é um curioso exemplo daquilo que poderia ser chamado de "milagre profilático", isto é, foram miraculosamente resguardados das enfermidades, e não miraculosamente curados. A recuperação de Ezequias (2Rs 20.1-11) foi provavelmente natural, embora seja diretamente atribuída a Deus (v. 8), e foi acompanhada por um milagre da natureza (v. 9-11); sua enfermidade provavelmente consistia de um severo carbúnculo.

A cura miraculosa, mesmo incluindo a ressurreição de mortos, não é usual no AT, e os poucos casos parecem agrupar-se em torno dos dois períodos críticos — o êxodo e os ministérios de Elias e Eliseu. V. Êx 7.10-12 que fala sobre milagres da natureza realizados por Moisés e Arão. Os milagres aparentemente realizados pelos magos egípcios (Êx 7.22) eram provavelmente espúrios, visto que não puderam repetir a praga das úlceras (Êx 9.11). V. tb. MILAGRES.

#### b) Curas milagrosas nos evangelhos

Os milagres de cura realizados por nosso Senhor são relatados pelos escritores sinóticos como grupos (p. ex., Lc 4.40,41), e em maior detalhe e mais especificamente, como casos individuais. A possessão demoníaca é claramente distinguida de outras formas de enfermidade (p. ex., Mc 1.32-34, onde *kakos echein* é separado de *daimonizomenos*). As multidões aproximavam-se dele em grande número (Mt 4.23,24) e eram todas curadas (Lc 4.40). Sem dúvida estavam incluídos casos de enfermidade mental, como também de enfermidades físicas, e em certa ocasião nosso Senhor chegou a restaurar uma parte perdida do corpo (Lc 22.50,51). Ao mesmo tempo, essas instâncias registradas podem representar apenas uma pequena fração daqueles que naquela ocasião se encontravam doentes na Palestina.

Na narrativa combinada dos quatro evangelhos, há cerca de duas dúzias de histórias sobre a cura de indivíduos ou de pequenos grupos. Alguns foram curados à distância, alguns com uma palavra, mas sem qualquer contato físico, alguns mediante toque físico, e alguns com contato físico e "meios", isto é, o emprego de barro misturado com saliva, que era um remédio popular para a cegueira naqueles tempos (Mc 8.23; Jo 9.6) e para a surdez (Mc 7.32-35). Isso talvez tenha tido o propósito de ajudar a fé do paciente, ou então para demonstrar que Deus não exclui o emprego de meios, ou então ambas as coisas. (A percepção da conexão entre a surdez e a mudez, neste último caso, é interessante).



Os relatos sobre casos individuais se referem a enfermidades que são predominantemente orgânicas. A cura instantânea, ou quase, ocorre em casos em que a recuperação é improvável ou problemática, e parece ter havido imediata restauração da saúde sem qualquer período de convalescença ou reabilitação, e sem recaídas.

O evangelho de Lucas é o único que nos fornece o relato sobre o bom samaritano. Também inclui três milagres de cura que não estão registrados nos outros evangelhos. Esses são a ressurreição do filho da viúva de Nairn (7.11-16), a cura da mulher "encurvada" (13.11-16) e a cura da orelha de Malco (22.50,51). São fornecidos mais detalhes sobre os casos, e o escritor usa o termo mais técnico — *iaomai* — para a cura, e não as palavras não-técnicas.

O quarto evangelista, diferentemente dos sinotistas, nunca se refere à cura de pessoas em grande número, nem as possessões demoníacas (embora haja referência aos demônios e seja empregada a palavra *daimonizomenos*, Jo 10.21). Em adição à ressurreição de Lázaro dos mortos, somente outros três casos são descritos. Esses são a cura do filho do nobre, de uma séria condição febril (4.46-54), o homem paralizado há trinta e oito anos (5.1-16) e o cego de nascença (9.1-14). Os relatos estão bem documentados, e todos descrevem casos de evidente desordem orgânica que foram instantânea ou quase instantaneamente curados. A ressurreição de Lázaro após quatro dias de morto (11.1-44) não é menos miraculosa, e a sugestão que a mesma não é mais notável que a recuperação depois do coração parar por alguns segundos, durante uma intervenção cirúrgica, não faz sentido à luz da moderna fisiologia. Esses milagres de cura, no evangelho de João, são não apenas obras poderosas (*dynamis*), mas também sinais (*semeia*). Demonstram que os milagres de cura de Cristo têm não apenas uma significação individual, local, temporânea e física, mas sim, também um sentido geral eterno e espiritual. Por exemplo, no caso do homem cego de nascença, é esclarecido o ponto que a enfermidade de um indivíduo não deve ser necessariamente atribuída aos seus pecados. (No caso do homem paralítico é difícil ligar a enfermidade com o pecado; por exemplo, a sífilis parece que não era conhecida naquele tempo; o fato de haver sido perdoado por Cristo não deixa necessariamente subentendido que ele foi um homem cuja enfermidade fora causada pelo pecado).

#### c) Curas milagrosas nos tempos apostólicos

Apesar de que a promessa de poderes curativos, em Mc 16.18, provavelmente deva ser desconsiderada à base que não faz parte de um texto autêntico, Cristo realmente comissionou os doze (Mt 10.1) e os setenta (Lc 10.9). Os doze evidentemente foram comissionados para o resto de suas vidas, enquanto que a missão curadora dos setenta parece haver terminado quando trouxeram de volta o seu relatório (Lc 10.17-20). Em Atos há diversos relatos sobre milagres individuais, revestidos de muito do

caráter daqueles que foram realizados por Jesus. O aleijado de Jerusalém (3.1-11), e o outro em Listra (14.8-10), o paralítico (9.33,34), e a disenteria do pai de Públio (28.8) são casos individuais, havendo alguns poucos relatos de curas múltiplas, incluindo a que aparece em 5.15,16, e o caso sem paralelo do emprego de peças do vestuário do apóstolo Paulo (19.11,12). Duas pessoas foram ressuscitadas dos mortos (Dorcas, 9.36-41; e Êutico, 20.9s.), enquanto que em duas ocasiões foram expulsos demônios (5.16 e 16.16-18). O autor sagrado distingue entre a possessão demoníaca e as demais enfermidades (5.16).

Casos de enfermidades entre os crentes, nos tempos apostólicos, são mencionados. O fato que essas enfermidades ocorrem indica que a comissão apostólica para curar não podia ser usada indiscriminadamente para manter a si mesmos e seus irmãos na fé livres das doenças. Timóteo tinha alguma dificuldade gástrica (1Tm 5.23). Trófilo adoeceu demais para poder acompanhar Paulo desde Mileto (2Tm 4.20). Epafrodito caiu gravemente doente (Fp 2.30), e sua recuperação é atribuída à misericórdia de Deus (Fp 2.27). A mais notável de todas essas enfermidades é o enigmático "espinho na carne" (*skolops tesarki*), de Paulo, que tem sido variegadamente identificado (mas freqüentemente como uma doença dos olhos), porém, nenhum desses diagnósticos é conclusivo ainda que alguns sejam convincentes. Sua significação espiritual excede em muito sua importância como exercício de diagnóstico. Paulo apresenta três motivos (2Co 12.7-10) para tal enfermidade: para "manter seus pés no chão" (v. 7), para capacitá-lo a ser espiritualmente poderoso (v. 9), e como um serviço pessoal a Cristo (v. 10, "por amor de Cristo"). Talvez haja mais semelhança entre esse "espinho" e o nervo da coxa tocado de Jacó, do que se tem geralmente percebido.

A passagem clássica acerca da oração pelos enfermos (Tg 5.13-20) tem sofrido duas interpretações errôneas: aquela que na mesma encontra autoridade para a instituição de unguir aqueles que estão *in extremis*, e aquela que a reputa a mesma como uma promessa de que todos aqueles que estão doentes, caso seja feita oração por eles, fatalmente recuperar-seão. O óleo talvez fosse usado da mesma maneira que o barro o foi por Cristo (v. acima), isto é, para reforçar a fé do paciente, enquanto que em outros casos talvez tenha sido um emprego medicinal. Deve ser consultado R. V. G. Tasker em seu comentário sobre a epístola de Tiago (TNTC), quanto a uma discussão completa a respeito. Os pontos importantes são que a atitude da passagem é espiritual (isto é, a questão é posta nas mãos de Deus), a dificuldade do indivíduo é tomada preocupação de toda a igreja e o que é dito nem exclui nem condena o uso de médicos ou de meios normais de cura disponíveis em qualquer tempo ou lugar particulares. A totalidade dessa passagem de fato revolve em torno do poder da oração.

#### IV. SIGNIFICAÇÃO DOS MILAGRES DE CURA

Os milagres de cura, registrados no AT e no livro de Atos são relativamente poucos, comparados com os realizados por Cristo e relatados nos evangelhos. Em geral, é verídico dizer que o significado dos milagres de cura não é fundamentalmente diferente do significado dos outros milagres. No AT, os milagres são mais freqüentemente milagres da natureza do que milagres referentes ao indivíduo, enquanto que no NT estão registrados em maior número milagres que afetam os indivíduos, tais como os milagres de curas. Ambos os tipos exibem o poder de Deus sobre o mal e seus efeitos. Porém, a característica mais importante dos milagres é sua conexão com a revelação. "Os milagres não aparecem nas páginas das Escrituras de modo vago, aqui, ali, e em outro lugar qualquer, indiferentemente sem qualquer motivo determinado. Pertencem aos períodos de revelação..." (Warfield, *op. cit.*, p. 191). Mateus liga os milagres de cura feitos por Cristo com a profecia de Is 53.4 (Mt 8.17), e o próprio Cristo referiu-se aos mesmos como evidência da validade de sua afirmação que era o Messias (Lc 7.22; Jo 10.37,38). São referidos como milagres atestadores a seu respeito (*apodeiknymi*, lit., "apontam para") em At 2.22, em sua triplice natureza como maravilhas (*terata*), sinais (*semeia*), e obras poderosas (*dynameis*). Isso explica, pelo menos parcialmente, o motivo pelo qual os milagres de cura efetuados por Cristo não eram indiscriminados e universais. A referência de nosso Senhor às "obras maiores" que os apóstolos realizariam (Jo 14.12) deve, naturalmente, referir-se ao alcance da influência de sua obra, não em sua natureza real, pois mesmo quando indivíduos eram ressuscitados dos mortos essas não eram obras maiores que as de Jesus. (V. comentários de Temple e de Westcott sobre esse versículo). Os *charismata* de 1Co 12 incluem tanto o dom de curas como o dom de falar em línguas. Ambos parecem ter sido transitórios, e esse capítulo deve ser lido à luz de 1Co 13.

#### V. CURAS APÓS OS TEMPOS APOSTÓLICOS

Estritamente falando, isso está fora do escopo deste artigo, porém, é relevante que certos textos são citados em favor da possibilidade, e mais ainda, da realização de curas milagrosas, mediadas por crentes, nos dias presentes (cf. Jo 14.12, acima). Entretanto, considerável cautela deve ser exercida ao equiparar ordens pessoais dadas por Cristo aos apóstolos com aquelas que geralmente dizem respeito aos crentes de hoje em dia. Tais pontos de vista estão desligados do ponto de vista geral dos milagres que os reputa como instrumentos e acompanhamentos da revelação. Grande cuidado deve ser exercido para que se evite buscar qualquer elemento mágico nos milagres. Os milagres eclesiásticos dos tempos patrísticos, freqüentemente atribuídos postumamente, algumas vezes se tornaram absurdos. Também tem sido demonstrado que as passagens freqüentemente cita-

das por Irineu, Tertuliano e Justino Mártir, que têm o propósito de demonstrar que os milagres de cura prosseguiram até bem dentro do terceiro século, em realidade não sustentam tal interpretação. As reivindicações pós-apostólicas, portanto, devem ser tratadas com extremo cuidado. Contudo, essa atitude cautelosa não deve ser confundida com a moderna incredulidade materialista e com o ceticismo. A.P.W.

**DOM** — No AT, uma dúzia de vocábulos são empregados para indicar dons de uma espécie ou de outra. Os sacrifícios e outras ofertas eram dadas apresentadas a Deus (Êx 28.38; Nm 18.11 etc.). Os levitas, igualmente, em certo sentido eram um presente ao Senhor (Nm 18.6). Ocasionalmente aparece o pensamento dos presentes ou dádivas de Deus aos homens, tais como saúde, alimentação, riquezas e desfrutamento dessas coisas (Ec 3.13; 5.19). Os homens ofereciam presentes nas ocasiões festivas (Sl 45.12; Et 9.22), ou em associação a algum dote (Gn 34.12). Os presentes podiam servir como sinais da abundância dos reis (Dn 2.6). Porém, houve bem pouca boa vontade nos "presentes" que os moabitas trouxeram para Davi (2Sm 8.2). Os presentes também podiam ser expressão de uma política astuciosa, como quando lemos: "O presente que o homem faz alarga-lhe o caminho e leva-o perante os grandes" (Pv 18.16). De fato, um presente pode ser oferecido com motivos inteiramente impróprios, de tal modo que o vocábulo acabou sendo empregado com um sentido bem equivalente a "suborno". Aos israelitas foi ordenado: "Também suborno não aceitarás, porque o suborno cega até o perspicaz, e perverte as palavras dos justos" (Êx 23.8).

No NT há uma marcante mudança de ênfase. Algumas das nove palavras ligadas à idéia de dom se referem às dádivas dos homens a Deus, como *anathema* (Lc 21.5), e especialmente *doron* (Mt 5.23s.; 23.18s.). Algumas se referem às dádivas dos homens uns aos outros, por exemplo, *doron* (Ap 11.10), *doma* (Mt 7.11; Fp 4.17). Porém, a coisa característica é o emprego de vários termos que denotam inteira ou primariamente os dons que Deus concede aos homens. *Dorea* (o vocábulo expressa algo gratuito e abundante) se encontra onze vezes, sempre indicando uma dádiva divina. Algumas vezes trata-se da salvação (Rm 5.15,17), ou pode aparecer sem qualquer definição ("seu dom inefável", 2Co 9.15), ou indica o Espírito Santo (At 2.38). Tiago nos lembra que "toda boa dádiva (*dosís*) e todo dom perfeito (*dorema*) é lá do alto" (Tg 1.17). Uma importantíssima palavra é *charisma*. Essa pode ser usada para indicar a boa dádiva de Deus que é a vida eterna (Rm 6.23), mas seu emprego característico é para indicar os "dons espirituais", isto é, as dotações outorgadas pelo Espírito Santo a certos indivíduos. Todos possuem tais dons (1Pe 4.10), mas os dons específicos estão reservados para indivíduos (1Co 12.30), e os próprios indivíduos dotados dessa maneira são

dons" do Cristo glorificado à sua igreja (Ef 4.7s.). As passagens importantes são Rm 12.6s.; 1Co 12.4-11,28-30; cap. 14; Ef 4.11s. A salvação é um bom dom de Deus aos homens, e tudo o mais se baseia nessa verdade fundamental. V. Dons ESPIRITUAIS. L.M.

**DOMÍNIO PRÓPRIO, TEMPERANÇA** — Essas duas palavras geralmente traduzem o vocábulo grego *enkrateia*, que ocorre em três versículos do NT e significa o poder de controlar-se. O adjetivo correspondente, *enkrates*, e o verbo, *enkrateomai*, são usados tanto negativa como positivamente. Outra palavra de sentido similar, *nephalios*, é traduzida em nossa versão como "temperante", e em todas as suas três ocorrências (1Tm 3.2,11; Tt 2.2) tem o sentido restrito de abstenção de bebidas alcoólicas, o que também é subentendido em nosso uso moderno do termo "temperança".

O verbo *enkrateomai* é pela primeira vez usado na LXX, em Gn 43.31 a fim de descrever o controle de José sobre seus impulsos de afeição para com os seus irmãos. Também se refere ao falso domínio próprio de Saul, em 1Sm 13.12, e de Hamã, em Et 5.10. De conformidade com Josefo, os essênios exerciam "sobriedade perpétua" (BJ ii. 8.5), e alguns deles rejeitavam o matrimônio como algo incompatível com a continência. Os gregos reputavam o domínio próprio como uma das virtudes cardeais.

Cristo fez apenas uma referência negativa à temperança quando acusou os fariseus da *akrasia* (excesso), em Mt 23.25 (em nossa versão, "intemperança"). O contexto parece indicar tolerância excessiva em questões de alimentação e bebida.

Um emprego muito significativo do termo *enkrateia* se encontra em At 24.25. Visto que uma mulher adúltera estava assentada ao lado de Félix, enquanto Paulo discorria sobre o domínio próprio, sua ligação com a falta de castidade se torna facilmente evidente, e o versículo pode ser comparado de forma natural com 1Co 7.9. Essa referência restrita à castidade transparece com frequência na literatura posterior. A seita dos encratitas exigiam completa abstinência de casamento; e existem clérigos de alguns grupos religiosos cristãos de hoje em dia que não se podem casar. Essa interpretação torcida sobre o "domínio próprio" é apodada de demoníaca em 1Tm 4.2,3, e a qualificação "temperante" (*enkrates*) é aplicada sem a menor hesitação ao presbítero casado, em Tt 1.8 (cf. 1Pe 3.2).

A associação de *enkrateia* com a justiça, em At 24.25, é paralela ao caso de outros contextos, onde a mesma aparece nas listas das graças cristãs. Em Gl 5.22,23 aparece como a última de nove virtudes, e parece fazer contraste com o alcoolismo e com a glotonaria, na lista correspondente de vícios. Em 2Pe 1.6, a *enkrateia* forma um estágio médio no progresso moral distinto do crente, o qual tem início na fé e culmina no amor. (A forma da passagem relem-

bra a exposição da *prokope* moral dos estóicos). As palavras relacionadas, *nephalios* e *sophron* (mentalmente equilibrado), aparecem numa lista de virtudes exigidas dos crentes varões de mais idade, em Tt 2.2,12.

A referência exata de *nephalios* é ao alcoolismo, e que é contrastada realmente com o "dado ao vinho" em 1Tm 3.2,3. Todavia, pode ser alargado o seu sentido para incluir outras formas de autocontrole, como em Tt 2.2 e 1Tm 3.11. Essa aplicação mais lata deve ser lembrada quando se traduz o verbo *nepho*, que algumas versões uniformemente traduzem por "ser sóbrio", mas que usualmente significa também "ser vigilante", em contextos como 1Ts 5.6 e 1Pe 1.13; 4.7; 5.8. Em 1Co 9.25, a referência mais lata possível é dada a *enkrateomai*, ao ser dito que o atleta cristão deve exercer autodomínio em todas as coisas.

No NT o "domínio próprio" ou "temperança" é essencialmente um "fruto do Espírito" (Gl 5.22,23). Uma antítese deliberada entre a vida espiritual e a bebedeira carnal é introduzida em diversas passagens que descrevem a inspiração profética (p. ex., At 2.15-17 e Ef 5.18). Os crentes que se "embedam" do Espírito (1Co 12.13) são pelo mundo reputados como "bêbedos", e de fato estão, mas não com vinho, mas de zelo pela luta cristã. Essa paixão do crente para ser um bom soldado de Cristo se expressa nem por meio de excessos, mas antes, através de sóbria disciplina, e se trata da autêntica imitação do Mestre cuja vida, conforme Bernardo disse, é o "espelho da temperança".

D.H.T.

**DONINHA** — Mencionada exclusivamente em Lv 11.29 como tradução de *hoded*. Diversos membros da família da doninha são encontrados na Palestina, como também o mangusto; contudo, nada existe para confirmar a opinião que *hoded* é um animal que pertença a essa família. Por conseguinte, a sua identidade deve permanecer em dúvida.

## DONS ESPIRITUAIS

### I. NOME E NATUREZA

A expressão "dons espirituais" representa a tradução comum, em português, do substantivo grego que aparece no neutro plural, *charismata*, formado de *charizesthai* (mostrar favor, dar gratuitamente), e que é relacionado ao substantivo *charis* (graça). Os *charismata*, por conseguinte, podem ser chamados com exatidão de "dons gratuitos". A forma singular é encontrada em Rm 1.11; 5.15,16; 6.23; 1Co 1.7; 7.7; 2Co 1.11; 1Tm 4.14; 2Tm 1.6; 1Pe 4.10; e a forma plural é encontrada em Rm 11.29; 12.6; 1Co 12.4,9, 28,30,31. A forma plural é empregada principalmente em sentido técnico a fim de denotar os dons extraordinários do Espírito Santo proporcionados ao crente tendo em vista algum serviço especial, ainda que em algumas poucas instâncias a forma singular seja usada em sentido distributivo ou semi-coletivo e



com significação técnica semelhante (cf. 1Tm 4.14; 2Tm 1.6; 1Pe 4.10).

A difusão geral dos dons do Espírito Santo, assinalando a nova dispensação, foi predita pelo profeta Joel (Jl 2.28) e confirmada pelas promessas de Cristo a seus discípulos (Mc 16.17s.; Jo 14.12; At 1.8; cf. Mt 10.1,8 e paralelos). No dia de Pentecoste essas promessas e profecias foram cumpridas (At 2.1-21,33). Posteriormente, numerosos dons espirituais são frequentemente mencionados por Lucas (At 3.6s.; 5.12-16; 8.13,18; 9.33-41; 10.45s. etc.), por Pedro (1Pe 4.10), e por Paulo (Rm 12.6-8; 1Co 12-14), o qual também os descreve como "coisas espirituais" (gr., *pneumatika*, 1Co 12.1; 14.1), e "espíritos", isto é, diferentes manifestações do Espírito (gr., *pneumata*, 1Co 14.12). Os dons são distribuídos pelo Espírito Santo segundo a sua vontade soberana (1Co 12.11), e um crente individual pode receber um ou mais desses dons (1Co 12.8s.; 14.5,13).

## II. PROPÓSITO E DURAÇÃO

O propósito desses dons carismáticos é primariamente a edificação da igreja inteira (1Co 12.4-7; 14.12) e, em segundo lugar, a convicção e conversão de incrédulos (1Co 14.21-25; cf. At 2.12). As tentativas que têm sido feitas para definir mais precisamente esse propósito têm levado a um número de diferentes respostas quanto à complicada questão da cessação dos *charismata*. Aqueles que consideram terem sido os mesmos proporcionados permanentemente à igreja atribuem seu desaparecimento prematuro ao declínio da fé e da espiritualidade, e afirmam que os mesmos têm sido redescobertos nestes últimos tempos, o que se verificaria principalmente durante os reavivamentos religiosos. Aqueles que os consideram dadas temporárias discordam quanto ao tempo e a causa de seu desaparecimento.

O ponto de vista popular, de que os *charismata* foram dados para a fundação da igreja e cessaram durante o quarto século de nossa era, quando a igreja se tornou mais vigorosa bastante para prosseguir sem sua assistência (v. B. B. Warfield, *Miracles: Yesterday and Today*, 1953, p. 6-21), é contrário à evidência histórica. O próprio Warfield mantinha o ponto de vista que os *charismata* foram dados para autenticar os apóstolos como mensageiros de Deus, e que um sinal de um apóstolo era a posseção desses dons e o poder de conferi-los a outros crentes. Os dons gradualmente cessaram com a morte daqueles sobre quem os apóstolos os haviam conferido (op. cit., p. 3, 21s.). W. H. Griffith Thomas via os *charismata* como um testemunho para Israel acerca do caráter messiânico de Jesus, que se tornaram inoperantes depois do fim da história relatada no livro de Atos, quando Israel rejeitou o evangelho (*The Holy Spirit of God*, 1913, p. 48, 49). É possível reconciliar esses pontos de vista distinguindo-se entre aquelas manifestações sobrenaturais descritas como "sinais" (*semeia*) que acompanharam a nova dispensação e es-

tavam intimamente associados com o círculo apóstolico e a evangelização dos judeus e dos samaritanos (Mc 16.17s.; At 2.19,43; 4.16, 22,30; 5.12; 6.8; 8.6,13; 14.3; Rm 15.19; 2Co 12.12; Hb 2.3s.), e aqueles dons que permanecerão até que venha "o que é perfeito" (1Co 13.8-10).

## III. DONS INDIVIDUAIS

As listas dos *charismata* no NT (Rm 12.6-8; 1Co 12.4-11, 28-30; cf. Ef 4.7-12) são claramente incompletas. Várias classificações dos dons têm sido tentadas, mas os dons se dividem mais simplesmente em duas categorias principais — aqueles que qualificam os seus possuidores para o ministério da palavra e aqueles que os equipam para o serviço prático.

### a) Dons da palavra

(i) *Apóstolo* (gr., *apostolos*, lit., "enviado", ministério. 1Co 12.28s.; cf. Ef 4.11). O título de "apóstolo" foi originalmente privilégio exclusivo dos doze (Mt 10.2; Lc 6.13; At 1.25s.) mas foi posteriormente assumido por Paulo (Rm 1.1; 1Co 9.1s. etc.) e aplicado em sentido menos restrito a Barnabé (At 14.4,14), Andrônico e Júnias (Rm 16.7), e possivelmente a Apolo (1Co 4.6,9), Silvano e Timóteo (1Ts 1.1; 2.6) e Tiago, irmão do Senhor (1Co 15.7; Gl 1.19). A função especial de um apóstolo era, conforme o seu significado deixa subentendido, proclamar o evangelho a um mundo incrédulo (Gl 3.7-9). (V. APÓSTOLO).

(ii) *Profecia* (gr., *propheteia*, Rm 12.6; 1Co 12.10,28,29; cf. Ef 4.11). A principal função do profeta do NT era transmitir as revelações divinas de significação temporária que proclamavam à igreja o que a mesma necessitava saber e fazer em circunstâncias especiais. Sua mensagem era de edificação, exortação (gr., *paraklesis*) e consolação (1Co 14.3; cf. Rm 12.8), e incluía declarações autoritativas ocasionais sobre a vontade de Deus quanto a casos particulares (At 13.1s.), e raras predições de acontecimentos futuros (At 11.28; 21.10s.). Seu ministério visava primariamente a igreja (1Co 14.4,22). Alguns profetas eram itinerantes (At 11.27s.; 21.10), mas provavelmente havia diversos ligados a cada congregação local (At 13.1), como em Corinto, e alguns poucos deles são chamados por nome (At 11.28; 13.1; 15.32; 21.9s.). (V. PROFECIA).

O dom de "discernimento de espíritos" (gr., *diakrisis pneumatou*, 1Co 12.10; cf. 14.29) era complementar do de profecia, e permitia aos ouvintes aquilatar a reivindicação de inspiração profética (1Co 14.29), para comprovar com exatidão quais afirmações eram de origem divina (1Ts 5.20s.; 1Jo 4.1-6), e para distinguir o profeta genuíno do falso.

(iii) *Ensino* (gr., *didaskalia*, Rm 12.7; 1Co 12.28s.; cf. Ef 4.11). Em contraste com o profeta, o mestre não proferia revelações novas, mas expunha e aplicava a doutrina cristã confirmada, e seu ministério provavelmente se confinava à congregação local (At 13.1; cf. Ef 4.11). A "palavra de conhecimento" (gr., *logos gno-*

seos, 1Co 12.8), implicava em pesquisa e apreciação intelectual e se relaciona com o ensino; mas a "palavra de sabedoria" (gr., *logos sophias*, 1Co 12.8), que expressa discernimento espiritual, pode ser ligada antes com os apóstolos ou com os profetas.

(iv) *Espécies de línguas* (gr., *gene glosson*, 1Co 12.10,28s.) e a interpretação de línguas (gr., *hermeneia glosson*, 1Co 12.10,30). (V. LINGUAS, DOM DE).

#### b) Dons para o serviço prático

(i) *Dons de poder*. 1. Fé (gr., *pistis*, 1Co 12.9) não é a fé salvadora, mas uma medida mais elevada de fé mediante a qual feitos especiais e maravilhosos são realizados (Mt 17.19s.; 1Co 13.2; Hb 11.33-40). 2. Dons de cura (gr., *charismata iamatou*, 1Co 12.9,28,30) são dados para a realização de milagres de restauração à saúde (At 3.6; 5.15s.; 8.7; 19.12 etc.). 3. Operação de milagres (gr., *energumata dynameon*, 1Co 12.10,28s.), lit., "de poderes". Esse dom conferiu a habilidade de realizar outros milagres de várias espécies (At 9.36s.; 13.11; 20.9).

(ii) *Dons de simpatia*. 1. Auxílios (gr., *antilepseis*, 1Co 12.28) denota o socorro prestado aos fracos por parte dos fortes (v. a LXX em Sl 22.19; 89.19; o verbo ocorre em At 20.35), e se refere a dons especiais de cuidado pelos enfermos e necessitados. Provavelmente inclui (2) o liberal doador de esmolas (gr., *ho metadidous*, Rm 12.8) e (3) aquele que realiza obras de misericórdia (gr., *ho eleon*, Rm 12.8). 4. O ministério (gr., *diakonia*, Rm 12.7; cf. At 6.1) do diácono sem dúvida está em foco aqui (Fp 1.1; 1Tm 3.1-13).

(iii) *Dons de administração*. 1. Governos (gr., *kyberneses*, 1Co 12.28) são os dons e a autoridade para governar possuídos pelos anciãos líderes (1Tm 5.17). 2. O homem que governa (gr., *ho proistamenos*, Rm 12.8) compartilha do mesmo dom e ofício, (a palavra grega é repetida em 1Ts 5.12; 1Tm 5.17). (V. MINISTÉRIO). W.G.P.

**DOR** — Cidade cujo rei aliou-se a Jabim, rei de Hazor, em sua luta contra Israel, e que compartilhou de sua derrota (Js 11.1,2; 12.23). Embora estivesse situada na fronteira de Aser, foi dada a Manassés, que falhou em expulsar os habitantes cananeus (Jz 1.27). V. tb. 1Rs 4.11; 1Cr 7.29. É associada, apesar de ser distinguida, com En-Dor (Js 17.11). É mencionada como "aldeia do Tjeker", na história de Wen-Amom, do século XI a.C. (ANET, p. 26). Nos tempos greco-romanos era chamada Dora; de conformidade com Josefo (*Antiguidades* v. 1.22; viii. 2.3; *Apionem* ii. 10) ficava na costa do mar Mediterrâneo, perto do monte Carmelo. É a moderna El-Burj, a norte de Tanturah. G.T.M.

**DORCAS** — Ou Tabita ("gazela"), tornou-se famosa por sua caridade na igreja de Jope (At 9.36). Ao falecer, os irmãos enviaram dois dos seus até Lida, buscar o apóstolo Pedro. Ele veio imediatamente, e, seguindo o exemplo de

Jesus, retirou os lamentadores. Então ajoelhou-se e orou, e cumpriu sua comissão divina (Mt 10.8). Ela é a única mulher a ser chamada de discípula (*mathetria*) no NT. M.G.

**DORES DE PARTO** — A expressão portuguesa traduz certo número de vocábulos hebraicos e gregos, todos os quais normalmente dizem respeito ao ato de dar à luz uma criança. A palavra é algumas vezes empregada metaforicamente, notavelmente em Rm 8.22 e Gl 4.19, e como símile, por exemplo, em Sl 48.6 e Mq 4.9.10. G.W.G.

**DOTÁ** — A fértil planície de Dotá separa as colinas de Samaria da serra do Carmelo. Provê uma passagem fácil para os viajantes que vêm de Bete-Seã e de Gileade a caminho do Egito. Essa foi a rota tomada pelos ismaelitas que levaram José ao Egito. A boa pastagem havia atraído os filhos de Jacó desde Siquém, 32 km mais ao sul. Perto da aldeia (atualmente tell Dotha) existem cisternas retangulares com cerca de 3 m de profundidade, semelhantes ao poço onde José foi arriado (Gn 37.17s.). Eliseu enviou a força síria, que fora enviada para capturá-lo ao longo da estrada que atravessava as colinas até à Samaria, a 16 km ao sul. Seu servo foi encorajado por uma visão sobre as forças celestes, aprestadas na colina que fica a leste da aldeia (2Rs 6.13-23).

As escavações efetuadas desde 1953 têm revelado uma ocupação contínua desde a Idade do Bronze Primitiva até o tempo das invasões assírias (c. 725 a.C.). A próspera aldeia do segundo milênio era defendida por grossos muros, porém, ainda não foi investigada. Tutmose III alista Dotá entre as suas conquistas (c. 1480 a.C.). Provavelmente foi uma das aldeias paulatinamente absorvidas pelos israelitas, mas que em realidade não foram conquistadas (cf. Jz 1.27). As áreas pertencentes à Idade do Ferro que têm sido escavadas exibem as ruas estreitas e as casas pequenas com os poços de armazenamento e os fornos de pão dos tempos de Eliseu. Entre os objetos e coisas encontrados há quinze peças de prata, numa caixa de cerâmica, e que representam as economias de algum indivíduo. Ali também houve um povoado helenista (cf. Judite 4.6; 7.3). A.R.M.

**NOTE** — V. MATRIMÔNIO.

**DOUTORES DA LEI** — O título que aparece no NT, *nomikos*, era empregado para os escribas como sinônimo de *grammateus* e *nomodidaskalos*. Todos os escribas eram originalmente estudiosos das Escrituras, mas, pelo segundo século a.C., escribas leigos haviam começado a expor os pontos minuciosos da lei, sem qualquer referência direta às Escrituras. Os doutores da lei tinham assentos no Sinédrio (Mt 16.21; Lc 22.66; At 4.5). R.K.H.

**DOCTRINA** — No AT, essa palavra ocorre principalmente como tradução do termo hebraico

D

*leqah*, que significa "o que é recebido" (Dt 32.2; Jó 11.4; Pv 4.2; Is 29.24). A idéia de um corpo de ensino revelado é expresso principalmente pelo vocábulo *tôrâ*, que ocorre por 216 vezes e é traduzido como "lei".

No NT duas palavras são empregadas: *Didakalia* significa tanto o ato como o conteúdo do ensino. É usada a respeito do ensino dos fariseus (Mt 15.9; Mc 7.7). Excetuando uma instância na epístola aos Colossenses, e outra na epístola aos Efésios, é confinada às epístolas pastorais (e parece referir-se freqüentemente a algum corpo de ensino usado como padrão de ortodoxia). *Didaquê* é usada em mais porções do NT. Essa palavra, igualmente, pode significar tanto o ato como o conteúdo do ensino. Ocorre a respeito do ensino de Jesus (Mt 7.28 etc.), que ele afirmou ser de origem divina (Jo 7.16,17). Depois do dia de Pentecoste, a doutrina cristã começou a ser formulada (At 2.42) como a instrução dada àqueles que corresponderam ao *kerygma* "pregação" (Rm 6.17). Havia alguns na igreja cuja função especial era ensinar essa instrução aos novos convertidos (p. ex., 1Co 12.28,29). Quanto ao conteúdo do *Didaquê*, v. E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, 1946, Ensaio II. R.E.N.

**DOZE** — V. NÚMEROS.

**DRACMA** — V. DINHEIRO.

**DRAGÃO** — No AT duas palavras hebraicas são geralmente traduzidas como tal.

1. *tan*. "Chagal". Sempre ocorre no plural, usualmente na forma masculina (*tanim*; Jô 30.29; Sl 44.19; Is 13.22; 34.13; 35.7; 43.20; Jr 9.11; 10.22; 14.6; 49.33; 51.37; Ez 29.3; Mq 1.8), mas apenas uma vez na forma feminina (*tanot* MI 1.31). Em Lm 4.3 ocorre a forma *tanin*, mas isso é provavelmente *tan* com a terminação plural rara *-in* (nunação, conforme encontrada na Pedra Moabita), e não membro de (2), abaixo.

2. *tanin*. Uma palavra de sentido incerto, provavelmente não relacionada com *tan*. É traduzida de diversas maneiras como "animais marinhos" e "monstro marinho" (Gn 1.21; Jó 7.12) e "serpente" (Ex 7.9,10,12), sendo que esta última é uma tradução satisfatória na passagem de Êxodo, que parece ser também o sentido de Dt 32.33 e Sl 91.13 e, possivelmente, de Ne 2.13. As demais ocorrências são menos fáceis de definir. Em Gn 1.21 evidentemente grandes criaturas do mar, tais como a baleia, estão em foco, e esse pode ser também o significado de Jó 7.12 e Sl 148.7, embora, à base do vocábulo árabe cognato, seja sugerido por alguns a tradução "jorro de água". Em Sl 74.13; Is 27.1 e 51.9, é possível que o crocodilo esteja em vista, enquanto que a sua associação com o Egito sugere a mesma possibilidade em Ez 29.3; 32.2 e mesmo Jr 51.34. Nenhum desses significados pode ser determinado com certeza e, em vista do NT (v. abaixo),

o termo pode, em alguns contextos, referir-se a uma criatura apocalíptica de alguma espécie.

No NT, *drakon*, "dragão", é palavra que se refere a algum monstro apocalíptico, e é empregada figurativamente para Satanás em Ap 12, 13, 16 e 20. Essa é a palavra que a LXX usa principalmente para traduzir o hebraico *tanin*. T.C.M.

**DROMEDÁRIO** — V. CAMELO.

**DRUSILA** — Nasceu em 38 d.C. (Josefo, *Antiguidades* xix 9.1), e era filha mais jovem de Herodes Agripa I, e irmã de Agripa II, que a deu em casamento a um rei vassalo da Síria, Azizo de Emessa. O procurador Félix (q. v.), incitado pelo mágico cipriota Átomos (o qual alguns, seguindo um texto inferior de Josefo (*Antiguidades* xx.7.2), ligam com "Elimas", de At 13.8), persuadiu-a a abandonar Azizo e casar-se consigo.

O Texto Ocidental registra que foi Drusila, e não seu marido, que desejou entrevistar-se, com Paulo (57 d.C.), mas, parece duvidoso que nessa sofisticada judia ainda adolescente o apóstolo pudesse encontrar um ouvinte receptivo para seu discurso sobre "a justiça, o domínio próprio e o juízo vindouro" (At 24.24, 25). V. HERODES. J.D.D.

**DUALISMO** — Diversos temas característicos da doutrina bíblica podem ser melhor compreendidos se considerados contra seu pano de fundo de pensamento dualista. O termo "dualismo" tem sido variadamente empregado através da história da teologia e da filosofia, porém, o conceito básico é que há uma distinção entre dois princípios que são independentes entre si e que às vezes são opostos um ao outro. Assim, na teologia, Deus é contraposto a algum princípio espiritual do mal ou ao mundo material, enquanto que na filosofia o espírito é contraposto à matéria, e na psicologia a alma ou mente é contraposta ao corpo.

#### I. DEUS E OS PODERES DO MAL

A primeira vez em que foi empregado o termo "dualismo" foi na obra de, Hyde *História Religions Veterum Persarum*, publicada em 1700. Embora seja questão a ser disputada entre os eruditos no assunto, se a religião persa como um todo deve ser descrita como dualística, é claro que em alguns períodos do mazdeísmo houve uma crença num ser mal por sua própria natureza, que seria o autor de toda a maldade, que não deveria sua origem ao criador do bem, mas que existira independentemente dele. Esse ser trouxe a existência as criaturas opostas por aquelas criadas pelo bom espírito.

Certamente que os israelitas entraram em contato com essas idéias mediante a influência persa a que estiveram sujeitos, porém, qualquer crença na existência do mal, desde a eternidade, e em seu poder criador, mesmo que modificada pela crença na vitória final do bem, era inaceitável para os escritores bíblicos. Sata-

mas e todos os poderes malignos estão subordinados a Deus, não apenas em sua vitória final, mas igualmente em sua presente atividade e em seus próprios seres como suas criaturas, ainda que caídas (cf. especialmente Jó 1 e 2; Cl 1.16,17).

## II. DEUS E O MUNDO

Muitas antigas cosmogonias pintam Deus ou os deuses a impor ordem e forma a uma matéria sem forma ainda que pré-existente. Segundo essas concepções, ainda que a matéria seja maleável na mão divina, assimilando-a na atividade criadora do homem, que sempre tem de tratar com o que é material.

Já no conceito bíblico da criação, embora Deus e o mundo sejam mantidos mui claramente distintos e que o panteísmo seja rigorosamente evitado, o mundo é reputado como devedor a Deus, não só quanto à sua forma, mas também quanto à sua própria existência (Hb 11.3; cf. 2Macabeus 7.28).

## III. ESPÍRITO E MATÉRIA

O dualismo encontra maior expressão filosófica na feitura de uma distinção absoluta entre o espírito e a matéria, juntamente com uma considerável tendência para reputar o espírito como bom, e a matéria como positivamente má, ou quando muito, como uma sobrecarga imposta ao espírito.

Essa depreciação moral da matéria, em contraste com o espírito, é contrária à doutrina cristã da criação e da compreensão bíblica sobre o pecado. A situação é ao mesmo tempo melhor e pior do que é retratado pelo dualismo. Por um lado, a matéria não é inerentemente má; o Criador viu que tudo quanto havia feito era bom (Gn 1.31); por outro lado, as más consequências da rebelião contra Deus afetam não apenas o terreno material, mas também o reino espiritual. Existem hostes espirituais da maldade nos lugares celestiais (Ef 6.12), e os pecados mais hediondos são os espirituais. A Bíblia, igualmente, não aceita a distinção metafísica entre espírito e matéria. O dinamismo hebreu vê o mundo menos em termos de substância estática e mais como uma constante atividade da providência divina, que com a mesma facilidade usa agências materiais como poderes puramente espirituais. Assim sendo, os modernos conceitos científicos da inter-relação entre energia e matéria são mais parecidos com a atitude bíblica do que o é o dualismo platonista ou idealista "Deus é espírito" (Jo 4.24); contudo, "o Verbo se fez carne" (Jo 1.14).

## IV. ALMA E CORPO

Uma instância particular que mostra como os hebreus evitavam o dualismo é a doutrina bíblica do homem. O pensamento grego e, em consequência, muitos sábios judeus helenizados e cristãos, reputavam o corpo como a prisão da alma: *soma sema*, "o corpo é um túmulo". O propósito dos sábios era conseguir a liberdade de tudo quanto era corporal, e assim liberar a alma. Para a Bíblia, entretanto, o homem não é uma alma aprisionada num corpo, mas antes uma unidade composta de corpo e alma; tão verdadeiro é isso que até mesmo por ocasião da ressurreição, embora a carne e o sangue não possam herdar o reino de Deus, teremos contudo nossos próprios corpos (1Co 15.35s.). M.H.C.

**DUMÁ** — 1. Filho de Ismael e fundador de uma comunidade árabe (Gn 25.14; 1Cr 1.30). Esses descendentes deram seus nomes a Dumá, capital de um distrito conhecido como Gawf, cerca de meio-caminho acima do norte da Arábia, entre a Palestina e o sul da Babilônia. Dumá é a moderna Dumat-al-Gandal árabe, e é a Adummatu das inscrições reais assírias e babilônicas dos séculos VII e VI a.C. (referências em Ebeling e Meissner, *Reallexikon der Assyriologie*, I, 1932, p. 39, 40).

2. Esse nome evidentemente é usado de modo figurado para uma terra mais próxima semidesértica, Edom (Seir), num breve oráculo de Isaias (21.11,12).

3. Uma aldeia e seu distrito em Judá (Js 15.52), usualmente identificada com a moderna ed-Dômeh ou ed-Dumah, cerca de 18 km a sudoeste de Hebrom. O nome Ruma, em 2Rs 23.36 bem pode ter sido o nome Dumá em Judá; v. GTT, § 963, p. 368. K.A.K.

**DURA** (aram., *dura*; na LXX, *Deeira*) — Lugar no distrito administrativo da Babilônia onde o rei Nabucodonosor estabeleceu uma imagem que todos teriam de adorar (Dn 3.1). Possivelmente é Tell Dêr (26 km a sudoeste de Bagdá), ainda que existam diversos lugares babilônicos chamados Dûru. Oppert falava sobre estruturas a sul-sueste da Babilônia, em "Doura" (*Expédition scientifique en Mésopotamie*, I, 1862, p. 238-240). Pinches (ISBE) propôs a interpretação geral de "a planície do Muro" (em babilônio, *duru*), parte das defesas externas da cidade. Quanto ao nome Dura, cf. Dura (Europa); babilônio antigo, *Da-mara* (*Orientalia*, 1952, p. 275, n.º 1). D.J.W.

**DÚVIDA** — V. INCREULIDADE.

D

# E

**EBAL, MONTE** — Era o monte mais ao norte e mais alto, das duas montanhas que dominam Siquém, a moderna Nablus. Fica ao norte do vale de Siquém, a 427 m acima do vale e a 938 m acima do nível do mar. O espaço entre o Ebal, e seu vizinho, monte Gerizim, ao sul do vale, proporciona um anfiteatro natural com maravilhosas propriedades acústicas. No final do discurso de Moisés, em Dt 5—11, este apontou para as duas montanhas, no horizonte para o lado ocidental, além de Gilgal e Moré (Siquém) e anunciou que quando tivessem entrado na terra, uma bênção seria proferida sobre o monte Gerizim, e uma maldição sobre o monte Ebal.

Depois das leis dadas em Dt 12-26, a narrativa histórica prossegue, e Moisés aparece dando instruções detalhadas. Em primeiro lugar, grandes pedras deviam ser erguidas, cobertas de cimento, e a lei devia ser inscrita sobre elas. Depois disso, um altar de pedras não-lavradas devia ser erigido para oferecimento de sacrifícios (Dt 27.1-8).

Num discurso posterior (Dt 27.9—28.68), Moisés ordenou que seis tribos se postassem no monte Gerizim a pronunciar as bênçãos que seriam derramadas sobre a obediência, enquanto as outras seis deveriam ir para o monte Ebal e pronunciar as maldições que sobreviriam contra a desobediência (27.9-13). A seguir, os levitas deveriam invocar maldições contra as tribos, por causa de pecados cometidos contra Deus ou contra o homem, muitos dos quais poderiam ser perpetuados em segredo (27.15-26). Respondendo "Amém" o povo estaria condenando abertamente aquelas práticas pecaminosas. Depois de terem sido alcançadas vitórias no centro da Palestina, Josué reuniu o povo em Siquém, onde essas cerimônias foram devidamente cumpridas (Js 8.30-35). G.T.M.

**ÉBANO** (heb., *hovnim* em egípcio, *hbnj*) — A dura madeira negra *Diospyros ebenum* que, conforme a maioria das autoridades, era importada pela Palestina e pela Síria do Sudão e da Etiópia, onde é abundante (nem todo ébano etíope, entretanto, é negro como carvão). Essa madeira de grânulo fino (mencionada em Ez 27.15) era extensivamente empregada nos tempos antigos na manufatura de móveis finos, vasos valiosos, cetros reais, e ídolos. V. A. Lucas, *Ancient Egyptian Materials*, 1948, p. 498s. J.D.D.

**EBEDE-MELEQUE** (*evad-melekh* — um nome comum = "servo do rei") — Servo etíope de

Zedequias, que tirou Jeremias do poço (Jr 38.7-13), por causa do que sua vida foi poupada por ocasião do saque de Jerusalém (Jr 39.15-18).

D.J.W.

**EBENEZER** (heb., *'even 'ezer*, "pedra de ajuda").

1. O local da dupla derrota de Israel às mãos dos filisteus, perto de Afeque, ao norte de Saron. Os filhos de Eli foram mortos, a arca foi tomada (1Sm 4.1-22), e um período de domínio filisteu começou, e continuou até os dias da revigoração nacional sob a monarquia.

2. Nome da pedra que Samuel engiu entre Mispá e Sem, alguns dias após essa batalha, para comemorar sua vitória sobre os filisteus (1Sm 7.12). A pedra provavelmente foi dado o mesmo nome do local da derrota anterior de Israel a fim de encorajar a impressão que a derrota fora agora revertida. O local exato da pedra é desconhecido.

**ÉBER** — 1. Filho de Selá (1Cr 1.18,19,25) e bisneto de Sem que, com a idade de trinta e quatro anos, tornou-se pai de Pelegue (Gn 11.16) e mais tarde de outros filhos e filhas, um dos quais foi Joctã (Gn 10.21,25). Viveu 464 anos, de conformidade com Gn 11.16,17.

Seu nome hebraico, *'ever* (gr., *Heber*), que significa "alguém que passa por cima", é o mesmo que a palavra hebreu, *habiru*, e como tal foi posteriormente usada para designar as tribos semíticas seminômades em constante peregrinação. Seus filhos viveram num tempo quando houve uma "divisão" (v. BABEL), talvez entre aqueles que eram "árabes" (provavelmente por metátesis o mesmo nome ou uma variante do nome *'ever*) sob Joctã e aqueles que viviam vidas semi-sedentárias em terras irrigadas, (em acadiano, *palgu*) sob Pelegue. O nome Éber parece ter sido usado como descrição poética de Israel, em Números 24.24.

2. Uma família de Gaditas (1Cr 5.13). 3. Dois benjamitas (1Cr 8.12,22). 4. O chefe de uma família sacerdotal de Amoque, que regressou a Jerusalém vindo da Babilônia com Zorobabel (Ne 12.20). D.J.W.

**ECLESIASTES, LIVRO DE** — O próprio escritor chama-se de *qohelet*. A terminação feminina provavelmente denota um ofício que nesse caso é o ofício de convocador de assembleias. Dai "pregador" ou "Mestre" é uma tradução razoável.

## I. ESBOÇO DO CONTEÚDO

O tema do livro é a busca pela chave do significado da vida. O pregador examina a vida de todos os ângulos para verificar onde pode ser encontrada a satisfação. E descobre que só Deus tem essa chave, e que devemos confiar nele. Enquanto isso, devemos receber a vida dia a dia de suas mãos, glorificando-o por causa das coisas ordinárias.

Dentro desse arcabouço geral, o livro de Eclesiastes se divide em duas porções principais de pensamento: a) "a futilidade da vida" e b) "a



resposta da fé prática". Esses dois pensamentos básicos correm paralelamente ao longo de seus capítulos. No esboço dado abaixo, as passagens pertencentes à primeira categoria estão impressas em escrita comum e as pertencentes à segunda, em itálicos.

- 1.1-2. O tema sobre a futilidade é afirmado.  
 1.3-11. A natureza é um sistema fechado, e a história é a mera sucessão de acontecimentos.  
 1.12-18. A sabedoria desencoraja o homem.  
 2.1-11. Os prazeres deixam-no insatisfeito.  
 2.12-23. A sabedoria deve ser reputada superior acima de tais coisas, mas a morte derrota tanto o sábio como o insensato.  
 2.24-26. *Recebamos a vida diariamente da parte de Deus, e glorifiquemo-lo nas coisas ordinárias.*  
 3.1-15. *Vivamos passo a passo, relembrando que só Deus conhece o plano inteiro.*  
 3.16. O problema da injustiça.  
 3.17. *Deus julgará a todos.*  
 3.18-21. O homem morre como os animais.  
 3.22. *Portanto, Deus deve ser glorificado nesta vida.*  
 4.1-5. Os problemas da opressão e da inveja.  
 4.6. *Portanto, deve-se buscar a quietude de espírito.*  
 4.7,8. O miserável solitário.  
 4.9-12. *A bênção da amizade.*  
 4.13-16. O fracasso dos reis.  
 5.1-7. *A natureza do verdadeiro adorador.*  
 5.8-9. Oficialismo opressivo.  
 5.10-6.12. O dinheiro traz muitos males.  
 5.18-20. *Contentemo-nos com aquilo que Deus dá.*

7.1-29. *Sabedoria prática, que envolve o temor de Deus, é o guia da vida.*

8.1-7. *O homem precisa submeter-se aos mandamentos de Deus, embora o futuro esteja oculto.*

8.8-9.3. O problema da morte, que sobrevém igualmente aos bons e aos maus.

9.4-10. *Visto que a morte é universal, usa a vida com energia enquanto tiveres poder.*

9.11,12. *Porém, não nos orgulhemos dos talentos naturais.*

9.13-10.20. *Mais provérbios sobre a vida prática.*

11.1-8. *Visto que o futuro é desconhecido, o homem deve cooperar sensatamente com as leis conhecidas.*

11.9-12.8. *Relembra-te de Deus na mocidade, pois a idade avançada enfraquece as faculdades.*

12.9-12. *Dá ouvidos às palavras sábias.*

Sumarizando seu conteúdo, o livro constitui uma exortação para viver uma vida temente a Deus, percebendo que um dia haveremos de prestar-lhe contas.

## II. AUTORIA E DATA

Embora o escritor afirme haver sido rei sobre Israel (1.12) e fale como se fosse Salomão, em parte alguma afirma que é o próprio Salomão. O estilo do hebraico é posterior ao dos tempos salomônicos. Se Salomão foi seu autor, o livro

passou por uma modernização posterior da linguagem. Outrossim, um escritor posterior deve ter tomado um comentário sobre a vida, escrito por Salomão — "Vaidade de vaidades, tudo é vaidade", usando esse texto para demonstrar por qual motivo até mesmo um sábio e rico rei podia dizer tal coisa. Não temos meios para dizer quando o livro recebeu sua forma atual, visto que não existem claras alusões históricas no mesmo. Cerca de 200 a. C. é comumente sugerida.

## III. INTERPRETAÇÃO

(V. o esboço do conteúdo, acima). A interpretação está parcialmente ligada com a questão da unidade do livro. Aqueles que rejeitam essa unidade afirmam que há um núcleo original, escrito por um escritor cético, que põe em dúvida a mão de Deus a controlar o mundo. Esse núcleo foi alterado por um ou mais escritores, um dos quais pelo menos tentou contrabalançar o ensino do livro para favorecer a posição ortodoxa (exemplos, 2.26; 3.14 etc.), e outro que possivelmente inseriu as passagens epicúreas (exemplos, 2.24-26; 3.12-15 etc.). Seria estranho, no entanto, que um escritor ortodoxo pensasse em aproveitar uma obra que fundamentalmente não passava de um livro de ceticismo. Além disso, por que um cético seria recomendado como indivíduo sábio (12.9)?

Se o livro é uma unidade, certos comentaristas reputam-no como as meditações do homem natural. O pregador desiste do problema de Deus e do homem, mas afirma que é melhor viver uma vida quieta e normal, evitando extremos perigosos (p. ex., Bentzen, *Introduction to the Old Testament*, II, p. 191). O sumário final, em 12.13,14, sugere que o livro não é primariamente cético em sua atitude, e que as chamadas passagens epicúreas não tencionam exibir uma atitude dessa espécie. A vida é um enigma, a respeito do qual o pregador tenta encontrar o segredo. O significado da vida não se encontra na aquisição de conhecimento, de dinheiro, de prazeres sensuais, de opressão, de profissão religiosa ou de insensatez. Ou essas coisas são consideradas inúteis pelo indivíduo, ou algo lhe acontece de modo a não poder escapar mais. Até a própria mão de Deus em certas ocasiões é inexcrutável. O homem foi feito de tal modo que deve sempre tentar procurar o sentido do universo, visto que Deus pôs a eternidade em seu coração; no entanto, o próprio Deus conhece o plano inteiro (3.11). Por conseguinte, ao homem compete aceitar sua vida diariamente das mãos de Deus, usufrutando-a da parte dele e para ele. Esse tema deve ser comparado com aquilo que Paulo diz a respeito da vaidade deste mundo, em Rm 8.20-25,28. J.S.W.

**ECLISIÁSTICO** — V. LIVROS APÓCRIFOS.

**ECLIPSE** — V. SOL.

**ECROM** — Uma das cinco principais cidades da Filístia, sendo lugar de algum tamanho e importância, tendo vilas dependentes da mesma

(Js 15.45,46). Pesquisas recentes sugerem que deve ser identificada com a moderna Khirbet al-Muqanna", que até agora havia sido comumente equiparada com Elteque (q.v.). Explorações superficiais, em 1957, demonstraram que o local fora ocupado na Era do Bronze Primitiva, mas que evidentemente não tornou a ser ocupado senão na Idade do Ferro Primitiva. O período áureo, quando a cidade murada ocupava uma área de cerca de 40 acres, tornando-a realmente o maior povoado da Idade do Ferro que já foi encontrado na Palestina, foi caracterizado por uma cerâmica típica filistéia. As ruínas apresentam uma projeção, no extremo noroeste, que talvez represente a acrópole, e nas vertentes do sul há, um duplo muro com portões e torres em forma arruinada. Na distribuição dos territórios, Ecom foi posta na fronteira entre Judá e Dã (Js 15.11,45,46; 19.43), porém, por volta da morte de Josué, continuava lugar ainda não possuído. Foi finalmente conquistada por Judá (Jz 1.18), porém, deve ter sido recapturada pelos filisteus, pois a arca foi levada para ali, quando foi removida de Gate (1Sm 5.10), e dali é que foi despachada para Bete-Semes na carroça puxada por vacas (1Sm 6). Parece que Ecom passou outra vez temporariamente às mãos dos israelitas, no tempo de Samuel (1Sm 7.14), apesar de que, no tempo de Saul, os filisteus a conquistaram uma vez mais (1Sm 17.52), continuando na posse dos mesmos até o tempo de Amós (1.8). Em 701 a.C., Padi, o governante de Ecom, vassalo dos assírios, foi expulso por certos ecronitas e foi mantido cativo por Ezequias, em Jerusalém; porém, Senaqueribe, em sua campanha daquele ano, reconquistou Ecom (*am-qar-ru-na*) e restaurou Padi (Prisma de Taylor ii.69-iii.11; Prisma de Chicago ii.73-iii.17). A cidade é mencionada nos anais de Esar-Hadom como tributária, ainda que nesse tempo continuava sendo reputada cidade filistéia do ponto de vista étnico (Jr 25.20; Sf 2.4; Zc 9.5,7). A Bíblia não se preocupa com a história subsequente da cidade, embora o nome do deus da cidade, Baal-Zebube (q.v.) (2Rs 1.2,3) seja familiar no NT. T.C.M.

**ÉDEN** — 1. O nome do levita ou levitas que compartilhavam nas reformas do templo de Ezequias (2Cr 29.12; 31.15).

2. Um lugar que comerciava com Tiro, associado com Harã e Cane (Ez 27.23). Esse Éden e seu povo são identificados com Bete-Éden (Casa de Éden), em Am 1.5 e com os "filhos do Éden" em 2Rs 19.12 e Is 37.12 — e esses fazem parte da província assíria (anteriormente reino) de Bit-Adini, entre Harã e o Eufrates, em Carquemis. V. mais informes sob TELASSAR; ÉDEN, CASA DE. K.A.K.

**ÉDEN, CASA DE** (*bet 'eden*, Am 1.5; algumas vezes escrita *b'ne 'eden*, 2Rs 19.12; Is 37.12, que pode ser uma contração de *bene bet 'eden*, "filhos da casa de Éden") — Provavelmente é referida em Ez 27.23 como um dos lugares que comerciavam com Tiro, e sua asso-

ciação com Gozã e Harã sugere uma localização no médio Eufrates.

Mui provavelmente deve ser identificada com o estado arameu de Bit-Adini, localizado entre o rio Bali e o rio Eufrates, e que bloqueou a expansão assíria para o norte da Síria. Sob tais circunstâncias, não podia durar por muito tempo, e sua principal cidade, Til Barsip, modernamente chamada Tell Ahmar, à margem leste do Eufrates, foi conquistada por Salmaneser III, e em 855 a.C. o estado foi transformado numa província assíria. Provavelmente é a essa conquista que tanto Amós como Rabsaquê se referiram, um século mais tarde. T.C.M.

## ÉDEN, FILHOS DE — V. TELASSAR.

**ÉDEN, JARDIM DO** — Lugar que Deus preparou para Adão viver, e de onde Adão e Eva foram expulsos depois da queda.

### I. NOME

O texto massorético assevera que Deus plantou um jardim no Éden (*gan-b'eden*; Gn 2.8), o que indica não que o jardim fosse co-extensivo com o Éden, e, sim, que deve ter sido uma área inclusa dentro do mesmo. A LXX e a Vulgata, juntamente com comentadores subsequentes têm observado que para o orador hebreu o nome *'eden* haveria de sugerir a raiz homófona que significa "deleite"; porém, muitos eruditos atualmente afirmam que Éden não é substantivo próprio, mas antes, um nome comum derivado do sumeriano *edin*, "planície, estepe", emprestado diretamente do sumeriano, ou através do acadiano (*edinu*), o que indicaria que o jardim estava dessa maneira situado numa planície, numa região plana. Devido à sua posição dentro do Éden, o jardim veio a ser chamado de "jardim do Éden" (*gan-'eden*; Gn 2.15; 3.23,24; Ez 36.35; Jl 2.3), porém, também era referido como "jardim de Deus" (*gan-'elohim*, Ez 28.13; 31.9) e como "jardim do Senhor" (*gan-YHWH*, Is 51.3). Em Gn 2.8s. a palavra *gan*, "jardim", e em Is 51.3, a própria palavra *'eden*, são traduzidas *paradeisos* pela LXX, sendo que esta última é termo emprestado do persa antigo (avesta) *pairidaeza*, "recinto", que veio a significar "parque, lugar de diversão", donde veio o uso de nossa palavra portuguesa "paraiso" (q.v.) para significar o jardim do Éden.

### II. OS RIOS

Um rio vinha do Éden, ou da planície, e regava o jardim, e dali se dividia em quatro canais (*ra'shim*, Gn 2.10). A palavra *ro'sh*, "cabeça, topo, começo", é interpretada de várias maneiras pelos eruditos, que lhe dão o sentido ou de começo de um ramo, como em um delta, que desce pela correnteza, ou como início ou junção de um tributário, subindo pela correnteza. Ambas as interpretações são possíveis, embora esta última provavelmente seja a mais provável. Os nomes dos quatro tributários ou bocas, que evidentemente ficavam fora do jardim, são dados como *pishon* (Gn 2.11), *gihon* (2.13), *hi-*

degel (2.14) e *p'rat* (2.14). As duas últimas são .dentificáveis, sem qualquer discordância, com o Tigre e o Eufrates respectivamente (q.v.), porém, a respeito da identificação do Písom e do Gíom são quase tão diferentes como são numerosas as opiniões, as quais variam desde o Nilo e o Indo, até os tributários do Tigre, na Mesopotâmia. Não contamos com informes suficientes para identificar qualquer desses dois rios com absoluta certeza.

Gn 2.6 afirma que "uma neblina (*'ed*) subia da terra e regava toda a superfície do solo". É possível que a palavra *'ed* corresponda ao acadiano *edu*, por sua vez uma palavra emprestada do sumeriano *id*, "rio", o que indica que um rio subia ou transbordava sobre a terra, provendo uma irrigação natural. Parece razoável entender isso a respeito do rio que passava por dentro do jardim.

### III. CONTEÚDO DO JARDIM

Se a declaração em Gn 2.5,6 puder ser tomada para indicar o que subseqüentemente teve lugar dentro do jardim, poderemos postular que havia uma área de terra arável (*sadeh*, em nossa versão traduzida como "campo") que podia ser trabalhada por Adão. Ali as plantas (*siah*) e as ervas (*'esev*) deveriam crescer, o que talvez devamos compreender como arbustos e cereais, respectivamente. Também havia árvores de toda espécie, ao mesmo tempo belas e frutíferas (Gn 2.9), além de duas árvores especiais, no meio do jardim, a árvore da vida, da qual, se o homem comesse, viveria para sempre (Gn 3.22), e a árvore do conhecimento do bem e do mal, da qual o homem foi especificamente proibido de comer (Gn 2.17; 3.3). Muitos pontos de vista sobre o significado de "o conhecimento do bem e do mal", nesse contexto, têm sido apresentados. Um dos mais comuns é que assim Adão teria conhecimento do que é correto e do que é errado, porém, é difícil supor que Adão já não tivesse posse de tal conhecimento, e que, mesmo que não o tivesse, fosse proibido de adquiri-lo. Outros preferem ligar tal frase com o conhecimento mundano que é adquirido pelo homem com a maturidade, o qual pode ser considerado em bom ou mau sentido. Outra opinião é a que considera a expressão "do bem e do mal" como exemplo de uma figura de linguagem mediante a qual um par autônômico significa totalidade, o que, por conseguinte, significaria "tudo", e no contexto do conhecimento universal. Contra essa suposição há o fato que Adão, tendo ingerido da árvore, não obteve conhecimento universal. Outro ponto de vista ainda é aquele que vê na árvore uma árvore como outra qualquer, que teria sido selecionada por Deus para prover um teste ético para o homem, o qual "adquiriria um conhecimento experimental do bem ou do mal, conforme se mostrasse constante na obediência ou caindo na desobediência" (NCB, p. 85 e 86). V. QUEDA, TENTAÇÃO. Também havia animais no jardim, gado (*b'hemah*, v. ANIMAIS DOMÉSTICOS, § 1), e animais selváticos (Gn 2.19,20),

o que talvez devamos compreender como aqueles animais apropriados para domesticação. E também havia pássaros.

### IV. OS TERRITÓRIOS VIZINHOS

Três territórios são nomeados em conexão com os rios. É declarado que o Tigre "é o que corre pelo oriente da Assíria" (*qidmat 'ashur*, lit., "defronte de *'ashur*"; Gn 2.14), expressão essa que também poderia significar "entre *'ashur* e o espectador". O nome *'ashur* poderia referir-se ou ao estado da Assíria, que começou a emergir pela primeira vez no início do segundo milênio a.C., ou então à cidade de Assur, a moderna Qal'at Sharqat, na margem ocidental do rio Tigre, a mais antiga capital da Assíria, a qual, conforme as escavações demonstram, já florescia no início do terceiro milênio a.C. Visto que mesmo em sua extensão menor, a Assíria provavelmente se estendia para ambos os lados do Tigre, é provável que ali está em foco a cidade e que a frase corretamente esteja dizendo que o Tigre corria a leste de Assur. Em segundo lugar, o rio Gíom é descrito como aquele que "circunda a terra de Cuxe" (*kush*, Gn 2.13). Na Bíblia, Cuxe usualmente significa a Etiópia, e nossa passagem tem sido comumente reputada como tendo essa significação; porém, também havia uma região a leste do Tigre, de onde desceram os cassitas, no segundo milênio, que possuía esse nome, e esse bem pode ter sido o sentido dessa passagem (v. CUXE). Em terceiro lugar, o Písom é descrito como o rio que "rodeia a terra de Havilá" (q. v.; Gn 2.11). Vários produtos desse lugar são alistados: ouro, bdélio (q.v.), e a pedra *shoham* (Gn 2.11,12), a qual é traduzida geralmente por "ônix" (q.v.), mas cujo sentido real é incerto. Visto que o bdélio é usualmente considerado como termo que indica uma goma aromática, um produto característico da Arábia, e que as duas outras referências bíblicas que também usam o nome Havilá (q. v.) igualmente, se referem à Arábia, esse é mais freqüentemente considerado como referente, nesse contexto, como uma parte daquela península.

### V. LOCALIZAÇÃO DO JARDIM DO EDEN

As teorias referentes à localização do jardim do Eden são numerosas. Aquela que é mais comumente sustentada, por Calvino, por exemplo, e, em tempos mais recentes por Friedrich Delitzsch e outros, é aquela que diz que o jardim ficava em algum lugar no sul da Mesopotâmia, e que o Písom e o Gíom eram os canais que ligavam o Tigre e o Eufrates, tributários que se reuniam aos mesmos, ou, conforme certa teoria, que o Písom era a massa de água do golfo Persa e do mar Vermelho, incluindo a península árabe. Essas teorias supõem que os quatro "braços" de Gn 2.10 são tributários que se unem numa só corrente, a qual então deságua no golfo Persa; porém, há outro grupo de teorias que reputa esses "braços" como referentes a ramos que se espalhariam partindo de uma fonte original comum, teorias essas que

buscam localizar o jardim na região da Armênia, onde tanto o Tigre como o Eufrates têm a sua nascente. O Píson e o Giom são então identificados com vários rios menores da Armênia e da Trans-Caucásia, e em algumas teorias, por extensão, supondo-se ignorância geográfica por parte dos seus autores, que afirmam que tais rios seriam o Indos ou até mesmo o Ganges.

A expressão "da banda do oriente", isto é, do Éden (Gn 2.8), lit., "no Éden da parte da frente", poderia significar ou que o jardim ficava na porção oriental do Éden, ou então que o Éden ficava para o oriente, do ponto de vista do narrador, sendo que alguns comentadores têm considerado que essa expressão realmente significa "no Éden, nos tempos antigos"; porém, em qualquer dos casos, na ausência da certeza quanto ao sentido das outras indicações de localidades, essa informação não pode estreitar mais ainda o seu significado.

Em vista da possibilidade que, se o dilúvio foi tão universal quanto é sugerido pela narrativa bíblica, então as características geográficas que nos auxiliariam na identificação do local do Éden foram assim alteradas, a localização do Éden permanece desconhecida.

## VI. DILMUN

Entre os textos literários sumerianos descobertos há cinquenta anos atrás em Nipur, no sul da Babilônia, foi descoberto um que descreve certo lugar chamado Dilmun, um lugar aprazível, onde nem enfermidades nem morte eram conhecidas. A princípio não contava com água potável, mas Enki, o deus da água, ordenou que o deus-sol remediasse isso, o que, uma vez feito, provocou diversos outros acontecimentos, no decurso dos quais a deusa Ninti (v. EVA) é mencionada. Nos tempos posteriores, os babilônios adotaram o nome e a idéia de Dilmun e chamavam-no de "terra dos vivos", lar de seus imortais. Certas similaridades entre a noção sumeriana de um paraíso terreno com o Éden bíblico podem ser percebidas, o que leva alguns eruditos a concluírem que o relato do livro de Gênesis depende do sumeriano. Porém, uma explicação igualmente possível é que ambos os relatos se referem a um local verdadeiro, sendo que a versão sumeriana acrescentou dados mitológicos no decurso de sua transmissão. T.C.M.

**EDER** (heb., 'eder, "rebanho") — 1. Lugar onde os israelitas se acamparam, entre Belém e Hebrom Gn 35.21. Em Mq 4.8, "torre do rebanho", que provavelmente era o local de uma torre de vigia erigida contra ladrões de ovelhas. 2. Cidade no sul de Judá, perto da fronteira edomita; talvez seja a moderna Khorbet el-Adar, a 8 km ao sul de Gaza (Js 15.21). 3. Um levita do tempo de Davi. Um membro da casa de Merari e filho de Musi: 1Cr 23.23; 24.30. 4. Um benjamita, e filho de Berias, 1Cr 8.15. R.J.W.

**EDOM, EDOMITAS** — O termo Edom ('edom) denota ou o nome de Esaú, dado em memória

do guisado vermelho pelo qual ele trocou seu direito de primogenitura (Gn 25.30; 36.1,8,19), ou os edomitas, coletivamente falando (Nm 20.18,20,21; Am 1.6,11; 9.12; Ml 1.4), ou a terra ocupada pelos descendentes de Esaú, anteriormente terra de Seir (Gn 32.3; 36.20, 21,30; Nm 24.18). Estendia-se desde o uádi Zered até o golfo de Aqabah, por cerca de 160 km, e se estendia para ambos os lados do Arabá ou deserto de Edom (2Rs 3.8,20), a grande depressão que liga o mar Morto ao mar Vermelho (Gn 14.6; Dt 2.1,12; Js 15.1; Jz 11.17,18; 1Rs 9.26 etc.). Trata-se de uma área agreste e montanhosa, com picos que atingem até 1.067 m. Apesar de não ser uma terra fértil, existem boas áreas cultiváveis (Nm 20.17,19). Nos tempos bíblicos a estrada do rei passava ao lado do platô oriental (Nm 20.14-18). A capital, Sela, ficava sobre um platô menor, por detrás de Petra (v. SELA). Outras cidades importantes eram Bozra e Temã.

Os edomitas ('edom, 'adomim) eram descendentes de Edom (Esaú, Gn 36.1-17). A arqueologia moderna tem demonstrado que a terra fora ocupada mesmo antes do tempo de Esaú. Concluímos que os descendentes de Esaú migraram para aquela terra, e que com o tempo se tornaram o grupo dominante, incorporando os horreus originais (Gn 14.6) e outros, em seu número. Depois de c. de 1850 a.C. houve uma interrupção na cultura edomita, até pouco antes de c. de 1300 a.C., e a terra foi ocupada por nômades.

Esaú já havia ocupado Edom quando Jacó retornou de Harã (Gn 32.3; 36.6-8; Dt 2.4,5; Js 24.4). Os chefes tribais ("príncipes", em nossa versão) emergiram ali bastante cedo (Gn 36.15-19, 40-43; 1Cr 1.51-54), e os edomitas tiveram reis "antes que houvesse rei sobre os filhos de Israel" (Gn 36.31-39; 1Cr 1.43-51).

No tempo do êxodo, Israel buscou permissão para atravessar pela estrada real, porém, o pedido foi rejeitado (Nm 20.14-21; 21.4; Jz 11.17,18). Não obstante essa descortesia, Israel foi proibida de abominar seu irmão edomita (Dt 23.7,8). Naqueles dias Balaão predisse a conquista de Edom (Nm 24.18).

Josué distribuiu o território de Judá até à fronteira edomita (Js 15.1,21), porém, não entrou em terra dos edomitas. Dois séculos mais tarde o rei Saul estava combatendo contra os edomitas (1Sm 14.47), embora alguns deles estivessem a seu serviço (1Sm 21.7; 22.9,18). Davi conquistou Edom e pôs guarnições sobre toda a terra (2Sm 8.13,14. Emendar 'aram, no v. 13, para 'edom, devido a uma confusão de escribas que trocou o *dalet*, "d", pelo *resh*, "r". Cf. 1Cr 18.13). Houve considerável matança de edomitas nessa ocasião (2Sm 8.13), e 1Rs 11.15,16 fala sobre Joabe, comandante das forças de Davi, que permaneceu em Edom por seis meses, "até que eliminou a todos os varões de Edom". Alguns devem ter escapado, pois Hadade, um príncipe real, fugiu para o Egito e posteriormente tornou-se uma tribulação para Salomão (1Rs 11.14-22). Essa conquista de Edom permitiu a Salomão edificar um

porto em Eziom-Geber, bem como a explorar as minas de cobre na região, conforme as escavações demonstram claramente (1Rs 9.26-28).

No tempo de Josafá, os edomitas se reuniram aos amonitas e moabitas num ataque contra Judá (2Cr 20.1), mas os aliados acabaram combatendo-se entre si (v. 22,23). Josafá conseguiu usar o porto de Eziom-Geber, mas seus navios naufragaram (1Rs 22.48). Nesse tempo, Edom começou a ser governado por um "governador", o qual agia como rei (1Rs 22.47). Esse "rei" reconhecia a supremacia de Judá e reuniu-se a uma coalisão Judá-Israel num ataque contra Mesa, rei de Moabe (2Rs 3.4-27).

Sob Jorão (Jeorão), Edom se rebelou, mas, embora Jorão os tivesse derrotado em batalha, não pode reduzi-lo à sujeição (2Rs 8.20-22; 2Cr 21.8-10), e Edom teve um período de descanso de cerca de quarenta anos.

Amazias mais tarde invadiu Edom, matou 10.000 edomitas no vale do Sal, capturou Sela, sua capital, e eliminou mais 10.000 de seus homens, lançando-os do alto de Sela (2Rs 14.7; 2Cr 25.11,12). Uzias, seu sucessor, restaurou o porto em Elate (2Rs 14. 22), porém, sob Acáz, quando Judá estava sendo atacado por Peca e Rezim, os edomitas invadiram Judá e levaram alguns cativos (2Cr 28.17). O porto de Elate foi perdido uma vez mais. (Leia-se "Edom", em lugar de "Síria", em 2Rs 16.6). Judá nunca mais reconquistou Edom. As inscrições assírias mostram que Edom se tornou estado vassalo da Assíria, depois de c. de 736 a.C.

Após a queda de Jerusalém, Edom se regozijou (Sl 137.7). Os profetas predisseram julgamento contra Edom, por causa de seu ódio amargo (Jr 49.7-22; Lm 4.21,22; Ez 25.12-14; 35.15; Jl 3.19; Am 9.12; Ob 10s.). Alguns edomitas pressionaram até o sul de Judá, e se estabeleceram ao sul de Hebrom (v. IDUMÉIA). A própria Edom caiu nas mãos dos árabes durante o séc. V. a.C., e, no séc. terceiro a.C. foi dominado pelos nabateus. Durante todos esses séculos ainda outros edomitas fugiram para Judá. Judas Macabeus posteriormente os subjugou (1Macabeus 5.65), e João Hircano compeliu-os a serem circuncidados e incorporados no povo judaico. Os Herodes eram de descendência edomita geral. J.A.T.

**EDREI** — 1. Uma cidade principal do reino amorreu de Ogue, Dt 1.4 (LXX diz "e em Edrei"; cf. S. R. Driver, ICC, *Deuteronomy, ad loc.*); Js 12.4; 13.12,31. É identificada com De'a, a 24 km a leste-nordeste de Irbid, datando da Era do Bronze Primitiva, olhando para as terras altas entre Gileade e Hermom. Ali os israelitas derrotaram os amorreus, numa batalha campal (Nm 21.33; Dt 3.1). Dt 3.10 sugere que seu território era o limite norte da infiltração israelita naquele tempo. V. Abel, *Géographie*, II, p. 310.

2. Um lugar em Naftali, provavelmente a sul de Cades (Js 19.37). J.P.U.L.

**EDUCAÇÃO** — A criança sempre foi reputada na maior importância no judaísmo, como a *Mish-*

*nah* e o *Talmude* demonstram claramente em diversas passagens. Jesus mesmo certamente ensinou o valor das crianças, tratando-as bondosamente, e também instruindo a respeito das mesmas. Por causa disso, há certo número de livros, fontes de estudo sobre a educação no período bíblico, os quais podemos encontrar no AT, entre os livros apócrifos, e no *Mishnah*; por exemplo, Provérbios, Eclesiástico, Sabedoria de Salomão e *Pirque Aboth*, além de úteis alusões em outros livros. Por outro lado, detalhes factuais sobre o ensino são poucos; é estranho que a própria palavra "escola" (q.v.) ocorre apenas uma vez nas Escrituras, e mesmo assim meramente referindo-se a um salão de conferência alagado por Paulo (At 19.9), e não a qualquer escola judaica ou cristã.

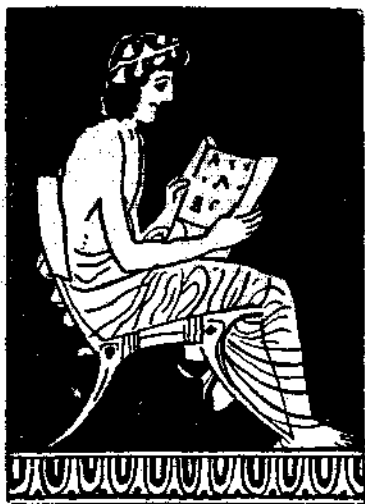


Fig. 65 — Pintura num vaso ático, de c. de 440 a.C., exibindo um jovem assentado a estudar para alfabeto.

### I. LIGAÇÕES PRIMITIVAS COM A RELIGIÃO

Três acontecimentos destacam-se na história da educação judaica. Centralizam-se em torno de três pessoas — Esdras, Simão ben-Shetah, e Josué ben-Gamala. Foi Esdras quem estabeleceu as Escrituras (cf. seu volume naquela época) como base do ensino; e seus sucessores prosseguiram para tornar a sinagoga num lugar tanto de adoração como de instrução. Simão ben-Shetah baixou, em c. de 75 a.C., a ordem que a escola elementar seria compulsória. Josué ben-Gamala melhorou a organização existente, nomeando professores em cada província e cidade, um século mais tarde. Em outros pontos, porém, não é fácil mostrar as datas em que apareceram outras inovações. Até mesmo a origem da sinagoga é obscura, embora é bem possível que tenha surgido durante o exílio. Schürer duvida que o decreto de Simão ben-Shetah tenha sido realmente histórico, embora

a maioria dos eruditos assim aceitem-no. De qualquer maneira, Simão não instituiu a escola elementar, mas meramente estendeu seu uso. Simão e Josué, de modo algum interferiram com as tendências e métodos então existentes, e de fato Esdras apenas tornou mais definida a ligação prévia da religião com a vida diária. Portanto, é melhor dividir o tópico por assuntos, e não por datas, visto que nenhum desses três homens provocou alterações radicais.

## II. DESENVOLVIMENTO DAS ESCOLAS

O lugar de ensino era exclusivamente o próprio lar, no período mais antigo, e os tutores ou mestres eram os próprios pais; e assim o ensino no próprio lar continuou a desempenhar importante papel durante todo o período bíblico. Conforme foi-se desenvolvendo, porém, a sinagoga foi-se tornando o lugar consagrado de instrução. De fato, no NT e nos escritos de Filon há apoio para o ponto de vista de Schürer de que o propósito da sinagoga era primordialmente fornecer instrução; o ministério de Jesus, nas sinagogas, consistia no "ensino" (cf. Mt 4.23). Os jovens eram treinados ou na própria sinagoga ou em um edifício anexo. Num estágio posterior, o professor algumas vezes ensinava em sua própria casa, conforme é evidenciado pela frase aramaica que significa escola, *bet safra'*, lit., "casa do professor". Os pórticos do templo, igualmente, proviam espaço utilíssimo para os rabinos, e Jesus aproveitou-os bastante para seu ensino (cf. Mt 26.55). Pelos tempos da escrita do *Mishnah*, rabinos eminentes contavam com suas próprias escolas para ensino superior. Essa característica provavelmente teve início no tempo de Hilel e de Samai, os famosos rabinos do primeiro século a.C. A escola elementar era chamada de *bet hasefer*, "casa do livro", enquanto que o ginásio para educação mais alta era conhecido como *bet midrash* "casa de estudo".

## III. ENSINO COMO PROFISSÃO

Os primeiros tutores eram os próprios pais da criança, conforme já dissemos, excetuando o caso de filhos de reis (cf. 2Rs 10.1). A importância desse desempenho é salientado aqui e ali pelo Pentateuco, como, por exemplo, Dt 4.9. Mesmo tão tarde como quando apareceu o *Talmude*, continuava sendo responsabilidade dos pais inculcar a lei, ensinar um ofício, e casar o filho. Depois do período de Esdras, surgiu uma nova profissão, a de escriba (*sofer*), o professor da sinagoga. Os escribas haveriam de ter alterado sua característica nos tempos neotestamentários, entretanto, os "sábios" pareciam ter sido um grupo diferente dos escribas, mas sua natureza e funções exatas são obscuras. O "sábio" (*hakham*) é, naturalmente, freqüentemente mencionado no livro de Provérbios e na literatura de sabedoria posterior. No período do NT, havia três graus de professores, o *hakham*, o *sofer*, e o *hazan* ("oficial"), em ordem descendente. Nicodemos presumivelmente pertencia à ordem mais alta; a dos "doutores da lei" (Lc 5.17, onde o termo grego é *nomodidaska-*

*los*) era a ordem mais inferior. O termo genérico "mestre" (heb., *m'lamed*; em aramaico, *saфра'*) era usualmente aplicado ao grau mais baixo. Porém, os títulos honoríficos dados aos mestres (*rabi* etc.) indicam o respeito em que eram tidos. Idealmente, não deviam ser pagos por seu ensino, mas freqüentemente uma polida ficção lhes concedia remuneração pelo tempo gasto, e não pelo serviços prestados. Eclesiástico 38.24s. considera o trabalho manual indigno para o professor; além disso, o lazer é um acompanhamento necessário para sua tarefa. Posteriormente, todavia, houve muitos rabinos que aprenderam algum ofício. Os pontos de vista de Paulo podem ser vistos em 1Co 9.3s. O *Talmude* apresenta severos regulamentos acerca das qualificações dos professores; é interessante que nenhuma dessas qualificações é acadêmica — são todas qualificações morais, exceto aquelas que prescrevem que o professor deve ser do sexo masculino e deve ser casado.

## IV. O ESCOPO DA EDUCAÇÃO

Esse não era muito lato no período primitivo. A criança aprendia a instrução moral ordinária, de sua mãe, então um ofício, usualmente agrícola, além de algum conhecimento religioso e ritual, de seu pai. A combinação de vida religiosa e agrícola era auto-evidente em todos os festivais (cf. Lv 23, *passim*). As festividades também ensinavam a história religiosa (cf. Êx 13.8). Portanto, até mesmo no período mais recuado, a vida diária com a crença e a prática religiosa eram inseparáveis. Isso tornava-se ainda mais pronunciado nas sinagogas, onde as Escrituras se tornaram a autoridade exclusiva, tanto para a crença como para a conduta diária. A vida, realmente, era em si mesma considerada uma "disciplina" (heb., *musar*, uma palavra de ocorrência freqüente no livro de Provérbios). A educação, portanto, era e permaneceu religiosa e ética, tendo Pv 1.7 como seu lema. A leitura era essencial para o estudo das Escrituras; escrever era, provavelmente, menos importante, embora fosse prática conhecida entre o povo desde tempos tão recuados como Jz 8.14. Era ensinada a aritmética básica. Os idiomas não eram ensinados de *per se*, mas, pode-se observar que conforme o aramaico se foi tornando o vernáculo, o estudo das Escrituras em hebraico se tornou um exercício lingüístico.

A educação das meninas estava inteiramente posto nas mãos de suas mães. Elas aprendiam as artes domésticas, a moral simples e a instrução ética, e eram ensinadas a ler a fim de ficarem familiarizadas com a lei. Sua educação era reputada como importante, e eram até mesmo encorajadas a aprender algum idioma estrangeiro. O rei Lemuel evidentemente tinha por mãe uma senhora que se mostrou hábil professora dele (Pv 31.1); esse capítulo também exhibe o caráter da mulher ideal.

## V. MÉTODOS E ALVOS

Os métodos de instrução consistiam quase exclusivamente da repetição: o verbo hebraico

*snañah*, "repetir", veio a significar tanto "aprender" como "ensinar". Artíficos mnemônicos, tais como os acrósticos, eram por isso mesmo empregados. As Escrituras eram os livros de texto, ainda que outros livros não fossem desconhecidos, conforme é evidenciado em Ec 12.12. O valor da repressão era conhecido (Pv 17.10), mas a ênfase sobre o castigo corporal pode ser encontrado nos livros de Provérbios e Eclesiástico. Todavia, a disciplina se tornou muito mais leve nos tempos do *Mishnah*.

Até tempos comparativamente tardes, era costumeiro que o aluno se assentasse no chão, aos pés de seu professor, conforme Paulo se assentava aos pés de Gamaliel (At 22.3). O banco (*safsañ*) foi invenção posterior.

A função total da educação judaica era tornar o judeu santo e separado de seus povos vizinhos, transformando o religioso numa prática de vida. Tal, pois, era a educação judaica normal; indubitavelmente, entretanto, havia escolas que seguiam o padrão grego, especialmente nos últimos séculos a.C.; e efetivamente, o livro de Eclesiástico talvez tenha sido escrito para combater deficiências nessa instrução não-judaica. Escolas helenistas podiam ser encontradas até mesmo na Palestina, porém, como é natural, havia-as em maior número entre as comunidades judaicas do exterior, notavelmente em Alexandria.

Na igreja primitiva, tanto a criança como aos seus pais era ensinado como devia comporta-se um para com o outro (Ef 6.1,4). Os oficiais da igreja deviam saber governar seus próprios filhos. Não havia escolas cristãs naqueles primeiros dias; pois em verdade a igreja era pobre demais para poder financiá-las. Porém, as crianças eram incluídas na comunhão da igreja, e sem dúvida alguma recebiam seu treinamento tanto ali como em seus lares. V. também ESCRITA. D.F.P

## FEA — V. PESOS E MEDIDAS.

**EFATÁ** — A palavra literal que Jesus disse para o surdo (Mc 7.34). Trata-se de imperativo aramaico transliterado para o grego; e o evangelista adiciona a tradução da mesma (em grego), "Abre-te". O verbo aramaico usado é *p'tah*, "abrir"; não dá certeza se foi empregado o passivo simples (*etpeaal*) ou o passivo intensivo (*tepaal*). A forma do primeiro teria sido *'etp'tah*, e do último, *'etpatah*. Parece que como quer que tenha sido o caso, o *t* foi assimilado ao *f*; pois trata-se de uma característica regular do aramaico posterior e de seus dialetos (p. ex., o síriaco). Alguns poucos manuscritos apresentam a transliteração *efeta*; essa certamente indica a forma passiva simples. D.F.P

## EFÉSIOS, EPÍSTOLA AOS

### I. ESBOÇO DO CONTEÚDO

Essa carta, em sua forma menos restringida por necessidades particularmente controversas ou pastorais do que qualquer outra epístola do

NT, aparece como maravilhosa declaração do eterno propósito de Deus em Cristo, operado na sua igreja (caps. 1-3), bem como das consequências práticas desse propósito para o crente (caps. 4-6).

#### a) Propósitos eternos de Deus para o homem em Cristo, 1.1-3.21

1.1,2. Saudação.

1.3-14. Louvor por causa de todas as bênçãos espirituais que são dadas aos que estão em Cristo.

1.5-23. Ação de graças por causa da fé dos leitores, e oração por causa da experiência que tinham sobre a sabedoria e o poder de Deus.

2.1-10. O propósito de Deus ao levantar indivíduos da morte no pecado para a nova vida em Cristo.

2.11-22. Seu propósito de reconciliar os homens, não apenas consigo mesmo, mas uns com os outros — em particular reunindo judeus e gentios juntamente, formando um único povo de Deus.

3.1-13. A glória da chamada do apóstolo para pregar o evangelho aos gentios.

3.14-21. Segunda oração, rogando pelo conhecimento do amor de Cristo e por sua plenitude no impio; e também doxologia.

#### b) Consequências práticas, 4.1-6.24

4.1-16. Exortação para que o crente ande de modo digno, e que se esforce por edificar o corpo único de Cristo.

4.17-32. A velha vida de ignorância, concupiscência, e injustiça, deve ser rejeitada, e uma nova vida de santidade deve ser vestida.

5.1-21. Outra exortação para que o crente viva e ame em pureza, como filho da luz, pleno de louvor e utilidade.

5.22-23. Instruções acerca de esposas e esposos, baseadas na analogia da relação existente entre Cristo e sua igreja.

6.1-9. Instruções acerca de filhos e pais, servos e senhores.

6.10-20. Conclamações para que o crente combata com a armadura de Deus e impellido por seu poder.

6.21-24. Mensagem pessoal de conclusão.

## II. AUTORIA

Existe abundante evidência antiga (que talvez recue até 95 d.C.) sobre o uso desta epístola, e desde o fim do segundo século de nossa era temos sobre o fato que era inquestionavelmente aceita como carta de Paulo, conforme ela reivindica ser (1.1; 3.1). Durante estes últimos trezentos anos, entretanto, a autoria tradicional tem sido seriamente posta em dúvida. É impossível fazer justiça aqui aos argumentos contrários à autoria paulina, ou à tentativa de responder aos mesmos (são expressos mais completamente em *The Epistle to the Ephesians*, 1951, de C. L. Milton). O caso em favor da autoria paulina é apresentado nos livros alistados abaixo (v. tb. D. Guthrie, *New Testament Introduction: The Pauline Epistles*, 1961). Podemos sumarizar os argumentos contrários à autoria paulina, como segue:

1. É argumentado que a epístola não é uma verdadeira carta, endereçada em vista de alguma situação particular, como as outras cartas que conhecemos como epístolas de Paulo. É mais lírica em seu estilo, cheia de participios e pronomes relativos, distintiva em seu acúmulo de expressões semelhantes ou relacionadas entre si. A favor da autoria Paulina, entretanto, é argumentado que a ausência de controvérsia explica essa diferença; não temos aqui os argumentos bem pensados necessários nas outras epístolas, mas antes, "uma declaração profética de fatos patentes e incontroversos" (Dodd).

2. É salientado que existem quarenta e duas palavras que não são usadas noutras partes do NT, e quarenta e quatro outros termos que Paulo não usa em qualquer de suas obras. Esse argumento só pode ser calculado, quanto à sua força, mediante comparação com outras epístolas, e mediante o exame das próprias palavras. Acresce que, na opinião de muitos, a natureza do assunto abordado pelo apóstolo é suficiente para explicar esse fenômeno.

3. É afirmado que em nenhum outro dos escritos de Paulo encontramos tão grande saliência posta sobre a igreja e tão pouca sobre a escatologia. No entanto razões satisfatórias podem ser dadas para essa diferença de ênfase, e, em particular, a grande exposição que aqui existe sobre a participação da igreja nos eternos propósitos de Deus.

4. É argumentado que certas características e expressões indicam uma data posterior, ou então o concurso de outra mão que não a do apóstolo, como, por exemplo, a referência aos "santos apóstolos e profetas" (3.5; cf. 2.20), o tratamento sobre a questão dos gentios, e a auto-humilhação de 3.8. Cada objeção individual pode ser respondida, embora aqueles que se opõem à autoria paulina destacam o efeito cumulativo de todas as objeções, e não tanto a força de cada argumento em particular.

5. Outros argumentos são baseados numa comparação entre a epístola aos Efésios com outros escritos do NT. Essa epístola tem mais em comum com os escritos não-paulinos (especialmente Lucas e Atos, 1 Pedro e os escritos joaninos) do que com qualquer outra carta do conjunto paulino. (V. J. Moffatt, *An Introduction to the Literature of the New Testament*, 1918, p. 373s. e C. L. Mitton, *op cit.*, p. 170s.). Algumas vezes as semelhanças em pensamento e expressão são extremamente notáveis, porém, raramente são tais que tornem prováveis quaisquer dependências literárias. Antes dão testemunho a um grande vocabulário comum, e talvez também a uma formalização semelhante de ensino e crença dentro da igreja primitiva em diferentes lugares. (V. E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, 1946, p. 363-466)

O mais significativo de tudo, entretanto, é a semelhança de conteúdo, expressão e até mesmo ordem de assuntos, entre essa epístola e a de Colossenses. É fato quase universalmente aceito que Colossenses é anterior a Efésios — pois Efésios tem as mesmas doutrinas e exorta-

ções de Colossenses, apenas em forma mais desenvolvida. Com a possível excessão de Ef 6.21s. e Cl 4.7s., não há evidência de qualquer cópia direta entre as duas; porém, em Efésios as mesmas expressões são frequentemente usadas, com uma leve significação diferente; uma passagem em uma das epístolas se assemelha a duas passagens na outra epístola; certa passagem em Efésios tem seu paralelo em Colossenses, e também numa outra epístola paulina. Para alguns, esses fenômenos são argumentos mais fortes de que Efésios teria sido obra de um imitador; no entanto, segundo a opinião de outros, é justamente isso que torna a autoria tradicional mais certa ainda.

### III. DESTINATÁRIOS

Embora a grande maioria de manuscritos, e todas as mais antigas versões tenham as palavras "em Éfeso", em 1.1, os códices do Vaticano e Sinaítico, do séc. IV d.C., o importante corretor do cursivo 424, o cursivo 1739, e o papiro 46 (datado de 200 d.C.), omitem essas palavras. Tertuliano com probabilidade, e Orígenes com certeza, não conheciam essas palavras no seu texto. Basílio afirma que não apareciam nos manuscritos mais antigos por ele conhecidos. O herege Marciano chamou essa epístola de "aos Laodicenses". Essa pequena porém importantíssima evidência é sustentada pela evidência do conteúdo da própria epístola. É difícil explicar tais versículos como 1.15; 3.2; 4.21, e a ausência completa de saudações pessoais, se essa tivesse sido uma epístola endereçada por Paulo para crentes entre os quais trabalhou por três anos (At 19 e 20.31). Não obstante, parece ter sido enviada a um círculo específico de cristãos (1.15s.; 6.21). A interpretação mais provável de toda a evidência é que teria sido enviada a um grupo de igrejas da Ásia Menor (dentro as quais a de Éfeso era a maior). Ou uma cópia foi enviada para cada igreja de cada vez, quando então o nome dos destinatários era inserido por ocasião da leitura; ou, por outro lado, talvez tenham sido feitas diversas cópias enviadas para diferentes lugares ao mesmo tempo. Também é bastante provável, embora não possamos ter certeza alguma a respeito, que "Efésios" de fato seja a epístola referida em Cl 4.16, como "a dos de Laodicéia" (Cl 4.16).

### IV. CONCLUSÃO

Para muitos, os argumentos contra a autoria paulina têm sido convincentes. Tem sido imaginada uma situação, perto do fim do primeiro século, quando alguém, que tinha grande desejo de recomendar o ensino do apóstolo Paulo, colecionou as suas epístolas, e então, em seu nome, escreveu essa "carta" como uma declaração compreensiva de sua doutrina, a fim de formar uma introdução para as demais. É possível que tenha havido uma situação tal como essa, bem como uma tal pessoa. Porém, conforme diz Scott, essa epístola "é em todos os sentidos assinalada por uma grandeza e originalidade de pensamento que parece

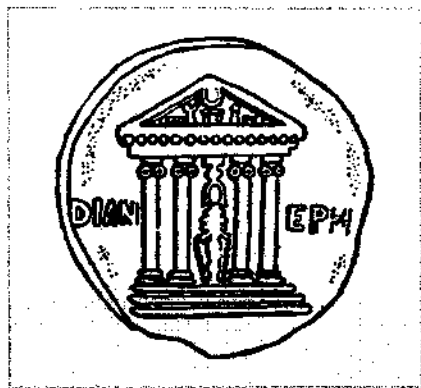


estar inteiramente fora do alcance de qualquer mero imitador" (MNT, p. 136). A força cumulativa dos argumentos não pode ser considerada suficientemente forte para negar a autoria paulina. As semelhanças com a epístola aos Colossenses (e também com outras epístolas), e as diferenças, parecem poder ser mais naturalmente explicáveis supondo-se que Paulo escreveu a epístola aos Colossenses para satisfazer certas necessidades particulares daquela igreja. Então, pouco depois (quanto à data e lugar da escrita, v. COLOSSENSES), antes de seu mensageiro ter partido levando as epístolas aos Colossenses e a Filemom, ele cumpriu seu desejo de expressar, numa forma apropriada para todos lerem, a glória e o propósito de Deus em Cristo, bem como a responsabilidade da igreja tornar conhecida aquele propósito por proclamação e por vida, mediante unidade, amor e pureza. F.F.B

**ÉFESO** — Era a cidade mais importante da província romana da Ásia, na costa ocidental do que atualmente é a Turquia asiática. Ficava situada na desembocadura do rio Caister, entre as serras montanhosas do Coressos e o mar. Uma magnífica estrada com 22 m de largura, e ladeada por colunas, atravessava toda a cidade até o ótimo porto, que servia tanto como grande centro exportador, no fim da rota de caravanas vindas da Ásia, e também como escala natural para quem viajava para a capital do império. A cidade, atualmente desabitada, continua sendo escavada e é provavelmente a maior e mais impressionante ruína da Ásia Menor. O mar fica hoje em dia a cerca de 11 km de distância, devido o processo de depósito de lama que vem tendo progressão através dos séculos. O porto teve de passar por extensas operações de drenagem durante o reinado de Domiciano; talvez por esse motivo é que Paulo teve de parar em Mileto (At 20.15). A parte principal da cidade, com seu teatro, banhos públicos, bibliotecas, mercado, e ruas calçadas de mármore, fica entre a penedia do Coressos e o Caister; porém, o templo que se tornou famoso, fica a 2 km e meio para o nordeste. Esse local era originalmente consagrado para a adoração à deusa anatóliana da fertilidade, e depois para a adoração de Artêmisa ou Diana; Justiniano mandou edificar uma igreja a S. João naquele mesmo local (o que explica seu nome moderno, Ayasoluk — uma corrupção de *hagios theologos*), que por sua vez foi substituída por uma mesquita persa.

O povoado anatóliano original foi aumentado, no séc. XII a.C., por colonos jônicos, e uma cidade conjunta foi erguida. A deusa de Éfeso adquiriu um nome grego, Artêmisa, porém, teve claramente suas características primitivas, pois ela é sempre representada como uma figura dotada de muitos seios. Em 560 a.C., Éfeso foi conquistada por Croeso, e à sua munificência devia uma boa parte de suas futuras glórias artísticas. Porém, em 557 a.C., a cidade foi capturada pelos persas, e dali por diante teve uma história diminuta, até 133 a.C., quando pas-

sou a fazer parte do reino de Pérgamo, que Atalo III terminou entregando para Roma. Pérgamo continuou sendo a capital titular da província da Ásia que foi então formada, porém, Éfeso também continuou a ser a cidade mais importante. Ocupava uma vasta área, e sua população tem sido calculada em um terço de milhão. O mais excelente teatro, erigido sobre o monte Piom, no centro da cidade, era enorme. As estimativas de sua capacidade variam entre 25.000 e 50.000 espectadores.



**Fig. 66** — Moeda de Éfeso, pertencente ao período romano, exibindo a deusa de muitos seios, Diana, dentro de seu templo.

A importância tanto religiosa como comercial da cidade, aumentou sob o domínio romano. O culto ao imperador, encorajado pelos Júlios-Claúdios, não era negligenciado em Éfeso, e templos foram erguidos em honra a Cláudio, Adriano e Severo. Moedas e inscrições demonstram que a cidade orgulhava-se em ser uma *neokoros* ou santuário, tanto de Artêmisa (At 19.35) como dos imperadores. A função da comuna da Ásia era primariamente fomentar o culto imperial, e é interessante que alguns dos seus oficiais (*asiarchoi*, At 19.31) tivessem sido amigos do apóstolo Paulo, que, naturalmente, se opunha fortemente ao culto ao imperador. O templo da própria Diana foi reedificado após um grande incêndio, em 365 a.C., e se situava como uma das maravilhas do mundo antigo, até sua destruição pelos godos, em 260 d.C. Depois de muitos anos de pesquisas pacientes, J. T. Wood, em 1870, desenterrou os remanescentes desse templo nos pantanais ao pé do monte Ayasoluk. Tinha quatro vezes mais o tamanho do Partenon de Atenas, e era adornado com obras de arte por mestres tais como Fídias, Praxíteles e Apeles. O templo continha uma imagem da deusa Artêmisa que, segundo afirmavam, havia caído do céu (cf. At 19.35). De fato, é bem provável que originalmente tivesse sido um meteoro. Moedas de prata, de muitos países diferentes, mostram a validade da afirmação que a deusa de Éfeso era reverenciada pelo mundo inteiro (At 19.27). Trazem a inscrição *Diana Ephesia* (cf. At 19.34).

Havia uma numerosa colônia judaica em Éfeso, e os judeus desfrutavam ali de privilegiada posição durante o início do império (Josefo, *Antiguidades* xiv. 10.12,25). O cristianismo provavelmente chegou a Éfeso trazido por Áquila e Priscila, em c. de 52 d.C., quando Paulo fez então uma breve visita ali, por ocasião de sua segunda viagem missionária (At 18.18,19) e ali os deixou. Sua terceira viagem missionária tinha Éfeso como alvo, e ali permaneceu durante mais de dois anos (At 19.8,10), sem dúvida atraído pela sua posição estratégica como centro comercial, político e religioso. Perto do fim de sua permanência ali, a propagação do cristianismo, que rejeitava sincretizar-se, começou a incorrer cada vez mais na hostilidade da parte daqueles cujos interesses religiosos eram ameaçados. Começou a afetar não somente os cultos mágicos que ali floresciam (At 19.13s. — uma certa espécie de fórmula mágica era realmente chamada de *Ephesia grammata*), mas também a adoração a Diana (At 19.27), causando severa queda na venda das figurinhas votivas e objetos de culto que formava uma parte da prosperidade de Éfeso. Seguiu-se então o célebre levante descrito no décimo nono capítulo de Atos. As inscrições mostram que o *grammateus* que conseguiu controlar a população, naquela ocasião, não era meramente um "tesoureiro", porém, o principal oficial da cidade, diretamente responsável perante as autoridades romanas por tais quebras da paz com as reuniões ilícitas (19.40). Tem sido sugerido que sua afirmação que "há audiências e procônsules" (19.38), se não é um plural generalizador, pode fixar a data do acontecimento em foco com alguma precisão. Pois, no outono de 54 d.C., o procônsul M. Julius Silvanus, foi envenenado por dois emissários enviados por Nero (Tácito, *Anais* xiii.1), Hélio e Celer, que passaram a agir como procônsules até à chegada do sucessor de Silvanus, no início do verão de 55 d.C.

Lucas nos fornece alguma informação quanto aos detalhes da permanência de Paulo em Éfeso. Durante esse período o cristianismo espalhou-se com igrejas pelo vale do Lico (v. Cl 1.7; 2.1). Foi a sede missionária de Paulo durante a correspondência que manteve com Corinto (1Co 16.8), e é bem possível que foi em Éfeso que teve de combater contra as feras, se 1Co 15.32 tiver de ser compreendida literalmente. Entretanto, visto não haver anfiteatro em Éfeso, e visto que Paulo era cidadão romano, é mais provável que nessas palavras tenhamos uma alusão metafórica. G. S. Duncan (*St. Paul's Ephesian Ministry*, 1929) sustenta que Paulo foi aprisionado por três vezes em Éfeso, e que todas as chamadas epístolas do cativoiro foram escritas ali, e não em Roma. Ele é acompanhado nessa opinião por E. J. Goodspeed (*History of Early Christian Literature*, 1942), e por C. L. Mitton (*Formation of the Pauline Corpus*, 1955), que igualmente reputa Éfeso como provável localização do corpo paulino de epístolas. *Per contra*, v. C. H. Dodd, *BJRL*, XXIV, 1934, p. 72s.

Depois da partida de Paulo, Timóteo foi deixado em Éfeso (1Trn 1.3) e imediatamente teve de enfrentar e tratar da questão do ensino falso (At 20.29,30; 2Tm 4.3 etc.). Muitos pensam que Romanos 16 foi endereçado por Paulo a Éfeso. Ainda que isso talvez tenha sido verdade, a cidade pouco depois se tornou sede do apóstolo João, que exercia jurisdição sobre as sete igrejas principais da Ásia Menor, endereçadas no livro de Apocalipse. A identidade desse João é vigorosamente disputada, mas, seja como for, no tempo em que foi escrito o livro de Apocalipse a igreja de Éfeso (Ap 2.1-7) continuava apresentando muito do mesmo quadro que percebemos em Atos; dentre as sete igrejas ela é a primeira a ser endereçada por causa de sua importância e de sua posição como cabeça (para alguém que viesse de Patmos) da estrada circular que ligava essas sete cidades; florescia, era perturbada por mestres falsos, e havia perdido algo do seu primeiro amor. A promessa que o vencedor se alimentaria "da árvore da vida" provavelmente era uma referência indireta à tamareira, árvore sagrada de Artêmisa, e que aparece nas moedas de Éfeso.

De conformidade com Irineu e Eusébio, Éfeso se tornou lar de João, o apóstolo, e registram alguns poucos residentes que teriam ocorrido durante sua residência ali. Uma geração mais tarde, Inácio escreveu a respeito em termos candentes (*Efesios*, 11), e durante muito tempo foi sede de uma longa linhagem de bispos orientais. O terceiro Concílio Geral teve lugar ali, em 431 d.C., quando foi condenada a cristologia nestoriana, e se reuniu na dupla igreja de Sta. Maria, cujas ruínas ainda podem ser vistas. Pouco depois a cidade declinou em importância, provavelmente por causa da malária; suas finíssimas esculturas foram removidas para outros lugares, notavelmente para Constantinopla, e, no séc. XIV d.C., os turcos levaram dali os habitantes restantes. E. M. B. G.

**EFRAIM** — O segundo filho de José, que Asenete, filha de Potifera, lhe deu à luz, antes que chegassem os anos de fome (Gn 41.50-52). Jacó, em sua enfermidade final, reconheceu os dois filhos de José como seus próprios (Gn 48.5), e abençoou Efraim com sua mão direita e Manassés com sua esquerda (v. 13 e 14), assim indicando que Efraim se tornaria o povo maior (v. 19).

Que Efraim realmente se tornou numa tribo numerosa é demonstrado pelas listas de recenseamento (Nm 1.33, 40.500; e Nm 26.37, 32.500). Na ordem das tribos, o pendão do acampamento de Efraim ficava no lado ocidental (Nm 2.18). Dentre a tribo de Efraim, Elisama deveria ficar junto a Moisés (Nm 1.10). E Josué, filho de Num, um dos espias enviados, também descendia de Efraim (Nm 13.8). Foi escolhido, juntamente com o sacerdote Eleazar, para dividir a terra (Nm 34.17). Efraim também foi incluída na bênção de Moisés.

Sob a corajosa liderança de Josué, Efraim, juntamente com as demais tribos, recebeu a sua

nerança, o que é descrito em Js 16. O território pode ser identificado, em esboço geral, conforme segue. Seguindo em direção oeste, partindo de Gilgal, chegamos a Betel, e daí para a Bete-Horom inferior, para oeste até Gezer, e então para o norte até Lode, e depois na direção oeste para o mar; daí seguindo para o norte até o rio Cana, e então para leste até Tapua, Janobá, Tanate-Siló até Atarote, e então em direção sul até Narate e Gilgal.

Desde o princípio que a tribo de Efraim ocupa uma posição de prestígio e significância. Queixou-se a Gideão do que não havia sido chamada a combater contra os midianitas. Sua resposta revela a posição superior de Efraim. "Não são porventura os rabinos de Efraim melhores do que a vindima de Abiezer?" (Jz 8.2). Os homens de Efraim queixaram-se noutra ocasião a Jefe, e isso levou a uma guerra entre os efraimitas e os gileaditas.

O prestígio de Efraim impediu a tribo a olhar com bons olhos para Judá. Após o falecimento de Saul, Abner, o capitão de Saul, tornou isboste rei sobre as tribos do norte, incluindo Efraim. Ele reinou durante dois anos, mas Judá seguiu Davi (2Sm 2.8s.).

Posteriormente Davi percebeu que Israel seguia Absalão. As tribos do norte nunca desejaram ceder ao reinado de Davi, mas Davi continuava a tornar-se cada vez mais forte e poderoso. Sob Salomão, o reino do sul atingiu o pináculo do esplendor e da prosperidade. Não obstante, mesmo nesse tempo havia descontentamento no norte (1Rs 11.26s.).

A insensatez de Reobão forneceu o pretexto necessário, e o norte separou-se, renunciando toda reivindicação às promessas feitas a Davi (1Rs 12.16). Não obstante isso, Deus continuou enviando os seus profetas ao reino do norte, e uma das características do reinado messiânico será a cura do trágico cisma introduzido por Jeroboão, filho de Nebate (cf. Os 1.11). E.J.Y.

**EFRAIM** (geográfico) — As fronteiras de Efraim acham-se registradas em Js 16, e sua fronteira com Manassés está registrada em Js 17. Apenas algumas das principais características topográficas dessas fronteiras têm até o momento sido determinadas além de qualquer disputa; a maioria dos lugares mencionados não pode ser localizada com precisão em nossos dias.

A fronteira sul de Efraim é mais claramente expressa em Js 16.1-3, onde, entretanto, é dada como limite (sul) dos "filhos de José", isto é, Efraim-Manassés. Porém, visto que Manassés estava inteiramente situada ao norte e nordeste de Efraim, essa fronteira, na prática, é a fronteira de Efraim. Corria (de leste para oeste) desde o Jordão e Jericó, em direção para dentro, até Betel (Beitun, cerca de 16 km ao norte de Jerusalém), Luz (? nas proximidades), e Atarote (local incerto), e então, via a fronteira de Bete-Horom inferior, até Gezes — local bem conhecido — e a costa do Mediterrâneo (Js 16.1-3). O versículo quinto é difícil, mas talvez defina um pouco mais essa fronteira sul.

A fronteira norte parte de um ponto em Micmetá (t) h (16.6) "a leste de Siquem" (17.7) e volta-se para o ocidente; seu curso, nessa direção, corna desde Tapua (localização ainda disputada) até o ribeiro de Canah (talvez o atual uádi Qanah, que se junta ao uádi Aujah, e chega ao Mediterrâneo cerca de 7 km ao norte de Jope) até o mar (16.8). Em direção ao ocidente, desde Micmetá, a fronteira se voltava perto de Taanate-Siló (na direção sul) ao longo do leste Janoa até (a outra) Atarote, Naarate e de volta para Jericó e o Jordão (16.6,7). Ao norte, Siquem aparentemente caiu dentro da partilha de Efraim, a julgar pelas listas de cidades levíticas (Js 21.20,21; 1Cr 6.67).

A região no centro-oeste da Palestina, que caiu por sorte a Efraim, é em sua maior parte relativamente terreno montanhoso, com melhor precipitação chuvosa que Judá, e com alguns bons solos; isso explica algumas referências bíblicas à natureza frutífera do distrito efraimita. Os efraimitas tinham acesso direto, ainda que não muito fácil, até ao grande tronco de estradas norte-sul, que atravessa a planície ocidental. K.A.K.

**EFRATA** — 1. O antigo nome de Belém-Judá (q. v.), e que ocorre em todos os casos menos em Gn 48.7 (*efrat*) com a forma de *efratah*. Raquel foi sepultada na rota entre Efrata e Betel (Gn 35.16,19; 48.7; cf. 1Sm 10.2); era o lar da família de Noemi (Rt 4.11), os quais são descritos como efratitas (*efrati*, Rt 1.2), dos descendentes de Rute, como Davi (1Sm 17.12; cf. Sl 132.6), e do Messias, conforme predito em Mq 5.2.

2. O adjetivo gentílico *efrati* é aplicado por três vezes aos efraimitas (Jz 12.5; 1Sm 1.1; 1Rs 11.26).

3. Segunda esposa de Calebe, filho de Hezrom (1Cr 2.19,50; 4.4; cf. 2.24). T.C.M.

**EFROM** — 1. Nome do filho de Zoar, dos "filhos de Hete" (hitita ou sírio) de quem Abraão adquiriu a caverna de Macpela para sepultura de Sara (Gn 23.8; 25.9, 49.30). Quanto ao nome cf. Apran (Alalah). 2. Uma colina ou área montanhosa entre Neftoa e Quiiate-Jearim (q.v.), por onde passava a fronteira de Judá (Js 15.9). 3. Um lugar perto de Betel capturado por Abias (2Cr 13.19). O texto massorético, juntamente com alguns manuscritos, lêem aqui "Efraim" (o que é seguido por algumas versões; cf. 2Sm 13.23) ou Ofra (Js 18.23). 4. Uma cidade da Transjordânia, entre Carmiom (Astarote-Carnaim) e Citópolis (Beisá), capturada por Judas Macabeu (1Macabeus 5.41; 2Macabeus 12.27).

Provavelmente é a moderna et-Taiyibeh, a sueste do lago da Galiléia. D.J.W.

**EGÍPCIO, O** — Em At 21.38 aparece como o agitador que o oficial comandante romano, na fortaleza Antônia, julgou tratar-se de Paulo, quando o último foi apanhado no recinto do templo. De acordo com Josefo (BJ II. 13.4s.; *Antiguidades* xx. 8.6), esse egípcio chegou a

Jerusalém em c. de 54 d.C., afirmando ser um profeta, e conduziu uma grande multidão ao monte das Oliveiras prometendo que, sob seus ordens, os muros da cidade cairiam na sua presença. Os soldados enviados por Félix dispersaram seus seguidores, tendo havido algum derramamento de sangue. Mas o egípcio escapou. V. ASSASSINOS. F.F.B.

**EGITO** — O antigo reino e a moderna república na extremidade nordestina da África, e ligada com a Ásia ocidental pelo istmo do Sinai.

## I. NOME

### a) Egito

A palavra "Egito" se deriva do grego *Aigyptos*, e do latim *Aegyptus*. Esse termo é provavelmente uma transcrição do termo egípcio *H(wt)-k-Pt(h)*, pronunciado mais ou menos como *Hakuptah*, conforme é demonstrado pela transcrição cuneiforme, *Hikuptah*, nas cartas de Amarna, de c. de 1360 a.C. "Hakuptah" é um dos nomes de Mênfis, a antiga capital egípcia sobre a margem ocidental do Nilo pouco acima do Cairo (que eventualmente a substituiu). Essa origem do nome "Egito" foi pela primeira vez proposta por Brugsch, em 1857, e posteriormente por Sir Alan Gardiner. Se essa explicação é correta, então o nome da cidade deve ter sido usada *pars pro toto* para o Egito em geral, além de Mênfis para os gregos, mais ou menos como hoje em dia Cairo e Egito são ambos *Misr*, em árabe. É realmente muito duvidoso que o substantivo locativo *hk(q)pt*, nos textos ugaríticos (cananeu do norte) também deve ser identificada com o egípcio "Hakuptah", conforme era pensamento de Virolleaud. Pelo contrário, *hk(q)pt* bem pode ter sido Creta.

### b) Mizraim

A palavra hebraica (e semítico comum) para Egito é *mitsrayim*. A palavra ocorre pela primeira vez em fontes externas do século XIV a.C.: como *mitsrm* nos textos ugaríticos (cananeu do norte) e como *mitsri*, nas cartas de Amarna. No primeiro milênio a.C., os textos assírio-babilônicos se referem a *Mutsur* ou *Mutsri*; infelizmente usam esse termo de forma ambígua: por um lado para indicar o Egito, e por outro lado para indicar uma região no norte da Síria e no sul da Ásia Menor, e (o que é muito de duvidar), para indicar certa porção do norte da Arábia (v. literatura citada por Oppenheim, em ANET, p. 279, n.º 9). Quanto à possibilidade duvidosa de que a *Mutsri* do norte da Síria pode ser identificada em 1Rs 10.28, v. MIZRAIM. O termo *Mutsri*, segundo se pensa, significa "região ou regiões fronteiriças", fronteiras, sendo assim aplicável a qualquer terra próxima a alguma fronteira (egípcia, síria, ou árabe; cf. Oppenheim, *loc.cit.*). Entretanto, por mais que isso seja verdade do ponto de vista militar assírio, essa explicação dificilmente é adequada para explicar a forma hebraico-canaanita *mitsrayim/mitsrm* do segundo milênio a.C., ou seu emprego. Que *mitsrayim* é uma forma dupla que reflete o caráter duplo do Egito (v. II, "Características Naturais e

Geografia", abaixo) é algo possível, ainda que bastante incerto. Spiegelberg, em *Recueil de Travaux*, XXI, 1899, p. 39-41, buscou derivar *mitsr* do termo egípcio (*i)mdr*, "muros (de fortificação)", referindo-se aos fortes de vigia existentes na fronteira egípcia asiática desde c. de 2000 a.C. em diante, a primeira característica a ser encontrada pelos semitas que visitavam o Egito naquela época. O fato que o termo pode ter sido assimilado pelo semítico *matsor*, "fortaleza", apóia essa opinião. Entretanto, uma explicação completa e final sobre a palavra *mitsrayim* não pode ser oferecida presentemente.

### c) "Egito" em egípcio

Entre os próprios nomes que os egípcios dão à sua terra natal, os mais comuns eram: *kmt* (*kemyt*), "a terra negra" (referindo-se ao seu solo rico e escuro), *t'wy* (*tawy*), "as duas terras" (referindo-se ao vale do Egito Superior e ao delta do Egito Inferior), e *T'-mr'i* (*To-meri*), "Egito", cujo sentido literal exato é incerto.

## II. CARACTERÍSTICAS NATURAIS E GEOGRAFIA

### a) Em geral

A presente unidade política chamada "Egito" é mais ou menos um quadrado que se estende da costa do Mediterrâneo da África, ao norte, até a linha de 22.º de latitude Norte (cerca de 1.080 km do norte ao sul), e desde o mar Vermelho, no leste, através da linha e 25º de longitude Leste, no ocidente, com uma superfície total de cerca de 621.400 km². Entretanto, de toda essa área, 96% é deserto, e apenas 4% é terra utilizável; e 99% da população egípcia vivem naqueles 4% de terra habitável.

O verdadeiro Egito é a terra banhada pelo Nilo, sendo a frase de Heródoto frequentemente repetida "um dom do Nilo". O Egito é uma faixa desértica numa "faixa temperada", dotada de um clima quente e sem chuvas; Alexandria, cada ano, conta com meros 19 cm de chuva. Cairo tem apenas 3 cm por ano, e Aswan virtualmente nada. Para a água que possibilita a vida, o Egito depende inteiramente do Nilo.

### b) Os dois Egitos

Historicamente, o Egito antigo consiste do longo e estreito vale do Nilo, desde a primeira catarata em Aswan (não da segunda, como atualmente) até o distrito de Mênfis/ Cairo, além do triângulo largo e plano (daí o seu nome) do delta que vai desde o Cairo até o mar. O contraste entre o vale e o delta reforça a dupla natureza do Egito.

(i) *Egito Superior*. Limitado de ambos os lados por penedos (pedra calcárea ao norte e arenito ao sul de Esna, a cerca de 530 km ao sul do Cairo), o vale nunca ultrapassa os 19 km de largura, e em alguns trechos estreita-se a algumas poucas centenas de metros (como Gebel Silsileh). Por ocasião de sua inundação anual, o Nilo deposita sedimento novo sobre uma faixa de terra ao longo de suas margens, anualmente, até que a barragem de Aswan, nos tempos modernos, impediu a continuação desse depósito. Até onde as águas chegam por ocasião da

nundação, podem crescer plantas verdes; imediatamente além disso tudo é deserto até às colinas. V. mais ainda sob NÍLO.

(ii) *Egito Inferior*. Cerca de 20 km ao norte do Cairo, o Nilo se divide em dois ramos principais. O ramo nortista atinge o mar em Roseta, e o braço oriental em Damietta, cerca de 145 km de distância da outra boca; desde o Cairo até o mar, há aproximadamente 160 km. Entre esses dois grandes braços do Nilo, e em uma considerável área além deles, para o leste e para o oeste, estende-se a plana e pantanosa terra do delta, inteiramente composta de depósitos multi-milenários de aluvião trazido pelo rio, e atravessada por canais e drenagens. O Egito Inferior, desde a antiguidade, sempre incluiu a parte do extremo norte do vale do Nilo, justamente desde o sul de Mênfis/Cairo, em adição ao próprio delta. Nos tempos antigos, a tradição sustentava que o Nilo tinha sete bocas na costa do delta (Heródoto), porém, apenas três são reconhecidas como importantes nas antigas fontes de informação egípcias.

(iii) *Efeitos dessa dualidade*. O contraste entre essas duas regiões influenciou profundamente o povo egípcio, bem como sua história e instituições. Quando os reinos pré-históricos do Egito Superior e do Egito Inferior foram unidos sob um único rei, no início de sua história, os egípcios ultra-conservadores mantiveram a dupla natureza do reino no título aceito por cada faraó: "Rei do Alto e do Baixo Egito", e "Senhor das Duas Terras". Nos períodos de fraqueza política, o Egito regularmente tendia a separar-se em suas divisões naturais.

#### c) O Egito da antiguidade

O vale do Nilo tem sido habitado somente durante os últimos 6.000 anos, mais ou menos. Durante longas épocas antes disso, o enorme rio prosseguia em seu contínuo processo de erosão e depósito alternados, em seu próprio vale, que finalmente levou a bacia que havia perto do mar a ficar cheia de terra de aluvião, quando então foi formado o atual delta. Enquanto esse processo não terminara, e muito aluvião não fora ainda depositado no vale, os colonos não podiam começar a trabalhar na limpeza do pantanal, no cultivo, na irrigação e na drenagem.

Para o oeste do vale do Nilo estende-se o Saara, um deserto plano e rochoso de areia trazida; e paralelamente ao vale há uma série de oásis — grandes depressões naturais, onde o cultivo e a habitação são tornados possíveis por um suprimento de água artesiana. Perto e intimamente ligado ao vale do Nilo, por um canal natural, há a depressão do Fayum, a região do lago Moeris dos antigos. Desde a XII.<sup>a</sup> dinastia em diante, essa tem servido como bacia e reservatório dos extravasamentos, quando o Nilo inunda seu vale. Entre o vale do Nilo e o mar Vermelho, a leste, há o deserto árabe, um terreno montanhoso e dividido com certa riqueza mineral: ouro, pedras ornamentais, incluindo o alabastro, a bréxia e o diorito. Do outro lado do gofio de Suez fica a rochosa península do Sinai (q.v.).

O Egito estava assim suficientemente isolado entre seus desertos, para desenvolver sua própria cultura individual; mas ao mesmo tempo, o acesso para o leste, ou pelo istmo do Sinai, ou pelo mar Vermelho e pelo uádi Hammamat, e para o norte e o sul, mediante o Nilo, era bastante direto para o Egito receber (e dar) estímulo externo.

A geografia antiga do Egito faraônico é assunto de considerável complexidade. Os nomos ou províncias históricos, emergem claramente pela primeira vez no Reino Antigo (IV.<sup>a</sup> dinastia), no terceiro milênio a.C., mas não poucas províncias provavelmente se originaram muito antes disso, como territórios daquelas comunidades pré-históricas que originalmente viviam independentes entre si. Já foram computados vinte e dois desses nomos, no Egito Superior, e vinte no Egito Inferior, conforme a enumeração principal tradicional nos tempos greco-romanos, quando os registros geográficos são mais completos.

### III. POVO E IDIOMA

#### a) Povo

As mais antigas evidências de atividade humana no Egito são instrumentos de pedrneira do período paleolítico, encontrados nos terraços do Nilo. Porém, os primeiros verdadeiros egípcios que se estabeleceram como agricultores no vale do Nilo (e dos quais sobrevivem remanescentes físicos), são aqueles chamados pelo nome de Taso-Badarianos, a primeira cultura pré-dinástica (pré-histórica). Parece ser de origem africana, juntamente com as duas fases culturais pré-históricas sucessivas, que são melhor denominadas de Naqada I e II, e que terminaram em 3.000 a.C. ou pouco depois. Entretanto, justamente antes (e durante) a abrupta emergência do Egito na história, com a fundação de uma monarquia faraônica literata, há leve evidência de infiltração de novos povos vindos de fora do Egito; demonstram diferentes características físicas e se encontram principalmente ao norte do Egito. Essa é a chamada raça giza ou dinástica, talvez de origem asiática. Sua ascendência sobre o mais antigo povo dinástico e sua fusão com o mesmo, segundo se pensa, teria provocado o súbito florescimento da característica cultural e histórica do Egito, ainda que isso seja ainda mais questão de especulação. (V. W. B. Emery, *Saqqara and the Dynastic Race*, 1952). Os egípcios modernos descendem diretamente do povo do antigo Egito.

#### b) Idioma

O antigo idioma egípcio é de origem mista, e tem tido uma longa história. É usualmente chamada "camito-semita", sendo basicamente um idioma camita (isto é, relacionado com as línguas líbico-béberes do norte da África) que sofreu forte influência numa época recuada (na pré-história) de uma linguagem semítica. Muito do vocabulário egípcio é diretamente cognato com as línguas semitas, havendo também analogias quanto à sintaxe. A falta de material escrito mais antigo impede uma comparação apro-

priada com o camita. Quanto às afinidades do idioma egípcio, v. Gardiner, *Egyptian Grammar*, § 3, e (com mais detalhes) G. Lefebvre, *Chronique d'Égypte*, XI, n.º 22, 1936, p. 266-292.

Na história do idioma egípcio, cinco estágios principais podem ser convenientemente distinguidos nos documentos escritos. O primeiro desses estágios foi o *Egípcio Antigo*, uma forma arcaica e tersa, usada durante as dinastias I-VIII, no terceiro milênio a.C. O segundo estágio, o *Médio Egípcio*, era provavelmente o vernáculo das dinastias IX a XI (2.200-2.000 a.C.) e era universalmente usado para registros escritos durante o Reino Médio e o princípio do Novo Reino (até c. de 1.300 a.C.), tendo continuado em uso nos textos oficiais, em forma levemente modificada, até tão recentemente como os tempos greco-romanos. Essa é a linguagem do grande corpo de literatura clássica egípcia (v. "Literatura", abaixo). O terceiro estágio, o *Egípcio Posterior*, era a linguagem popular do Novo Reino e depois (séc. 16.º a 8.º a.C.), já estava entrando em uso popular, dois séculos antes desse tempo (1.800-1.600 a.C.). É também o idioma dos documentos e da literatura e textos oficiais do Novo Reino, desde a XIX.ª dinastia em diante. Os egípcios Antigo, Médio e Posterior, eram escritos em forma hieroglífica e hierática (v. ESCRITA). O egípcio *Demótico*, o quarto estágio, é realmente o nome de uma forma escrita, e também é o nome que é aplicado à forma ainda mais evoluída do egípcio corrente nos documentos que datam desde o séc. VIII a.C. até os tempos romanos. Em quinto lugar, aparece o cóptico, o último estágio do egípcio, sendo o idioma nativo do Egito romano-bizantino. Esse conta com diversas formas dialéticas, e foi transformado em meio literário pelos cristãos egípcios ou coptas. Era escrito não na escrita egípcia, mas sim, no alfabeto cóptico, que se compõe do alfabeto grego, além de sete caracteres extras, aproveitados da antiga escrita demótica, para cobrir os sons que não existem no grego. O cóptico tem sobrevivido como a linguagem puramente litúrgica da Igreja cóptica (egípcia), até os tempos modernos, sendo que seu uso é equivalente ao do latim pela Igreja Católica Romana. Em todos os períodos, palavras emprestadas do estrangeiro podem ser encontradas na linguagem egípcia; essas palavras, em sua maior parte, foram emprestadas do semítico quanto ao egípcio primitivo, e do grego, quanto ao cóptico.

#### IV. HISTÓRIA

O espaço só nos permite o tratamento mais breve possível da longa história do Egito. A atenção, portanto, será concentrada sobre os pontos salientes, e sobre aqueles períodos de direta relevância para os estudos bíblicos

##### a) Cronologia egípcia

O sacerdote egípcio Maneto (séc. III a.C.), escreveu uma história do Egito, em que alista os reis egípcios em trinta dinastias (posteriormente, trinta e uma), um uso tão conveniente que até hoje é retido. Somente uma lista de reis e

breves citações dessa obra sobrevivem atualmente, entretanto, e até mesmo esses restos freqüentemente têm sido mal transmitidos; porém, isso pelo menos provê um arcabouço. (V. W. G. Waddell, *Manetho*, 1940, quanto a um texto completo e sua tradução; uma avaliação recente é a de H. W. Helck, *Untersuchungen zu Manetho und den Ägyptischen Königslisten*, 1956). Os próprios egípcios têm conservado anais e listas de reis: pequenos tabletes de marfim eram usados com esse propósito durante as dinastias I e II, enquanto que os anais das dinastias I a VI foram sumarizados num grande tablete que atualmente é conhecido como Pedra de Palermo (c. de 2.400 a.C.). Diversas listas de reis vêm do tempo do Novo Reino, sendo que a mais notável é o Papiro de Turino, que alista quase todos os governantes do Egito, desde os tempos mais antigos, aparentemente até seu próprio dia (?Ramsés II). Além disso, existem numerosas inscrições contemporâneas de muitos faraós (que freqüentemente trazem os anos dos seus reinados) e seus oficiais, incluindo genealogias. Existem sincronismos com reis da Ásia Ocidental, o que permite ligações com a cronologia do Oriente Próximo. Finalmente, menções sobre datas lunares e aparecimentos da estrela do Cão, Sotis/Sírio, nos textos egípcios, fornecem um limitado controle astronômico sobre as datas egípcias nos Reinos Médio e Novo. Quanto às datas egípcias mais relevantes para o relato bíblico, v. a tabela de datas em CRONOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO, da qual o que é dado abaixo é complementar.

Os períodos principais da história egípcia aparecem na tabela da p. 387.

##### b) O Egito antes de 2000 a.C.

(i) *Egito Pré-Dinástico*. Durante as três fases sucessivas de povoação pré-dinástica, foram depositados os alicerces da história egípcia. As comunidades cresceram transformando-se em vilas, dotadas de santuários locais, e a crença no pós-vida (evidenciada pelos costumes de sepultamento). O cobre era uma raridade até perto do fim desse período. Nos períodos Badariano e Naqada I, evidentemente foram feitos contatos com o sul da Arábia, com o Irã, e com a Mesopotâmia, via o uádi Hammamat e o mar Vermelho. Em algum tempo, no período pré-dinástico, o egípcio camita foi fortemente influenciado por uma linguagem de origem semita (o que possivelmente indica a presença de imigrantes asiáticos), o que conseqüentemente se cristalizou no egípcio antigo da época histórica. Na fase final pré-histórica (Naqada II), existia um contato definido com a Mesopotâmia sumeriana e, nas vésperas da união dos reinos pré-históricos do Baixo e do Alto Egito, que formaria um estado único do Egito faraônico, as influências e idéias da Mesopotâmia eram tão fortes que deixaram sua marca na cultura egípcia em formação (cf. H. Frankfort, *Birth of Civilisation in the Near East*, 1951, p. 100-111). É nesse tempo que aparece a escrita hieroglífica, e que a arte egípcia assume formas características, e que tem começo a arquitetura monumental.

(ii) *Egito Arcaico*. O primeiro faraó de todo o Egito aparentemente foi Narmer do Egito Superior, que conquistou o reino rival do delta; talvez tivesse sido o Menes da tradição posterior, e certamente foi o fundador da I.ª dinastia. A cultura egípcia avançou e amadureceu rapidamente durante essas duas primeiras dinastias. Os principais acontecimentos políticos que assinalavam cada ano eram registrados em tabletes de marfim (primeiros anais). Uma forte administração centralizada foi então criada, em que cada departamento mantinha dois escritórios separados para tratar das questões do Alto e do Baixo Egito.

(iii) *Reino Antigo*. Durante as dinastias III-VI, o Egito atingiu o clímax de prosperidade, esplendor e realização cultural. A pirâmide de degraus do rei Djoser e seus edifícios paralelos, foi a primeira estrutura principal de pedras lavradas da história (c. de 2650 a.C.); seu arquiteto foi provavelmente Imotepe, que encabeçava uma longa linhagem de sábios do Egito como autor de uma "Instrução" (isto é, um livro de sabedoria). Na dinastia IV, o faraó era senhor absoluto, não apenas em teoria (como sempre foi o caso), mas igualmente de fato, como nunca ocorrera antes nem ocorreu depois. Abaixo do rei divino, em matéria de autoridade, havia o primeiro-ministro, e abaixo deste os cabeças dos diversos ramos administrativos (tesouro, agricultura, judiciário; etc.). A princípio eram os membros da família real que ocupavam esses postos. Durante esse período a cultura material atingiu altos níveis na arquitetura (culminando na grande pirâmide de Quéops, dinastia IV), escultura, e relevo pintado, bem como em mobiliário e jóias. Na dinastia V o poder dos reis se enfraqueceu economicamente, e o sacerdócio do deus-sol, Re, apoiava o trono. Na dinastia VI os egípcios estavam explorando e comerciando ativamente com a Núbia (mais tarde, Cuxe). Nesse ínterim, o declínio do poder real tinha prosseguimento, sendo que os governadores provinciais se foram tornando barões hereditários de terras, ficando cada vez mais independentes do governo central de Mênfis. Essa situação atingiu o clímax já no fim do reinado de noventa e quatro anos de Pepi II, por ocasião de cuja morte o Egito se tornou uma coleção de principados vassalos. A literatura desse tempo incluía diversos livros de sabedoria: os de Imotepe, Hardidief (?Kairos), Kagemni, e, especialmente notório, o de Ptá-hotep.

(iv) *Primeiro Período Intermediário*. Esse período viu a culminação de tendências notadas na seção acima. No delta, onde a ordem estabelecida fora derrubada, aquela foi uma ocasião de levante social (revolução) e de infiltração asiática. Durante algum tempo, os faraós da dinastia VIII.ª de Mênfis mantiveram uma autoridade fictícia sobre os príncipes locais do Alto Egito (os Alto Egito, os quais então declararam sua independência) (dinastia XI), e eventualmente conquistaram seus rivais do norte, reunindo o Egito sob um cetro forte (o de Intef e Mentuhotep). Os distúrbios dessa época

atribuída esmiuçou a complacente auto-confiança do antigo império egípcio e produziu uma série de escritos pessimistas os quais, não obstante, eram virtualmente independentes. Novos reis no Médio-Egito (dinastias IX e X), subiram então ao trono e tentaram restaurar a ordem no delta. Porém, eventualmente entraram em choque com os príncipes de Tebas, na seção sul do que se situa dentro a literatura mais notável e melhor do Egito (v. LITERATURA, abaixo). Os antigos costumes funerários dos reis, que se tinham estendido aos grandes nobres, passou em seguida a ser possessão de todos os egípcios de meios suficientes, dessa época em diante.



**Fig. 67** — Estatueta de bronze de Osiris, com 19 cm de altura. Sendo o deus que governa o domínio dos mortos, ele se assemelha a uma múmia e brande os cetros reais de gancho e relho.

### c) O Reino Médio e o Segundo Período Intermediário

(i) *Reino Médio*. Eventualmente, a XI.ª dinastia terminou em confusão, e o trono vago foi ter às mãos de Amenemate I, fundador da dinastia XII.ª o homem forte de seu tempo. Ele e a sua dinastia (c. de 1991 a.C.) foram todos igualmente homens notáveis. Eleito para um trono instável, por nobres companheiros, ciumentos de sua autonomia local, Amenemate I buscou reabilitar a soberania real por um programa de reforma material anunciada e justificada em obras literárias produzidas como propaganda real (v. G. Posener, *Littérature et Politique dans l'Égypte de la XII.ª Dynastie*, 1956). Ali ele se proclamava o

salvador (político) do Egito. De conformidade com isso, reergueu a administração, solucionou disputas de terras, promoveu a prosperidade agrícola do Egito (usando a bacia de Fayum como reservatório natural das águas do Nilo inundante), e garantiu as fronteiras, colocando uma série de fortes ao longo da fronteira asiática. A administração foi deslocada da Tebas da XI.<sup>a</sup> dinastia, que ficava por demais ao sul, e foi estabelecida na área estrategicamente muito superior de Mênfis, em Itet-Tawy, um centro especialmente construído com esse propósito. As orientações políticas tão bem iniciadas por Amenemate I, foram dignamente continuadas pela maioria de seus sete sucessores (três Sesostris, mais três Amememates, e uma rainha). Sesostris I, e especialmente Sesostris III, subjugou completamente a Núbia (Cuxe), até à segunda catarata, edificando uma série de massivos fortes (quase castelos medievais!). Sesostris III também fez incursões até à Palestina, até Siquém ("Sekmem"). A extensão da influência egípcia na Palestina, na Fenícia e no norte da Síria, na dinastia XII.<sup>a</sup> é indicada pelos textos de execração (séc. XIX a.C.), que registram a maldição mágica de príncipes semitas possivelmente hostis e seus distritos, além dos núbios e dos egípcios. (V. Albright, JPOS, VIII, 1928, p. 223-256; BASOR, 81, 1941, p. 16-21, e BASOR, 83, 1941, p. 30-36).

Internamente, a restauração do poder real, sob Sesostris II, foi assinalada pelo desaparecimento dos grandes príncipes locais proprietários de terras, que presumivelmente foram substituídos por oficiais reais de "serviço civil", que prestavam lealdade à autoridade central. A arte e a arquitetura novamente floresceram. Essa foi a idade aurea da literatura clássica do Egito, especialmente relatos breves (V. LITERATURA, abaixo). Esse Egito da bem organizada XII.<sup>a</sup> dinastia, cuidadosa com sua fronteira asiática, com toda a probabilidade foi o Egito do tempo de Abraão. A ordem que farão deu aos seus homens, no tocante a Abraão (Gn 12.20), quando ele partiu do Egito, é exatamente paralela (em reverso) daquela dada com respeito do exilado egípcio Sihu, que retornava (ANET, p. 21, linhas 240.245) e, pictoricamente, pelo grupo de trinta e sete asiáticos que visitaram o Egito, conforme demonstrado numa famosa cena tumular em Beni-Hasan (vd, por exemplo, IBA, fig. 25, p. 28.29). Amon, de Tebas, foi fundido com o deus-sol, tornando-se Amon-Rá, tornando-se assim no principal deus nacional; porém em Osíris é que repousavam quase todas as esperanças dos egípcios sobre o pós-vida.

(ii) *Segundo Período Intermediário e os Hicsos*. Durante um pouco menos de um século, depois de 1786 a.C. (isto é, o fim da dinastia XII.<sup>a</sup>), uma nova linhagem real, a dinastia XIII.<sup>a</sup>, dominou quase todo o Egito, continuando a governar do centro de Mênfis, Itet-Tawy. Em sua maioria, seus reinados foram breves e seguiram-se um ao outro em rápida sucessão, pelo que um primeiro-ministro às vezes servia assim a diversos reis. Privada de um controle real estabelecido, firme, pessoal, a maquinaria dependente do

estado inevitavelmente começou a desmoronar-se. Nesse tempo muitos escravos de origem semita podiam ser encontrados no Egito, até tão ao sul como Tebas (v. JOSÉ) e eventualmente chefes semitas (em egípcio, "chefes de terras estrangeiras", *hk'w-h'swr* = hicsos) obtiveram proeminência no Baixo Egito e então (talvez por um súbito golpe de estado) conquistaram o trono egípcio na própria Itet-Tawy (formando as dinastias XV.<sup>a</sup> e XVI.<sup>a</sup> de "hicsos"), onde governaram durante mais ou menos 140 anos. Também estabeleceram uma capital no leste do delta, Avaris (? = Tanis, em hebraico, Zoã; cf. Nm 13.22?). Esses faraós de origem semita assumiram a posição completa e o estilo da realeza tradicional. Que eles realizaram suas conquistas à testa de uma horda de pilhadores, conforme é sugerido por Maneto, parece bastante improvável (v. T. Säve-Söderbergh, JEA, XXXVII, 1951, p. 53-71), embora pareça que a linhagem nativa egípcia foi reduzida a uma linhagem tributária local, no sul, em Tebas. Os hicsos a princípio tomaram nas mãos a administração egípcia como principal ocupação, empregando oficiais egípcios regulares do regime antigo; porém, conforme o tempo foi passando, oficiais semitas naturalizados foram sendo nomeados para altos postos administrativos; dentre esses, o primeiro-ministro Hur é o mais bem conhecido.

Nesse pano de fundo, José (Gn 37-50) cabe perfeitamente. Tal como tantos outros, era um escravo semita da família de um egípcio importante. A corte real mostrava-se minuciosamente egípcia em questões de etiqueta (Gn 41.14; 43.32; cf. JOSÉ), e no entanto o semita José foi imediatamente nomeado para o alto ofício (como talvez aconteceu também no caso de Hur, um pouco depois). A mistura peculiar e imediata de elementos egípcios e semitas, espalhada na narrativa sobre José (independentemente do fato de ser um relato hebreu que tem por cena o Egito) adapta-se perfeitamente ao período dos hicsos. Além disso, o leste do delta estava proeminentemente sob o domínio dos hicsos (Avaris), o que não aconteceu novamente na história egípcia até os tempos de Moisés (isto é, a XIX.<sup>a</sup> dinastia, ou, conforme o mais cedo possível, no próprio fim da dinastia XVIII.<sup>a</sup>). Quanto a alguns pontos relativos ao pano de fundo, v. JOSÉ; quanto à sua data, V. CRONOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO.

Eventualmente, uma linhagem de príncipes de Tebas entrou em choque com seus senhores hicsos, no norte; o rei Kamose tomou o Egito inteiro de Apopi III ("Awoserre), excetuando Avaris, no nordeste do delta, de conformidade com sua estela histórica recentemente descoberta (vd, mais recentemente, T. Säve-Söderbergh, *Kush*, IV, 1956, p. 54-61). Finalmente, o sucessor de Kamose, Ahmose I (fundador da XVIII.<sup>a</sup> dinastia e do Novo Reino) expeliu o regime dos hicsos e seus aderentes imediatos (tanto egípcios como asiáticos) do Egito e os derrotou na Palestina. O mais recente esboço sobre esse período histórico e cultural (ilustrado), é o de W. C. Hayes, *Scepter of Egypt*, II, 1959, p. 3-41.



<b>Pré-história</b>	Até c. de 3000 a.C.
<b>4.º Milênio a.C.</b>	Três culturas pré-dinásticas sucessivas <i>Tasiânica e Badariana</i> : Primeiros agricultores <i>Naqada I</i> : merge em <i>Naqada II</i> : Aparecimento dos reinos separados do Egito Superior e Inferior, pelo fim desse período.
<b>3.º Milênio a.C.</b>	<i>Período Arcaico (Protodinástico)</i> : dinastias I e II, c. de 2850-2650 a.C. <i>Reino Antigo, ou era das pirâmides</i> : dinastias III-VI, c. de 2650-2200 a.C. Primeiro grande florescimento da cultura egípcia. <i>Primeiro Período Intermediário</i> : dinastias VII-XI, c. de 2200-2050 a.C.
<b>2.º Milênio a.C.</b>	<i>Reino Médio</i> : dinastias XI e XII, c. de 2134-1786 a.C. Segundo grande período da cultura egípcia. <i>Segundo Período Intermediário</i> : dinastias XIII-XVII, que inclui os hicsos, c. de 1786-1570 a.C. <i>Novo Reino ou Império</i> : dinastias XVIII-XX, c. de 1570-1085 a.C. Terceiro grande período da civilização egípcia
<b>1.º Milênio a.C.</b>	<i>Período Posterior</i> : XXI-XXXI, c. de 1085-332 a.C. Longo período de decadência, com breves períodos ocasionais de recuperação. <i>Egito Helênico</i> : Alexandre o Grande, e os Ptolomeus, c. de 332-30 a.C.
<b>1.º Milênio d.C.</b>	<i>Épocas Romana e Bizantina</i> . O Egito (cóptico) torna-se parte da cristandade, c. de 30 a.C.-641 d.C. Isso é seguido pela época islâmica, que perdura até o presente.

#### d) O Novo Reino — O Império

Os cinco séculos seguintes, desde c. de 1570 até c. de 1085 a.C., testemunharam o pináculo do poder e da influência política do Egito, bem como a época de sua maior grandeza e luxo, mas igualmente, no fim do mesmo período, abatimento do antigo espírito egípcio, e o início daquela diluição, degeneração, fossilização e eventual dissolução da vida e da civilização egípcias, que ocorreram durante o Período Posterior. Enquanto se por um lado a velocidade desse processo variava de século para século, a direção geral para baixo nunca se alterou, e atingiu seu nadir nos tempos romanos.

(i) *dinastia XVIII*.<sup>9</sup> Os primeiros reis dessa linhagem (excetuando Tutmose I) aparentemente se contentaram em expulsar os hicsos e a governar o Egito e a Núbia, conforme a tradição da XII.ª dinastia. Porém, depois da morte de sua tia, a rainha-regente Hatshepsut, o enérgico Tutmósis II tomou a política embrionária de seu avô, Tutmósis I, alvejando conquistar a Palestina-Síria e estabelecer a fronteira nacional tão longe do próprio Egito quanto possível, a fim de evitar qualquer repetição do domínio hicsos. Essa orientação imperial foi executada por Tutmósis III em dezessete campanhas na Síria, seguindo uma estratégia consistente de conquista, organização e consolidação, a fim de estabelecer o domínio egípcio sobre a Palestina, a Fenícia e muito do norte da Síria, até o próprio Eufrates. Os príncipes das cidades-estados canaanitas/amorritas foram reduzidos a vassallos pagadores de tributo. Essa estrutura se prolongou por quase um século, até bem tarde, no reinado de Amenófis III (c. de 1360 a.C.); durante esse breve período, o Egito foi o maior poder do Antigo Oriente Próximo.

Dentro do Egito surgiu um "profissionalismo" maior do que nunca antes; nos dias mais antigos, os oficiais podiam ser nomeados a uma sucessão de tarefas bastante diferentes no decorrer de suas carreiras. Mas agora, além da burocracia de escribas regulares, o exército permanente contava com oficiais profissionais que formavam uma elite em torno da pessoa do faraó-guerreiro; os grandes deuses eram servidos por sacerdócios mais profissionalmente organizados do que nunca antes. Entre esses, o sacerdócio de Amon ou Amon-Re, em Tebas, o deus oficial do império, a quem pertencia incrível riqueza em terras e *mobília*, e, por conseguinte, grande poder econômico, era facilmente o sacerdócio mais proeminente. Os faraós começaram a sentir essa ameaça a seu próprio poder no estado, e buscaram combatê-la — a princípio, nomeando seus próprios indivíduos de confiança ao alto-sacerdócio de Amon, e com muito tato lançando seu sacerdócio contra os sacerdócios rivais de Ptá de Mênfis e de Re de Heliópolis. Tebas não era, nesse tempo, a única capital: Mênfis, no norte, era mais convenientemente administrativa (especialmente para a Ásia), e Amenófis II "nasceu em Mênfis" (escaravelho, Petrie, *Scarabs and Cylinders*, 1917, chapa 30.1). Amenófis III demonstrou particular predileção por Aten, o deus-sol manifestado no disco solar, ao mesmo tempo que buscava contrabalançar a ambição sacerdotal, apesar de honrar oficialmente a Amon. Porém, seu filho, Amenófis IV, rompeu completamente com o culto a Amon, e a seguir com quase todos os outros deuses, prescrevendo a adoração aos mesmos e riscando seu próprios nomes dos monumentos. Amenófis IV proclamou a adoração exclusiva de Aten, mudou seu próprio nome para Akhenaten, e mudou-se para sua própria re-

cém-criada capital, no médio Egito (Akhet-Aten, a moderna Tell el-Amarna). Somente ele e sua família adoravam a Aten diretamente; os homens ordinários adoravam a Aten na pessoa do faraó divino, que era o próprio Akhenaten (v. religião, a seguir).

Enquanto isso, o domínio egípcio sobre a Síria-Palestina enfraqueceu um pouco. Os príncipes vassallos ficaram livres para combater-se uns contra os outros, na busca de sua ambição pessoal, denunciando-se mutuamente aos faraós, e buscando ajuda militar faraônica, para fomentarem seus próprios interesses e planos. A correspondência pela qual obtemos essa informação são as famosas *Cartas de Amarna*, escritas em cuneiforme babilônico diplomático sobre tabletes de argila. O aliado do Egito, no norte da Síria, o reino de Mitani, foi completamente derrotado (e então quase inteiramente absorvido) pelo invencível rei hitita Suppiluliuma, que dessa maneira se tornou senhor dos diversos estados do norte da Síria. Em sua terra, Akhenaten eventualmente teve que ceder perante forças opositoras, e dentro de dois ou três anos após a sua morte, Tebas voltara a ser a capital titular, sob Tutankamon e Ay. A adoração, as riquezas e o renome da adoração a Amon foram plenamente restaurados.

O principal desafio ao poder do faraó consistia agora, não do sacerdócio, mas sim, do exército, e foi dentre os mais altos oficiais, íntimos do trono que surgiu o próximo governante. O general Haremhab assumiu então o controle e começou a corrigir novamente os negócios egípcios. Por ocasião de seu falecimento, o trono passou para seu colega, Paramessu, o qual, como Ramsés I, fundou a XIX.<sup>a</sup> dinastia, e reinou durante um ano.

(ii) XIX.<sup>a</sup> dinastia. Mais ou menos 1300-1200 a.C. Depois da restauração interna efetuada por Haremhab, Setos I (filho de Ramsés I) sentiu-se capaz de reivindicar a autoridade egípcia sobre a Síria. Seu choque com os hititas não foi sem algum sucesso, e os dois poderes fizeram um tratado. Setos começou um grande programa construtivo no nordeste do delta (o primeiro desde os tempos dos hicsos), e tinha uma residência ali. Talvez tenha fundado a capital do delta tão largamente edificada por seu filho, Ramsés II, que lhe deu o seu próprio nome, "Pi-Ramsés", "Casa de Ramsés" (a cidade de Ramessés, de Ex 1.11). Ramsés II aparece como faraó imperial por excelência, deslumbrando as gerações posteriores de tal modo que nove reis depois dele tomaram seu nome (Ramsés III a XI). Além da residência no delta, esse rei efetuou extensivas edificações através o Egito e a Núbia inteiros, durante seu longo reinado de sessenta e seis anos. Na Síria ele lutou (usualmente contra os hititas) durante vinte anos (sendo que a vitória pírrica da batalha de Cades foi seu mais famoso conflito) até que, cansado da luta, e tendo outros adversários ainda para enfrentar, ele e seu contemporâneo hitita, Hattusil III finalmente assinaram um tratado (cf. está provado) de paz duradoura entre eles. Durante o resto do longo rei-

nado de Ramsés de magnificência externa, o poder egípcio, na própria pátria e no estrangeiro foi constantemente declinando. Seu sucessor, Merneptá, fez um breve ataque contra a Palestina (o fato de haver capturado Gezer é confirmado por uma inscrição em Amada, independentemente da famosa Estela de Israel), aparentemente derrotando alguns poucos israelitas que havia entre as forças de resistência; e teve igualmente de derrotar uma perigosa invasão (por parte dos "Povos Marítimos") da Líbia. Seus sucessores foram inoperantes; quando o último deles faleceu, deixando o trono vago (c. de 1200 a.C.), o Egito caiu na anarquia, e um oportunista sírio apossou-se do mando por breve período.

A primeira metade da XIX.<sup>a</sup> dinastia aparentemente testemunhou a opressão contra os israelitas e o êxodo (v. CRONOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO). A restauração de uma ordem firme, sob Haremhab e o grande ímpeto dado pela atividade construtora no leste do delta, tanto por Setos I como por Ramsés II, com a conseqüente necessidade de uma grande e econômica força de trabalhadores, estabeleceu o pano de fundo para a opressão contra os hebreus, o que culminou na obra da construção das cidades de Pitom e Ramessés, descrita em Ex 1.8-11. Ramessés se tornou a grande residência do delta de faraó, e Pitom era um aglomerado de vilas no uádi Tumilat (v. RAMESSÉS, PITOM). Ex 1.12-22 nos fornece alguns detalhes sobre as condições dessa escravidão, e quanto ao pano de fundo da fabricação de tijolos pelos hebreus, v. TIJOLO, MOISÉS.

Quanto ao início da vida de Moisés, nada há de excepcional ou incrível no fato que um semita ocidental foi criado na corte egípcia, talvez em um harem, numa residência de prazer no delta, onde os faraós contavam com diversos haréns espalhados (cf. Yoyotte em Posener, *Dictionnaire de la Civilisation Égyptienne*, 1959, p. 126). Exemplos disso são fáceis de encontrar. Mery-Re, um auxiliar de Tutmosis III (c. de 1470 a.C.) era filho de certo Pa-Amurri ("o amorreu"), e sua esposa, Quéren-hapouque", filha de Jó. (v. Janssen, *Chronique d'Égypte*, XXVI, n.º 51, 1951, p. 53). Pelo menos desde o reinado de Ramsés II em diante, eram trazidos asiáticos aos haréns reais, com o propósito de ocuparem cargos oficiais (v. Sauneron e Yoyotte, *Revue d'Égyptologie*, VII, 1950, p. 67-70). No fim da XVIII.<sup>a</sup> dinastia (?), em Mênfis, certo Siribakhani era sacerdote de Amon (egípcio) e de Baal e Astarte ou Astarote (semíticos) (v. Janssen, *op. cit.*, p. 54 e refs.). No ano 42 do reinado de Ramsés II, seu vigésimo terceiro filho, Si-Mentu, é mencionado como casado com a filha do capitão de mar sírio Ben-'Anath (*Recueil de Travaux*, XVI, 1894, p. 64). De fato, a filha mais velha de Ramsés II tinha o nome totalmente semítico de Bint-'Anath (cf. Petrie, *History of Egypt*, III, 1905, p. 37, 87 e fig. 35). O nome totalmente semítico de Ben-'Ozen, de Sur-Basan ("Rocha de Basá"), era copeiro real (*wb'-nsw*) de Merneptá (Janssen, *op. cit.*, p. 54-57 e fig. 11), e outro seu copeiro semita era

namado Peri-Hasu(ri), ("aquele de Hazor") (cf. Saunaron e Yoyotte, *op. cit.*, p. 68, n.º 6). Note-se, igualmente, que foi um oportunista sírio (Huru) que por breve período conquistou o poder, no fim da dinastia XIX.<sup>a</sup>. Finalmente, num nível mais baixo, um egípcio de cerca de 1170 a.C. repreende seu filho por ter ido tão longe a ponto de unir-se em fraternidade de sangue com asiáticos, no delta (J. Cerny, JNES, XIV, 1955, p. 161s.). Por isso, o treinamento e a cultura egípcia de Moisés é inteiramente crível, conforme nos informa Êxodo, capítulo segundo; o ónus da prova pesa sobre qualquer que queira desacreditar do relato. Outra coisa implicada é que Moisés teria recebido uma educação egípcia (cf. a segunda instância citada acima), uma das melhores que havia em seu tempo. V. mais sob Moisés. No que respeita aos mágicos, v. MAGIA e FEITIÇARIA; e, quanto às pragas, v. PRAGAS DO EGITO. Quanto à fuga de fugitivos (comparável com a de Moisés, em Êx 2.15), cf. a fuga de dois escravos fugitivos no Papiro Anastasi V (ANET, p. 259) bem como cláusulas sobre a extradição de fugitivos no tratado firmado entre Ramsés II e os hititas (ANET, p. 200, 203). Quanto aos movimentos de povos ou grupos numerosos, v. o exemplo dos hititas citado no artigo sobre o Êxodo, e quanto ao número dos israelitas, no Êxodo, v. DESERTO DA PEREGRINAÇÃO. Entre o Egito e Canaã, nesse período, havia um constante ir e vir (cf. os relatos sobre a fronteira em ANET, p. 258-259). O período da XIX.<sup>a</sup> dinastia foi o mais cosmopolita da história egípcia. Mais do que na XVIII.<sup>a</sup>, palavras emprestadas do hebraico-canaano, penetraram na linguagem e na literatura egípcia às vintenas, e os oficiais egípcios orgulhosamente exibiam seu conhecimento sobre a língua canaanita (Papiro Anastasi, I, v. ANET, p. 477b). Deidades semíticas (Baal, Anate, Reespe, Astarte ou Astarote) eram aceitas no Egito, e até mesmo contavam com templos ali. Assim, os hebreus dificilmente teriam deixado de ouvir alguma coisa sobre a terra de Canaã, e os cananeus, com todos os seus costumes, não lhes eram desconhecidos, antes mesmo de terem sido impelidos a deixar o Egito; o conhecimento sobre essas questões exibidas no Pentateuco não deixa subentendido uma data de escrita após a invasão de Canaã pelos israelitas, conforme tão frequentemente é erroneamente suposto.

(iii) XX.<sup>a</sup> dinastia. No tempo devido, certo príncipe chamado Setaonakht expulsou o aventureiro sírio, restaurou a ordem, e fundou uma nova dinastia. Seu filho, Ramsés III, foi o último grande faraó imperial do Egito. Na primeira década de seu reinado (c. de 1190-1180 a.C.) grande movimento de povos, na bacia do leste do Mediterrâneo varreu o império hitita na Ásia Menor, destroçando totalmente as tradicionais cidades-estados canaanitas-amorritas da Síria-Palestina, ameaçando invadir o Egito tanto pela Líbia como pela Palestina. Esses ataques foram batidos por Ramsés III em três campanhas desesperadas, e chegou até esse faraó a obter

regular suserania nominal sobre a Palestina (via as terras baixas e as rotas principais), depois de fazer entrar exércitos na Síria. No Egito, ele continuou a tradição de erguer grandes edifícios, e durante algum tempo o Egito prosperou novamente. Porém, seu fim teve lugar numa conspiração, em um de seus haréns, e, visto que seus sucessores, Ramsés IV a XI, em sua maior parte foram pessoalmente ineficazes, a maquinaria do estado foi-se tornando cada vez mais ineficiente e corrupta, enquanto que a inflação crônica desgraçava a economia, causando grandes dificuldades para o povo comum. Os famosos roubos dos túmulos reais em Tebas, atingiram seu clímax nesse tempo. Os sumo sacerdotes de Amon, em Tebas, tornaram-se cada vez mais independentes do rei, até que um golpe de estado desfechado pelo exército, elevou o general Herihor ao ofício sumo sacerdotal. Então passou a governar o Egito Superior desde Tebas, tendo um príncipe, chamado Nesubanebeded, a governar o delta. Ramsés XI permaneceu ainda como rei do Egito, mas, por ocasião de sua morte, terminou o império.

Os remanescentes arqueológicos do período do Novo Reino são particularmente numerosos, no que tange às condições de vida durante esse período geral. As esplêndidas pinturas sobre a vida diária e oficial, nos templos-túmulos dos nobres, nas colinas de Tebas, merecem menção especial nesta conexão.

#### e) Período Egípcio Posterior e História Israelita

Daqui por diante a história egípcia exhibe declínio, paralizado em determinados intervalos, mas todos eles breves, por motivo de elevação de reis de notável caráter. Porém, a memória da passada grandeza do Egito ultrapassou em muito suas próprias fronteiras, e mal serviu a Israel e a Judá, quando totalmente quiseram depender daquele "bordão de cana esmagada" (2Rs 18.21). Durante a maior parte do Período Posterior, as fontes históricas acerca do Egito são extremamente escassas, e os detalhes da história interna egípcia, de 1085 e 664 a.C. ainda são campo de batalha para as diferentes interpretações. Entretanto, é possível seguir as tendências principais da orientação política externa na Ásia, combinando os informes do AT e as fontes assírio-babilônicas com a evidência egípcia disponível.

(i) XXI.<sup>a</sup> dinastia e a Monarquia Unida. No fim do reinado de Ramsés XI (cf. já tivemos oportunidade de mencionar) um arranjo foi conseguido mediante o qual o general Herihor (agora também sumo sacerdote de Amon) governaria o Egito Superior, enquanto que o príncipe Nesubanebeded I (Smendes) governaria o Baixo Egito, isso foi denominado, politicamente de "renascença" (*whm-mswt*). (V. H. Kees, *Herihor und die Aufrichtung des Thebanischen Gottesstaates*, sendo o *Nachrichten v. d. Gesellschaft der Wissenschaften*, Göttingen (Phil.Hist. Kl., Fachgr. I), NF, vol. II, n.º 1, 1936). Por ocasião da morte de Ramsés XI (c. de 1085 a.C.), mediante um outro arranjo mútuo, Smendes

tornou-se faraó em Tanis, e a sucessão foi garantida aos seus descendentes (XXI.<sup>a</sup> dinastia), enquanto que, em troca, os sucessores de Herihor, em Tebas, foram confirmados no sumo sacerdócio hereditário de Amon, e no governo do Egito Superior sob os faraós de Tanis. Portanto, durante a XXI.<sup>a</sup> dinastia, uma metade do Egito governava o todo somente pela graciosa permissão da outra metade!

Essas circunstâncias peculiares nos ajudam a explicar a modesta orientação da política estrangeira dessa dinastia na Ásia: uma política de amizade e aliança com os estados da vizinha Palestina, sendo que a ação militar se restringia à tarefa "policial" de salvaguardar a fronteira no extremo sudoeste da Palestina mais próxima da fronteira egípcia. Motivos comerciais talvez também tivessem sido poderosos, visto que Tanis era um grande porto. Tudo isso está ligado com referências contemporâneas ao AT.

Quando o rei Davi conquistou Edom, Hada-de, o herdeiro edomita infante, foi levado ao Egito para ficar em segurança. Ali foi tão bem recebido que, quando cresceu, obteve uma esposa real (1Rs 11.18-22). Um claro exemplo da orientação política da XXI.<sup>a</sup> dinastia ocorre no início do reinado de Salomão (v. FARAÓ). Um faraó "tomara a Gezer", e deu-a como dote, juntamente com a mão de sua filha em aliança de casamento firmada com Salomão (1Rs 9.16; cf. 3.1; 7.8; 9.24; 11.1). A combinação da ação "policial" no sudoeste da Palestina (Gezer) e a aliança com o poderoso estado israelita deu ao Egito segurança em sua fronteira asiática, e indubitavelmente produziu lucro econômico para ambos os estados. Em Tanis foi encontrada uma cena triunfal em relevo, mas danificada, onde aparece faraó Siamun a ferir um estrangeiro — aparentemente um filisteu, a julgar pelo tipo egeu de machado em sua mão. Esse detalhe muito específico sugere fortemente que foi Siamun que conduziu uma ação "policial" na Filístia (chegando até a Gezer canaanita) e se tornou aliado de Salomão. (Quanto a essa cena, v. mais recentemente P. Montet, *L'Égypte et la Bible*, 1959, p. 40, fig. 5.)

(ii) *As dinastias Líbias e a Monarquia Dividida*. 1. Sisaque. Quando o último rei de Tanis morreu, em 945 a.C., um poderoso chefe tribal da Líbia (? de Bubastis/Pi-beseth) ascendeu ao trono pacificamente, tomando o nome de Sesonque I (que é o Sisaque da Bíblia), assim sendo fundada a XXII.<sup>a</sup> dinastia. Durante dois séculos antes disso, os líbios se tinham constantemente infiltrado no Egito, a fim de aumentar o número de seus compatriotas que já serviam ali como mercenários. Alguns líbios se tornaram poderosos governadores provinciais; e foi como chefe de uma dessas províncias, e aliado por casamento à casa real de Tanis, que Sesonque obteve o trono (cf. Kees, *Priestertum im Ägyptischen Staat*, 1953, p. 172-185). Sesonque rapidamente submeteu todo o Egito debaixo de seu governo eficaz, instalando seu próprio filho como sumo sacerdote não-hereditário de Amon, em Tebas, e assim pondo fim à semi-indepen-

dência do principado-sacerdotal tebano, no Egito Superior. Ao mesmo tempo que consolidava internamente o Egito, sob seu governo, Sesonque I começou uma nova e agressiva orientação política estrangeira na Ásia. Via o Israel de Salomão não como um aliado, mas como um rival político e comercial em sua fronteira nordestina, pelo que esforçou-se por dividir o reino hebreu. Enquanto Salomão ainda vivia, Sesonque astuciosamente não tomou qualquer providência à parte de refugiados políticos vindos para o Egito, notavelmente Jeroboão, filho de Nebate (1Rs 11.29-40). Por ocasião do falecimento de Salomão, a volta de Jeroboão à Palestina precipitou a divisão do reino em dois reinos menores, os de Reoboão e Jeroboão. Pouco depois, no "quinto ano" de Reoboão, em 925 a.C. (1Rs 14.25,26; 2Cr 12.2-12), e aparentemente sob o pretexto de ter havido um incidente com beduínos, na fronteira, (fragmento de estela, Grdseloff, *Revue de l'Histoire Juive en Égypte*, 1, 1947, p. 95-97). Sisaque invadiu a Palestina, subjugando tanto Israel como Judá, segundo é demonstrado pela descoberta de uma estela sua, em Megido (C. S. Fisher, *The Excavation of Armageddon*, 1929, p. 13 e fig.). Muitos nomes locativos bíblicos ocorrem na lista anexada ao relevo triunfal subsequentemente esculpido por Sisaque no templo de Amon (Karnak), em Tebas (v. ANEP, p. 118 e fig. 349). V. também SUQUITAS. O propósito de Sesonque era limitado e definido: obter segurança política e comercial, subjugando seu vizinho imediato. Não fez qualquer tentativa de reviver o império de Tutmose ou de Ramsés.

2. Zerá. Parece, por 2Cr 14.9-15 e 16.8, que o sucessor de Sesonque, Osorkon I, procurou emular o sucesso de seu pai na Palestina, porém, era por demais preguiçoso para fazê-lo pessoalmente. Pelo contrário, parece claro que enviou como general a Zerá, o etíope, que foi fragorosamente derrotado por Asa, de Judá, em c. de 897 a.C.; v. ZERÁ. Essa derrota significou o fim da orientação política agressiva do Egito na Ásia. Entretanto, novamente à semelhança de Sesonque, Osorkon I manteve relações com Babilos, na Fenícia, onde foram encontradas estátuas de ambos esses faraós (*Syria*, V, 1924, p. 145-147 e chapa 42; *Syria*, VI, 1925, p. 101-117 e chapa 25).

3. O Egito e a dinastia de Acabe. Osorkon I teve como sucessor a Takeloth I, que aparentemente foi indivíduo fraco, que permitiu que o poder real escorregasse entre seus dedos incompetentes. Assim, o próximo rei, Osorkon II, herdou um Egito cuja unidade já estava ameaçada: os governadores provinciais locais líbios estavam ficando cada vez mais independentes, e apareceram tendências separatistas em Tebas, afetando o Egito Superior, a despeito dos melhores esforços do novo governante. Por causa disso, aparentemente retornou a antiga "modesta" orientação política da (semelhantemente fraca) XXI.<sup>a</sup> dinastia, fazendo alianças com os seus vizinhos da Palestina. Isso é deixado subentendido pela descoberta, no palácio de Onri

e de Acabe, em Samaria, de um vaso de alabastro de Osorkon II, tal como aqueles que os faraós incluíam em seus presentes diplomáticos a colegas governantes (ilustrados em Reisner etc., *Harvard Excavations at Samaria*, I, 1924, fig. na p. 247). Isso sugere que Onri ou Acabe tinham ligações tanto com o Egito como com Tiro (cf. o casamento de Acabe com Jezabel). Osorkon II também presenteou uma estátua para Biblos (Dunand, *Fouilles de Byblos*, I, p. 115-116 e chapa 43).

4. Oséias e "So, rei do Egito". A "modesta" orientação política revivida por Osorkon II, sem dúvida alguma foi continuada por seus sucessores cada vez mais fracos, sob os quais o Egito progressivamente se desmembrou em suas províncias locais constituintes, com reis reinando em Tebas (XXIII.<sup>a</sup> dinastia) paralelamente à principal dinastia originária, a XXII.<sup>a</sup>, em Tanis/Soá. Antes desse duplo governo (talvez por acordo mútuo), o estado egípcio foi abalado por amargas guerras civis centralizadas em Tebas (cf. R. A. Caminos, *The Chronicle of Prince Osorkon*, 1958), e dificilmente poderia ter sustentado qualquer política externa diferente.

Tudo isso indica por qual motivo o último rei de Israel, Oséias, voltou-se tão prontamente para "So, rei do Egito", pedindo ajuda contra a Assíria, em 725/4 a.C. (2Rs 17.4), e quão enganosa era sua confiança no Egito, tão fraco e dividido. Nenhum auxílio chegou para impedir a queda de Samaria. A identidade de So há muito tempo continua obscura. Não se trata de Sabaka, o faraó etíope que apareceu bastante tempo depois, nem é "Sib" e, o *turtan* (C. em C.) do Egito", que é mencionado por Sargão da Assíria, porque Sib" e agora deve ser lido como Re" e. Portanto, So deve ter sido ou Osorkon IV, último faraó da XXII/XXIII.<sup>as</sup> dinastias, de c. de 727-716 a.C., ou uma transcrição hebraica do "primeiro-ministro do rei do Egito" (este último sendo Osorkon IV). V. So. O poder real, no Baixo Egito, era brandido por Tafnekht e seu sucessor, Bekenrenef (XXIV.<sup>a</sup> dinastia) de Sais, no ocidente do delta; tão fraco era Osorkon IV que, em 716 a.C. conseguiu comprar Sargão da Assíria, que ameaçava a fronteira egípcia, com um presente de doze cavalos (Tadmor, *JCS*, XII, 1958, p. 77-78).

(iii) Etiópia — "a Cana Quebrada". Na Núbia (Cuxe), nesse interim, erguera-se um reino, governado por príncipes que eram inteiramente egípcios quanto à sua cultura. Dentre esses, Kashita e Piankhy reivindicaram protetorado sobre o Egito Superior, sendo adoradores de Amin, de Tebas. Em certa campanha, Piankhy subjugou Tafnekht do Baixo Egito, a fim de manter a segurança de Tebas, porém, imediatamente regressou à Núbia.

Entretanto, seu sucessor, Shabaka (c. de 716-702 a.C.) prontamente reconquistou o Egito, eliminando Bekenrenef em cerca de 715 a.C. Shabaka era um neutro que se mostrava favorável para com a Assíria; em 712 a.C. Ele extradiu um refugiado a pedido de Sargão II, enquanto que selos de Shabaka (possivelmente

de documentos diplomáticos) foram encontrados em Nínive. Indubitavelmente, Shabaka tinha bastante o que fazer no próprio Egito, sem precisar intrometer-se com as questões do estrangeiro; infelizmente, entretanto, seus sucessores da mesma dinastia (a XXV.<sup>a</sup>) foram menos sábios que ele. Quando Senaqueribe, da Assíria, atacou Ezequias de Judá, em 701 a.C., o precipitado novo faraó etíope, Shekitku enviou seu igualmente jovem e inexperiente irmão, Tiraca, para fazer oposição à Assíria (2Rs 19.19; Is 37.9), resultando em grande derrota para o Egito. V. TIRACA, SENAQUERIBE. Os faraós etíopes não tinham apreciação pelas forças assírias superiores — depois dessa derrota, Tiraca foi derrotado duas vezes mais pela Assíria (c. de 671 e 666/5 a.C., como rei), enquanto que Tanutamen foi derrotado uma vez — e sua incompetente interferência na Palestina foi desastrosa tanto para o Egito como para a própria Palestina. Quase com absoluta certeza esses foram os reis apodados de "cana esmagada" pelo rei assírio (2Rs 18.21; Is 36.6). Exasperado por essa interferência teimosa, Asurbanipal, em 664/3 a.C., finalmente saqueou a antiga cidade santa de Tebas, pilhando catorze séculos de tesouros empilhados naquele templo. Nenhuma comparação mais vívida além da queda dessa cidade poderia ter sido utilizada pelo profeta Naum. (3.8-10), ao proclamar a ruína vindoura de Nínive, por sua vez. Entretanto, a Assíria não pôde ocupar o Egito, e deixou apenas guarnições chaves.

(iv) Egito, Judá e Babilônia. Num Egito então desorganizado, o astuto príncipe local Sais (do oeste do delta) conseguiu, com grande habilidade, unir o Egito inteiro debaixo de seu cetro. Esse foi Psamético I, que assim estabeleceu a XXVI.<sup>a</sup> dinastia (ou Saítica). Ele e seus sucessores restauraram a unidade e a prosperidade internas do Egito. Organizaram um exército eficaz em torno de um duro âmago de mercenários gregos, muito fomentaram o comércio encorajando comerciantes gregos, e fundaram poderosas frotas de navios nos mares Mediterrâneo e Vermelho. Porém, como que em compensação pela falta de real vitalidade interna, a inspiração era buscada nas glórias passadas do Egito, a arte antiga era copiada e títulos arcaicos eram artificialmente trazidos de volta como moda.

Externamente, essa dinastia (excetuando o duro Hofra) praticou, tanto quanto possível uma política de equilíbrio de poderes no oeste asiático. Assim sendo, Psamético I não atacou a Assíria, mas permaneceu seu aliado contra o poder revigorado da Babilônia. Assim, igualmente, Neco II (610-595 a.C.) marchava para ajudar uma enfraquecida Assíria para ajudá-la contra a Babilônia, quando Josias, de Judá, selou a sorte da Assíria, fazendo Neco demorar-se em Megido, ao preço de sua própria vida. O Egito considerava-se herdeiro das possessões assírias na Palestina, porém, suas forças foram assinaladamente derrotadas em Carquemis, em 605 a.C., pelo que toda a Síria-Palestina caiu nas mãos dos babilônios (Jr 46.2). Jeoaquim, de Judá, dessa maneira trocou sua vassalagem

do Egito para a Babilônia durante três anos. Porém, conforme os tabletes-crônicas babilônicos recentemente publicados revelam, o Egito e a Babilônia enfrentaram-se em conflito aberto, em 601 a.C., havendo pesadas perdas para ambos os lados; então Nabucodonosor ficou por deztoito meses na Babilônia para re-equipar o seu exército. Nesse ponto foi que Jeoaquim de Judá se rebelou (2Rs 24.1s.), indubitavelmente esperando pela ajuda egípcia. Nenhum auxílio chegou; Neco, prudentemente, manteve-se neutro. Portanto, Nabucodonosor não foi molestado a capturar Jerusalém, em 597 a.C. Psoamético II manteve a paz; sua visita oficial a Babilônia esteve mais ligada com o reconhecimento comercial do Egito do que com outros interesses na Fenícia. Combateu somente em Núbia. Porém Hofra (589-570 a.C.; o Apries dos gregos) insensatamente colocou de lado as restrições dinásticas e marchou em apoio de Zedequias, em sua revolta contra a Babilônia (Ez 17.11-21; Jr 37.5), mas retornou apressadamente ao Egito quando Nabucodonosor suspendeu temporariamente seu (segundo) cerco de Jerusalém, a fim de repeli-lo — permitindo que Jerusalém percesse às mãos dos babilônios, em 587 a.C. Depois de outros desastres (v. HOFRA), Hofra foi finalmente suplantado em 570 a.C. por Amose II (Amasis, 570-526 a.C.). Conforme fora anteriormente profetizado por Jeremias (46.13s.), Nabucodonosor em seguida marchou contra o Egito (segundo também é referido num tablete babilônico danificado), sem dúvida para impedir qualquer repetição de interferência daquela direção. Ele e Amose devem ter chegado a algum entendimento, pois dali por diante, até ambos serem envolvidos pela Média-Pérsia, o Egito e a Babilônia foram aliadas contra a crescente ameaça da Média. Porém, em 525 a.C. o Egito acompanhou seus aliados, sendo incluído no domínio persa, sob Cambises. Quanto a esse período v. mais sob ASSÍRIA e BABILÔNIA.

(v) *O Reino VII.* A princípio, o domínio persa sobre o Egito (Dario I) foi justo e firme; porém, repetidas rebeliões egípcias fizeram os persas endurecerem sua orientação política para com o Egito. Os egípcios criavam propaganda anti-persa que foi bem aceita na Grécia (cf. Heródoto); compartilhavam de um inimigo comum. Por breve período, durante c. de 400-341 a.C., os últimos faraós egípcios nativos (dinastias XXVIII.<sup>a</sup>-XXX.<sup>a</sup>) recuperaram uma independência precária, até que foram avassalados pela Pérsia, à qual permaneceram sujeitos por exatamente nove anos, até que Alexandre, o Grande, entrou no Egito como "libertador", em 332 a.C. (V. Kienitz, em *Bibliografia*, e G. Posener, *La Première Domination Persé en Égypte*, 1936). Dali por diante, o Egito foi primeiramente uma monarquia helênica sob os Ptolomeus (V. PTOLOMEU), e então calu sob o tacho de Roma e Bizâncio. Desde o século III d.C., o Egito se tornou uma terra predominantemente cristã, com sua própria igreja (cóptica), eventualmente cismática. Em 641/2 d.C., a conquista islâmica foi o arauto das épocas medieval e moderna.

## V. LITERATURA

O Egito antigo foi a primeira nação a produzir literatura de qualidade por amor à mesma, acima das considerações funcionais e religiosas da literatura, tão comuns noutras terras. Alguns escritores egípcios se esforçavam para atingir bom estilo literário, enquanto que outros escritos são da mais simples estrutura. A maior parte da literatura egípcia (omitindo o grande corpo de textos formais inscritos em pedras etc.) tem chegado até nós em papiros, ou, fragmentariamente, em ostracas (v. PAPIROS E OSTRACAS; ESCRITA).

### a) Escopo da Literatura Egípcia

(i) *Terceiro milênio a.C.* A literatura religiosa e de sabedoria são os produtos literários mais bem conhecidos do Reino Antigo e do Primeiro Período Intermediário. Os grandes sábios Imotepe, Hardidief (?Kairos), Kagemi e Ptahotepe, produziram "Instruções" ou "Ensinos" (em egípcio, *sb'yt*), coleções escritas de máximas de grande perspicácia, para a conduta sábia na vida diária, especialmente para os jovens que aspiravam altas posições, o que assim deu início a uma altíssima tradição no Egito. A obra mais bem preservada é a de Ptahotepe; a última edição, de Z. Zabá, *Les Maximes de Ptahhotep*, 1956. Quanto aos textos das pirâmides e à teologia menfita, v. Religião, a seguir.

No Primeiro Período Intermediário, o colapso da sociedade egípcia e da antiga ordem é vividamente retratado nas *Admoestações de Ipuwer*, enquanto que a obra *Disputa de um Homem Cansado da Vida com sua Alma*, reflete a agonia desse período em termos de um conflito pessoal que leva o indivíduo à beira do suicídio, culminando em quatro poemas comoventes em louvor à morte (última tradução, R. O. Faulkner, JEA, XLII, 1956, p. 21-40, e parte em DOTT, p. 162-167). A *Instrução para o Rei Merikare* exibe notável preocupação pelas transações corretas em relação às questões de estado, enquanto que os nove discursos retóricos do Aldeão Eloquente, dentro de um prólogo e de um epílogo em forma de narrativa em prosa (cf. Jó), clama por justiça social.

(ii) *Início do segundo milênio a.C.* No Reino Médio, as histórias e obras de propaganda são notáveis. A mais excelente dessas obras, da primeira categoria, é a *Biografia de Sinuhe*, um egípcio que passou longos anos de exílio na Palestina, tornando-se ali um chefe antes de haver sido honrosamente chamado de volta para o Egito. O *Marinheiro Naufragado* é uma fantasia náutica. Entre as obras de propaganda, a *Profecia de Neferti* (o "Nefertihu" dos livros mais antigos) é uma pseudo-profecia que anuncia Amenamate I como salvador do Egito e declara o seu programa (cf. História, acima). Quanto à predição, no Egito, v. Kitchen, *Tyndale House Bulletin*, V/VI, 1960, p. 6, 7, e refs. Duas "Instruções" lealistas, *Sehetepibre* e *Um Homem a seu Filho*, tinham a intenção de identificar a vida boa com a lealdade ao trono nas mentes das classes governantes e laboriosas, respectivamente. A poesia dos *Hinos a Sesostri III* aparente-

mente expressam essa mesma lealdade. Quanto aos administradores em período de treinamento, a *Instrução de Khety, filho de Duauf* ou *Sátira dos Ofícios* salienta as vantagens da profissão dos escribas acima de todas as outras ocupações (manuais), pintando as cores escuras destas últimas. Quanto aos contos sobre mágicos, v. MAGIA e FEITIÇARIA (egípcias).

(iii) *Fim do segundo milênio a.C.* Durante esse período o império produziu outras histórias, incluindo deliciosos contos de ficção (p. ex., *O Príncipe Condenado de Antemão*; *História dos Dois Irmãos*), aventura histórica (*Captura de Jope*, precursora de *Ali Babá e os Quarenta Ladões*), e relatos biográficos tais como as *Desventuras de Wanamun*, que foi enviado para o Líbano cortar cedro, durante os dias aziagos de Ramsés XI. A poesia mostra-se excelente em três particulares: lírica, real e religiosa. Quanto à poesia lírica há alguns encantadores poemas de amor, em estilo geral pronunciando as ternas cadências do livro de Cântico dos Cânticos de Salomão. Os faraós do império comemoravam suas vitórias com hinos triunfais, sendo que os mais belos são os de Tutmose III, Amenófis III, Ramsés II, e Merneptá (Estela de Israel). Quanto aos hinos dedicados aos deuses, v. Religião, a seguir. Embora menos proeminente, a literatura de sabedoria continua presente. Além das "Instruções" de Ani e de Amennakhte, há uma notável ode sobre a Imortalidade da Escrita. A sabedoria de Amenémope é provavelmente posterior, v. b (i), 2, a seguir. O tema da Sátira dos Ofícios foi ainda mais bem desenvolvido.

(iv) *Primeiro milênio a.C.* Bem pouca nova literatura egípcia é conhecida pertencente a essa época, até o momento. Amenémope data de não mais tarde que c. de 950 a.C., conforme v. abaixo. Na escrita demótica as "Instruções" de Onchsheshonqy data dos últimos séculos a.C., e as *Histórias dos Sumos-Sacerdotes de Mênfis* (mágicos), pertencem aos primeiros séculos d.C. A maior parte da literatura cóptica (cristã) foi traduzida da literatura eclesiástica grega. Shenoute foi o único escritor nativo cristão de nomeada.

#### b) Literatura Egípcia e o AT

A pesquisa muito incompleta apresentada acima, servirá para salientar a quantidade, a riqueza e a variedade da primitiva literatura egípcia; além da matéria adicional dada sob Religião, abaixo, há um corpo inteiro de textos históricos, de negócios, e de composições formais. O Egito é apenas uma das terras bílicas; as outras, igualmente, oferecem riqueza de escritos — v. ASSÍRIA e BABILÔNIA, CANAÁ, HITITAS. A relevância de tais literaturas é dupla: em primeiro lugar, com referência às questões de contato direto com os escritos hebraicos; e, em segundo lugar, devido o fato que provê material datado e de primeira mão, contemporâneo e comparativo, para que se possa fazer um controle objetivo das formas literárias e tipos de criticismo literário do AT.

(i) *Questões de contacto direto.* 1. Gn 39; Sl 104. Nos tempos passados, o incidente da es-

posa infiel de Potifar, em Gn 39, foi ocasionalmente declarado como relato baseado num incidente semelhante na obra mística *História de Dois Irmãos*. Contudo, o fato de haver uma esposa infiel é o único ponto comum; essa *História* tinha o propósito de ser obra de pura fantasia (p. ex., o herói é transformado num touro, numa árvore etc.), enquanto que a narrativa sobre José é uma biografia que deixa transparecer sua realidade em cada ponto. Infelizmente esposas infiéis não são meros mitos, quer no Egito quer em qualquer outro lugar (v. uma instância egípcia incidental em JNEŠ, XIV, 1955, p. 163).

Os egitólogos de hoje em dia usualmente não consideram que o "Hino a Aten" de Akhenaten tenha inspirado porções do Salmo 104, conforme Breasted pensou certa ocasião (cf. Breasted, *Dawn of Conscience*, 1933, p. 366-370). O mesmo universalismo e adoração da deidade, como criador e sustentador, ocorre nos hinos a Amon, tanto antes como depois do hino a Aten, quanto à data, o que levaria esses conceitos até o período da escrita dos salmos hebreus (assim por exemplo, Wilson, *Burden of Egypt/Culture of Ancient Egypt*, p. 224-229). Porém, até mesmo essa ténue ligação não pode ter qualquer consequência, pois o mesmo universalismo ocorre tão cedo na Ásia ocidental (cf. os exemplos dados em Albright, *From Stone Age to Christianity*, 1957 ed., p. 12, 13, 213-223) e portanto está por demais geralmente difundido para que possa servir de critério para provar qualquer relação direta. O mesmo tanto pode ser dito com respeito aos chamados salmos penitenciais dos trabalhadores da necrópole tebanos, da XIX.<sup>a</sup> dinastia. O senso ne falha ou pecado não é peculiar ao Egito (e, de fato, ali é bastante pouco pronunciado); e os salmos egípcios deveriam ser comparados com a confissão de pecaminosidade humana feita pelo rei hitita Mursil II (ANET, p. 395b), bem como com as odes penitenciais babilônicas. Estas últimas, novamente, exibem a larga difusão de um conceito geral (embora talvez receba diferentes ênfases locais); pelo que também não podem ser empregados para estabelecer qualquer relação direta (cf. G. R. Driver, *The Psalmists*, ec. d.C. Simpson, 1926, p. 109-175, especialmente, 171-175).

2. A Sabedoria de Amenémope e Provérbios. Impressionado pelas íntimas semelhanças verbais entre várias passagens na "Instrução" egípcia de Amenémope (c. de 1100-950 a.C., v. abaixo) e as "palavras dos sábios" (Pv 22.17-24.22) citadas por Salomão (equiparando o "meu conhecimento" de 22.17 com o de Salomão, de 10.1). Muitos têm suposto, seguindo a opinião de Erman, que o livro de Provérbios se baseia na obra de Amenémope; somente Kevin e McGlinchey se aventuraram a tomar o ponto de vista contrário. Outros, acompanhando Oesterley, *Wisdom of Egypt and the Old Testament*, 1927, duvidam da justiça de qualquer ponto de vista extremista, considerando que talvez tanto a obra de Amenémope como o livro de Provérbios aproveitaram um fundo comum da tradição proverbial do Ori-

ente antigo, e especialmente uma obra hebraica mais antiga. A alegada dependência do livro de Provérbios da obra de Amenémope continua sendo o ponto de vista comum (p. ex., Montet, *L'Égypte et la Bible*, 1959, p. 113, 127), porém, está longe de ser definido. Mais recentemente, o falecido É. Drioton, o distinguido egiptólogo francês, em dois importantíssimos estudos, apresentou razões detalhadas para acreditar-se que a obra de Amenémope é, em sua inteireza, antes uma tradução, para o egípcio, de uma obra proverbial escrita em hebraico, da qual o livro de Provérbios também aproveitou (independentemente). Drioton apegou-se na observação de Griffith (JEA, XII, 1926, p. 193) sobre a linguagem difícil de Amenémope (os modos artificiais de expressão, palavras e expressões idiomáticas raras etc., que são usados), e afirma que as anormalidades no vocabulário e na sintaxe refletem diretamente modos de ser dos idiomas *semiticos*, que foram passados por demais literalmente para o egípcio. Ele cita palavras e preposições usadas, com sentidos que são raros em egípcio, mas comuns em hebraico; solecismos gramaticais e sintáticos no egípcio, que são bom hebraico; e expressões que são quase sem significado em egípcio, mas que fazem bom sentido quando passadas palavra por palavra para o hebraico. Certos pontos especificamente egípcios, sugerem que o autor do original hebraico traduzido por Amenémope vivia no Egito. Sobre isso v. É. Drioton, *Mélanges Bibliques* (André Robert), 1957, p. 254-280, e em *Sacra Pagina*, I, 1959, p. 229-241; ele planejava uma outra obra mais completa. Porém, quanto a uma crítica incisiva e pertinente acerca do material de Drioton, v. artigo de R. J. Williams em JEA, XLVIII, 1961, p. 100-106. Dois outros pontos exigem observação. Primeiro, com referência à data, Plurley (DOTT, p. 173) menciona uma ostraca do Cairo não-publicada, que fala sobre Amenémope dizendo que a mesma "pode ser datada com alguma certeza na última metade da vigésima primeira dinastia". Por conseguinte, o Amenémope egípcio não pode ser posterior a 945 a.C. (= fim da XXI.ª dinastia), e o original hebraico de Drioton deve ser mais antigo ainda. Em outras palavras, as Palavras dos Sábios em hebraico existiam já durante o reinado de Salomão (talvez até mesmo antes disso) e portanto bem poderiam ter sido usadas por ele no século X a.C. O segundo ponto diz respeito à palavra *shilshom*, encontrada em Pv 22.20, que Erman e outros traduzem como "trinta", fazendo o livro de Provérbios imitar os "trinta capítulos" da obra de Amenémope. Está dentro da ordem observar que Pv 22.17-24.22 não contém trinta, mas sim, trinta e três admoestações, e a interpretação mais simples de *shilshom* é considerá-la como forma elíptica de *etmol shilshom*, e traduzir a cláusula simplesmente como "Já não te escrevi eu, com conselhos de conhecimento?".

(ii) *Uso literário e criticismo do AT.* É singularmente infeliz que os métodos convencionais de criticismo literário do AT (v. tb. CRITICISMO BÍBLICO) tenham sido formulados e desenvolvidos, durante o século passado em particular, sem

qualquer referência, senão a mais superficial, às características reais da literatura contemporânea do mundo bíblico, juntamente com os escritos hebraicos que então vieram à existência e com os fenômenos literários sobre os quais apresentam semelhanças externas e formais consideráveis. A aplicação de tal controle objetivo externo e tangível não pode deixar de exercer drásticas consequências para esses métodos de criticismo literário. Somente um exemplo pode ser dado aqui; o peso completo da evidência precisa aguardar sua publicação definitiva. Enquanto que os textos egípcios são uma fonte especialmente frutífera para tal informe externo controlador, as literaturas da Mesopotâmia, do norte de Canaã (ugarítico), e dos hititas, além de outras, nos provêem uma valiosa confirmação.

1. Principais alterações de estilo geral. No criticismo do Pentateuco há muito tempo se tornou costumeiro dividir o total em documentos ou "mãos" separadas. Esses documentos consistem de narrativa fluente, "J" e "E"; informes estatísticos e títulos secos, "P"; e "blocos" específicos, como, por exemplo, a lei, "H". Porém, a prática do criticismo do AT de atribuir essas características a diferentes "mãos" ou documentos torna-se um manifesto absurdo quando aplicados a outros antigos escritos orientais que exibem fenômenos precisamente iguais. Uma instância deve ser bastante aqui. A biografia do general egípcio Uni (VI.ª dinastia, c. de 2300 a.C.) contém narrativa fluente onde seus vários empregos e a guerra que dirigiu na Palestina são o assunto ("J" e "E?"), enquanto que a intervalos ele fez uso variado de dois refrãos estereotipados para indicar o reconhecimento real às suas bem sucedidas realizações ("P1" e "P2?"), e, além disso, como medida de segurança, transcreve o hino de vitória que ele e seu exército entoaram durante a volta, ao virem da Palestina ("H", fonte de hino?). Dúzias de textos egípcios e outros, pertencentes aos três últimos milênios a.C., demonstram a mesma grande variedade de forma literária. Na biografia de Uni, inscrita na pedra por sua própria ordem, não há questão duma forma final que foi desenvolvida por meio de certo número de documentos em sua pré-história literária: seus acontecimentos se situam dentro da carreira adulta de um homem, e a obra foi concebida, composta, escrita e inscrita dentro de meses, semanas, ou talvez até menos. Não pode haver "mãos" por detrás de seu estilo, o qual meramente varia com os assuntos em foco e com a questão de um tratamento apropriado. Quanto a precisamente os mesmos pontos (e reações) dos épicos escritos em cananeu do norte (ugarítico) e da história mesopotâmica de Gilgamés, v. de passagem C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, 1949, p. 6, em *Hebrew Union College Annual*, XXVI, 1955, p. 67, § 47, e suas observações em *Christianity Today*, IV, 1959, p. 131-134.

2. Critérios ou "marcadores". Esboçando a extensão e a distribuição de documentos ou "mãos" no Pentateuco etc., os "marcadores" usados incluíam nomes duplos para a deidade (YHWH/Elohim), para as pessoas (p. ex., Jetro/



Æuel), para grupos (p. ex., amorreus/cananeus), para lugares (p. ex., Sinai/Horebe), e (para-)sinônimos (p. ex., *amah/shifhah*, "escrava/criada"). Essas coisas são igualmente enganosas, tais como aquelas. Tanto quanto diz respeito a nomes múltiplos das divindades, a estela de Ikhnofret (c. de 1800 a.C.) oferece quatro nomes e epítetos diferentes para o deus Osíris, tanto isolados como combinados (cf. YHWH-Elohim, combinados); e, quanto aos exemplos emugarítico, v. Gordon. Exemplos egípcios de nomes pessoais variados formam legião; é suficiente mencionar o caso do oficial Sebekkhu, que é igualmente chamado Djaa; e, no que tange a grupos, cf. o uso de três nomes separados, em sua estela do Museu de Manchester (c. de 1800 a.C.) — *Mnyw-Stt* (beduíno asiático), *Rtnw* (sírios) e *'amw* (asiáticos) — dados ao mesmo adversário da Palestina que ele combateu durante o reinado de Sesostris III. Quanto a substantivos locativos duplos, comparar os dois termos para indicar o Egito (*Kmt* e *T'-mri*) e os três para indicar Mênfis (*Mn-nfr*; *lnb-hdh*; *'lnb*) usados no hino triunfal de Merneptá em sua "Estela de Israel"; e, no tocante aos parasinônimos, cf. os cinco vocábulos diferentes para indicar navios e barcos, na nova estela histórica do rei Kamose (c. de 1580 a.C.), e assim por diante, *ad infinitum*. Todos os exemplos dados acima são tirados de textos em monumentos, sem qualquer pré-história literária que se estendia por mais de meses ou dias; as possibilidades de "mãos" e documentos precisam ser completamente excluídas. Porém, as obras literárias por longo tempo transmitidas em papiros ou ostras revelam as mesmas características, e assim exigem a mesma interpretação. Outro tanto sucede com outros textos do Oriente Próximo, dentre os quais um exemplo só é suficiente: dois termos para "enviado", "mensageiro", *rakbu*, *mar-shipri*, são empregados por Asurbanipal da Assíria (c. de 650 a.C.) em seu relato de suas relações com Giges, da Lídia.

Os chamados conceitos "avançados" não oferecem um caso mais bem confirmado. A personificação da Sabedoria, em Pv 1-9, tem sido freqüentemente reputada como um conceito "avançado" (conseqüentemente, pós-exílico), que teria paralelo no grego. Isso é uma falácia completa, visto que tal forma de personificação é nativa a todo o Oriente bíblico desde o terceiro milênio a.C. em diante (v. Kitchen, *Tyndale House Bulletin*, VVI, 1960, p. 4-6, com exemplos e referências).

3. Outros métodos críticos estão sujeitos a objeções análogas e pelo mesmo motivo: isto é, que não fazem qualquer consideração detalhada sobre os antigos fenômenos literários. Quanto ao argumento contrário à atomização arbitrária dos livros proféticos em meros fragmentos e pequenas afirmações impulsivas de um tipo rigidamente classificado (cf. requerido por *Gattungsforschung*), observar as críticas severas apresentadas por S. Smith (*Isaiah XL-LV*, 1944, p. 6-16), bem como sua adução de longas seqüências nos oráculos babilônicos (p. 8, n.º 47); e com-

para também as longas tiradas na obra *Admoestações de Ipuwer*, de origem egípcia e tão antiga como 2200 a.C. (o que nega o siboletê errôneo de que aquilo que é "antigo" deve ser curto). A escola oral-tradicionista baseia-se em fundamento pouco firme. Os seguidores dessa escola têm falhado inteiramente em distinguir entre as funções complementares da transmissão escrita (isto é, através dos séculos) e a sua disseminação oral (isto é, torná-la conhecida numa vasta área de contemporâneos), e têm confundido as duas coisas tachando-as de "tradição oral", erroneamente super-salienando o elemento oral, na transmissão, no Oriente Próximo.

4. Métodos textuais e criticismo literário. As famosas obras literárias do Egito antigo, *Sinuhe*, *Ptahhotep*, e outras, oferecem-nos instrutiva informação sobre transmissão digna de confiança e a revisão ocasional de textos antigos. No Egito, como na Mesopotâmia, as cópias eram feitas de modo tradicionalmente exato. Um papiro religioso, de c. de 1400 a.C., é sumarizado como segue: "O livro é completo do princípio ao fim, conforme foi encontrado na escrita, tendo sido copiado, revisado, comparado e verificado, sinal por sinal" (refs. em J. Cerny, *Paper and Books in Ancient Egypt*, 1952, p. 25 e n.º 131). Não há qualquer base que nos leve a acreditar que os piedosos hebreus fossem de qualquer modo menos cautelosos com sua literatura sagrada.



Fig. 68 — Uma estatueta (aproximadamente 33 cm de altura) de Amon ou Amon-Rá, rei dos deuses, usando saiote real, colar largo e plumas altas.

Revisões ocasionais da gramática e/ou da soletração, em um texto antigo, a fim de melhor preservar seu sentido, são bem confirmadas, tanto em obras completas como em passagens isoladas. Assim é que a famosa "Instrução" de Ptah-hotep, originalmente composta em terço egípcio antigo (c. de 2400 a.C.), recebeu uma revisão gramatical quase completa, conforme o uso do Médio Egito, em c. de 1900 a.C. Porém, a forma do Médio Egito do "texto aceito" data apenas essa nova forma textual, e não a obra original. De fato, existem indicações textuais claras de que a obra pertence ao Reino Antigo (v. G. Fecht, *Die Habgierige und die Maat in der Lehre des Ptah-hotep*, 1958, p. 49s.). Em *Sinuhe*, indiscutivelmente uma obra da XII.<sup>a</sup> dinastia (manuscritos de cerca de 1800 a.C.), substitui o negativo do Médio Egito, *n*, pelo negativo egípcio posterior, *bw*, em certa passagem, bem como a palavra do Médio Egito *nwy*, "inundação", por uma palavra egípcia posterior, emprestada, *ym*, "mar", em outra passagem. Essas "palavras posteriores" datam apenas aquele manuscrito específico de *Sinuhe*, e não sua composição original. A completa importância de tais métodos textuais, no concernente aos estudos do AT, ainda não foi devidamente apreciada. Semelhantes "palavras posteriores" ocasionais, nos escritos hebraicos, podem ser igualmente irrelevantes como argumentos contra a data mais antiga de sua composição. E criticismos de teorias sobre revisões de soletração, tais como aqueles feitos por H. H. Rowley (*The Aramaic of the Old Testament*, 1929, p. 23, 33, 155), contra R. D. Wilson, na questão sobre Daniel, são dessa maneira precárias.

Finalmente, é fenômeno bem conhecido que uma palavra apareça esporadicamente nos primeiros textos egípcios (p. ex., nos textos das pirâmides, de c. de 2400 a.C.), para em seguida "desaparecer" temporariamente, e depois tornar a surgir (freqüentemente sendo muito mais comumente usada então), bem mais tarde, especialmente nos textos da era greco-romana. Nos estudos sobre o AT a mesma ocorrência, em livros e passagens hebraicas que afirmam, explícita ou implicitamente, serem antigos, de palavras que são raras até uma data bem posterior (p. ex., no *Mishnah*), é freqüentemente reputada como razão para rebaixar sua data, enquanto que a possibilidade de que essas mesmas passagens em realidade ofereçam preciosa evidência de serem ainda mais antigas, devido o uso antiquíssimo dos termos empregados, é usualmente desconsiderada ou passada por alto. No Egito, porém, em circunstâncias precisamente semelhantes, as pirâmides da VI.<sup>a</sup> dinastia, de c. de 2400 a.C., não podem ter suas datas rebaixadas em dois milênios, fazendo-as pertencer à época, greco-romana, meramente porque palavras existem em suas inscrições que nunca ocorrem novamente senão neste período mais recente!

Já foi dito o bastante para indicar a importância vital dessa especializada, mas fascinante questão literária egípcia (e de outros lugares orientais), no que toca a um controle mais estrito de

método de criticismo literário do AT. A apresentação do peso completo da evidência precisa esperar uma futura publicação detalhada. Onde tais métodos críticos são tão obviamente inaplicáveis aos textos do período bíblico vindos dentre os vizinhos mais próximos de Israel, não se pode evitar as mais sérias dúvidas e apreensões sobre a validade de uma vasta quantidade de criticismo literário corrente a respeito do AT. E essas dúvidas são levantadas, além disso, sobre bases puramente literárias bem apoiadas por informes tangíveis objetivos, mesmo sem recorrer a pré-disposições ou considerações teológicas.

## VI. RELIGIÃO

### a) Os deuses e a teologia



Fig. 69 — Estatueta de bronze do deus real Horus, representado como um gavião, usando a dupla coroa do Egito Superior e do Egito Inferior. Aproximadamente 27 cm de altura.

A religião egípcia nunca foi um todo unitário. Sempre houve deuses locais por toda a vastidão egípcia, entre os quais podemos alistar Ptá, deus-artífice de Mênfis; Tote, deus da erudição e da lua, em Hermópolis; Amon, o "oculto", deus de Tebas, que ultrapassou o deus-guerreiro Mentu ali, e se tornou deus oficial para o Egito do segundo milênio a.C.; Hator, deusa da alegria, em Dendera; e muitos outros. Além disso, havia os deuses cósmicos; em primeiro lugar e mais importante, havia Re" ou Atom, o deus-sol, cuja filha Ma'ete personificava a Verdade, a Justiça, a Equidade, e a ordem cósmica; então havia Nute, a deusa do céu, além de Su, Gebe e Nu, os deuses do ar, da terra e das águas primordiais, respectivamente. A coisa mais próxima de uma religião verdadeiramente nacional era o culto de Osiris e seu ciclo (com sua esposa, Isis, e seu filho, Horus). A história de Osiris tinha grande apelo hu-

mano: o bom rei, assassinado por seu perverso irmão, Sete, tornou-se governante do reino dos mortos e triunfou na pessoa de seu filho e vingador póstumo, Horus, o qual, com o apoio de sua mãe, Isis, obteve o reino de seu pai sobre a terra. O egípcio podia identificar-se com Osiris, o revivificado, em seu reino do outro mundo; o outro aspecto de Osiris, como deus da vegetação, sua ligação com a elevação anual do Nilo e o consequente renascimento da vida, combinavam-se poderosamente com seu aspecto funerário nas aspirações egípcias. V. figs. 51, 52, 53.

O local do deus principal variava com as alterações políticas em períodos sucessivos. Ptá, de Mênfis, durante os primeiros reis, foi suplantado por Re<sup>o</sup>, o deus-sol da V.<sup>a</sup> dinastia. Dali por diante Osiris continuamente ganhou aderência quase universal entre todas as classes dos egípcios, especialmente do Reino Médio em diante, porém, nesse tempo, Amon, de Tebas, o patrono da XII.<sup>a</sup> dinastia, tornou-se o deus oficial, atingindo o pico de sua fama sob o império. Entretanto, foi Osiris com sua esposa Isis e seu filho Horus, que dominou a religião egípcia posterior. As divindades locais e outras tinham seus próprios sistemas teológicos e cosmogônicos; esses em realidade nunca foram amalgamados e reconciliados (mas, de qualquer maneira, eram mutuamente irreconciliáveis), embora existissem lado a lado em forma complementar. Seu conteúdo individual não pode ser dado aqui; quanto a outros detalhes, v. os livros citados abaixo, e traduções em ANET.

Aten, que se tornou tão proeminente devido o "faraó herege", Akhenaten, era meramente o deus-sol, manifestado no disco solar, cujos raios davam vida a todas as criaturas. O rei adorava Aten, e os egípcios adoravam ao rei dando ao atenismo um foco pessoal. Os outros deuses foram proscritos, embora reconhecidos como entidades, conforme é evidente pelo fato de seus nomes haverem sido apagados a fim de serem destruídos magicamente. O resultado foi um "monoteísmo" imperfeito. Não havia qualidade ética no atenismo: até mesmo o grande hino nada mais expressava além da benevolência geral de Ateneu ao criar e sustentar a vida; essa fé não exerceu qualquer efeito para o bem, pois Akhenaten se casou com a sua própria filha. Torna-se evidente que aqui não pode ser percebida qualquer fonte originária para o monoteísmo mosaico.

#### b) Adoração egípcia

A adoração egípcia formava um contraste completo com a adoração hebréia em particular, e com a adoração semita em geral. O templo era isolado dentro de seu próprio terreno cercado de altos muros. Os templos do Novo Reino tinham pelo menos uma grande entrada ladeada de torres e um pátio aberto; dentro havia um átrio e colonata, além de santuários e câmaras para guardar aparelhagem de culto, nas trevas cada vez maiores do interior. Somente o sacerdote oficiante adorava em tais templos; e era somente quando o deus saía em deslumbrante procissão, durante as grandes festividades, que

a população compartilhava ativamente das honras prestadas aos grandes deuses. Fora disso, buscavam consolo em seus deuses familiares e inferiores. O culto aos grandes deuses seguia um padrão geral, em que o deus era tratado tal qual um rei terreno. Era acordado do sono cada manhã por meio de um hino, e era lavado e vestido (isto é, sua imagem), e tomava o jejum (oferta matinal), tinha seu expediente matinal e tinha refeições ao meio-dia e à tardinha (ofertas correspondentes) antes de retirar-se à noite. O contraste dificilmente poderia ser maior entre o sempre vigilante e auto-suficiente Deus de Israel, com seu sistema didático, de sacrifícios, simbolizando a necessidade e os meios de expiação para tratar do pecado humano, e de ofertas pacíficas simbolizando comunhão, no tabernáculo ou templo, com aquelas deidades egípcias terrenas da natureza. Quanto à adoração egípcia nos templos, cf. H. W. Fairman, *Bulletin of the John Rylands Library*, XXXVII, 1954, p. 165-203.



**Fig. 70** — Deusa Hator representada como mulher que usa grande peruca. Ela tinha orelhas de vaca. Um capitel esculpido em granito vermelho, com 2 m de altura.

#### c) O rei

O próprio faraó era um dos deuses, e uma figura central nas vidas de seus súditos. Cada rei reinante era ao mesmo tempo Horus encarnado, o deus-céu falcão, e Horus (originalmente uma pessoa separada), o legítimo herdeiro do trono de seu pai Osiris. O bem-estar do Egito estava diretamente associado com o do rei; o seu dever fundamental era manter o *ma'at*, isto é, não meramente a justiça, mas a ordem cósmica inerentemente perfeita estabelecida no princípio por Re<sup>o</sup>. Cada rei era sucessor da linhagem inteira de ancestrais reais, estendendo-se para trás até além das dinastias humanas históricas e do governo dos semi-deuses, e chegando até à dinastia dos próprios deuses sobre a terra, enquanto que por ocasião da morte, cada

ria ia reunir-se a tão augusta companhia — cada faraó podia re-ecoar a reivindicação dos egípcios, conforme diz Is 19.11. "Sou filho de sábios, filho de antigos reis". Quanto ao rei, v. H. W. Fairman em S. H. Hooke, ed., *Myth, Ritual and Kingship*, 1958, p. 74-104.

#### d) Literatura religiosa

Os Textos das Pirâmides (assim chamados por terem sido inscritos em pirâmides da VI.ª dinastia) pertencem ao terceiro milênio a.C., e são um grande corpo de encantamentos, formando rituais funerários reais incrivelmente complicados, e também a teologia menfita, que glorifica o deus Ptá como a primeira causa, concebendo na mente ("coração") e criando mediante palavra poderosa ("língua") (um distante arauto do conceito do *logos*, no evangelho de João (1.1s.) transformado por meio de Cristo). Durante todo o tempo havia hinos e orações dirigidos aos deuses, usualmente cheios de alusões mitológicas. No império, certos hinos a Amon, e o famoso hino a Aten, de Akhenaten, ilustra notavelmente bem o universalismo daquela época; v. Literatura, b (i) 1, acima. Os poemas egípcios dos deuses, que atualmente restam, existem apenas em extratos. Uma porção obscena do ciclo de Osíris sobrevive nas *Discussões de Horus e Sete*. Os Textos dos Sarcófagos, do Reino Médio (usualmente pintados dentro dos sarcófagos naquele tempo) e o "Livro dos Mortos", do período do império e de posteriormente, nada passam de coleções de encantamentos mágicos para proteger e beneficiar os falecidos no pós-vida; livros guias especiais sobre a geografia "infernal" eram inscritos nas paredes dos túmulos dos faraós do império. Quanto à literatura mágica, cf. MAGIA E FETIÇARIA. V. ANET, para encontrar traduções dos textos religiosos.

#### e) Crenças funerárias

As crenças egípcias elaboradas a respeito do pós-vida encontravam expressão concreta e material no Egito do outro mundo, mais glorioso, governado por Osíris. Outras existências pós-vida alternadas incluíam acompanhar o deus-sol Re", em sua viagem diária pelo céu e pelo sub-mundo, ou habitar com as estrelas. O corpo era um apêndice material da alma; a mumificação era simplesmente um meio artificial de preservar o corpo com essa finalidade, quando os túmulos logo se tornaram por demais elaborados para que os raios de sol dissecassem naturalmente o corpo, conforme fazia nos razos sepulcros pré-históricos. Os objetos deixados nos túmulos, para uso dos mortos, usualmente atraíam ladrões. A preocupação dos egípcios com a morte não era mórbida; aquele povo alegre, pragmático e materialista simplesmente buscava aproveitar as coisas boas deste mundo, levando-as depois consigo por meio da magia. O túmulo era a eterna habitação física do falecido. As pirâmides não passavam de túmulos reais cujo formato era modelado segundo a forma da pedra sagrada do deus-sol Re", em Heliópolis (v. I. E. S. Edwards, *The Pyramids of Egypt*, 1947). Os túmulos dos faraós do império, secretamente escavados

nas rochas, no vale dos Reis, em Tebas, eram planejados para evitar os ladrões, porém, falharam nisso, tal qual as pirâmides que por eles foram substituídas K.A.K.

**EGITO, RIO DO** — A identificação correta do "rio do Egito" continua incerta; diversos termos hebraicos distintos devem ser cuidadosamente distinguidos. *Y<sup>e</sup>'or mitsrayim*, "rio (= Nilo) do Egito", se refere exclusivamente ao próprio Nilo: sua cheia e vazante periódicas são mencionadas em Am 8.8, e o ponto máximo que atinge no Egito é mencionado em Is 7.18 (plural); v. tb. NILO. O termo *n<sup>e</sup>'har mitsrayim*, "(transbordante) rio do Egito", ocorre apenas uma vez (Gn 15.18), onde, por definição geral, a terra prometida fica entre os dois grandes rios, Nilo e Eufrates. Esses dois termos (*Y<sup>e</sup>'or/n<sup>e</sup>'har mitsrayim*) são inteiramente separados do chamado "rio do Egito" próprio, e são irrelevantes para o mesmo, isto é, o *nahal mitsrayim* ou "ribeiro-torrente do Egito". A identificação desse termo, entretanto, está ligada ao do Sior (q.v.), conforme ficará evidente por aquilo que agora se segue. No AT fica claro que Sior é uma parte do Nilo; v. o paralelismo de Sior e *Y<sup>e</sup>'or* (Nilo), em Is 23.3, enquanto que Sior, tal como o Nilo do Egito, corresponde ao grande rio da Assíria (o Eufrates), em Jr 2.18. Sior é o extremo limite sudoeste do território que ainda restava ser ocupado, em Js 13.3, e de onde os israelitas poderiam vir para dar as boas-vindas à arca ao entrar em Jerusalém, em 1Cr 13.5; e Js 13.3 especifica que o mesmo é "defronte do Egito". Por conseguinte, o Sior é a parte mais baixa do braço mais oriental do Nilo antigo (o Pelusíaco), que entra no Mediterrâneo bem a leste de Pelusim (Tell Faramah). Esse termo, Sior, origina-se no egípcio *sh-hr* "águas de Horus"; as referências egípcias concordam com a localização bíblica pelo menos no fato que mencionam a produção de sal e juncos para a capital não distante do delta, Pi-Ramesse (Tânis ou Cantir), como o "rio" do 14.º nome ou província do Baixo Egito; v. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954, p. 74, 78 (sua identificação com Menzalah é errônea), e especialmente Gardiner, JEA, V, 1918, p. 251, 252.

A questão principal é se o *nahal mitsrayim*, "rio (ribeiro-torrente) do Egito" é o mesmo que o Sior, o braço mais oriental do Nilo.

Contra essa identificação há o fato que noutras passagens das Escrituras o Nilo nunca é referido como um *nahal*. O rio de Is 11.15 é freqüentemente considerado como o Eufrates (observar ali o contexto assírio-egípcio, especialmente no v. 16), e a ameaça de dividi-lo em sete *n<sup>e</sup>'halim*, ribeiros vadeáveis a pé, que representa uma transformação (não é descrição normal do mesmo) do rio em foco, quer se trate do Nilo ou do Eufrates.

Se o "ribeiro do Egito" não é o Nilo, a melhor alternativa é então o uádi el-"Arish, que corre para o norte partindo do Sinai para o Mediterrâneo, a cerca de 145 km a leste do próprio Egito (canal de Suez) e a cerca de 80 km a oeste de Gaza, na Palestina. Em defesa dessa

certificação pode-se argumentar uma percepção: vel mudança de terreno a oeste e a leste do El-Arish; do oeste ao Egito, há apenas um deserto estéril com arbustos raros; a leste há prados e terras aráveis (Gardiner, JEA, VI, 1920, p. 115). Por conseguinte, o uádi el-"Arish seria uma fronteira prática, incluindo a terra utilizável e excluindo o mero deserto, nas delimitações específicas de Nm 34.5 e Js 15 4,47 (cf. tb. Ez 47.19; 48.28). Isso é então simplesmente refletido por 1Rs 8.65 (= 2Cr 7.8), 2Rs 24.7; e Is 27.12. Js 13. 3 e 1Cr 13.5 indicariam, portanto, o limite máximo sudoeste (Sior) da atividade israelita (cf. acima). Sargão II e Esar-Hadom da Assíria, também mencionam o uádi ou Ribeiro do Egito em seus textos. Em 716 a.C., Sargão atingiu o "Ribeiro (ou uádi) do Egito" (*nabal muçur*), "abriu o porto fechado do Egito", misturando assírios e egípcios com propósitos comerciais, e mencionou "a fronteira da Cidade do Ribeiro do Egito", para onde nomeou um governador. Alarmado pela atividade assíria, o débil faraó Osorkon IV enviou um presente diplomático de "12 grandes cavalos" a Sargão (H. Tadmor, JCS, XII, 1958, p. 34, 78). Tudo isso se adapta bem como o *nahal musur* como sendo o uádi el-Arish, e a "Cidade" que ali havia era o povoado de El-Arish, em assírio, *Arzah* (Tadmor, p. 78, nota 194).

Um ou dois pontos, que aparentemente favorecem a opinião alternativa, isto é, que o "uádi do Egito" é o braço do Nilo, Sior/Pelusiaco, não deve, entretanto, ser desconsiderada. Muitos estão inclinados a equiparar precisamente os termos de Js 13.3, Sior, e Nm 34.5; Js 15.4,47 (semelhantemente 1Rs 8.65 e 1Cr 13.5), *nahal mitsrayim*, fazendo com que uádi da Egito seja apenas outro nome do Sior-Nilo. Porém, isso não permitiria espaço para diferentes nuances nos textos bíblicos concernentes, conforme esboçados acima. Acresce que é verdade que Sargão II bem poderia ter atingido o braço Pelusiaco (mais oriental) do Nilo; sua "Cidade", nesse caso, teria sido Pelusim — o que mui certamente haveria de alarmar Osorkon IV. Porém, a "Cidade" mui certamente é a Arza(ni) das inscrições de Esar-Hadom (ANET, p. 290-292, *passim*) que corresponde bem com o El-"Arish mas não com o braço Pelusiaco (em egípcio *s'nw*, *swn*). Finalmente, os egípcios da XIX.<sup>a</sup> dinastia evidentemente reputavam a área Pelusiaca como, de fato, a fronteira do próprio Egito: no Papiro Anastasi III, 1.10, Huru (geralmente a Palestina) se estende "de Silê a "Upa (=Damasco)"; Silê ("Thel") é a moderna Qantara a poucos km ao sul e a leste do antigo braço Pelusiaco do Nilo (Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, p. 69, 73 e refs.). Porém, isso nada prova acerca da fronteira de Israel; conforme já foi mencionado de Qantara até Arish, há uma desolada terra de ninguém. Seja como for, a XIX.<sup>a</sup> dinastia egípcia reivindicou autoridade e mantinha fortes ao longo de toda a faixa costeira, que inclui Qantara-Arish-Gaza; v. Gardiner, JEA, VI, 1920, p. 99-116, sobre a estrada militar ali existente. A identificação do Sior/Nilo com o uádi do Egito foi

bem recentemente advogada por H. Bar-Deroma, PEQ, XCII, 1960, p. 37-56, porém, não leva em consideração as fontes contemporâneas egípcias e assírias, sendo que a matéria pós-bíblica citada é por demais imprecisa e de data por demais posterior. O assunto não foi encerrado ainda, porém, o mais provável é que o uádi el-"Arish seja o "Rio (uádi) do Egito", mais do que o Nilo oriental, conforme a evidência com que contamos atualmente. K.A.K.

**EGLOM** — 1. Uma cidade perto de Laquis, eventualmente ocupada por Judá (Js 15.39). Sob o rei cananeu, Debir, pôs-se em aliança com a confederação sulista contra Josué (Js 10.3). Kh. Ajlan, a 3 km e pouco a nor-noroeste de Tell el-Hesi (mapa de G. A. Smith), é insignificativa demais; e com Laquis fixada em Tell ed-Duweir, W. F. Albright identificou Eglom com Tell el-Hesi, que anteriormente era julgada como Laquis (BASOR, 17, 1925, p. 7; Abel, *Geographie*, II, p. 311). Ainda se pode argumentar, baseado em Js 12.12, que Eglom não ficava ao norte de Laquis; Tell en-Nejileh, que é mais próxima das colinas, e que foi originalmente sugerida como Eglom por Petrie, não é impossível de ser reputada como tal: Ellier (*Palästina Jahrbuch*, XXX, 1934, p. 67), favorece Tell beit Mirsim.

2. O rei de Moabe, que ocupou território a oeste do Jordão, bem cedo no período dos juizes, e foi assassinado por Eúde (Jz 3.12s.). J.P.U.L.

**EIRA** — V. AGRICULTURA.

**EL** — V. DEUS, NOMES DE.

**EL ELIOM** — V. DEUS, NOMES DE.

**EL SADAI** — V. DEUS, NOMES DE.

**ELA** ('*elah*, "terebinto") — 1. Um príncipe tribal de Edom (Gn 36.41; 1Cr 1.52). Talvez ele tenha sido o chefe do distrito de Ela, que possivelmente era o porto marítimo de Elate. 2. Filho de Baasa, e rei de Israel durante dois anos, até que foi assassinado por Zinri, durante uma orgia de embriaguês, na casa de Arza, seu mordomo (1Rs 16.6-14). 3. Pai de Oséias, o último rei de Israel (2Rs 15.30; 17.1; 18.1.9). 4. Segundo filho de Calebe, que estava com Josué, um dos únicos sobreviventes da viagem pelo deserto (1Cr 4.15). 5. Um benjamita que morava em Jerusalém depois do exílio (1Cr 9.8). Seu nome é um daqueles omitidos na lista paralela em Ne 11. J.G.G.N.

**ELÁ** (heb., '*elah*, "terebinto") — Um vale usado pelos filisteus para ganharem acesso à Palestina central. Foi a cena da vitória de Davi sobre Goliás (1Sm 17.2; 21.9), e é geralmente identificado com o moderno uádi es-Sant, a 18 km a sudoeste de Jerusalém. J.D.D.

**ELANÁ** — 1. Em 2Sm 21.19, vemos que Elaná, filho de Jaaré-Oregim, matou Goliás, o geteu.

Quando isso é comparado com 1Cr 20.5, onde lemos "Elanã, filho de Jair, feriu a Lami, irmão de Gohas, o geteu", torna-se evidente, pelo fundo histórico e pelos nomes usados, que os dois versículos se referem ao mesmo acontecimento.

A solução favorecida por A. F. Kirkpatrick, em CBSC e por A. M. Renwick, em NCB, é que em 2 Samuel temos um interessante exemplo de quão facilmente uma corrupção pode entrar no texto.

Jaar é o mesmo que Jair, com as duas letras finais em reverso. A palavra 'orgim é o termo hebraico para "fiandeiros", e apareceu por cópia descuidada, duplicando o lugar onde algumas versões traduzem "fiandeiros". As palavras hebraicas para "betelemita" e "Lami, irmão", são tão parecidas que se torna quase certo que uma é a corrupção da outra. Por conseguinte, devemos reputar 1Cr 20.5 como o texto original e verdadeiro. Uma solução alternativa é aquela que reputa Elanã como o nome original de Davi.

2. Em 2Sm 23.24 e 1Cr 11.26, Elanã, o filho de Dodó, aparece como um dos homens valentes de Davi. Provavelmente trata-se de uma pessoa diferente. G.T.M.

**ELÃO, ELAMITAS** — Nome antigo da planície de Cusistã, banhada pelo rio Kerkh, que deságua no Tigre justamente ao norte do golfo Pérsico. A civilização dessa área é tão antiga como está intimamente ligada com as culturas da baixa Mesopotâmia. Uma escrita local pictográfica apareceu bem cedo, após a invenção da escrita (q.v.) na Babilônia. A referência a Elão como filho de Sem (Gn 10.22), bem pode refletir a presença de antigos semitas nessa área, havendo evidência arqueológica, no tempo de Sargão I (c. de 2350 a.C.) e de seus sucessores, sobre sua influência sobre a cultura local. Esculturas em rocha pintam típicas figuras acadianas e trazem inscrições em acadiano, embora esculpidas acerca de governantes elamitas. A região montanhosa do norte e do leste era conhecida como Anshan e, desde um período bem recuado, formava parte do Elão. Os habitantes das planícies sumerianas e semitas olhavam para aquelas serras como moradia de maus espíritos, e os antigos poemas épicos descrevem os terrores que aguardavam aqueles que as atravessassem em busca de riquezas minerais dos estados além (v. S. N. Kramer, *History Begins at Sumer*, 1958, p. 57s., 230s.).

Seu controle sobre as rotas comerciais do plató iraniano, e para o sueste, faziam de Elão objeto de ataques constantes da parte das planícies da Mesopotâmia. Estas, por sua vez, ofereciam grandes riquezas a qualquer conquistador. Uma poderosa dinastia elamita surgiu, em cerca de 2000 a.C. e ganhou controle sobre diversas cidades da Babilônia, destruindo o poder dos governantes sumerianos de Ur e saqueando a cidade (v. ANET, p. 455s., 480s.). A esse período de supremacia elamita é que muito provavelmente deve ser atribuído ao rei Qedorlaomer (q.v.) (Gn 14.1). Hamurábi, da Babilônia, repeliu os elamitas em c. de 1760 a.C., porém, a dinastia "amorrita" a que ele pertenc-

cia, caiu perante os ataques dos hititas e dos elamitas em c. de 1625 a.C. Invasões de cassitas, vindos das montanhas centrais do Zagros (v. ASSÍRIA E BABILÔNIA) empurraram os elamitas de volta a Susa, até que o ressurgimento de poder permitiu-lhes conquistar e dominar a Babilônia por diversos séculos (c. de 1300-1120 a.C.). Entre os troféus levados para Susa, nesse tempo, estava a famosa estela legal de Hamurábi. A história elamita é obscura desde c. de 1000 a.C. até às campanhas de Sargão da Assíria (c. de 721-705 a.C.). Senaqueribe e Assurbanipal sujeitaram os elamitas e deportaram alguns deles para a Samaria, transferindo alguns israelitas para o Elão (Ed 4.9; Is 11.11).

Depois do colapso da Assíria (q.v.), o Elão foi anexado pelos indo-europeus, que haviam gradualmente conquistado o poder no Irã, após suas invasões de c. de 1000 a.C. Teispes (c. de 675-640 a.C.), ancestral de Ciro, tinha o título de "rei de Anshan", e Susa eventualmente se tornou uma das três principais cidades do império medo-persa.

Elão é convocado por Isaías para esmagar a Babilônia (Is 21.2) e isso foi levado a efeito (cf. Dn 8.2). Não obstante, Elão seria por sua vez esmagado, o que é conhecido como a derrota dos arqueiros famosos (Jr 25.25; 49.34-39; cf. Is 22.6; Ez 32.24). A multidão, no dia de Pentecoste (At 2.9) contava com indivíduos vindos de tão longe como o Elão, presumivelmente membros das comunidades judaicas de fala aramaica, que haviam permanecido no exílio.

V. também ARQUEOLOGIA, MEDOS, PERSAS, SUSAS. A.R.M.

**ELASAR** — Cidade ou reino governado por Arioque, aliado de Qedorlaomer (q.v.), rei de Elão, que atacou Sodoma e capturou Ló, o sobrinho de Abraão (Gn 14.1.9). A identificação com Larsa (modernamente Senkereh), c. de 45 km a noroeste de Ur da Babilônia, descansa sobre a equiparação do nome de seu rei, anteriormente lido como Eri-aku, com Arioque. O Eri-aku do texto cuneiforme, agora, entretanto, é mais corretamente lido como Warad-Sin. Aqueles que pretendem localizar Elasar na norte da Mesopotâmia sugerem a cidade de Ilanzura, entre Carquemis e Harã, mencionada nos textos de Mari. V. ARIOQUE. D.J.W.

**ELATE, EZIOM-GEBER** — Povoado (s) no extremo norte do atual golfo de Aqabah. É pela primeira vez mencionado como parada durante as viagens de peregrinação de Israel (Nm 33.35,36; Dt 2.8) no séc. XIII a.C. Elate e/ou Eziom-Geber era então, provavelmente pouco mais do que fontes e palmeiras perto do atual Aqabah, que sempre foi o local normal de povoação desse distrito.

Salomão (c. de 960 a.C.) desenvolveu mineração e fundição de cobre e ferro no Arabá, ao norte de Eziom-Geber, um novo local (Tell el-Kheleifeh) a 4 km a oeste de Aqabah, antiga Elate. O ponto de vista que a própria Eziom-Geber era uma fundição tem sido atualmente

zesafiado (Rothenberg, PEQ, XCIV, 1962, p. 44-56), porém, bem pode ter sido um depósito. Na fase I, Ezium-Geber/Elate servia também como porto terminal da frota comercial do mar Vermelho que Salomão enviava a Ofir e à Arábia (1Rs 9.26; 2Cr 8.17); algum tempo depois de seu reinado, Ezium-Geber foi incendiada e eventualmente reconstruída (fase II), no século IX a.C., provavelmente por Josafá de Judá (c. de 860 a.C.), cuja frota, sem dúvida imitando a de Salomão, foi destruída entretanto (1Rs 22.48; 2Cr 20.36,37) provavelmente nas rochas ali existentes, pelos fortes ventos da região. Sob Jeorão de Judá (c. de 848 a.C.), Edom se revoltou (2Rs 8.21,22), cortando, incendiando e re-ocupando Ezium-Geber. Cerca de sessenta anos mais tarde, Uzias (Azarias), de Judá (c. de 780 a.C.), reconquistou Ezium-Geber das mãos dos edomitas (2Rs 14.22; 2Cr 26.2), e reconstruiu-a dando-lhe o nome de Elate (fase III). Um selo de seu sucessor, Jotão, foi encontrado na reconstruída Elate. Não obstante, Rezim de Ará (Síria) conquistou Elate de Acaz, de Judá (c. de 730 a.C.), permitindo que revertesse para controle edomita (?aliado) (2Rs 16.6; mas na versículo 6b é dito: "os siros vieram a Elate...", enquanto que outras versões, trocando um único *r* para um *d* que é muita semelhante no hebraico, dizem: "... os edomitas vieram...").

Durante os sécs. VII-IV a.C. (fases IV e V), Elate permaneceu nas mãos dos edomitas; diversos selos do séc. VII a.C. do servo obviamente edomita 'Qos'anai, servo do rei" (de Edom) foram descobertos na Elate "edomizada". Sob o domínio persa, o comércio com a Arábia, via Elate, continuava florescendo, conforme é evidenciado pela descoberta de ostracas aramaicas dos sécs. V e IV a.C. (incluindo recibos de vinho), e até mesmo cerâmica ática em baldeação da Grécia para a Arábia. Quando os nabateus suplantaram os edomitas, Elate foi restringida ao local da atual Aqabah, tornando-se conhecida como Aila sob os nabateus e os romanos. K.A.K.

**ELDADE** (heb., "Deus amou") — Um ancião israelita, associado com Medade em Nm 1.26,27; talvez deva ser identificado com Elidade (Nm 34.21). Foi um dos dois israelitas que deixaram de comparecer ao tabernáculo da congregação quando convocados ali com os setenta anciãos, por Moisés. Ele e Medade, não obstante, compartilharam do dom da profecia recebido pelos outros anciãos da parte de Javé. Longe de proibir essa aparentemente irregular exibição de poder divino, Moisés regozijou-se e desejou que todo o povo de Javé pudesse transformar-se em profetas. Quanto à natureza de êxtase da profecia dos mesmos, v. PROFECIA. J.B.Tr.

**ELEAL** (heb., 'el'aleh, "Deus é exaltado") — Uma cidade a leste do Jordão, sempre mencionada em conexão com Hesbom. Foi conquistada por Gade e Rúben (Nm 32.3), reconstruída para tribo posterior (32.37), e mais tarde pelos

moabitas, tornando-se alvo de advertências proféticas (Is 15.4; 16.9; Jr 48.34). É identificada como moderna el-'Al, a quilômetro e meio a norte de Hesbom. J.D.D.

**ELEAZAR** ('el'azar, "Deus é ajudador") — Terceiro filho de Arão e Eliseba (Êx 6.23; Nm 3.2), e marido de uma das filhas de Putiel, que deu à luz a Finéias (Êx 6.25). A vida de Eleazar se reveste de especial interesse na exibição da natureza do sacerdócio israelita nos dias da teocracia.

Arão e seus quatro filhos foram todos consagrados ao serviço do Senhor (Lv 9); e depois da morte de Nadabe e Abiú, Arão e seus dois filhos restantes, Eleazar e Itamar, continuaram a exercer funções sacerdotais (Nm 3.2-4). Eleazar foi colocado como chefe dos levitas (Nm 3.32), e a ele foi designado o cuidado pelo santuário, além de outros ofícios sacerdotais (Nm 4.16; 16.37,39; 19.3s.).

A morte de Arão é registrada detalhadamente em Números 20. Os israelitas haviam partido de Cades e estavam a caminho da terra prometida, e já haviam alcançado o monte Hor. Aí teve lugar o seu "castigo" (v. Dt 32.50s., e MO-SERA); conforme Deus orientara, Moisés, Arão e Eleazar subiram juntos ao monte, e Moisés despiu Arão de suas vestes sacerdotais e as colocou em Eleazar. "Ali faleceu Arão... Eleazar, seu filho, oficiou como sacerdote em seu lugar" (Dt 10.6).

A relação entre Josué e Eleazar é demonstrada em Nm 27.15-23, onde Moisés entrega a Josué uma "incumbência" (cf. Dt 31.14); ele o apresentou "perante Eleazar, o sacerdote", que deveria ser seu conselheiro, por oráculo divino, quanto às suas ordens.

As funções do sacerdote não se limitavam ao serviço do tabernáculo. Eleazar assistiu a Moisés na enumeração do povo (Nm 26.1, 3,63) e, posteriormente, na importante questão da divisão da terra (Nm 32.2s.; 34.17), uma tarefa mais tarde executada por Josué e Eleazar (Js 14.1; 19.51).

Ao surgir a questão de uma herança de mulheres, a mesma foi apresentada a Moisés e Eleazar, para que a decidissem (Nm 27.2) e Eleazar e Josué puseram-na em ação (Js 17.4). Quando Moisés enviou o povo em guerra contra os midianitas, Finéias, filho de Eleazar, foi com eles (cf. Dt 20.2), e Eleazar estava com Moisés. Quando recebeu o despojo, Eleazar estava a seu lado (Nm 31.6,12).

O livro de Josué se encerra com uma breve declaração sobre a morte e o sepultamento de Eleazar (Js 24.33). G.T.M.

**ELEFANTE** — É animal não diretamente mencionado nas Escrituras. Certa palavra usada para indicar marfim (q.v.), empregada apenas em 1Rs 10.22 e 2Cr 9.21, *shenhavim*, pode significar literalmente "dente (= presa) de elefantes"; *havim* (plural) pode, portanto, ter sido derivada do egípcio *'bw*, "elefante". Nos tempos intertestamentais, os elefantes foram usados nos exércitos rivais dos Ptolomeus e dos

Selêucidas (1Macabeus 1.17; 3.34; 6.34,37; 2Macabeus 14.12; 3 Macabeus 5.2). Os elefantes abundavam na Síria, conforme os registros assírios, e eram caçados e aprisionados em valas. K.A.K.

## ELEFANTINA — V. PAPIROS E OSTRACAS.

**ELEIÇÃO** — O ato de escolha mediante o qual Deus seleciona um indivíduo ou grupo dentre uma companhia maior, para um propósito ou destino de sua própria determinação. A principal palavra do AT para indicar isso é o verbo *bahar* que expressa a idéia de selecionar deliberadamente a alguém ou alguma coisa depois de considerar cuidadosamente as alternativas (p. ex., pedras para funda, 1Sm 17.40; um lugar de refúgio, Dt 23.16; uma esposa, Gn 6.2; o bem e não o mal, Is 7.15s.; a vida e não a morte, Dt 30.19s.; o serviço de Deus e não os ídolos, Js 24.22). O vocábulo implica numa preferência decidida pelo objeto escolhido, e algumas vezes em prazer positivo no mesmo (cf. por exemplo, Is 1.29). Na LXX e no NT o verbo correspondente é *eklegomai*. *Eklego* é comumente ativo no grego clássico, mas os escritores bíblicos sempre usam o verbo na voz média, com certa tonalidade reflexiva: assim sendo, significa "selecionar para si mesmo". *Haireomai* é usado como sinônimo da escolha de Deus em 2Ts 2.13, como em Dt 26.18, na LXX. Os adjetivos cognatos são *bahir* e *eklektos*, traduzidos "eleitos" ou "escolhidos"; o NT também usa o substantivo *ekloe*, "eleição". O verbo hebraico *yada'*, "conhecer", que é usado para vários atos de conhecer, pelo menos quanto à sua idéia, implica e expressa afeição (p. ex., relações entre os sexos, e o reconhecimento com que o crente reconhece a Deus), é empregado para denotar a eleição divina (isto é, o fato que ele toma conhecimento das pessoas, impulsionado por seu amor) em Gn 18.19; Am 3.2; Os 13.5. O termo grego *proginosko*, "conhecer com antecedência", é semelhantemente usado em Rm 8.29; 11.2, para significar "amor de antemão" (cf. também o emprego de *ginosko* em 1Co 8.3 e Gl 4.9).

### I. USO NO ANTIGO TESTAMENTO

A fé dos israelitas se fundamentava na crença que Israel era o povo escolhido de Deus. O fato de ele havê-la escolhido fora efetuado por meio de dois atos ligados e complementares. **a)** Deus escolheu Abraão e sua descendência, tirando Abraão de Ur e trazendo-o para a terra prometida de Canaã, ali estabelecendo com ele e com seus descendentes uma aliança perpétua, e prometendo-lhe que a sua descendência seria uma bênção para a terra inteira (Gn 11.31; 12.7; 15.1; 17.27; 22.15-18; Ne 9.7; Is 41.8). **b)** Deus escolheu os filhos (Israel) de Abraão redimindo-os da escravidão no Egito, tirando-os da servidão por meio de Moisés, renovando o pacto abraâmico com eles numa forma ampliada, no monte Sinai, e estabelecendo-os na terra prometida como sua pátria nacional (Êx 3.6-10; Dt 6.21-23; Sl

105). Cada um desses atos de escolha é igualmente atribuído à chamada de Deus, isto é, uma soberana pronúncia de palavras e disposição de acontecimentos mediante os quais Deus convoca, em um caso, Abraão, e em outro caso, a descendência de Abraão, para que o reconhecessem como seu Deus e vivessem para ele como seu povo (Is 51.2; Os 11.1; V. CHAMADA). A fé dos israelitas olhava de volta para esses dois atos divinos que haviam criado a sua nação (cf. Is 43.1; At 13.17).

O significado da eleição de Israel transparece nos seguintes fatos:

**a)** Sua fonte foi o livre e onipotente amor de Deus. Os discursos de Moisés, no livro de Deuteronomio, frisam isso. Quando Deus escolheu Israel, "teve o Senhor afeição" por Israel (Dt 7.7; 23.5); por que? Não porque Israel o tivesse primeiramente escolhido, nem porque Israel merecesse o seu favor. Israel, em realidade era justamente o contrário ao que é atrativo, não sendo nem povo numeroso nem justo, porém antes débil, pequeno e rebelde (Dt 7.7; 9.4-6). O amor de Deus por Israel foi espontâneo e gratuito, exercido apesar do demérito, não tendo outro motivo além de seu próprio beneplácito. Deus tornou seu deleite e satisfação o fato de fazer bem a Israel (Dt 28.63; cf. 30.9) simplesmente porque resolveu fazê-lo. É verdade que ao libertar Israel do Egito estava cumprindo uma promessa feita aos patriarcas (Dt 7.8), havendo certa necessidade, no caráter divino, para que assim fosse feito, visto que a natureza de Deus exige que ele sempre seja fiel às suas promessas (cf. Nm 23.19; 2Tm 2.13); porém, a feitura dessa promessa fosse em si mesmo um ato de livre e desmerecido amor, pois os próprios patriarcas eram pecadores (cf. o livro de Gênesis se esforça por demonstrar), e Deus escolheu Abraão, o primeiro a receber a promessa, dentre a idolatria (Js 24.2s.). Aqui, igualmente, a causa da eleição deve ser procurada, portanto, não no homem, mas em Deus.

Deus é rei de seu mundo, e seu amor é onipotente. De conformidade com isso, ele implementou sua escolha de Israel por meio de um livramento miraculoso (por meio de "mão poderosa", Dt 7.8 etc.), tirando-a de um estado de insolúvel cativo. Ez 16.3-6 demora-se sobre a dolorosa condição de Israel quando Deus a escolheu; Sl 135.4-12 exalta sua exibição de soberania ao tirar seu povo escolhido da escravidão, fazendo-o entrar na terra prometida.

**b)** O alvo da eleição de Israel foi, em seguida, a bênção e a salvação do povo por meio do fato de Deus tê-los separado para si mesmo (Sl 33.12) e, finalmente, para a própria glória de Deus fazendo com que Israel exibisse seus louvores perante o mundo (Is 43.20s.; cf. Sl 79.13; 96.1-10), e desse testemunho sobre as grandes coisas que ele fizera (Is 43.10-12; 44.8). A eleição de Israel envolvia separação. Por ela, Deus tornou Israel num povo santo, isto é, separado para si mesmo (Dt 7.6; Lv 20.26b). Ele os tomou como sua herança (Dt 4.20; 32.9-12) e como seu tesouro (Êx 19.5; Sl 135.4), prome-



tendo protegê-los e fazê-los prosperar (Dt 28.1-14), e habitar entre eles (Lv 26.11 e seg.). A eleição tornou-os povo de Deus, e ao Senhor (Javé) seu Deus, ligando Deus e seu povo por meio de um pacto. Tinha em vista uma comunhão viva entre eles e Deus. O destino deles, na qualidade de seu povo escolhido, era desfrutar sua presença manifestada no meio deles e receber a multidão de dons preciosos que ele prometeu derramar sobre eles. A eleição de Israel, dessa maneira, foi um ato de bênção que serviu de fonte para todas as demais bênçãos. Por isso é que os profetas expressam a esperança que Deus haverá de restaurar o seu povo para que esteja presente em Jerusalém depois do exílio, restabelecendo ali as condições abençoadas, ao afirmarem que Deus novamente "escolheria" Israel e Jerusalém (Is 14.1; Zc 1.17; 2.12; cf. 3.2).

c) *As obrigações religiosas e éticas, criadas pela eleição de Israel, tinham um longo alcance e influência.* A eleição, e a relação de aliança baseada nesse fato, que distingue Israel de todas as demais nações, era um motivo de grato louvor (Sl 147.19s.), leal observância da lei de Deus (Lv 18.4s.) e resoluta não-conformação com a idolatria e a vida errada do mundo não-eleito (Lv 18.2s.; 20.22s.; Dt 14.1s.; Ez 20.5-7 etc.). Além disso, forneceu a Israel base para uma esperança e confiança inabaláveis em Deus em ocasiões de perplexidade e desencorajamento (cf. Is 41.8-14; 44.1s.; Ag 2.23; Sl 106.4s.). Os israelitas irreligiosos, todavia, foram traídos pelo pensamento da eleição nacional sendo levados a desprezar complacentemente as outras nações, e supondo que sempre podiam depender de Deus para serem protegidos e receberem tratamento preferencial, sem importar que tipo de vida tivessem (cf. Mq 3.11; Jr 5.12). Foi essa ilusão, e em particular a idéia que Jerusalém, na qualidade de cidade de Deus, era inviolável, que os profetas falsos promoviam nos dias anteriores ao exílio (Jr 7.1-15; 23.9s.; Ez 13). De fato, não obstante, conforme Deus deixara claro desde o princípio (Lv 26.14s.; Dt 28.15s.), a eleição nacional deixava subentendido um julgamento mais severo contra os pecados nacionais (Am 3.2). O exílio provou que as ameaças de Deus não haviam sido vãs.

d) Dentro do povo escolhido, *Deus escolheu indivíduos para tarefas específicas* designados a levar avante o propósito da eleição nacional — isto é, o próprio desfrutamento das bênçãos por parte de Israel, e, finalmente, a bênção estendida ao mundo inteiro. Deus escolheu Moisés (Sl 106.23), Arão (Sl 105.26), os sacerdotes (Dt 18.5), os profetas (cf. Jr 1.5), os reis (1Sm 10.24; 2Sm 6.21; 1Cr 28.5), e o Servo-Salvador da profecia de Isaías ("o meu escolhido", Is 42.1; cf. 49.1,5), que sofreu perseguição (Is 50.5s.), morreu pelos pecados (Is 53), e trouxe a luz aos gentios (Is 42.1-7; 49.6). O uso que Deus fez da Assíria e de Nabucodonosor ("meu servo") como flagelos de Deus (Is 7.18s.; 10.5s.; Jr 25.9; 27.6; 43.10), bem como de Ciro, homem ignorante de Deus, como benfeitor do povo escolhido (Is 45.4), é chama-

do por H. H. Rowley "eleição sem pacto" (*The Biblical Doctrine of Election*, 1960, capítulo V); mas a frase é imprópria, pois a Bíblia sempre reserva o vocabulário relativo à eleição para o povo da aliança e para os funcionários do pacto tirados dentre as próprias fileiras de Israel.

e) *As bênçãos prometidas da eleição foram perdidas por causa da incredulidade e da desobediência.* Os profetas, enfrentando uma hipocrisia generalizada, insistiam que Deus rejeitaria os ímpios dentre seu povo (Jr 6.30; 7.29). Isaías predisse que apenas um remanescente fiel viveria para desfrutar da idade áurea que haveria de seguir o inevitável julgamento contra os pecados de Israel (Is 10.20-22; 4.3; 27.6; 37.31s.). Jeremias e Ezequiel, que viveram na época do julgamento, aguardavam o dia em que Deus, como parte de sua obra de restauração, haveria de regenerar aqueles dentre o seu povo que tivessem sido poupados, assegurando a fidelidade deles ao pacto no futuro, dando a cada um deles um novo coração (Jr 31.31s.; 32.39s.; Ez 11.19s.; 36.25s.). Essas profecias, que focalizam sobre a piedade individual, apontam para a individualização do conceito da eleição (cf. Sl 65.4); fornecem base para a distinção entre a eleição para recepção de privilégio e a eleição para a vida, e para a conclusão que, apesar de Deus haver escolhido a nação inteira para o privilégio de todos viverem debaixo da aliança, ele havia escolhido apenas alguns deles (aqueles tornados fiéis mediante a regeneração) para herdarem as riquezas da relação consigo mesmo exibida pela aliança, enquanto que os demais perdem essas mesmas riquezas devido à sua incredulidade. O ensino no NT a respeito da eleição supõe essas distinções; v. especialmente, Rm 9.

## II. USO NO NOVO TESTAMENTO

O NT anuncia a extensão das promessas de aliança de Deus ao mundo gentio, bem como a transferência dos privilégios do pacto da descendência de Abraão para um grupo predominantemente gentio (cf. Mt 21.43), consistente de todos aqueles que se tornam verdadeira descendência de Abraão e verdadeira Israel de Deus por intermédio da fé em Jesus Cristo (Rm 4.9-18; 9.6s.; Gl 3.14s.; 29; 6.16; Ef 2.11s.; 3.6-8). Os ramos naturais incrédulos foram separados da oliveira de Deus (a comunidade dos eleitos, originária dos patriarcas), enquanto que ramos de oliveira brava (gentios crentes) foram enxertados em lugar daqueles (Rm 11.16-24). O Israel infiel foi rejeitado, e julgado, e a igreja cristã internacional tomou o lugar de Israel como nação escolhida de Deus, vivendo no mundo como seu povo e adorando-o e proclamando-o como o seu Deus.

O NT apresenta a idéia da eleição nas seguintes formas:

a) Jesus é anunciado como eleito de Deus pelo próprio Pai (Lc 9.35, onde o vocábulo *eklekto* é um eco de Is 42.1), e provavelmente por João Batista (Jo 1.34, se *eklekto* é o texto certo; v. Barrett *ad loc.*). O sarcasmo de Lc 23.35 demonstra que "o eleito" era frase com designa-

ção messiânica nos dias de Jesus (como também no Livro de Enoque, 40.5; 45.3-5 etc.). Em 1Pe 2.4,6, Jesus Cristo é chamado de pedra de esquina escolhida por Deus; isso reflete Is 28.16, LXX. No referente a Cristo, essa designação "aponta para o ofício sem paralelo e distintivo que lhe foi investido, bem como para o deleite peculiar que Deus Pai tem por ele" (J. Murray em *Baker's Dictionary of Theology*, 1960, p. 179).

b) O adjetivo "eleito" denota a comunidade cristã em seu caráter como o povo escolhido de Deus, em contraste com o resto da humanidade. Esse uso simplesmente reflete o AT. A igreja é uma "raça eleita" (1Pe 2.9), onde é citada a passagem de Is 43.20 (cf. também 2Jo 1.13), tendo os privilégios de acesso a Deus e as responsabilidades de louvá-lo e de proclamar seu nome, e de observar fielmente sua verdade, que Israel desfrutara antes. Tal como no caso de Israel, Deus magnificou sua misericórdia escolhendo pessoas pobres e sem distinção para tão momentoso destino (1Co 1.27s.; Tg 2.5; cf. Dt 7.7; 9.6); e, tal como antes, a graciosa escolha de Deus e sua chamada criaram um povo — o seu povo — que anteriormente não existia como povo de Deus (1Pe 2.10; Rm 9.25s., citando Os 1.10; 2.23).

Nos evangelhos sinóticos, Jesus Cristo se refere aos *eklektoi* (plural) em diversos contextos escatológicos. Esses são aqueles a quem Deus aceita e aceitará, visto terem correspondido afirmativamente ao convite do evangelho e terem se aproximado da festa de núpcias despidos de toda justiça própria e vestidos na veste de casamento provida pelo anfitrião, isto é, confiando na misericórdia de Deus (Mt 22.14). Deus haverá de vindicá-los (Lc 18.7), resguardando-os da tribulação e do perigo vindouros (Mc 13.20,22), pois são objetos de seu cuidado especial.

c) *Ekleptomai* é usado a respeito da escolha com que Cristo selecionou seus apóstolos (Lc 6.13; cf. At 1.24, 9.15) bem como a respeito da escolha de diáconos pela igreja de Jerusalém (At 6.5) e de delegados (At 15.2,22,25). Trata-se de eleição para serviço especial, dentre as fileiras da comunidade eleita, tal como também acontecia no AT. A escolha dos doze, por Cristo, para o ofício apostólico, envolvia o fato de terem sido selecionados dentre o mundo para desfrutarem da salvação (cf. Jo 15.16,19) excetuando o caso de Judas Iscariotes (cf. Jo 13.18).

### III. DESENVOLVIMENTO TEOLÓGICO NO NOVO TESTAMENTO

O completo desenvolvimento teológico da ideia de eleição se encontra nas Epístolas de Paulo (v. esp., Rm 8.28—11.36; Ef 1.3,4; 1Ts 1.2-10; 2Ts 2.13,14; 2Tm 1.9-10). Paulo apresenta a eleição divina como uma escolha graciosa, soberana e eterna de pecadores individuais para que sejam salvos e glorificados em Cristo e por meio dele.

a) A eleição é uma escolha graciosa. A "eleição da graça" (Rm 11.5; cf. 2Tm 1.9) é um ato de favor desmerecido, gratuitamente demonstrado para com os membros de uma raça caída

para a qual Deus nada devia senão indignação (Rm 1.18s.). E não apenas Deus escolheu pecadores para salvá-los (cf. Rm 4.5; 5.6-8; Ef 2.1-9); mas escolheu salvá-los de modo a exaltar sua graça e destacar a pecaminosidade dos mesmos. Ele fecha os seus eleitos, quer judeus ou gentios, num estado de desobediência e incredulidade, a fim de que exibam seu verdadeiro caráter como pecadores, e apareçam na história como incrédulos confessados, antes que lhes demonstre a sua misericórdia (Rm 11.30-32; os gentios, 9.30; 10.20; os judeus, 10.19,21; 11.11,25s. ["assim", no versículo 26, significa "mediante a entrada dos gentios"]). Dessa forma, a operação da eleição exhibe mais ainda o caráter gratuito da graça.

b) A eleição é uma escolha soberana, impulsionada pelo próprio beneplácito de Deus exclusivamente (Ef 1.5,9), e não por qualquer obra feita pelo homem, quer realizada quer prevista (Rm 9.11), ou por qualquer esforço humano por conquistar o favor divino (Rm 9.15-18). Tais esforços, seja como for, seriam inúteis, pois, por mais alto que os pecadores aspirem e por mais ligeiro que corram, em realidade continuam tão somente pecando (Rm 8.7s.). Deus, em sua liberdade soberana, trata alguns pecadores conforme merecem, endurecendo-os (Rm 9.18; 11.7-10; cf. 1.28; 1Ts 2.15s.) e destruindo-os (Rm 9.21s.); quanto a outros, seleciona-os para que sejam "vasos de misericórdia", os quais recebem as "riquezas da sua glória" (Rm 9.23). Essa discriminação não envolve injustiça alguma, pois o Criador não deve misericórdia para ninguém, e tem o direito de fazer conforme lhe apraz com suas criaturas rebeldes (Rm 9.14-21). A maravilha do caso não é que ele retenha a misericórdia no caso de certos, mas sim, que ele se mostre misericordioso para com quem quer que seja. O propósito divino da soberana discriminação entre pecado e pecador apareceu tão cedo como sua limitação da promessa abraâmica à linhagem de Isaque e no fato ele haver posto Jacó acima de Esaú (Rm 9.7-13). Desde o princípio era verdade que "nem todos os de Israel são de fato israelitas" (Rm 9.6), e que aqueles israelitas que realmente desfrutam da salvação prometida a um povo escolhido, são apenas "um remanente segundo a eleição da graça" (Rm 11.5; 9.27-29). E permanece verdade, de conformidade com Paulo, que é apenas a eleição soberana de Deus que pode explicar por qual motivo, quando o evangelho é pregado, alguns correspondem efetivamente ao mesmo. A incredulidade dos restantes não exige qualquer explicação, pois nenhum pecador, abandonado a si mesmo, pode acreditar (1Co 2.14); porém, o fenômeno da fé requer explicação. O esclarecimento fornecido por Paulo é que Deus, por seu santo Espírito, leva os eleitos a confiarem, pelo que, quando os homens chegam a uma verdadeira e ativa fé em Cristo, isso prova sua eleição real (1Ts 1.4s.; Tt 1.1; cf. At 13.48).

c) A eleição é uma escolha eterna. Deus nos escolheu, escreve Paulo, "antes da fundação

do mundo" (Ef 1.4; 2Ts 2.13; 2Tm 1.9). Essa escolha foi um ato de predestinação (Ef 1.5,11), uma parte do propósito eterno de Deus (Ef 1.9), um exercício de amorosa presciência mediante a qual Deus determinou salvar àqueles a quem conheceu de antemão (Rm 8.29s.; cf. 1Pe 1.2). Enquanto o AT, que trata da eleição nacional para recepção de privilégio, equipara a escolha de Deus com sua chamada, o apóstolo Paulo, que trata da eleição pessoal para a salvação, distingue a escolha da chamada, e fala da chamada de Deus (o que ele entende por uma convocação para a fé, que produz efetivamente uma resposta) como um estágio da execução temporal de um propósito eterno baseado em amor (Rm 8.30; 9.23s.; 2Ts 2.13s.; 2Tm 1.9). Paulo salienta que a eleição é eterna a fim de assegurar aos seus leitores que a mesma é imutável, e que nada quanto possa vir a acontecer no tempo pode abalar a resolução que Deus tomou de salvar seus eleitos.

**d)** A eleição é uma escolha de pecadores individuais para que sejam salvos em e por meio de Cristo. A eleição é "em Cristo" (v. Ef 1.4), o Filho encarnado, cuja aparição histórica e mediação foram fatos incluídos no plano eterno de Deus (1Pe 1.20; At 2.23). A eleição em Cristo significa, primeiramente, que o alvo da eleição é que os escolhidos de Deus tragam a imagem de Cristo e compartilhem de sua glória (Rm 8.29; cf. versículo 17; 2Ts 2.14). Foram escolhidos para andar em santidade (que significa semelhança com Cristo em toda a sua conduta) nesta vida (Ef 1.4), e glorificação (que significa semelhança com Cristo em todo o seu ser; cf. 2Co 3.18; Fp 3.21) na vida vindoura.

Eleição em Cristo significa, em segundo lugar, que os eleitos são redimidos da culpa e da mácula do pecado por meio de Cristo, através da sua morte expiatória e o dom de seu Espírito (Ef 5.25-27; 2Ts 2.13; cf. 1Pe 1.2). Conforme ele mesmo disse, o Pai lhe deu certo número de pessoas para que as salvasse, e ele providenciou para fazer tudo quanto for necessário para levá-las à glória eterna, sem faltar uma sequer (Jo 6.37-45; 10.14-16; 27-30; 17.2,6,9s., 24). Eleição em Cristo quer dizer, em terceiro lugar, que os meios mediante os quais as bênçãos da eleição são recebidos é a eleição com Cristo — sua união com eles, representativamente, como o último Adão, e vitalmente, como o doador da vida, habitando neles por meio de seu Espírito, e a união deles com ele, por meio da fé.

#### IV. SIGNIFICAÇÃO DA ELEIÇÃO PARA O CRENTE

Paulo encontra, no conhecimento do crente acerca da sua eleição, um triplice significado religioso.

**a)** Mostra-lhe que a sua salvação, do princípio ao fim, pertence exclusivamente à obra de Deus, um fruto de soberana e discriminadora misericórdia. A redenção que ele encontra em Cristo exclusivamente e recebe somente pela fé, tem a sua fonte, não em qualquer qualificação pessoal, mas exclusivamente na graça — a graça

da eleição. Toda bênção espiritual flui para ele partindo do decreto eleitor de Deus (Ef 1.3s.). O conhecimento acerca dessa eleição, por conseguinte, deve ensiná-lo a gloriar-se em Deus, e em Deus somente (1Co 1.31), dando-lhe o louvor que lhe é devido (Rm 11.36). O alvo final da eleição é que Deus seja louvado (Ef 1.6,12,14), e o pensamento da eleição deve impelir os pecadores redimidos a incessantes doxologias e ações de graças, conforme também era a atitude de Paulo (Rm 11.33s.; Ef 1.3s.; 1Ts 1.3s.; 2Ts 2.13s.). Aquilo que Paulo revelou acerca da eleição, para Paulo servia de tema não de argumentação, mas antes, de adoração.

**b)** Assegura ao crente sua segurança eterna, e remove toda base para temor e desânimo. Se o crente acha-se na graça agora, assim permanecerá para sempre. Nada pode afetar sua posição justificada perante Deus (Rm 3.33s.); nada pode separá-lo do amor de Deus em Cristo (Rm 8.35-39). Ele nunca ficará mais seguro do que está agora, pois já está tão seguro quanto poderá estar em qualquer tempo. Trata-se de um conhecimento precioso; daí porque é desejável que o indivíduo se torne certo de sua própria eleição como um fato (cf. 2Pe 1.10).

**c)** Impulsiona o crente a um esforço ético. Longe de sancionar a licença (cf. Ef 5.5s.), ou de levar à presunção (cf. Rm 11.19-22), o conhecimento da própria eleição e os benefícios que daí advêm, é o supremo incentivo para um amor humilde, alegre e agradecido, a mola principal da gratidão santificadora (Cl 3.12-17).

V. também PREDESTINAÇÃO. J.I.P.

**ELI** — A história de Eli é relatada em 1Sm 1—4. Ele era "sacerdote" na "casa do Senhor" em Silo (1Sm 1.3,7,9.). Essa "casa" deve ter sido o tabernáculo (Js 18.1; Jz 18.31), talvez com alguma estrutura adicional; e ali se encontrava a arca da aliança (1Sm 4.3). Não é dada a ascendência de Eli, porém, comparando-se 1Rs 2.27 com 1Cr 24.3, deduzimos que Finéias, seu filho, e, portanto, o próprio Eli, era descendente de Itamar, o filho mais jovem de Arão. Não possuímos informação sobre como o sacerdote passou das mãos da linhagem de Eleazar (1Cr 6.4-15); porém, a tradição samaritana que diz que foi tirada de Uzi, quando ainda criança, deve ser rejeitada por causa de seu preconceito racial. (V. E. Robertson, *The Old Testament Problem*, 1950, p. 176).

Em 1Sm 14.3 e 22.9s., parece que os descendentes de Eli, por intermédio de Finéias e seu filho Aitube, continuaram a exercer o sacerdócio em Nob, durante algum tempo.

Por causa da conduta escandalosa dos filhos de Eli, ineficazmente repreendidos por seu pai, certo homem de Deus apareceu para pronunciar condenação contra eles e seus descendentes (1Sm 2.27-36). Isso foi confirmado por uma revelação ao menino Samuel (3.11-14). Foi parcialmente cumprido por ocasião da morte de Ofni e Finéias (1Sm 4.11) e pela brutal matança dos sacerdotes, em Nob (1Sm 22.9-20). Porém, Abiatar escapou e compartilhou do sacer-

dócio com Zadoque, durante o reinado de Davi (2Sm 19.11). Porém, desse posto foi rebaixado por Salomão, em outro cumprimento da antiga profecia (1Rs 2.26s.).

Eli havia "julgado a Israel quarenta anos" (1Sm 4.18), um testemunho sobre o serviço por ele prestado ao seu povo. Tal serviço, porém, ficou maculado pelo pecaminoso sacrilégio de seus filhos, e pelo fato de não tê-lo expulsado de seu sagrado ofício. G.T.M.

**ELIABE** — "Deus é pai", um nome comum no AT. 1. Filho de Helom, príncipe e representante de Zebulom (Nm 1.9; 2.7 etc.). 2. Um rubenita, filho de Palu e pai de Datã, Abirá e Nemuel (Nm 26.8.9). 3. Filho mais velho de Jessé e irmão de Davi (1Sm 16.5s. etc.), pai de Abiail (2Cr 11.18), e que é chamado "Eliú" em 1Cr 27.18. 4. Um guerreiro gadita e companheiro de Davi (1Cr 12.9). 5. Um músico levita do tempo de Davi (1Cr 15.18s.). 6. Um ancestral de Samuel (1Cr 6.27), também chamado Eliel (1Cr 6.34) e Eliú (1Sm 1.1). G.W.G

**ELIAQUIM** (heb., *'el-yaqim*, "Deus estabeleceu"?; em grego, *Eliakeim*) — Nome de pelo menos cinco indivíduos diferentes. Dois foram ancestrais de nosso Senhor (Mt 1.13; Lc 3.30); um foi sacerdote, e contemporâneo de Neemias (Ne 12.41). Eliaquim foi também aquele a quem Faraó-Neco tornou rei depois de Josias, e cujo nome alterou para Jeoaquim (2Rs 23.34; 2Cr 36.4).

O indivíduo mais proeminente assim chamado foi o filho de Hilquias, que foi apontado como mordomo em lugar do deposto Sebna (Is 22.20s.). Desde o tempo de Salomão que existia esse ofício, tanto no reino do norte como no reino do sul (1Rs 16.9; 18.3; 2Rs 10.5), e foi aparentemente exercido até mesmo por Jotã, depois que Uzias contraiu lepra (2Rs 15.5). Quando Senaqueribe atacou Jerusalém, Eliaquim foi falar com Rabsaquê (2Rs 18.18,26,27; Is 36.3,11,22), e Ezequias então o enviou para levar a notícia a Isaías (2Rs 19.2; Is 37.2). Eliaquim aparecem igualmente como "servo de Jeoaquim" (*n'rywkn*) em três estampas de selos, do séc. VI a.C. (v. fig. 71). E.J.Y.

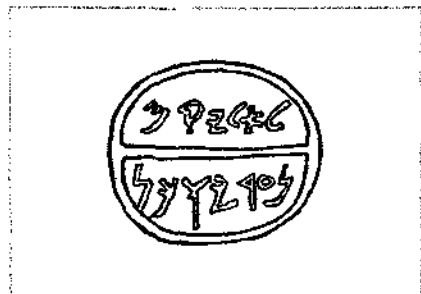


Fig. 71 — Selo escarabídeo com a inscrição 'pertencente a Eliaquim, intendente de Joaquim' (*l'yahim n'rywkn*). Três exemplares desse selo foram encontrados em Tell Beit Mirsim e Bete-Semes.

**ELIAS** — O profeta de Israel do séc. IX a.C. Seu nome aparece no AT hebraico como *'eiyahu* e *'elijah*, e no AT grego como *Eleiou*, e no NT como *Eleias*. O nome significa "Yah é El" ou "Javé é Deus".

Excetuando a referência a Elias, em 1Rs 17.1, como "o tesbita, dos moradores de Gileade", nenhuma informação sobre sua história passada nos é fornecida. Até mesmo esta referência é obscura. O texto massorético sugere que apesar de Elias residir em Gileade (*mitoshave gil'ad*) o lugar de seu nascimento era em *outer lugal* (talvez Tisbe, de Naftali). A LXX diz *ek thesbon tes galaad*, assim indicando uma Tisbe de Gileade. Josefo parece estar de acordo (*Antiquidades* viii.13.2). Isso tem sido tradicionalmente identificado com um local a 13 km ao norte do Jaboque (v. GILEADE).

O ministério profético de Elias é registrado em 1Rs 17 -19, 21; 2Rs 1 e 2. Essas narrativas foram escritas no mais puro hebraico clássico, "de um tipo que dificilmente pode ser posterior ao séc. VIII" (W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, p. 307). Não podem ter desfrutado existência em forma oral durante muito tempo. Descrevem seu ministério no reino do norte durante a dinastia de Onri (v. ONRI). Elias era contemporâneo de Acabe e Acazias, e pela posição da narração da traslação (2Rs 2) e pela resposta à pergunta de Josafá, em 2Rs 3.11, concluímos que a traslação provavelmente ocorreu mais ou menos no tempo da ascensão de Jeorão ao trono de Israel.

A dificuldade apresentada a essa conclusão, por 2Cr 21.12-15 possivelmente pode ser resolvida ou interpretada a mui controversa passagem de 2Rs 8.16, que estaria ensinando a co-regência de Josafá e Jeorão, reis de Judá (v. CRONOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO), ou reputando a carta como um oráculo profético escrito antes de sua traslação.

O ciclo de Elias apresenta seis episódios na vida do profeta: sua predição de seca e sua fuga subsequente, a luta do monte Carmelo, a fuga para Horebe, o incidente de Nabote, o oráculo acerca de Acazias, e a traslação. Excetuando este último, todos os demais episódios dizem respeito basicamente ao conflito entre a adoração de Javé e o culto a Baal (v. DEUS e BAAL). O Baal dessas histórias é o Baal-Melcarte, a divindade oficial protetora de Tiro. Acabe fomentou essa variante fenícia da religião de Canaã, que adorava a natureza (v. ARQUEOLOGIA) depois de seu casamento com a princesa Jezabel, de Tiro (1Rs 16.30-33), mas foi Jezabel a principal responsável pelo extermínio sistemático da adoração a Javé e pela propagação do culto a Baal, em Israel (1Rs 18.4,13,19; 19.10,14).

Elias aparece no primeiro episódio (1Rs 17), sem qualquer introdução, e após o livramento do oráculo a Acabe, que anuncia a seca, ele se retira para fora da jurisdição de Acabe, primeiramente para o ribeiro de Querite, a leste do Jordão, e depois para Sarepta (moderna Sarafend, abaixo de Sidom, que ainda preserva o nome e dá frente para o que resta desse antigo porto do mar Me-

diterrâneo). Elias foi miraculosamente sustentado em ambos os lugares, e, estando em Sarepta, realizou um milagre de cura (1Rs 17.17-24).

O segundo episódio, três anos posteriores (1Rs 18.1; cf. Lc 4.25; Tg 5.17, que segue a tradição judaica), relata a suspensão da seca depois da derrubada da adoração organizada a Baal, no monte Carmelo. A seca, imposta e retirada conforme a palavra de Javé, foi um desafio à soberania de Baal sobre a natureza. 1Rs 17 havia pintado Elias na própria praça forte de Baal-Melcarte sustentado por Javé enquanto o país definhava (1Rs 17.12; cf. Josefo, *Antig.* VIII. 13.2). 1Rs 18 faz o desafio vir à luz, e a supremacia de Javé é espetacularmente demonstrada. O fato que a adoração a Baal certamente não foi exterminada no monte Carmelo, é visto pelas últimas referências (p. ex., 2Rs 10.18-21). Quanto à presença de um altar de Javé, no monte Carmelo, v. ALTAR. Keil sugere que esse altar provavelmente foi erigido por piedosos adoradores de Javé, após a divisão do reino. Alguns comentaristas preferem omitir 1Rs 18.30b inteiramente, enquanto que outros omitem os v. 31 e 32a.

O terceiro episódio, que descreve a fuga de Elias para Horebe (v. SINAL) a fim de evitar a ira de Jezabel é particularmente significativo. Horebe era a montanha sagrada onde o Deus da aliança de Moisés se fizera conhecido, e o retorno de Elias para esse lugar representa a volta de um profeta leal mas desanimado para a própria fonte da fé pela qual ele havia contido. A comissão final, em 1Rs 19.15-18 parece ter sido apenas parcialmente desincumbida por Elias. A ascensão de Hazeel e Jeú, aos tronos da Síria e de Israel, respectivamente, é registrada no ciclo de Eliseu (v. ELISEU).

O incidente de Nabote (1Rs 21) ilustra e vindica o princípio enraizado na consciência religiosa de Israel, de que a terra possuída por uma família ou clã israelita era compreendida como um dom vindo de Javé. A falta de reconhecer isso e respeitar os direitos do indivíduo e da família dentro da comunidade da aliança, atrai julgamento.

Elias surge como um campeão das severas exigências éticas da fé mosaica que tão significativamente estavam ausentes do culto a Baal.

O quinto episódio, em 2Rs 1, continua a ilustrar o conflito entre Javé e Baal. A dependência de Acazias ao deus da vida sírio, Baal-zebube (Baal-zebul dos textos de Ras Shamra, cf. Mt 10.25; Baal-zebube, que significa "Senhor das Moscas", provavelmente era um modo de ricularizar a deidade síria), evoca o julgamento de Deus (2Rs 1.6,16). Um julgamento de fogo também cai sobre aqueles que tentaram resistir à palavra de Javé fazendo mal ao seu profeta (2Rs 1.9-15). A traslação de Elias, num redemoinho (*s'árá*) leva a um fim dramático sua espetacular carreira profética. A exclamação de Eliseu (2Rs 2.12) é repetida em 2Rs 13.14 com referência a Eliseu.

Duas observações podem ser feitas acerca da importância de Elias. Em primeiro lugar, ele se situa na tradição da profecia de êxtase do AT que

vinha desde os dias de Samuel, sendo também o precursor dos rapsodistas ou profetas escritores (v. PROFETA) do séc. VIII a.C. Sua ligação com a tradição anterior é vista no fato que ele foi, antes de tudo, um homem de ação, enquanto que os seus movimentos, determinados pelo Espírito, desafiam qualquer antecipação humana (1Rs 18.12). No pano de fundo da cena de Elias, as escolas proféticas do tempo de Samuel continuam existindo (1Rs 18.4,13; 2Rs 2.3,5,7). Seu elo com os profetas posteriores jaz em seu constante esforço por relembrar ao seu povo a religião de Moisés, tanto na adoração exclusiva a Javé como na proclamação dos padrões mosaicos de retidão na comunidade. Em ambos esses aspectos ele antecipa os oráculos mais plenamente desenvolvidos de Amós e Oséias. Essa defesa da fé mosaica da parte de Elias é sustentada por diversos detalhes que sugerem um paralelo entre Elias e Moisés. O retorno de Elias a Horebe é óbvio bastante, porém, também existe o fato que Elias é acompanhado e sucedido por Eliseu, assim como Moisés foi acompanhado e substituído por Josué. Esse paralelo é notabilíssimo. Não apenas a morte de Moisés está envolvida em certo ar de mistério (Dt 34.6), mas seu sucessor assegurou a lealdade de Israel a si ao compartilhar do mesmo espírito de Moisés e ao demonstrar sua habilidade para o ofício, mediante uma miraculosa travessia de um rio (Dt 34.9; Js 4.14). A narrativa da traslação (2Rs 2) reproduz esse padrão precisamente do mesmo modo. O fato que Deus igualmente respondeu a Elias com fogo, em duas ocasiões (1Rs 18.38, 2Rs 1.10,12), parece olhar de volta à exibição da presença e do julgamento de Deus por meio de fogo nas narrativas do livro de Êxodo (p. ex., Êx 13.21; 19.18; 24.17; Nm 11.1; 16.35). Não admira, pois, que no pensamento hagádico judaico (v. TALMUDE) Elias seja visto como paralelo de Moisés.

Em segundo lugar, seu ministério é reputado como um ministério que será reavivado "antes que venha o grande e terrível dia do Senhor" (Ml 4.5,6). Esse é um tema popular no *Mishnah* judaico (v. TALMUDE e MIDRASH) e era um tópico comum de discussão durante o ministério de Jesus (Mc 8.28). Jesus indicou que a profecia de Malaquias fazia referência ao ministério de João Batista (Mt 11.14; 17.12s.; v. JOÃO BATISTA). Elias reapareceu pessoalmente no monte da transfiguração (Mc 9.4) e é referido em outros lugares do NT, como em Lc 4.25,26; Rm 11.2-4; Tg 5.17,18.

Três outros homens do mesmo nome também aparecem no AT, o primeiro sendo um sacerdote benjamita (1Cr 8.27; em hebraico *'elyah*), enquanto que o segundo e o terceiro foram um sacerdote e um leigo respectivamente, os quais se casaram com mulheres estrangeiras (Ed 10.21,26; heb., *'elyah*). B.L.S.

**ELIASIBE** — Há diversas pessoas com esse nome, no AT: um descendente de Davi (1Cr 3.24); um sacerdote do tempo de Davi (1Cr 24.12); um cantor (Ed 10.24); um filho de Zatu (Ed 10.27); um filho de Bani (Ed 10.36).

O mais importante foi o sumo sacerdote do tempo de Neemias. Ele é pela primeira vez mencionado em Ed 10.6 como pai de Joanã, porém não é ali chamado de sumo sacerdote. Josefo escreve que o pai de Eliasibe, Joiaquim, era sumo sacerdote quando Esdras chegou em Jerusalém, em 458 a.C. (*Antiguidades* xi. 5.5). E quando Neemias chegou, em 445 a.C., Eliasibe era o sumo sacerdote, e tomou parte na edificação dos muros da cidade (Ne 3.1,20,21). Posteriormente comprometeu-se e entrou em aliança de casamento com Tobias (Ne 13.4), e deu-lhe um aposento no interior do templo (Ne 13.5). Um de seus netos se casou com a filha de Sambalate (Ne 13.28). Sua genealogia é apresentada em Ne 12.10,11. J.S.W.

**ELIEZER** (*eli'ezer*, "Deus é [minha?] ajuda") — Um nome espalhado por todo o relato bíblico.

1. Eliezer, o damasceno, principal servo de Abraão, e seu herdeiro adotivo antes do nascimento de Ismael e Isaque (Gn 15.2,3). O costume mediante o qual um casal sem filhos podia adotar alguém de fora como herdeiro, é bem comprovado durante c. de 2000-1500 a.C.; esse herdeiro adotivo tinha de tomar o segundo lugar caso nascesse subsequenteemente o filho primogênito da casa. V. também D. J. Wiseman, *IBA*, 1959, p. 25, 26. Quanto a esses costumes em Ur, c. de 1800 a.C., v. Wiseman, *JTVI*, LXXXVIII, 1956, p. 124. Quanto a esses costumes, bem ilustrados nos tablets de Nuzi, v. C.H. Gordon, *BA*, III, 1940, p. 1-12; traduções de casos típicos podem ser encontrados em Speiser, *AASOR*, X, 1930, textos H 60, H 67, p. 30,32 etc.

2. Segundo filho de Moisés, chamado Eliezer em alusão ao fato de Moisés haver escapado da espada de Faraó (Êx 18.4; 1Cr 23 15). Eliezer teve apenas um filho, Reabias, porém, este último teve muitos descendentes, dos quais um deles (Selomite) se tornou tesoureiro das coisas consagradas de Davi (1Cr 23.17,18; 26.25,26).

3. Neto de Benjamim, e progenitor de um clã benjamita posterior (1Cr 7.8).

4. Um dos sete sacerdotes que faziam soar as trombetas perante a arca, quando Davi a trouxe para Jerusalém (1Cr 15.24).

5. Eliezer, filho de Zicri, chefe tribal de Rúben durante o reinado de Davi (1Cr 27.16).

6. Profeta que pronunciou a profecia ao rei Josafá, de Judá, de que sua frota de navios em Eziom-Geber naufragaria como punição por haver estabelecido aliança com o perverso rei Acázias, de Israel (2Cr 20.35-37).

7. Um dos onze homens comissionados por Esdras para buscarem levitas para o retorno a Jerusalém, em 458 a.C. (Ed 8.16s.).

8-10. Três homens, incluindo um sacerdote e um levita, que haviam tomado mulheres estrangeiras (Ed 10.18,23,31).

11. Um Eliezer aparece na linhagem terrena de Cristo, conforme Lucas (3.29). K.A.K.

**ELIM** (heb., "terebintos" ou "carvalhos") — Segunda parada dos israelitas, depois de terem saído do Egito e terem atravessado o mar Ver-

melho. Além do deserto de Sur (q.v.), a leste do moderno canal de Suez, primeiramente acamparam-se em Mara, no deserto de Etã, não muito longe (visto que recebeu nome de Etã, na parte mais oriental do delta), e dali atingiram Elim, onde havia doze fontes e setenta palmeiras. Depois disso os israelitas foram e "se acamparam junto das águas", antes de eventualmente terem chegado ao deserto de Sim (q.v.), Êx 15.27; 16.1; Nm 33.9,10.

Mostrando que os israelitas fizeram alto em Elim, pouco depois de terem escapado do Egito e de terem passado pela sua faixa desértica (Sur), e antes de estacarem perto do mar Vermelho, antes de atingirem o deserto de Sim, as referências bíblicas sugerem que Elim está situada no lado ocidental da península do Sinai, dando frente para o golfo de Suez. Qualquer localização mais próxima ainda pode ser certa, porém, uma sugestão plausível há muito tempo aceita é o uádi Gharandel (ou Gurundel), um bem conhecido lugar banhado de água, com tamareiras e palmeiras, cerca de 65 km a sul-sudeste de Suez, ao longo do lado oeste do Sinai. V. também SINAI e DESERTO DA PEREGRINAÇÃO. K.A.K.

**ELIMAS** — V. BAR-JESUS.

**ELISÁ** — Filho mais velho de Javã (q.v.) (Gn 10.4 = 1Cr 1.7), cujo nome foi posteriormente aplicado aos seus descendentes, que habitavam numa região marítima (*'iye*, "ilhas", ou "terras costeiras"), e que comerciavam com púrpura (q.v.) com Tiro (Ez 27.7). É muito provável que o nome bíblico *'elishah* (na LXX, *Elisa*) deva ser equiparado com o Alashia das fontes extrabíblicas. Esse nome aparece nas inscrições egípcias e cuneiformes (Bogaz-Koi, Alalá, Ugarite), e foi a origem de oito das cartas de Amarna (q.v.), onde usualmente aparecem com a forma de *ala-shi-ia*. Esses textos indicam que Alashia era exportador de cobre, e é possível, embora não seja universalmente aceita, que deva ser identificado com o local de Enkomi, na costa oriental de Chipre, onde escavações, sob C. F. A. Schaeffer, revelaram um importante centro comercial da Idade do Bronze Posterior. O nome Alashia também poderia ser aplicado à área de baixo do domínio político da cidade, e em certas ocasiões talvez tenha incluído postos avançados, na costa fenícia. T.C.M.

**ELISEU** — Profeta de Israel do séc. IX a.C. Seu nome aparece no AT hebraico como *'elisha*, e no AT grego como *Eleisaie*, e no NT como *Elisaios*. Esse nome significa "Deus é salvação". O nome de seu pai era Safate.

Tudo quanto se pode saber do passado histórico de Eliseu se encontra em 1Rs 19.16, 19-21. Não somos informados nem sobre sua idade nem do lugar de seu nascimento, porém, podemos supor que fosse nativo de Abelmeolá (Tell Abu Sifri?), no vale do Jordão, e que ainda era jovem quando Elias o buscou. Que pertencia a uma família dotada de certos meios, também parece claro.

Seu ministério, se o datarmos a partir de sua chamada, se estendeu por todos os reinados de Acabe, Acázias, Jeorão, Jeú, Jeocaz e Joás, um período de mais de cinquenta anos. As narrativas do ministério de Eliseu estão registradas em 1Rs 19; 2Rs 2-9,13, e compreendem uma série de cerca de dezoito episódios. Não é possível ter certeza quanto à ordem cronológica dos mesmos do princípio ao fim, por causa de óbvias interrupções na sequência dos eventos (p. ex., cf. 2Rs 6.23 com 6.24; 5.27 com 8.4,5; 13.13 com 13.14s.). Esses episódios não deixam percebermos a mesma tensão entre a adoração a Javé e a adoração a Baal, como a que houve no ciclo de Elias (v. ELIAS). Trata-se antes de um ministério levado a efeito à testa das escolas de profetas, consistente de uma exibição de sinais e maravilhas, tanto no nível pessoal como no nível nacional. Eliseu emerge como uma espécie de vidente, segundo a tradição de Samuel, e para o qual tanto os populares como os reis se voltavam em busca de ajuda.

Examinando esses episódios em sua ordem bíblica, podemos fazer as seguintes observações: 1. a chamada de Eliseu (1Rs 19.19-21) não foi exatamente uma unção (cf. 1Rs 19.16), mas antes, uma ordenação por investidura mediante o manto profético de Elias. Enquanto Elias não foi trasladado, Eliseu permaneceu como seu servo (1Rs 19.21; 2Rs 3.11). 2. 2Rs 2.1-18 relata a elevação de Eliseu ao papel de seu senhor. A dupla porção do espírito sobre Eliseu nos faz lembrar a linguagem e o pensamento de Dt 21.17, enquanto que o episódio inteiro é recordativo da substituição de Moisés por Josué, como líder de Israel (v. ELIAS). 3. A cura das águas venenosas, em 2Rs 2.19-22, também encontra o seu paralelo nos acontecimentos registrados no livro de Êxodo (Êx 15.22-25). 4. O incidente em 2Rs 2.23-25 deve ser compreendido como um julgamento sobre a zombaria deliberada do novo cabeça da escola dos profetas de Javé. Alguns eruditos inclinam-se a acreditar que a calvície de Eliseu fosse uma espécie de tonsura profética. 5. A história da participação de Eliseu na campanha dos três reis contra Moabe (2Rs 3.1-27; v. MOABE) registra seu pedido de música ao receber um oráculo da parte de Javé (v. 15). Há forte sugestão de ter havido aqui uma profecia de êxtase, como também em 1Sm 10.5-13 (cf. 1Cr 25.1). 6. 2Rs 4.1-7 é passagem paralela ao relato do milagre de Elias, em 1Rs 17.8-16, e introduz 7. a história mais prolongada das relações de Eliseu com a mulher sunamita (2Rs 4.8-37), que tem muitos pontos de semelhança com 1Rs 17.8-24. 8. 2Rs 4.38-41 e 9. 4.42-44 ocorrem em sessões com a fraternidade dos profetas em Gilgal, provavelmente durante o período de fome referido em 2Rs 8.1. O segundo desses milagres antecipa o milagre feito por Jesus e é registrado em Mc 6.35-44. 10. A história de Naamã (2Rs 5.1-27) não pode ser datada com exatidão. Deve ter ocorrido durante uma das suspensões temporárias de hostilidades entre Israel e a Síria. O comentário editorial,

no versículo primeiro, que atribui as vitórias sírias a Javé, deve ser comparado com Am 9.7. Esse ponto de vista cósmico sobre Javé é reconhecido por Naamã (v. 15), e seu pedido por um pouco de terra israelita (v. 17) não precisa implicar necessariamente em que ele acreditava que a influência de Javé se confinava ao território israelita. (V. NAAMÃ). Sobre o *pax tecum* de Eliseu (v. 19), Ellison diz: "Se a vasta maioria dos israelitas tolerava uma adoração aviltada a Javé onde podia ser encontrado espaço para divindades menores, então nenhuma culpa deve ser lançada contra um sírio que não se elevou num momento só até às maiores alturas do monoteísmo" (NCB). (V. RIMOM).

11. 2Rs 6.1-7 relata um feito miraculoso de Eliseu, e incidentalmente projeta luz sobre o tamanho e as habitações das fraternidades proféticas (cf. 2Rs 4.38-44) 12. 2Rs 6.8-23 e 13. 6.24-7.20, pintam Elias como conselheiro de reis e como libertador da nação, livrando-a de desastre nacional (cf. 2Rs 3.1-27). O segundo desses episódios, segundo se lê, envolve Ben-Hadade e o "rei de Israel". Isso infelizmente é obscuro. (V. BEN-HADADE). 14. 2Rs 8.1-6 pertence claramente a um período anterior a 5.1-27.

Trata-se da continuação da história da mulher sunamita (2Rs 4.8-37).

15. 2Rs 8.7-15, 16. 9.1-13, e 17. 13.14-19 pintam todos Eliseu envolvido em questões de estado. O primeiro desses episódios descreve a ascensão de Hazael ao trono (cf. 1Rs 19.15). (V. HAZAEL). A resposta de Eliseu (v. 10) pode ser compreendida como palavras que vaticinavam a recuperação do rei de sua enfermidade, mas que ele morreria por outras causas; ou então foi uma resposta espontânea do profeta, que teve de ser corrigida por uma visão vinda da parte de Javé (cf. 2Sm 7.1-17; 2Rs 4.26-36). A unção de Jeú foi a última incumbência dada a Elias (1Rs 19.15,16) e precipitou a derrubada da dinastia de Onri (1Rs 21.21-24). Essa revolta inspirada pela profecia, faz contraste com a correspondente revolta sacerdotal no sul, que removeu Atalia do trono (2Rs 11). Baseando-se em 2Rs 13.14-19 e 18. 13.20,21, a idade de Eliseu tem sido calculada por alguns como oitenta e cinco a noventa anos. Ele aparece como favorito do rei, o qual percebe o seu valor político (v. 14). Ações simpatéticas e de mimetismo acompanham os oráculos proféticos, e não são incomuns no AT.

Embora Eliseu tivesse sido profeta do séc. IX a.C., e pertencesse à tradição profética que produziu os rapsodistas ou profetas escritores do séc. VIII a.C. (v. PROFECIA), ele tem mais afinidades com os profetas extáticos do séc. XI a.C. Ele se assemelhava muito a Samuel, com dons de conhecimento e previsão, além da capacidade de operar milagres. Ele aparece à testa das escolas proféticas e é constantemente procurado por causa de seus dons singulares. Embora seja dito que tinha lar em Samaria (2Rs 6.32), à semelhança de Samuel estava constantemente perambulando pela terra e desfrutando de acesso fácil tanto nos palácios

reais como nas cabanas dos aldeões. Apesar de que sua relação com Elias certamente seja sugestiva sobre a relação entre Josué e Moisés (v. ELIAS), o fato que o ministério de Elias é reproduzido por João Batista (v. ELIAS), e que Eliseu antecipa diretamente o aspecto miraculoso do ministério de Jesus, torna tudo muito mais significativo. Eliseu é referido no NT apenas uma vez — em Lc 4.27. B.L.S.

**ELIÚ** ('*elihu*', "Meu Deus é ele") — 1. Um efrimita, bisavô paterno de Samuel (1Sm 1.1), cujo nome parece ocorrer como Eliabe em 1Cr 6.27 e como Eliel, em 1Cr 6.34. 2. Um dos capitães de Manassés, que desertou Davi imediatamente antes da batalha de Ziclague (1Cr 12.20). 3. Um coretita, membro dos guardas dos portões, neto de Obede-edom, e filho de Semaitas (1Cr 26.7). 4. Um oficial chefe de Judá, irmão (ou parente próximo) de Davi (1Cr 27.18), talvez idêntico a Eliabe (1Sm 16.6). 5. O jovem amigo de Jó, filho de Baraquiel, um buzita da família de Rão (Jó 32.2,4-6; 34.1; 35.1; 36.1). D.A.H.

**ELOHIM** — V. DEUS, NOMES DE.

**ELOÍ, ELOÍ, LAMÁ SABACTHÂNI** — Expressão que ocorre em Mc 15.34, e, numa forma levemente diferente, em Mt 27.46. Trata-se de um dos ditos de nosso Senhor sobre a cruz, e é citação do Sl 22.1. A forma "Eli" mais provavelmente teria dado origem ao fato de haver sido confundida com Elias, pelo que a forma dada por Mateus mais provavelmente concorda com as palavras originais de Jesus. Nosso Senhor usou a expressão no aramaico, quase exatamente na forma do *Targum*.

A dificuldade de explicar essa expressão é o argumento mais forte em favor de sua autenticidade. Explicações inadequadas dizem que a mesma reflete a intensidade dos sentimentos humanos do Senhor Jesus, que revela o desapontamento de sua esperança que em sua situação extrema o Pai daria início a uma nova era, ou que ele estava meramente recitando o Salmo como ato de devoção. Mas, a mesma só pode ser entendida à luz da doutrina neotestamentária da expiação, de conformidade com a qual Cristo se identificou com o homem pecaminoso e suportou ser separado do Pai (cf. Fp 2.8; 2Co 5.21). Trata-se de um mistério insondável.

**ELOM** (heb., '*elon* ou '*eilon*') — 1. Um heteu de Canaã, Gn 26.34; cf. 36.2. 2. Chefe de uma família da tribo de Zebulom; Gn 46.14; Nm 26.26; cf. Nm 1.9 etc. ("Hefom"). 3. Um juiz zebulonita de Israel, Jz 12.11,12.

4. Uma cidade danita no sul; Js 19.43, talvez também 1Rs 4.9. Simons (GTT, p. 349) sugere Kh. uádi Alin, a quilômetro e meio a leste de Bete-Semes. 5. Perto de Zaanaim, em Naftali, Js 19.33; talvez "o terebinto de Zaanim". J.P.U.L.

**ELTEQUE** — Uma cidade da Palestina alocada à tribo de Dã (Js 19.44) e posteriormente transformada em cidade levítica (Js 21.23). Senaque-

ribe a menciona (Altaku) juntamente com Timnate, entre suas conquistas, em seus anais referentes a 701/700 a.C. (Cilindro de Chicago iii.6; Cilindro de Taylor ii.82,83). Por alguns tem sido identificada com a moderna Khirbet el-Muqanna, cerca de 40 km a oeste de Jerusalém (cf. Albright; mas v. ECROM). T.C.M.

**EMANUEL** (heb., '*imanu'el*', "Deus está conosco") — Essa palavra é encontrada por três vezes na Bíblia, duas vezes no AT (Is 7.14; 8.8) e uma vez no NT (Mt 1.23). Também pode ter sido empregada em Is 8.10.

Para compreender a significação da palavra, que em si mesma significa "Deus conosco", precisamos observar o contexto em que ela aparece. A Síria e Israel haviam desejado formar uma coligação com Judá, a fim de fazer oposição ao poder crescente da Assíria. Judá vacilara, e Síria e Israel resolveram puni-la. Ao ouvir essa notícia, Acaz tremeu. Isaías foi-lhe enviado para informá-lo que nada tinha a temer. O poder de seus inimigos estava à beira da extinção, e nada poderiam fazer-lhe. Isaías chegou a ordenar ao rei judeu que pedisse por um sinal, em confirmação da mensagem divina. Isso Acaz recusou-se a fazer. Então, em resposta ao hipócrita rei, Isaías anunciou que o Senhor daria um sinal ao povo de Judá. Numa visão o profeta contemplou uma virgem ('*almah*', isto é, uma mulher solteira), que estava grávida e prestes a dar à luz um filho, ao qual daria o nome de Emanuel.

Em qualquer interpretação sobre essa profecia existem três fatores que não podemos esquecer:

a) O nascimento da criança seria um sinal. É verdade que em si mesmo, um sinal não precisa necessariamente ser um milagre; entretanto, neste contexto particular, depois da ordem dada a Acaz para pedir um sinal nas profundezas ou nas alturas, somos justificados em esperar por um sinal tal qual a volta da sombra sobre um relógio-de-sol. Certamente teria de haver algo de incomum naquele nascimento; um nascimento, conforme o curso ordinário da natureza, não pareceria preencher os requerimentos necessários para ser um sinal. Nessa conexão, deve ser observado que a questão se torna mais difícil ainda pelo fato que não pode haver referência local da profecia a Ezequias, visto que Ezequias já havia nascido.

b) A mãe da criança seria uma mulher solteira. Por que será que Isaías a designou por essa palavra específica, '*almah*'? Algumas vezes têm sido dito que se o profeta tivesse querido ensinar um nascimento virginal, havia uma boa palavra disponível, a saber, '*b'tulah*'. Porém, ao examinarmos o emprego desta última palavra, no AT, fica descoberto que seria vocábulo bastante insatisfatório, pelo fato de ser ambíguo. A palavra '*b'tulah*' pode designar uma virgem, porém, nesse caso é freqüentemente adicionada a frase "a quem nenhum homem havia possuído" (cf. Gn 24.16). Essa palavra também pode designar uma virgem prometida em casamento (cf. Dt 22.23s.). Neste último caso, a virgem é chamada de esposa ('*ishah*') do homem, enquanto



que ele é chamado de seu esposo (*'ish*). Entretanto, o termo *b<sup>h</sup>tulah* também pode indicar uma mulher casada (Jl 1.8). À base desta última passagem, surgiu uma tradição entre os judeus pela qual a palavra podia referir-se claramente a uma mulher casada. Tivesse Isaías empregado esse vocábulo, por conseguinte, não teria ficado claro que tipo de mulher ele tinha em mente, se virgem ou casada. Outras palavras hebraicas, que estavam à sua disposição, também não teriam sido satisfatórias. Tivesse ele desejado designar a mãe como uma mulher jovem, mais provavelmente teria empregado o termo comum *na'arah* ("menina"). Ao usar o termo *'almah*, entretanto, Isaías empregou a única palavra que nunca é aplicada (quer na Bíblia, quer em outras fontes do Oriente Próximo) para outra que não seja uma mulher solteira. A mulher solteira poderia ser imoral, no qual caso, o nascimento predito dificilmente poderia ter servido de sinal. Resta-nos, pois, a conclusão que a mãe teria de ser uma mulher de bom comportamento e ainda solteira; em outras palavras, o nascimento teria de ser sobrenatural. É a presença dessa palavra, *'almah*, que torna a aplicação da passagem a algum nascimento local difícil, senão mesmo impossível.

d) Precisamos notar a força do termo Emanuel. A leitura natural da passagem nos leva a esperar que a presença de Deus deve ser vista no nascimento da própria criança. Essa interpretação, entretanto, é seriamente disputada, e vigorosamente rejeitada pela maioria dos escritores modernos sobre essa passagem. Dizem-nos que a presença de Deus pode ser encontrada antes no livramento de Judá de seus dois inimigos do norte. A infância da criança teria servido para medir o tempo que se passaria até os dois inimigos serem removidos. Tal período de tempo seria breve — a criança aprende a diferenciar o bem do mal ainda bem tenra na idade. Portanto, dentro de, digamos, dois anos, ou possivelmente até mesmo menos, Judá nada mais teria a temer da Síria e de Israel. Nesse livramento é que a presença de Deus se manifestaria, e como sinal ou garantia desse livramento, dizem ainda os mesmos escritores modernos, alguma mãe chamaria seu filho Emanuel.

Tal interpretação apresenta problemas tremendos, para os quais não tem resposta. Que motivo teria uma mãe qualquer para chamar um filho específico seu de Emanuel? Como poderia ela saber que seu próprio filho, e não qualquer outro, seria o sinal de que dentro de dois anos, mais ou menos, se manifestaria a presença de Deus no livramento de Judá, da Síria e de Israel? Além disso, como é que o próprio povo de Israel poderia saber que uma criança específica nasceria em resposta à profecia, e que o nascimento dessa criança particular era o sinal prometido? Pois parece que, se a profecia se referia a algum nascimento local, então a criança a nascer deveria ser alguém proeminente. A pessoa mais proeminente, a saber, Ezequias, está eliminada, e portanto, temos de supor que se trataria de um filho de Isaías ou outro filho de Acáz. Porém, isso também fica eliminado pelo

uso da palavra *'almah*. Nem a esposa de Acáz nem a esposa de Isaías podiam ser corretamente chamadas de *'almah*, pela razão óbvia que ambas já eram casadas. (E por que nada é dito a respeito do nascimento de alguma criança chamada Emanuel, nascida de uma mulher solteira, dentro daquele período geral, que prenunciaria o livramento de Judá? Uma profecia de tal envergadura certamente exigia que seu cumprimento fosse registrado também, como é o caso nas profecias bíblicas. N. do T.)

Parece melhor, portanto, aplicar o nome Emanuel ao próprio menino. Em seu nascimento é que a presença de Deus deve ser encontrada. Deus veio para seu povo na forma de um menino infante, a própria criança que adiante Isaías chama de "Deus Forte" (*'el gibor*). Essa interpretação é fortalecida pelo fato que Isaías estava procurando dissuadir seu povo de confiar no rei da Assíria. A nação poderia ser auxiliada, não pela Assíria, mas antes, por Deus. Nesses momentos difíceis, Deus estava com seu povo. Ele pode ser encontrado no nascimento de um menino.

Os v. 15 e 16, a seguir, usam a infância do "Menino-Deus" como medida do tempo que se passaria até Acáz ser livrado do temor de seus inimigos do norte. Porém, Acáz rejeitou o sinal do Emanuel, e se voltou para o rei da Assíria. Acáz e seus sucessores provocaram a queda de Judá, mas, para o remanescente fiel continuava de pé a promessa do Emanuel, e em Emanuel é que encontraram sua esperança e salvação. E.J.Y.

**EMAÚS** — Uma vila a 60 estádios de Jerusalém, para onde se dirigiam dois discípulos de Jesus quando o próprio lhes apareceu, após sua ressurreição (Lc 24.13). Lucas não especificou em que direção ficava a cidade, e o local é incerto atualmente. Alguns a identificam com a Emaús "no terreno plano", onde, em 166 a.C., Judas Macabeu derrotou Gorgias (1Macabeus 3.40; 4.1-15), e que recebeu o nome de Nicópolis, por Heliogobalo, no séc. III d.C. Essa é modernamente chamada de "Amwas, a cerca de 30 km de Jerusalém, na estrada para Ramler. Não pode ser a mesma vila referida por Lucas, a não ser que tomemos um texto variante (Códex Sinaítico), substituindo os "sessenta" estádios de Lucas por "cento e sessenta estádios". Isso, entretanto, envolve uma viagem ida e volta de cerca de 65 km, uma distância que dificilmente pode ser reconciliada com a narrativa bíblica. V. Arndt quanto a uma discussão mais completa sobre sua possível localização. J.D.D.

**EMBAIXADOR** (*mal'akh*, "mensageiro"; *luts*, "intérprete"; *tsir*, "ir") — Termo empregado para descrever enviados às outras nações em ocasiões especiais, como, por exemplo, para congratular (1Rs 5.1; 2Sm 8.10), solicitar favores (Nm 20.14), firmar alianças (Js 9.4), ou protestar contra danos sofridos (Jz 11.12). Usualmente homens de alta categoria, os embaixadores se tornaram mais comuns depois que Israel de-



envolveu relações com a Síria, a Babilônia etc. Não representavam a pessoa de seu soberano, nem, em regra geral, tinham carta branca para negociar (mas v. 2Rs 18.17-19.8). Não obstante, eram tratados com respeito, e a única infração contra isso provocou severa retribuição (2Sm 10.2-5). O vocábulo (*presbevo*, "ser mais velho") ocorre metaforicamente no NT (2Co 5.20; Ef 6.20), aplicado ao representante de Cristo. O termo coletivo, "embaixada", se encontra em Lc 14.32. J.D.D.

**EMBALSAMAMENTO** — V. SEPULTAMENTO E LAMENTAÇÃO.

**EMBRIAGUEZ** — V. VINHO E BEBIDA FORTE.

**EMINS** — Primitivos habitantes de Moabe, que foram feridos na planície de Quiriataim (q.v.), por Quedorlaomer, no tempo de Abraão (Gn 14.5). Foram descritos por Moisés como um povo grande e numeroso, comparados na estatura com os enaquins (q.v.; Dt 2.10). Evidentemente eram reputados pertencentes aos povos conhecidos como refains (q.v.), porém, eram chamados *'emim*, "seres aterrorizantes" pelos moabitas, que seguiram-nos naquela área (Dt 2.11). São desconhecidos fora da Bíblia. V. GIGANTE T.C.M.

**EMPLASTO** — O emplasto usado para curar Ezequias (Is 38.21; em heb., *marah*) foi uma pasta feita de figos esmagados. Um termo médico semelhante é usado nos textos de Ras Shamma e no Papiro Ebers egípcio. D.J.W.

**EMPRÉSTIMO** — V. DÍVIDA, DEVEDOR (A).

**ENAQUE, ENAQUINS** — Os enaquins (*'anaqim*), descendentes de um progenitor que lhes deu o nome, Enaque, contavam-se entre os habitantes pré-israelitas da Palestina. O nome Enaque ocorre sem o artigo somente em Nm 13.33 e Dt 9.2, mas em outros lugares aparece na forma "o Enaque" (*ha'anaq*), onde presumivelmente deve ser reputado como um coletivo, equivalente a enaquins. A frase "Quiriata-Arba" (*qiryat 'arba'*, v. QUIRIATE-ARBA), "pai de Enaque", em Js 15.13, aparentemente indica que algum indivíduo de nome Arba foi o ancestral final dos enaquins, a não ser que o substantivo "pai" tenha sido usado para qualificar a cidade, no qual caso tal localidade, mais tarde conhecida como Hebrom (q.v.), foi considerada como lugar de origem dos enaquins.

A estatura e natureza formidável dos enaquins era quase proverbial, pois foram tomados como padrão de comparação para salientar o tamanho de povos tais como os emins (Dt 2.10) e os refains (Dt 2.21), havendo até um provérbio que dizia: "Quem poderá resistir aos filhos de Enaque?" (v. Dt 9.2). No relatório sobre a terra prometida, que os desanimados dez espíritos trouxeram de volta, foi posta ênfase sobre o fato que os enaquins achavam-se ali (Dt 1.28; a LXX traduz aqui *'anaqim* por gigantes;

v. GIGANTE). Foi até afirmado que eram descendentes dos nefilins, os quais também eram reputados como filhos de Enaque, e os espíritos disseram que se sentiam como gafanhotos ao lado deles (Nm 13.33). Estabeleceram-se no terreno montanhoso, particularmente em Hebrom (Nm 13.22), onde Aimã, Sesai e Talmã, "filhos de Enaque", podiam ser encontrados. Josué expeliu os enaquins do território montanhoso (de Hebrom, Debir e Anabe), mas alguns permaneceram em Gaza e Asdode (Js 11.21s.), e coube a Calebe expulsá-los finalmente de Hebrom, pois esse lugar lhe coubera por sorte. Sobre esses povos nada se sabe fora da Bíblia, a não ser que sejam, no dizer de alguns eruditos, os povos mencionados nos textos egípcios de execração do séc. XVIII a.C. T.C.M.

**ENCANTAMENTO** — V. MAGIA E FEITIÇARIA; AMULETOS.

**ENCARNAÇÃO**

### I. SIGNIFICADO DO VOCÁBULO

Nem o substantivo "encarnação", nem o adjetivo "encarnado" podem ser encontrados na Bíblia, mas o equivalente grego do latim *in carne* (*en sarki*, "na carne") se encontra em algumas importantes declarações do NT acerca da pessoa e da obra de Jesus Cristo. Assim é que o hino citado em 1Tm 3.16 fala sobre "Aquele que foi manifestado na carne". João atribui ao espírito do anticristo qualquer negação que Jesus Cristo "veio em carne" (1Jo 4.2; 2Jo 7). Paulo diz que Cristo realizou sua obra de reconciliação "no corpo da sua carne" (Cl 1.22; cf. Ef 2.15), e que ao enviar seu Filho "em semelhança de carne pecaminosa" Deus "condenou... na carne, o pecado" (Rm 8.3). Pedro se refere a Cristo que morreu por nós "na carne" (*sarki*, dativo de referência: 1Pe 3.18; 4.1). Todos esses textos salientam, de diferentes ângulos, a mesma verdade: que foi precisamente vindo e morrendo "na carne" que Cristo garantiu a nossa salvação. A teologia chama sua vinda de encarnação, sua morte de expiação.

Que é que "carne" significa nesses textos? Na Bíblia essa palavra (heb., *basar*, *sh'er*; em grego, *sarx*) tem um sentido fundamentalmente fisiológico: "carne" é a matéria sólida que, juntamente com sangue e ossos, compõem o organismo físico de um homem ou de um animal (cf. Gn 2.21; Lc 24.39; 1Co 15.50). Visto que o pensamento hebreu associa os órgãos do corpo como as funções psíquicas, encontramos que, no AT, "carne" pode cobrir tanto o aspecto físico da vida pessoal do homem (cf. o paralelismo entre "carne" e "coração", Sl 73.26, e entre "carne" e "alma", Sl 63.1). A palavra, entretanto, tem mais que meramente um significado antropológico. A Bíblia contempla a carne física como um símbolo teologicamente significativo — um símbolo, a saber, da espécie de vida criada e dependente da qual compartilham o homem e os animais, uma espécie de vida que é derivada de Deus e que, de modo diferente da

própria vida de Deus, requer um organismo físico para sustentá-la em sua atividade característica. Por conseguinte, "carne" se torna um termo genérico que inclui homens ou animais, ou homens e animais juntamente (cf. Gn 6.12; 7.15,21s.), vistos como criaturas de Deus, cuja vida na terra dura apenas por um período comparativamente curto durante o qual Deus supre o sopro da vida em suas narinas. Nesse sentido teologicamente desenvolvido, "carne" não é, dessa maneira, alguma coisa que o homem possui, mas é antes alguma coisa que o homem é. É assinalado pela fraqueza e fragilidade próprias da criatura (Is 40.6), e nesse particular aparece em contraste com "espírito", a eterna e inexaurível energia que pertence a Deus, e é Deus (Is 31.3; cf. 40.6-31). (V. CARNE).

Por conseguinte, dizer que Jesus Cristo veio e morreu "na carne", é afirmar que ele veio e morreu no estado e sob as condições da vida física e psíquica criada: em outras palavras, aquele que morreu era homem. Porém, o NT também afirma que aquele que morreu eternamente era e continua a ser Deus. A fórmula que emoldura a encarnação, portanto, é que, em algum sentido, sem ter deixado de ser Deus, Deus se fez homem. É justamente isso que João assevera no prólogo de seu evangelho: "o Verbo (agente de Deus na criação, que "no princípio", antes da criação, não apenas "estava com Deus", mas era em si mesmo "Deus", Jo 1.1-3) "se fez carne" (Jo 1.14).

## II. ORIGEM DA CRENÇA

Tal asseveração, considerada abstratamente contra o pano de fundo do monoteísmo do AT, poderia parecer blasfema e sem sentido — como, de fato, o judaísmo ortodoxo sempre afirmou que era. Parece significar que o divino Criador se tornou uma de suas próprias criaturas, o que é uma contradição *prima facie* em termos teológicos. De onde veio a convicção que inspirou a estranha declaração de João? Como surgiu a crença da igreja que Jesus de Nazaré era Deus em carne? Sob a suposição que não se ocasionou por aquilo que o próprio Jesus disse e fez, que ter-se-ia desenvolvido posteriormente, têm sido feitas tentativas para traçar sua origem até às especulações judaicas sobre um sobre humano pré-existente Messias, ou aos mitos politeísticos sobre deuses-redentores, uma das características das religiões misteriosas helenísticas e dos cultos gnósticos. Porém, atualmente se reconhecem em geral que essas tentativas têm falhado: parcialmente por causa das diferenças entre essas fantasias judaicas e gentílicas e a cristologia do NT, as quais têm comprovado invariavelmente serem mais substanciais e profundas que suas similaridades superficiais; e parcialmente porque tem sido demonstrado que uma reivindicação virtual de deidade está incluída na maioria dos dizeres indubitáveis do Jesus histórico, conforme registrado nos evangelhos sinóticos, e que a aceitação virtual dessa reivindicação era fundamental para a fé e a adoração da primitiva igreja da Palestina, conforme retra-

tado nos primeiros capítulos do livro de Atos (cuja historicidade substancial é, atualmente raramente posta em dúvida). A única explicação que cobre os fatos é que o impacto da própria vida, ministério, morte e ressurreição de Jesus, convenceu seus discípulos acerca de sua deidade pessoal antes mesmo dele haver sido assunto ao céu. Isso, naturalmente, é precisamente o relato da questão apresentado pelo próprio quarto evangelho (v. especialmente Jo 20.28s.). De acordo com isso, o livro de Atos nos revela que os primeiros crentes oravam a Jesus chamando-o de Senhor (7.59), antes mesmo do dia de Pentecoste (1.21, o "Senhor" que escolhe apóstolos sem dúvida é o "Senhor Jesus" do v. 21; cf. v. 3); que, começando no dia de Pentecoste, batizavam em seu nome (2.38; 8.16; 19.5); que invocavam e punham fé em seu nome (isto é, em Si mesmo: 3.16; 9.14; 22.16; cf. 16.31); e que proclamavam-no como aquele que concede arrependimento e remissão de pecados (5.31). Tudo isso prova que, ainda que a deidade de Jesus não tenha sido claramente afirmada em palavra (e Atos não fornece indicação que o tenha sido), não obstante fazia parte da fé em que os primeiros cristãos viviam e oravam. *Lex orandi lex credendi*. A formulação teológica da crença na encarnação veio depois, mas a própria crença, ainda que incoerentemente expressa, estava presente na igreja desde o princípio.

## III. PONTO DE VISTA DOS ESCRITORES DO NOVO TESTAMENTO

É importante notar a natureza e os limites do interesse que motiva o pensamento do NT acerca da encarnação, particularmente o de Paulo, o de João, e o do autor da epístola aos Hebreus, os quais tratam do tema de forma comparativamente completa. Os escritores do NT em parte alguma observam, e muito menos tratam de questões metafísicas acerca do modo da encarnação e acerca das questões psicológicas acerca do estado encarnado, que aparecem com tanta proeminência nas discussões cristológicas a partir do quarto século de nossa era. Seu interesse na pessoa de Cristo não era filosófico e especulativo, mas antes, religioso e evangélico. Falam de Cristo, não como um problema metafísico, mas como o divino Salvador, e tudo quanto dizem a respeito de sua pessoa é impulsionado pelo seu desejo de glorificá-lo mediante a exibição de sua obra e a vindicação da posição central que ele ocupa no propósito redentor de Deus. Nunca tentam dissecar o mistério de sua pessoa; para eles pareceu bastante proclamar a encarnação como um fato, um fato dentro da seqüência de obras poderosas mediante as quais Deus operou a salvação em prol dos pecadores. O único sentido em que os escritores do NT chegam a tentar explicar a encarnação é mostrando como isso se adapta ao plano total que Deus traçou para redimir a humanidade (vd, por exemplo, Rm 8.3; Fp 2.6-11; Cl 1.13-22; Jo 1.18; 1Jo 1.1-2.2; e esse é igualmente o principal argumento de Hebreus, em 1-2; 4.4 -5.10; 7.1-10.18).

A exclusividade desse interesse evangélico lança luz sobre o fato de outro modo problemático de que o NT em parte alguma reflete sobre o nascimento virginal de Jesus como testemunho da conjunção de deidade e humanidade em sua pessoa — uma linha de pensamento muito explorada pela teologia recente. Esse silêncio não significa necessariamente que qualquer dos escritores do NT fosse ignorante acerca do nascimento virginal, conforme alguns têm suposto. Isso é suficientemente explicado pelo fato que o interesse do NT em Jesus se centraliza em outro particular, isto é, sobre sua relação para com os propositos salvadores de Deus. A prova disso é dada pela maneira em que o relato no nascimento virginal é apresentado por Mateus e Lucas, os dois evangelistas que o historiam. Cada qual põe toda a sua ênfase não sobre a constituição sem paralelo daquela pessoa assim miraculosamente nascida, mas sobre o fato que, mediante esse nascimento miraculoso, Deus começou a cumprir a sua intenção longamente predita de que visitaria e redimiria seu povo (cf. Mt 1.21s.; Lc 1.31s., 68-75; 2.10s.; 2.29-32). A única significação que esses ou quaisquer outros escritores do NT vêem na encarnação é diretamente soteriológica. A especulação Scotista, popularizada por Westcott, que a encarnação tinha em vista primariamente o aperfeiçoamento da criação, e que apenas secundária e incidentalmente visava a redenção dos pecadores, não encontra o menor apoio no NT.

Os escritores apostólicos claramente percebem que tanto a deidade como a humanidade de Jesus são elementos fundamentais em sua obra salvadora. Vêem que é justamente devido ao fato que Jesus é Deus Filho que precisam reputar o desvendamento na mente e do coração do Pai, por parte dele, como algo final e perfeito, (cf. Jo 1.18; 14.7-10; Hb 1.1s.), e sua morte como a evidência suprema do amor de Deus aos pecadores e de sua vontade em abençoar aos crentes (cf. Jo 3.16; Rm 5.5-10; 8.32; 1Jo 4.8-10). Percebem que é a divina filiação de Jesus que garante a interminável duração, a perfeição impecável, e a eficácia sem limite de sua obra sumo sacerdotal (Hb 7.3,16,24-28). Estão plenamente conscientes que foi em virtude de sua deidade que ele foi capaz de derrotar e deslocar o diabo, o "valente" que mantinha os pecadores num estado de impotente cativo (Hb 2.14s.; Ap 20.1s.; cf. Mc 3.27; Lc 10.17s.; Jo 12.31s.; 16.11). Semelhantemente, percebem que era necessário que o Filho de Deus fosse feito "carne", pois somente assim poderia ele tomar seu lugar como "segundo homem", através de quem Deus trata com a raça humana (1Co 15.21s.; 15.47s.; Rm 5.15-19); somente dessa maneira poderia ele ser o mediador entre Deus e os homens (1Tm 2.5); e somente assim poderia ele morrer a favor de pecadores, pois somente tendo carne é que poderia morrer. (De fato, o pensamento incluso na "carne" está de tal modo ligado com a morte que o NT não aplica esse termo à humanidade de Cristo em

seu estado glorificado e incorruptível: os "dias da sua carne" (Hb 5.7) significa o tempo que Cristo passou neste mundo até ao dia da cruz).

Por conseguinte, deveríamos esperar que o NT deve tratar qualquer negação que Jesus Cristo era ao mesmo tempo verdadeiramente divino e verdadeiramente humano como uma heresia horrenda, destrutiva para o evangelho, e é justamente isso o que acontece. A única negação semelhante conhecida no NT é a cristologia docética (tradicionalmente, a de Cerinto), que negava a realidade da "carne" de Cristo (1Jo 4.2s.), e, portanto, a realidade de sua morte física ("sangue", 1Jo 5.6). João denuncia isso em suas duas primeiras epístolas como um erro mortal inspirado pelo espírito do anticristo, uma negação mentirosa tanto do Pai como do Filho (1Jo 2.22-25; 4.1-6; 5.5-12; 2Jo 7, 9s.). É usualmente compreendido que a ênfase, que se encontra no Evangelho de João, sobre a realidade da experiência de fraqueza humana de Jesus (seu cansaço, 4.6, sua sede, 4.7; 19.28; suas lágrimas, 11.33s.), tinham a intenção de decepar a raiz desse mesmo erro docético.

#### IV. ELEMENTOS DA DOCTRINA DO NOVO TESTAMENTO

O significado da afirmação do NT de que Jesus Cristo veio em "carne" pode ser melhor percebido sob três títulos.

##### a) A pessoa encarnada

O NT uniformemente define a identidade de Jesus em termos de sua relação para com o Deus único do monoteísmo do AT (cf. 1Co 8.4,6; 1Tm 2.5; com Is 43.10s.; 44.6). A definição básica é que Jesus é o *Filho* de Deus. Essa identificação está enraizada no próprio pensamento e ensino de Jesus. O seu senso de ser "o Filho" é um senso sem paralelo que o separa do resto da humanidade, pelo menos desde seus treze anos de idade (Lc 2.49), e foi confirmado a ele pela voz de seu Pai, vinda do céu, por ocasião de seu batismo: "Tu és o meu Filho amado, em ti me comprazo" (Mc 1.11; cf. Mt 3.17; Lc 3.22; *agapetos*, que aparece em todos os três relatos sobre a declaração celeste, tem a implicação de "único amado"; e isso aparece novamente na parábola de Mc12.6; cf. as palavras semelhantes, vindas do céu, por ocasião de sua transfiguração, Mc 9.7; Mt 17.5). Por ocasião de seu julgamento, quando foi interrogado sob juramento, se era "o Filho de Deus (uma frase que nos lábios do sumo sacerdote provavelmente não significava mais do que o "Messias davídico"), Marcos e Lucas registram que Jesus respondeu afirmativamente de um modo que era equivalente a uma reivindicação de deidade: *ego eimi* (cf. Mc 14.62; Lc 22.70, diz: "Vós dizeis [sc. corretamente] que *ego eimi*"). *Ego eimi*, o enfático "Eu Sou", eram palavras que nenhum judeu poria nos próprios lábios, pois expressavam a auto-identificação de Deus (Êx 3.14). Jesus, o qual de conformidade com Marcos usou essas palavras antes, de maneira semelhantemente sugestiva (Mc 6.50; cf. 13.6; e cf. a longa série de declarações em que Jesus

ziz *ego eimi*, no Evangelho de João: Jo 4.26; 6.35; 8.12; 10.7,11; 11.25; 14.6; 15.1; 18.5s.), evidentemente queria deixar perfeitamente claro que a divina filiação, sobre a qual fazia reivindicação, era nada menos que a deidade pessoal. Foi por causa dessa "blasfêmia" que ele foi condenado.

As referências de Jesus a si mesmo, chamando-se de "o Filho" sempre aparecem em contextos que o assinalam como íntimo com Deus de modo sem igual e como favorecido por Deus de modo sem paralelo. Existem comparativamente poucas dessas afirmações nos Evangelhos sinóticos (Mt 11.27 = Lc 10.22; Mc 13.32 = Mt 24.36; cf. Mc 12.1-11), porém, muitas existem no Evangelho de João, tanto com as próprias palavras de Jesus, como no comentário do evangelista. De conformidade com o apóstolo João, Jesus é o Filho "único" ou "unigênito" de Deus (*monogenes*: 1.14,18; 3.16,18). Ele existe eternamente (8.58; cf. 1.1s.). Jesus aparece numa posição imutável de amor perfeito, união e comunhão com o Pai (1.18; 8.16,29; 10.30; 16.32). Na qualidade de Filho, ele não têm iniciativa independente (5.19); ele vive para glorificar ao Pai (17.1,4), ao fazer a vontade de seu Pai (4.34; 5.30; 8.28s.). Ele desceu ao mundo porque o Pai o "enviou" (quarenta e duas referências), e lhe deu uma tarefa a cumprir (4.34; 17.4; cf. 19.30). Ele veio em nome de seu Pai, isto é, como representante de seu Pai (5.43). E, visto que tudo quanto disse ou fez foi de conformidade com o mandato do Pai (7.16s.; 8.26s.; 12.49s.; 14.10), sua vida sobre a terra revelou o Pai de modo perfeito (14.7s.). Quando Jesus se refere ao Pai como maior que ele mesmo (14.28; cf. 10.29) está evidentemente se referindo não a qualquer inferioridade essencial ou circunstancial, mas ao fato que a subordinação à vontade e à iniciativa do Pai é algo natural e necessário para ele. O Pai é maior que o Filho por causa do fato que, em relação ao Pai, faz parte de sua natureza agir espontânea e alegremente como Filho. Porém, isso não significa que ele deve ser subordinado ao Pai na estima e adoração prestada pelos homens. É justamente o contrário; pois o Pai busca a glória do Filho não menos que o Filho busca a glória do Pai. O Pai entregou ao Filho suas duas grandes obras de dar vida e executar julgamento, "a fim de que todos honrem o Filho, do modo por que honram o Pai" (5.21s.). Isso equivale a dizer que o Pai orienta todos os homens a fazerem tal qual Tomé fez (20.28), e a reconhecerem o Filho nos mesmos termos mediante os quais devem reconhecer o próprio Pai — a saber, como "meu Senhor e meu Deus".

O NT contém outras linhas de pensamento, subsidiárias ao da divina filiação, e que também proclamam a deidade de Jesus de Nazaré. Podemos mencionar as mais importantes dentre essas. (i) João identifica a eterna "Palavra divina" com o Filho pessoal de Deus, Jesus Cristo (Jo 11.1-18; cf. 1Jo 1.1-3; Ap 19.13; v. LOGOS). (ii) Paulo se refere ao Filho como "a imagem de Deus" tanto como encarnado (2Co 4.4) como

em seu estado pré-encarnado (Cl 1.15), enquanto que, em Fp 2.6, Paulo diz que antes da encarnação, Jesus Cristo achava-se na "forma" (*morphe*) de Deus: uma expressão cuja exegese exata é disputada, mas que Phillips é quase certamente correto ao traduzir: "sempre... Deus por natureza". Hb 1.3 chama o Filho de "resplendor da glória e a expressão exata do seu (Deus) ser". Essas declarações, feitas como são dentro de uma moldura monoteísta de referência que exclui qualquer pensamento da existência de dois deuses, claramente têm a intenção de significar: 1. que o Filho é pessoalmente divino, e ontologicamente um com o Pai; 2. que o Filho incorpora de modo perfeito tudo aquilo que está no Pai, ou, dizendo a mesma coisa de forma negativa, que não existe aspecto ou constituinte de deidade ou caráter possuídos pelo Pai que não seja exibido também pelo Filho. (iii) Paulo pode aplicar uma profecia do AT a respeito da invocação do "Senhor" (Javé) ao Senhor Jesus, assim deixando indicado que essa profecia encontrou pleno cumprimento em Cristo (Rm 10.13, citando Jl 2.32; cf. Fp 2.10s., que reflete Is 45.23). Semelhantemente, o escritor da epístola aos Hebreus cita a exortação de Moisés aos anjos para que adorem a Deus (Dt 32.43, LXX), e a declaração do salmista, que diz: "O teu trono, ó Deus, é para todo o sempre" (Sl 45.6), como palavras proferidas pelo Pai referindo-se ao Filho (Hb 1.6,8). Isso demonstra que ambos os escritores reputam Jesus como divino. (iv) O hábito regular do NT de referir-se a Jesus como "Senhor" — o título dado aos deuses da religião helenística (cf. 1Co 8.5), e que é invariavelmente usado pela LXX para traduzir o nome divino — parece ser uma atribuição implícita de deidade.

#### b) Natureza da encarnação

Quando a palavra se "tornou carne", não foi abandonada a sua deidade, como também não foi nem reduzida, nem contraída, e nem deixou ele de exercer as funções divinas que havia tido antes. É ele, somos informados, que sustenta a criação em existência ordeira, e que dá e mantém toda vida (Cl 1.17; Hb 1.3; Jo 1.4), e essas funções certamente não foram suspensas durante o tempo em que esteve neste mundo. Ele "a si mesmo se esvaziou" (Fp 2.7; Jo 17.5) quando entrou no mundo, abandonando sua glória externa, e nesse sentido é que "se fez pobre" (2Co 8.9); porém, isso de modo algum implica numa diminuição de seus poderes divinos, tal como as chamadas teorias da Kenosis têm sugerido. O NT frisa antes que a deidade do Filho não foi reduzida por causa da encarnação. No homem Cristo Jesus, no dizer de Paulo, "habita corporalmente toda a plenitude da divindade" (Cl 2.9; cf. 1.19).

A encarnação do Filho de Deus, portanto, não foi uma diminuição da deidade, mas antes, o adquirir da humanidade por parte de Jesus. Não é que o Filho de Deus tivesse vindo habitar num ser humano, como o Espírito Santo posteriormente vem fazer. (Confundir encarnação com habitação é a essência da heresia nestoriana).

Antes, foi o Filho, em pessoa, que começou a viver uma perfeita vida humana. Ele não se revestiu simplesmente num corpo humano, tomando o lugar da alma desse corpo, conforme Apolinário afirmava; mas tornou para si mesmo uma alma humana, tanto quanto um corpo humano, isto é, ele participou das experiências da vida humana psíquica como também da vida humana física. Sua humanidade era completa; tornou-se "Cristo Jesus, homem" (1Tm 2.5; cf. Gl 4.4; Hb 2.14,17). E essa sua humanidade é permanente. Embora esteja atualmente exaltado, ele "continuou a ser Deus e homem, em duas naturezas distintas, e numa única pessoa, para sempre" (*Catecismo menor de Westminster*, perg. 21; cf. Hb 7.24).

#### c) O estado encarnado

(i) Era um estado de dependência e obediência, visto que a encarnação não alterou a relação entre o Filho e o Pai. Continuaram em comunhão inquebrável, pois o Filho sempre dizia e fazia aquilo que o Pai lhe dava para dizer e fazer, não ultrapassando além da vontade conhecida do Pai num único momento (cf. a primeira tentação, Mt 4.2s.). Sua confessada ignorância acerca do tempo de seu retorno (Mc 13.32) sem dúvida alguma deveria ser explicado, não como um fingimento edificante (Tomás de Aquino), nem como evidência de haver deixado de lado seu conhecimento divino para cumprir o propósito da encarnação (as teorias da Kenosis), mas simplesmente como fato que demonstra que não era da vontade do Pai que ele tivesse esse conhecimento em sua mente naquela ocasião. Na qualidade de Filho, ele não desejava nem procurava saber mais do que o Pai desejava que ele soubesse.

(ii) Era um estado de liberdade de pecado e impecabilidade, porque a encarnação não alterou a natureza e o caráter do Filho. O fato que sua vida inteira não foi manchada pelo pecado é por diversas vezes assegurado (2Co 5.21; 1Pe 2.22; Hb 4.15; cf. Mt 3.14-17; Jo 8.46; 1Jo 2.1s.). E que ele estava isento do pecado original de Adão é evidente pelo fato que não estava obrigado a morrer por causa de seus próprios pecados (cf. Hb 7.26), pelo que pode assim morrer vicariamente, representativamente, o justo tomando o lugar dos injustos (cf. 2Co 5.21; Rm 5.16s.; Gl 3.13; 1Pe 3.18). E que ele era impecável e não podia pecar, segue-se do fato que ele permaneceu como Deus Filho o tempo todo (cf. Jo 5.19,30). Desviar-se da vontade do Pai não lhe era possível no estado encarnado tanto quanto não era isso possível antes. Sua deidade era a garantia que ele realizaria, na carne, aquela mesma impecabilidade que era condição prévia se ele tivesse de morrer como "condheiro sem defeito e sem mácula" (1Pe 1.19).

(iii) Era um estado de tentação e conflito moral, visto que a encarnação foi uma entrada verdadeira nas condições da vida moral do homem. Embora fosse Deus, foi-lhe necessário combater contra a tentação afim de dominá-la. O que era assegurado pela sua deidade não é

que não seria tentado a desviar-se da vontade conhecida do seu Pai, nem que ficaria isento da tensão e tristeza que as tentações repetidas insidiosas criam na alma, mas sim que, ao ser tentado, poderia combater e sempre sair-se vitorioso — tal como fez nas tentações iniciais de seu ministério messiânico (Mt 4.1s.). O escritor da epístola aos Hebreus salienta que, em virtude de sua experiência direta da tentação e do preço pago pela obediência, ele é capaz de ter simpatia eficaz e de ajudar aos crentes tentados e perturbados (Hb 2.18; 4.14s.; 5.2.7s.). V. também JESUS CRISTO, VIDA DE; JESUS CRISTO, ENSINO DE. J.I.P.

**ENDEMONINHADO** — V. POSSESSÃO, DEMÔNIO.

**EM-DOR** — É a moderna En-dur, a 7 km do monte Tabor. A cidade foi alocada para Manassés, porém, nunca foi retirada da posse dos cananeus (Js 17.11,12). A feiticeira de Em-Dor, por Saul consultada imediatamente antes de sua última batalha (1Sm 28.7), era provavelmente de origem canaanita, pois já havia sido feita a tentativa de exterminar tais práticas entre os hebreus (1Sm 28.3). R.J.W.

**ENDRO** — V. PLANTAS.

**EN-EGLAIM** ('*ein-eglayim*, "fonte das duas novilhas") — Um lugar mencionado apenas uma vez (Ez 47.10), na praia do mar Morto. Embora o local seja desconhecido, a referência a Em-Gedi (q.v.) sugere uma localização em algum lugar do setor noroestino. Esse local é diferente de Eglaim ('*eglayim*, Is 15.8), uma aldeia em Moabe. T.C.M.

**ENFERMIDADE** — V. DOENÇA E CURA.

**ENFORCAMENTO (EXECUÇÃO)** — V. FORÇA.

**EM-GANIM** ('*ein-ganim*, "fonte dos jardins") 1. Uma parte da herança de Judá (Js 15.34), talvez seja a moderna Beit-Jemal, a meio caminho entre Jerusalém e Asquelom, e perto de Bete-Semes.

2. Uma cidade de Issacar (Js 19.21; 21.29); é a moderna Janin, a 16 km a sudeste de Megido. R.J.W.

**ENGANO** — Vem da raiz hebraica *raham*, que significa traição ou dolo (Sl 34.13). É termo empregado a respeito de uma testemunha, de uma balança, ou de um arco (Sl 78.57). É expresso por diversos vocábulos gregos, como, por exemplo, *plane*, "erro", Ef 4.14; *dolos*, "astúcia", "traição", Rm 1.29; Mc 7.22; *apate*, "prazer enganoso", Mt 13.22; Hb 3.13; Cl 2.8. Visto que o diabo é o arquenganador (Ap 20.10), seus filhos são descritos como "cheios de todo o engano", como, por exemplo, Elimas, em At 13.10. Por outro lado, na boca de Cristo nunca foi encontrado engano (1Pe 2.22), e em Natanael, como verdadeiro israelita, também não o havia, Jo 1.47. D.H.T.

**ENGEDÍ** (*'ein-gedi*, "fonte da cabra") — Uma fonte de água fresca, a oeste do mar Morto, e que até os nossos tempos modernos tem o mesmo nome. Essa fonte coube por sorte a Judá, por ocasião da conquista (Js 15.62). A fertilidade dessa área, em meio a uma região tão estéril, tornava-a local ideal para os fora-da-lei, para encontrar alimento (Ct 1.14), e como lugar de esconderijo (1Sm 23.29; 24.1s.), pois tudo isso era facilmente encontrado ali. R.J.W.

**EN-HACORÉ** (heb., *'ein-hagore*) — A fonte, em Lei, onde Sansão se refrescou depois de haver abatido os filisteus com a queixada de um jumento (Jz 15.19). Nenhum dos lugares mencionados na história foi até o momento identificado. En-Hacoré parece significar "fonte da perdez" (cf. Engedi, "a fonte da cabra"), porém, Jz 15 nos apresenta um relato coerente sobre a origem do nome, indicando que significa "a fonte daquele que chamou". J.A.M.

**EN-HADÁ** — "Fonte afiada", nome de um lugar que caiu por sorte a Issacar (Js 19.21). Identificações sugeridas têm sido apresentadas (v. GTT, p. 185), mas o local ainda não foi definitivamente identificado. T.C.M.

**EN-HAZOR** — Nome de um lugar que caiu por sorte a Naftali (Js 19.37). O local é desconhecido, embora tenham sido feitas sugestões a respeito. É distinta de Hazor (q.v.). T.C.M.

**ENIGMAS** — V. JOGOS.

**EN-MISPATE** — V. CADES-BARNÉIA.

**ENOM** (*ainon*, "fontes") — O lugar, no lado ocidental do Jordão, onde João estava imergindo porque havia água abundante (Jo 3.23). O local é incerto, mas v. sob SALIM. J.D.D.

**ENOQUE** — 1. Filho mais velho de Cairn (Gn 4.17), que deu nome à cidade assim conhecida.

2. Filho de Jared e pai de Matusalém (Gn 5.18,21), um membro da linhagem de descendência por intermédio de Sete, através da qual o conhecimento de Deus foi preservado. Caracterizava-se por notável devoção. A expressão "andou... com Deus" (Gn 5.24) é usada apenas com referência a Enoque e Noé (Gn 6.9) nos primeiros capítulos do livro de Gênesis. Viveu por 365 anos, e foi um dos dois homens do AT que foram arrebatados corporalmente para a presença de Deus, sem experimentar a morte (cf. Elias, em 2Rs 2.1-11). Essas duas traslações provêm meios de entrevermos o fato ensinado pelo AT que Deus é Deus de vivos (Lc 20.38) e que o Seol não é a resposta final a respeito do destino dos justos. Enoque aparece em Lc 3.37. A Epístola aos Hebreus atribui sua traslação à sua fé notável (Hb 11.5). Judas cita uma afirmação de Enoque acerca da vinda do Senhor com miríades de seus santos (Jd 14).

Visto que Enoque foi arrebatado vivo para o céu, seu nome se tornou, no judaísmo posterior, o centro de uma grande tradição apocalíptica, onde ele estaria relatando os segredos dos céus e do futuro que virá nas visões e viagens através dos céus. Três livros trazem o nome de Enoque, como autor, um dos quais recua até os dois primeiros sécs. a.C., e que é de grande importância para que se entenda melhor o pano de fundo do NT. A citação feita por Judas, aparece em 1Enoque 1.19. G.E.L.

**ENOQUE, LIVROS DE** — V. PSEUDEPIGRAFOS.

**ENOS** — Filho de Sete e pai de Cainã (Gn 4.26; 5.6-11; 1Cr 1.1; Lc 3.38). A parte de sua posição genealógica, a única informação que temos a respeito dele é os anos de vida que teve, registrados como 905 anos, e a declaração de que em seus dias os homens começaram a invocar o nome de Javé. O nome é o mesmo termo hebraico que ocorre cerca de quarenta e duas vezes, no AT, com o sentido de "homem"; cf. Adão (q.v.). R.F.H.

**EN-RIMOM** (*'ein-rimom*, "fonte da romeira") — Uma vila em Judá, recuada depois do exílio, Ne 11.29. Ou foi formada pela reunião de duas vilas separadas, Aim e Rimom, ou, mais provavelmente, lendo-se Js 15.32; 19.7; 1Cr 4.32 como En-Rimom, sempre foi uma única cidade, originalmente dentro da herança de Judá (Js 15.32), porém, logo depois transferida para Simão (Js 19.7). Já foi identificada com Umm er-Ramin, a 15 km ao norte de Berseba. M.A.M.

**EN-SEMES** (*'ein-shemesh*, "fonte do sol") — Um ponto da fronteira entre Judá e Benjamim, a 4 km de Jerusalém, abaixo do monte das Oliveiras, e imediatamente ao sul da estrada para Jericó (Js 15.7 e 18.17 somente). É a moderna Ain Haud.

**ENSIGNIA** — V. PENDÃO.

**ENTRANHAS** (heb., *me'im*; em grego *splanchna*) — Os hebreus não tinham idéia clara sobre a fisiologia dos órgãos internos, e embora "entranhas" se refira primariamente aos intestinos, tal palavra era usada para significar o "ventre", a "barriga", o "fígado", ou o "coração" (q.v.), e algumas vezes significava coletivamente todos os órgãos internos.

Tal qual o seu uso físico geral, o emprego psíquico ou simbólico é comum, principalmente no NT. As entranhas eram reputadas como sede das mais profundas emoções, particularmente a compaixão, de onde se origina o verbo grego *splanchnizomai* (Lc 10.33), mover as entranhas devido à piedade ou compaixão (Jr 31.20; Fp 1.8; 1Jo 3.17; cf. *raham* em hebraico; v. VENTRE). B.O.B.

**ENVOLTURA DO CORAÇÃO** — Tradução de nossa versão do vocabulo hebraico *sgor* de

sagar, "fechar", "encerrar" (Os 13.8). Certamente é o pericárdio, membrana que envolve o coração; mas é possível que seja também a caixa torácica. O possível sentido metafórico aqui é o de um coração endurecido, fechado às influências da graça de Deus. J.D.D.

**ENXOFRE** (heb., *gofrit*; gr., *theion*) — Um sólido amarelo e cristalino, com propriedades medicinais e fumigatórias, e que aparece em estado natural nas regiões de atividade vulcânica, tais como o vale do mar Morto (cf. Gn 19.24). Esse elemento se incendeia facilmente ao entrar em contato com o ar, e por conseqüência é freqüentemente associado ao fogo na Bíblia (p. ex., Gn 19.24; Sl 11.6; Ez 38.22; Lc 17.29; Ap 9.17,18; 14.10; 19.20; 20.10; 21.8), aparecendo como símbolo da ira consumidora de Deus (Is 30.33; 34.9; Ap 14.10). As circunvizinhanças de sua ocorrência natural também levou ao emprego dessa palavra para indicar a esterilidade da terra (Dt 29.33; Jó 18.15). Que essa substância era bem conhecida no mundo antigo é sugerido pela ocorrência de termos cognatos a *gofrit* no acadiano, no aramaico e no árabe. *Theion* é termo que Homero já usava, e é regularmente empregado na LXX para traduzir *gofrit*. T.C.M.

**EPAFRAS** — Em Cl 1.7; 4.12; Fm 23, um dos amigos e associados de Paulo, por este chamado de "conservo" e "prisioneiro comigo". Esse nome é forma abreviada de Epafrodito, porém, Epafras mui provavelmente não deve ser identificado como o Epafrodito de Fp 2.25; 4.18 (cf. T. R. Glover o faz em *Paul of Tarsus*, 1925, p. 179). Compreendemos pela leitura bíblica que Epafras evangelizou as cidades do vale do Lico, na Frigia, sob a orientação de Paulo, durante o ministério do apóstolo em Éfeso, tendo fundado as igrejas de Colossos, Hierápolis, e Laodicéia. Mais tarde visitou Paulo durante seu cativeiro romano, e foi suas notícias sobre as condições das igrejas do vale do Lico que motivou Paulo a escrever a sua Epístola aos Colossenses. F.F.B.

**EPAFRODITO** — Um crente macedônio de Filipos. Não há base suficiente para identificá-lo com Epafras, de Cl 1.7; 4.12, ou Fm 23. Seu nome significa "simpático" ou "encantador". Paulo o chama de "vosso mensageiro" (*hymon apostolon*, Fp 2.25), onde a palavra usada é mais freqüentemente traduzida, noutras passagens como "apóstolo". Isso não significa, entretanto, que Epafrodito tivesse qualquer ofício na igreja filipense; era simplesmente um mensageiro (cf. 2Co 8.23), que trouxe para Paulo, na sua prisão em Roma, o presente que lhe foi enviado por aquela congregação. Ficou seriamente enfermo, possivelmente como resultado de haver-se esgotado na viagem de Filipos para Roma, ou no serviço prestado a Paulo em Roma. Nossa versão portuguesa diz "se dispôs a dar a própria vida" (v. Fp 2.30), mas outras versões traduzem mais corretamente como "arriçou a vida". O vocábulo empregado é *paraboleusa-*

menos "tendo jogado com a própria vida", derivado de *paraboleuesthai*, "lançar uma aposta" ou "aventurar-se". D.O.S.

**EPICUREUS** — Alguns dos filósofos encontrados por Paulo em Atenas (At 17.18) pertenciam a essa escola, cujo discípulo mais bem conhecido era o poeta romano Lucrecio. Seu fundador, Epicuro, nasceu em 341 a.C., na ilha de Samos. Seus primeiros estudos, sob Nausifanes, um discípulo de Demócrito, ensinaram-no a considerar o mundo como resultado do movimento e combinação ao acaso de partículas atômicas. Durante algum tempo viveu no exílio e na pobreza. Gradualmente foi reunindo ao seu redor um círculo de amigos, e começou a ensinar suas doutrinas distintivas. Em 306 a.C. estabeleceu-se em Atenas, no famoso "Jardim" que se tornou sede de sua escola. Morreu em 270 a.C., após grande sofrimento devido algum mal interno, porém, em tranquilidade mental.

As experiências do fundador, juntamente com a incerteza geral da vida, naqueles últimos séculos antes de Cristo, deram as características especiais demonstradas pelos ensinamentos de Epicuro. O sistema inteiro tem uma finalidade prática em vista, a realização da felicidade mediante sereno despreendimento. O atomismo de Demócrito baniu todo temor de intervenção divina na vida ou de castigo após a morte; os deuses seguem perfeitamente a vida de sereno despreendimento, e nada têm a ver com a existência humana, enquanto que a morte provoca a dispersão final de nossos átomos constituintes.

Os epicureus encontravam contentamento na limitação dos desejos e nas alegrias e solidões da amizade. A busca de prazeres extravagantes, que dá ao termo "epicurismo" o seu sentido moderno, foi uma perversão posterior da busca pela felicidade.

É fácil perceber o motivo pelo qual os epicureus acharam o ensino paulino sobre a ressurreição estranho e de mau sabor. Os rabinos usam o vocábulo *apiqoras* para indicar o indivíduo que nega a vida após a morte, e, posteriormente passaram a empregá-lo como sinônimo de "pagão". M.H.C.

**EPILEPSIA** — V. DOENÇA E CURA (secção Id), POSSESSÃO.

**EPÍSTOLA** — Em grego, *epistole*, e em latim, *epistula*, representam uma carta de qualquer espécie; originalmente apenas uma comunicação escrita entre pessoas distantes entre si, quer pessoal e particular, quer oficial. Nesse sentido, as epístolas fazem parte da herança de todos os povos dotados de literatura, e exemplos já podem ser encontrados nos tempos do AT (2Sm 11; 1Rs 21; 2Rs 5, 10, 20; 2Cr 30, 32; Ed 4, 5, 7; Ne 2, 6; Et 1, 3, 8, 9; Is 37, 39; Jr 29), e nos mais recuados tempos, como em papiros do Egito escritos em grego (cf. todas as grandes coleções de papiros publicadas, *passim*, e especialmente a correspondência de Zenon). Tal carta foi descrita por Demé-



rio, *Typoi epistolikoi* (1.º séc. a.C.) como uma conversao escrita, enquanto que Demétrio, *Sobre o Estilo*, iii. 223s., cita Artemom, o antigo colecionador das cartas de Aristóteles, as chama de meio-diálogo.

Porém, as mais antigas coleções de epístolas em grego, geralmente reputadas como genuínas, pelo menos em parte, as de Isócrates e Platão, já demonstram certa tendência para usar cartas, ou a forma de carta, para propósitos maiores do que meras comunicações particulares ou oficiais; assim é que entre as cartas de Isócrates (368-338 a.C.), algumas são discursos enviados, ou introduções de discursos, enquanto que a Sétima Carta de Platão (c. de 354 a.C.) é refutação a uma popular opinião errônea acerca de sua filosofia e conduta. Em ambos os casos as cartas alvejam outros leitores que não aqueles endereçados, e são assim certa forma de publicação. Comparar nesse particular as atuais cartas "ao redator" de um jornal ou revista.

A despeito de um sentimento freqüentemente indicado, e algumas vezes expresso, de que tais cartas não têm nem o volume nem o assunto das cartas verdadeiras, mas são antes "escritos com saudações adicionadas" (Demétrio, *Sobre o Estilo*, loc. cit.), a forma epistolar continuou a ser usada para as publicações filosóficas, científicas e literárias (p. ex., Epicuro, *Epístolas*, e as três cartas literárias de Dionísio de Halicarnasso). A teoria e a prática da escrita de cartas veio a ser tratada pelos professores de retórica (p. ex., Demétrio, *Sobre o Estilo*; id. *Typoi epistolikoi*), e a escrita de cartas, nos caracteres de homens famosos, fazia parte do exercício escolar retórico da *prosopopeia*. O desenvolvimento, nos tempos helênicos e romanos, de coleções de cartas fictícias, pode ser atribuído a esses exercícios, bem como à ansiedade das grandes bibliotecas de comprarem obras adicionais, especialmente de homens famosos.

G. A. Deissmann, confrontado pela simplicidade da maioria das cartas escritas em papiros, manteve uma aguda distinção entre "cartas genuínas" como pessoais, diretas, transientes, e não-literárias, e as "epístolas" como impessoais, que visam antes um público leitor e certa permanência, e literárias. Sentindo uma inegável semelhança entre certos elementos nas Epístolas do NT e os papiros, ele classificou a maior parte das epístolas de Paulo, e 2 e 3 João como cartas, enquanto que Hebreus, Tiago, 1 e 2 Pedro, Judas e Apocalipse, como epístolas, enquanto que 1 João é reputada como *diatribe* (LAE, cap. iii. p. 148-251). Porém, essa distinção não pode ser tão claramente mantida, visto que há diferentes graus de "literatura", espécies e tamanhos de "público", e tipos de publicação.

Entre as epístolas paulinas às igrejas, as de Coríntios, Gálatas, Filipenses e Tessalonicenses contêm em sua maior parte elementos pessoais; Romanos contêm poucos elementos pessoais; e Efésios e Colossenses menos ainda. Gálatas e Efésios foram compostas segundo um plano

retórico, e todas as epístolas paulinas contêm consideráveis elementos retóricos. Nas epístolas pastorais, as referências pessoais são bastante numerosas, e os elementos retóricos comparativamente escassos. Filemom, corretamente reputada por Deissmann como a carta mais pessoal do NT, e comparada ao Papiro 417 do British Museum, é, não obstante, mui habilidosamente escrita e contêm elementos retóricos observáveis, especialmente quando considerada lado a lado com Isócrates, *Epístolas* viii, e Demétrio, *Typoi epistolikoi* 12. A epístola aos Hebreus é o escrito literário mais artístico do NT, tendo sido composto do princípio ao fim no padrão de *prefácio, tese, diegese, apodeixis, epilogo*, conforme ensinado pelos retóricos gregos, e é escrita em prosa rítmica e periódica. Em Tiago, 1 e 2 Pedro, e Judas, existem bem poucas referências pessoais; todas são epístolas literárias, especialmente 1 Pedro; enquanto que 2 Pedro e Judas são definitivamente retóricas. Já 2 e 3 João aparecem como comunicações particulares, enquanto que 1 João não foi vasada, conforme já tivemos ocasião de ver, em estilo epistolar de forma alguma. Assim sendo, a maioria das epístolas do NT exibem uma maior ou menos afinidade com a pregação; algumas delas podem ser classificadas como sermões enviados, enquanto que em outras os elementos epistolares se encontram numa forma meramente literária.

J.H.H.

**EPÍSTOLAS CATÓLICAS** — No decurso da formação do cânon do NT, as epístolas de Tiago, 1 e 2 Pedro, as de João, e a de Judas, vieram a ser agrupadas e conhecidas como "católicas", visto que, com exceção de 2 e 3 João, eram dirigidas a larga audiência, e não para alguma igreja local ou indivíduo. Clemente de Alexandria fala das epístolas enviadas pelo concílio de Jerusalém (At 15.23), chamando-as de "Epístolas católicas de todos os apóstolos"; e Orígenes aplica o termo à *Epístola de Barnabé*, juntamente com as de João, Pedro e Judas. Posteriormente a palavra "católicas" passou a ser aplicada às epístolas que foram aceitas pela igreja universal e eram de doutrina ortodoxa; portanto, tal vocábulo se tornou sinônimo de "genuíno" ou "canônico". Assim, no que tange a outros documentos editados em nome de Pedro, diz Eusébio: "nada sabemos a respeito deles terem sido transmitidos como escritos católicos" (Eusébio, EH iii.3).

R.V.G.T.

**EPÍSTOLAS PASTORAIS** — As três epístolas de 1 e 2 Timóteo e Tito, foram pela primeira vez chamadas de "Epístolas Pastorais" no séc. XVIII, e esse nome se tornou geralmente empregado para denotar tais epístolas como um grupo. O título é apenas parcialmente uma descrição exata de seu conteúdo, pois não são estritamente pastorais no sentido de fornecer instrução sobre o cuidado das almas. (V. TIMÓTEO E TITO, EPÍSTOLA A.)

D.G.

**ERASTO** — 1. Ajudante de Paulo, que compartilhou da missão de Timóteo à Macedônia, para permitir que Paulo desse prosseguimento à obra em Éfeso (At 19.22). A missão talvez tenha sido dirigida em última análise a Corinto (cf. 1Co 4.17), e Erasto talvez fosse o "irmão" de 2Co 8; porém, certeza quanto a isso é impossível. Indubitavelmente, no entanto, ele é o Erasto mencionado como aquele que ficou em Corinto, em 2Tm 4.20.

2. Tesoureiro da cidade de Corinto, que envia saudações em Rm 16.23 (v. igualmente QUARTO). Uma inscrição em latim, encontrada em Corinto, diz: "Erasto pôs este pavimento às suas próprias custas, em apreciação por sua nomeação como edil". Muitos (p. ex., Broneer) aceitam a identificação com o tesoureiro cristão daquela cidade.

Alguns outros identificam (1) com (2); G. S. Duncan, por exemplo, sugere que 2Tm 4.20 indica que Erasto, de maneira diferente de Timóteo, completou a viagem até Corinto, onde se tornou tesoureiro, um ano mais tarde, mais ou menos (*St. Paul's Ephesian Ministry*, p. 79s.); porém, tão rápida elevação a tão alto ofício, é extremamente improvável, além do fato que o nome Erasto era bastante comum naquele tempo. A.F.W.

**EREQUE** — Uma antiga cidade da Mesopotâmia, mencionada na Tabela das Nações (Gn 10.10) como uma das possessões de Ninrode na terra de Sinear (q.v.). Era conhecida dos sumerianos como *Unulgi*, e dos acadianos como *Uruk*; era uma das grandes cidades dos tempos sumerianos. Aparece nas listas de reis sumerianos, como sede da IIª dinastia depois do dilúvio, um dos quais reis foi Gilgamés, que posteriormente se tornou um dos grandes heróis das lendas sumerianas. Embora a cidade continuasse sendo ocupada durante períodos posteriores (gr., *orchoe*), nunca ultrapassou sua importância anterior. Uruk é representada em nossos dias pelo grupo de montões conhecidos pelos árabes como Warka, que fica ao sul da Babilônia, cerca de 65 km a noroeste de Ur, e a 6 km e meio do atual curso do rio Eufrates (q.v.). Apesar de que o local foi investigado há mais de um século passado por W. K. Loftus (*Travels and Researches in Chaldea and Susiana*, 1857), as principais escavações têm sido efetuadas por uma série de expedições alemãs, em 1912-13, 1928-39, e 1954-60. Os resultados revestem-se da maior importância para esclarecimentos da história primitiva da Mesopotâmia. Remanescentes pré-históricos do período ubáidico (V. MESOPOTÂMIA) foram seguidos por arquitetura monumental e escultura em pedras do Período Pré-histórico Posterior, que ilustra ricamente a cultura material da Mesopotâmia, no princípio da história. Foi nesses níveis, que datam do quarto milênio a.C., que as mais antigas inscrições até o momento foram encontradas. Essas aparecem na forma de tabletes de argila, e, embora os sinais sejam apenas pictográficos, é provável que o idioma por trás dos mesmos fosse o sumeriano. T.C.M.

**ERRANTE** — 1. No hebraico, *nud*, "mudar-se", "perambular", é vocábulo empregado na descrição da condição de Caim depois que Deus o sentenciou (Gn 4.12,14). V. também NODE. 2. No hebraico, *nu'a*, "cambaleiar ao redor" (como mendigos), é termo empregado em um certo salmo imprecatório (Sl 109.10). 3. O vocábulo grego *perierchomai*, "chegar ou ir ao redor", é usado para descrever certos exorcistas ambulantes judeus (At 19.13; cf. o latino *vagari*, "vagabundear"). J.D.D.

**ERVA** (heb., *hatsir, deshe'*, *yereq*, 'esev', gr., *chortos*) — Gn 1.11 registra que a terra produziu erva ao "terceiro dia" da narrativa sobre a criação. Na terra prometida a erva provia alimentação para o gado; seria dada por Deus à terra em resposta à obediência do povo (Dt 11.15). Foi a dieta de Nabucodonosor durante seu período de loucura (Dn 4.15,25).

Pastos verdejantes não são uma ocorrência permanente na Palestina, mas perduram por apenas um pouco, depois das chuvas, ressecando-se na estação seca. Em resultado, a erva é um símbolo apropriado sobre o caráter transitório da vida humana (p. ex., Sl 103.15; Is 40.6,7), sobre a breve prosperidade do homem rico (Tg 1.10,11), e é figura de fraqueza, de inimigos que perecem (Is 37.27 = 2Rs 19.26), dos ímpios que dentro em breve serão cortados (Sl 37.2), e daqueles que aborrecem a Sião (Sl 129.6).

A multidão de folhas de erva é comparada com uma multidão de povo (Jo 5.25; Is 44.4) e a um povo florescente (Sl 72.16), enquanto que o vicejar dos pastos verdejantes é comparado com a serenidade na vida espiritual (Sl 23.2). Na terra erva pode ser vista certa qualidade do governante justo (2Sm 23.4), e um governante benévolo se assemelha à chuva refrescante e produtiva do bem sobre os prados ressequidos (Sl 72.6).

Em contraste, uma localidade estéril e sem erva pode indicar a ira de Deus (Dt 29.23). R.A.H.G.

**ERVA SALGADA** — V. PLANTAS.

**ERVAS AMARGOSAS** (heb., *m'rorim*; em grego, *pikrides*) — Salada composta de ervas constituía parte da ordenança da Páscoa (Êx 12.8; Nm 9.11), e ordinariamente era comida após haver sido provado o cordeiro da Páscoa. As ervas amargas não foram chamadas por seus nomes individuais, mas certamente incluíam a alface, a chicória, a salsa, o agrião, o pepino e o rabano silvestre. Embora a palavra *m'rorim* seja noutra parte usada para indicar "amargura" (cf. Lm 3.15), as ervas da Páscoa, sendo facilmente preparáveis, lembravam os israelitas da pressa com que partiram do Egito, e não da amarga perseguição que ali sofreram. R.K.H.

**ESAR-HADOM** (heb., 'esarhadon; em assírio, *Ashur-ah-idin*, "Assur deu um irmão") — Foi rei da Assíria de 681 a 669 a.C. Sucedeu a seu pai,

Senaqueribe, que foi assassinado em Tebete, em 681 a.C. (2Rs 19.37; Is 37.38). Seu primeiro ato foi perseguir os assassinos até Hanigalbate (sul da Armênia) e esmagar a rebelião em Nínive, que se prolongou por seis semanas. Há pouco apoio para a teoria que Esar-Hadom foi o cabeça de uma facção pró-babilônica, ou "o filho" mencionado na Crônica Babilônica como o homicida (DOTT, p. 70-73). Suas próprias inscrições relatam como ele foi feito príncipe herdeiro por seu pai, no início daquele ano, e embora tivesse sido vice-rei da Babilônia, a sua atenção para aquele centro religioso estava apenas de conformidade com o cuidado de seu predecessor pelos santuários antigos. Suas primeiras operações militares tinham o propósito de salvaguardar a fronteira norte e as rotas comerciais contra os agueridos Teushpa, bem como contra as incursões dos cimerianos, aos quais derrotou (v. GÔMER). No sul, os elamitas, que haviam sido derrotados por seu pai, uma vez mais agitaram as tribos do sul da Babilônia, e Esar-Hadom foi forçado a encetar uma série de campanhas contra as "terras marítimas", onde instalou Na'id-Marduque como o xeque local em 678 a.C. Seu conflito com Elão e com os babilônios resultou na deportação de muitos cativos, alguns dos quais se estabeleceram na Samaria (Ed 4.2).

No ocidente, Esar-Hadom continuou a orientação imprimida por seu pai. Ele cobrava pesado tributo dos reis da Síria e da Palestina, alistando Manassés (Menasi) de Judá (Yaudi) após Mati-ilu, de Tiro, com quem firmou um tratado, pois não conseguiu isolar, e portanto, subjugar, aquele porto. Os governantes de Edom e Amon foram tornados vassalos depois de uma série de assaltos contra seus territórios, ao procurar contrabalançar a influência de Tiraca, do Egito, o qual havia incitado certo número de cidades da Filístia a se revoltar. Esar-Hadom saqueou Sidom em 676 a.C., após um cerco de três anos, e incorporou parte de seu território na extensa província assíria que formou (incluindo provavelmente a Samaria). Alguns dos refugiados dessa cidade foram abrigados numa nova cidade, Kar-Esar-Hadom, edificada nas proximidades. Mais ou menos nesse tempo, Gaza e Asquelom foram incluídas entre seus vassalos.

Os reinos subordinados da Síria e da Palestina foram convocados a prover materiais para as operações de construção de Esar-Hadom na Assíria e na Babilônia, que estava procurando reviver, depois das primeiras alterações da fortuna (v. MERODAUQUE-BALADÁ; SENAQUERIBE). Isso pode explicar a detenção temporária de Manassés na Babilônia (2Cr 33.11). Cartas assírias, referentes ao tributo em prata recebido de Judá, Moabe e Edom, podem ser atribuídas a esse período.

Em maio de 672 a.C., Esar-Hadom reuniu todos os reis vassalos para reconhecerem os arranjos que propôs que asseguravam uma sucessão ao trono menos perturbada que sua própria experiência. Assurbanipal (v. OSNAPAR) foi declarado príncipe herdeiro da Assíria, enquanto que Samas-sum-ukin foi declarado prin-

cipe herdeiro da Babilônia. Cópias do tratado imposto aos chefes das cidades da Média, nessa ocasião, encontradas em Calá (Ninrode), mostram as provisões com as quais todos, inclusive Manassés, tiveram de consentir. Os reis vassalos declararam sua lealdade ao deus nacional da Assíria, Assur, bem como sua disposição para servirem a Assíria perpetuamente. A história nos conta quão prontamente esses reis vassalos quebraram seus juramentos.

Tendo conseguido conquistar e controlar o ocidente, Esar-Hadom invadiu o Egito, derrotou Tiraca, cercou Mênfis, e reputou a terra como um protetorado assírio, sob faraó Neco. Quando o exército vitorioso se retirou, as intrigas locais se transformaram em revolta aberta. Enquanto Esar-Hadom estava a caminho para resolver a questão, em 669 a.C., faleceu em Hará, deixando cinco filhos sobreviventes e uma filha. Sua mãe, a vigorosa esposa de Senaqueribe (Naqia-Zakutu), também sobreviveu a ele. D.J.W.

**ESAU** — Esau era o mais velho dos filhos gêmeos de Isaque (Gn 25.21-26). Suas relações com Jacó, seu irmão, fornecem o tema das bem conhecidas histórias de Gn 25.27-34; 27.1s.; 32.3-12; 33.1-16. Esau era o filho favorito de Isaque, e a intenção deste era outorgar a ele a bênção que pertencia por direito ao filho mais velho (Gn 27.1s.). Entretanto, a supremacia de Jacó sobre seu irmão mais velho, predita e prevista anteriormente, e desde o momento do nascimento de ambos (Gn 25.21-26), e eventualmente confirmada inconscientemente pelo idoso Isaque (Gn 27.22-29, 33-37), foi finalmente estabelecida.

Foi devido essa duplicidade, da parte de Jacó, o ancestral dos israelitas, que surgiu a profundíssima inimizade que dominava as relações entre Israel e Edom, dos quais Esau era o ancestral. Instâncias desse antagonismo entre os israelitas e os edomitas ocorrem no AT (p. ex., Nm 20.18-21; 1Rs 11.14s.; Sl 137.7).

A principal importância das referências bíblicas a Esau jaz na significação teológica dada à sua rejeição, a despeito do direito de sucessão que lhe pertencia por motivo de primogenitura. A explicação bíblica é que o Senhor aborrecia Esau e amava a Jacó (Mt 1.2s.; Rm 9.13) Esau simboliza aqueles a quem Deus não elegeu; Jacó tipifica aqueles que Deus escolheu.

Porém, o motivo dessa eleição não foi qualquer diferença na vida ou caráter de Jacó e Esau. Jacó foi escolhido antes mesmo dele e seu irmão haverem nascido. E até mesmo o "aborrecimento" e o "amor" de Deus não podem ser a base da eleição divina, pois de outro modo a escolha de Deus estaria dependendo de capricho. Deus exerce sua vontade soberana no livre exercício de sua graça eletiva, cujo propósito moral tem a Deus por único originador. V. também ELEIÇÃO.

Em Hb 12.16s., Esau simboliza aqueles que abandonam sua esperança e glória por amor às coisas que são vistas e não são eternas.

J.G.S.S.T.

E

**ESCADA** — V. FORTIFICAÇÃO E ARTE DO CERCO, IIa.

**ESCALADA DE ESCALÇÃO** — V. FORTIFICAÇÃO E ARTE DO CERCO, IIa.

**ESCARLATA** — V. CORES

**ESCATOLOGIA** (gr., *eschatos*, "último", e *logos*, "assunto", ou seja, "a doutrina das últimas coisas"). A escatologia bíblica diz respeito não apenas ao destino do indivíduo, mas também se preocupa com a história. Isso se deve ao caráter particular da revelação da Bíblia. Deus não somente se revela por meio de homens divinamente movidos, mas também em e mediante os acontecimentos da história redentiva (*Heilsgeschichte*), o mais importante da qual é o advento e a vida de seu Filho, Jesus Cristo. Além disso, o conteúdo dessa revelação não se limita às verdades acerca do caráter e dos propósitos de Deus, mas inclui igualmente suas ações redentoras na história, bem como a palavra de Deus inspirada, que interpreta a significação dessas ações. Visto que Deus é o Senhor da história, a consumação da obra redentora de Deus, incluirá a redenção da própria história.

### I. PERSPECTIVA DO ANTIGO TESTAMENTO

Os profetas olham para o dia futuro quando o Deus de Israel, que repetidamente visitou seu povo na história, visitá-los-á finalmente a fim de julgar os ímpios, redimir os justos, e expurgar a terra de todo o mal. "O dia do Senhor" e a frase abreviada "naquele dia" designam essa divina visitação e salientam a sua qualidade, e não tanto o tempo de sua ocorrência. Por conseguinte, "o dia do Senhor" denota tanto as visitas divinas na história (Am 5.18; Jl 1.15), como também a visitação escatológica final (Jl 3.14,18; Sf 3.11,16; Zc 14.9). "Nos últimos dias" Deus virá para estabelecer o seu reino (Is 2.2-4; Os 3.5).

Diversas personagens messiânica aparecem na esperança exibida pelo AT: um rei davídico (Is 9.6,7; 11.1s.; Jr 23.5,6), um celestial Filho do homem (Dn 7.13,14), e um servo sofredor (Is 53); mas freqüentemente é o próprio Deus que virá para redimir o seu povo (Is 26.21; Jl 3.16; Zc 14.5; Ml 3.1,2).

### II. PERSPECTIVA DO NOVO TESTAMENTO

O NT vê, na encarnação de Cristo, o cumprimento da esperança do AT, e em sua segunda vinda a consumação dessa esperança. Aquilo que o AT antecipa em um dia de visitação, no NT é realizado em dois dias. O cumprimento e a consumação são duas partes de uma única obra redentora. Apesar de que a nota de cumprimento é freqüentemente soada (Lc 4.18-21; Mt 11.4,5; 13.16,17; Lc 10.23,24), a consumação permanece no NT como acontecimento futuro. Portanto, a obra histórica de Cristo é uma obra escatológica, e as bênçãos que ele conferiu são bênçãos escatológicas. No NT há uma escatologia "realizada".

A vida, morte e ressurreição de Cristo inaugurou o cumprimento messiânico, ainda que numa forma não anteriormente antecipada. "Os últimos dias", que testemunharão o estabelecimento do reino de Deus (Is 2.2-4; Os 3.5), estão atualmente presentes (Hb 1.2). A promessa escatológica sobre o derramamento do Espírito (Jl 2.28; Ez 36.27) já ocorreu nesses últimos dias (At 2.16,17). Entretanto, a era vindoura continua sendo reputada como o tempo da consumação do reino de Deus (Mc 10.25,30), e por todo o NT permanece como objeto de esperança (Mt 12.32; Lc 20.35; Jo 12.25; Ef 1.21), embora seus poderes possam ser experimentados em certa medida aqui e agora (Hb 6.5). O dia da consumação é necessária para levar até a sua consumação as bênçãos escatológicas que agora são experimentadas apenas em parte. Assim sendo, os acontecimentos que farão parte da segunda vinda de Cristo não representam algo novo. Aquilo que Cristo realizou mediante a sua morte e ressurreição, será levado à sua consumação pela sua vinda gloriosa.

### III. OS ACONTECIMENTOS ANTECEDENTES

O tempo do cumprimento ocorreu dentro da antiga dispensação. Por conseguinte, vivemos entre as dispensações, num tempo de tensão e conflito. Os "filhos do reino" (Mt 13.38) continuam vivendo no "mundo perverso" (Gí 1.4) de trevas, mortalidade, e de poder de Satanás (Ef 2.2,3). Apesar do soberano Deus ser o "Rei das nações" (Ap 15.3), ele permitiu que Satanás exercesse tal influência que pode ser denominado de "deus deste século" (2Co 4.4). Embora Cristo, mediante sua morte e ressurreição, tenha quebrado o poder de Satanás (Jo 12.31; Hb 2.14), enquanto esta época perdurar, ele continuará fazendo oposição aos propósitos redentores de Deus e a perseguir o povo de Deus. Por detrás dos acontecimentos da história humana, durante esta época, há um conflito espiritual entre o mal demoníaco e o reino de Deus (Ap 12). O povo de Deus, nesta época, é um povo escatológico porque foi transferido do reino das trevas para o reino de Cristo (Cl 1.13). Experimentaram um poder transformador em virtude do qual não se encontram mais sob o domínio desta época (Rm 12.2), e vivem na constante esperança da consumação (Rm 5.2; 8.18; Ef 4.4; Cl 1.5,27). Não obstante, por motivo de continuarem vivendo na velha época, em princípio perfazem uma igreja-mártir e devem viver na expectativa da tribulação (Mt 13.21; Jo 16.33; At 14.22; Rm 12.12) e da oposição satânica (2Co 11.14; 12.7; Ef 6.11,12; 1Pe 5.8).

A perene oposição de Satanás ao reino de Deus, terá seu climax com o aparecimento da personagem escatológica descrita por diversos termos como "abominação da desolação" (q.v.) (Mt 24.15; cf. Dn 11.31; 12.11), "homem da iniquidade" (2Ts 2.3; cf. ANTICRISTO), e "besta" (Ap 13.1; v. BESTA [APOCALIPSE]). Esse indivíduo será satanicamente inspirado e fortaleci-

do para poder fazer sinais maravilhosos (2Ts 2.9; Ap 13.3,13) para cativar a admiração dos homens. Ele será um governante político que usará a religião para servir suas finalidades blasfemas ao reivindicar a adoração dos homens em substituição a Deus (2Ts 2.4; Ap 13.8,12). Ele exigirá lealdade total de seus súditos — tanto religiosa como política — e empregará sanções econômicas para compelir os homens a essa submissão (Ap 13.16,17).

Contra aqueles que não se submeterem, o anticristo dirigirá feroz perseguição (Mt 24.21; Ap 13.7). Tão intensa será essa “grande tribulação” (Mt 24.21) que Deus intervirá a fim de abreviar aqueles dias (Mt 24.22) por amor aos eleitos. Aqueles que permanecerem perseverantes em sua fé em Cristo, recusando-se prestar adoração à besta, sairão triunfantes sobre a besta, até mesmo na morte e no martírio (Ap 15.2).

O aparecimento do anticristo e a perseguição que será iniciada contra os santos será tão somente o ataque final de Satanás contra o povo de Deus. O anticristo é prefigurado em diversos pontos críticos da história redentora: nas perseguições movidas por Antíoco Epifânio em 168 a.C. (Dn 8), na destruição do estado judaico por Roma (Dn 9.26b; Lc 21.20-24), e nas perseguições contra a igreja primitiva (Ap 13). O anticristo é um princípio escatológico que aparece tanto no tempo do fim como durante toda a história (1Jo 2.18,22; 4.3). Essa tensão entre a escatologia e a história é um dos mais importantes fenômenos da escatologia bíblica.

Esse tempo de tribulação testemunhará também os inícios do juízo divino contra Satanás e seus seguidores. O livro de Apocalipse descreve esses juízos em termos simbólicos, como sete trombetas (Ap 8—9) e sete taças (Ap 16). Esses juízos consistirão de pragas e desastres que manifestarão a ira de Deus (Ap 15.1,7; 16.19) e serão dirigidos contra a besta e os seus adoradores (Ap 14.9,10; 16.2,10). Antes da inauguração desses juízos, Deus selará seu povo (Ap 7.1-8), que será protegido da ira de Deus (Ap 9.4) e será preservado intacto no terrível conflito contra o poder satânico, embora sofram o martírio (Ap 7.9-17). Muitos eruditos vêem dois grupos diferentes do povo de Deus pintados no sétimo capítulo do Apocalipse: as doze tribos literais de Israel e a incontável multidão da igreja. Porém, visto que as doze tribos, em 7.1-8, em nenhum outro lugar são encontrados nas Escrituras (Dã é omitido em Ap 7, mas é incluído em Ez 48.1), é melhor interpretar essa visão como uma profecia simbólica da preservação espiritual da igreja, o verdadeiro Israel (Ap 2.9).

#### IV. A VINDA DE CRISTO

O “Dia do Senhor” porá ponto final ao breve governo do anticristo (2Ts 2.22). No NT, o “Dia do Senhor” é um termo compreensivo que designa todos os acontecimentos que terão lugar na consumação. A expressão assume diferentes formas: “dia do Senhor” (At 2.20; 1Ts 5.2; 2Ts 2.2; 2Pe 3.10), “dia do Senhor Jesus” (1Co 5.5; 2Co 1.14), “dia de nosso Senhor Jesus Cristo”

(1Co 1.8), “dia de Jesus Cristo” (Fp 1.6), “dia de Cristo” (Fp 1.10; 2.16), “dia de Deus” (2Pe 3.12), “aquele dia” (Mt 7.22; 24.36; 26.29; Lc 10.12; 2Ts 1.10; 2Tm 1.18; etc.), ou “último dia” (Jo 6.39,40,44,54; 11.24; 12.48).

A volta de Cristo, que pode ser apropriadamente chamada de sua “segunda vinda” (Hb 9.28), é representada por diversos vocábulos importantes. *Parousia* significa “presença” ou “chegada” (1Co 16.17; 2Co 7.7) e era empregado no grego helenístico para designar a visita de um governante. O mesmo Jesus que subiu ao céu visitará novamente a terra fazendo-se pessoalmente presente (At 1.11) no fim desta dispensação (Mt 24.3), em poder e grande glória (Mt 24.27), para destruir o anticristo e a maldade (2Ts 2.8), para ressuscitar os mortos justos (1Co 15.23), e para reunir os redimidos (Mt 24.31; 2Ts 2.1; cf. também Mt 24.37,39; 1Ts 2.19; 3.13; 4.15; 5.23; Tg 5.7,8; 2Pe 1.16; 1Jo 2.28). Sua volta será também um *apokalypsis*, um “desvendamento” ou “descoberta”, quando o poder e a glória que agora já lhe pertencem por virtude de sua exaltação e a presença celestial (Fp 2.9; Ef 1.20-23; Hb 1.3; 2.9) serão desvendados perante o mundo (1Pe 4.13). Cristo está atualmente reinando como Senhor à mão direita de Deus (Hb 1.3; 12.2; 1Co 15.25), compartilhando do trono de Deus (Ap 3.21), porém, seu reino é invisível para este mundo. Não obstante, será tornado visível pelo seu *apokalypsis* (1Co 1.7; 2Ts 1.7; 1Pe 1.7,13). Dessa maneira, a segunda vinda de Cristo é inseparável de sua ascensão e presença celestial, pois desvenda sua presente soberania ao mundo.

A terceira palavra, *epiphaneia*, “aparecimento”, designa a visibilidade de seu retorno (2Ts 2.8; 1Tm 6.14; 2Tm 4.1,8; Tt 2.13).

#### V. A RESSURREIÇÃO

Por ocasião da volta de Cristo ocorrerá a ressurreição dos “mortos em Cristo” (1Ts 4.16). A ressurreição dos mortos foi antecipada em alguns poucos trechos do AT (Is 25.8; 26.19; Dn 12.2; Ez 37 também reflete a crença na ressurreição). A crença na ressurreição está enraizada na confiança que Deus é o Deus vivo e que, portanto, não abandonará o seu povo na morte (Mt 22.32). Se por um lado o NT expressa o fato da ressurreição para todos os homens (Jo 5.28,29; At 24.15; Ap 20.12,13), sua ênfase, por outro lado, recai sobre a redenção como um dos frutos da redenção. A vida ressuscitada é uma bênção escatológica desfrutada pelos redimidos (Cl 2.12,13). Mediante sua ressurreição, Cristo aboliu a morte e trouxe à luz a vida e a imortalidade (2Tm 1.10). A ressurreição de Cristo não foi meramente a restauração de um cadáver à vida; foi antes o primeiro estágio da ressurreição escatológica do último dia. Sua ressurreição é a “primícia”, o começo da colheita escatológica (1Co 15.23). Visto que a ressurreição já teve início, os crentes compartilham da vida ressuscitada de Cristo (Ef 2.5,6; Rm 6.4; Fp 3.10; Cl 3.1-3). A ressurreição da-



queles que estão em Cristo está, portanto, garantida pelo fato de sua própria ressurreição (1Co 15.12-20), e será o segundo estágio da colheita escatológica (1Co 15.23).

A natureza do corpo ressurreto transcende a experiência presente (1Co 15.35-57). As ideias essenciais são que *será um corpo verdadeiro* (38-42) e que terá relação de continuidade com o corpo "natural" (36,37), mas que, no entanto, é diferente, e não um corpo de "carne e sangue" (50). Paulo só pôde descrever o corpo ressuscitado em termos de incorrupção, glória e poder (42,43). Um corpo "espiritual" (44) não significa um corpo composto de espírito, mas antes, um corpo completamente vitalizado e transformado pelo Espírito da vida. O corpo ressuscitado não pertence a uma ordem *interamente* diferente de existência; *será o mesmo corpo presente, porém redimido* (Rm 8.23) quando a mortalidade for tragada pela vida (2Co 5.4).

Os crentes que estiverem vivos, por ocasião do retorno de Cristo serão transformados sem passarem pela morte (1Co 15.51,52; 1Ts 4.17). Esse "arrebatamento" ou o sermos "arrebataados (em *latim, rapiemur*)... para o encontro da Senhor nos ares" (1Ts 4.17) é a maneira de Paulo descrever a experiência da transição para uma nova ordem redimida, a da vida ressuscitada, sem passar pela morte. V. também RESSURREIÇÃO.

## VI. O ESTADO DOS MORTOS

O ponto de vista bíblico exige a ressurreição do corpo como alvo da escatologia individual. O homem não consiste de partes separadas — corpo, alma e espírito. Pelo contrário, esses termos são diferentes aspectos de uma única pessoa dinâmica. Por conseguinte, a vida da dispensação vindoura requer a ressurreição e a redenção do corpo.

Tanto a vida como a morte dizem respeito ao indivíduo inteiro. Isso é ilustrado pelo ensino sobre a imortalidade. Nas Escrituras, imortalidade não significa apenas existência interminável, mas antes, estar livre da morte (1Co 15.53; 1Tm 6.16) e da corrupção (Rm 2.7; 2Tm 1.10). Somente Deus está livre da morte (1Tm 6.16); mas Cristo conquistou a vida e a incorrupção para os homens (2Tm 1.10), e eles trocarão a mortalidade pela imortalidade por ocasião da ressurreição (1Co 15.53,54).

A Bíblia pouco tem a dizer sobre o estado dos mortos. Entretanto, nem mesmo no AT o homem deixa de existir por ocasião da morte, porém, sua alma desce ao "Seol" (traduzido "sepultura", "inferno" ou "abismo"). O Seol é pintado como um lugar abaixo (Sl 86.13; Pv 15.24; Ez 26.20), uma região de trevas (Jó 10.22), a terra do silêncio (Sl 88.12; 94.17; 115.17). Aqui os mortos, que são reunidos em tribos (Ez 32.17-32) recebem os mortos (Is 14.9,10). O Seol não é tanto um lugar como o estado dos mortos. Não se trata da não-existência; porém, também não é vida, pois a vida só pode ser desfrutada na presença de Deus (Sl 16.10,11). Seol é a maneira do AT asseverar que a morte física não põe fim à existência do indivíduo. Em alguns poucos tre-

chos Deus nos dá a revelação adicional, posteriormente expandida no NT, que visto que ele é um Deus vivo, não abandonará o seu povo no Seol, mas tirá-los-á dali para desfrutarem da vida em sua presença (Sl 16.9-11; 49.15; 73.24; Jó 19.25,26). Enoque e Elias foram trasladados até à presença de Deus sem passarem pelo Seol (Gn 5.24; 2Rs 2.11).

O "hades" traduzido geralmente por "inferno" (Mt 11.23; 16.18; Lc 10.15; 16.23; At 2.27,31; Ap 1.18; 6.8; 20.13,14) e "sepultura" (1Co 15.55, texto aceito), é o equivalente neotestamentário do Seol. Provavelmente a história do rico e Lázaro (Lc 16), como também a história do mordomo injusto, no mesmo capítulo (Lc 16.1-9), fosse uma parábola de uso corrente no pensamento judaico e não tendesse ensinar coisa alguma acerca do estado dos mortos. Pedro fala sobre os mortos injustos como espíritos em prisão (1Pe 3.19). V. também INFERNOS e seção X, abaixo.

A revelação que a morte não põe fim à existência humana é amplada no NT. A metáfora natural do sono é frequentemente usada a respeito dos mortos (Mt 27.52; 1Co 11.30; 1Ts 4.13), e alguns vêem nisso mais do que uma simples metáfora (O. Cullmann, *Immortality*, 1958). Entretanto, existem alguns quadros rápidos de que os redimidos vão ter com Cristo após a morte (Lc 23.43; Fp 1.23), e que seus espíritos são aperfeiçoados (Hb 12.23). Paulo retrai-se ao pensar sobre a morte porque parece ser um estado de nudez descorporificada (2Co 5.3), e anseia pelo corpo ressurreto (v. 4). Entretanto, seu temor natural da morte é dominado pela confiança que estar ausente do corpo significa estar presente com o Senhor (v. 8), e, portanto, embora não tivesse conhecimento acerca do estado da alma após a morte física, tal estado é mais desejável que a existência terrena. O alvo é a redenção do homem total, incluindo até o próprio corpo. Declarações sobre a "salvação de vossas almas" (1Pe 1.9; Tg 1.21) não antecipam uma salvação da alma à parte do corpo, pois alma, como em Mt 16.25, designa a verdadeira vida do homem, sem qualquer referência especial ao seu corpo (cf. At 27.10).

## VII. JULGAMENTO

"... aos homens está ordenado morrerem uma só vez e, depois disto, o juízo..." (Hb 9.27). A Bíblia apresenta Deus como governante dos homens, legislador e, finalmente, juiz (Hb 12.23), o que algumas vezes é atribuído a Cristo (2Tm 4.8; At 10.42). Deus "há de julgar o mundo com justiça por meio de um varão que destinou e acreditou diante de todos" (At 17.31). O tribunal de Deus (Rm 14.10) e o tribunal de Cristo (2Co 5.10) são termos paralelos.

É impossível identificar uma série de distintos e separados julgamentos. A Bíblia se preocupa com o fato do julgamento, e não com uma tabela de juízos. A profecia de nosso Senhor sobre o julgamento das nações é uma símile estendida baseada sobre a experiência diária da separação dos rebanhos mistos de

ovelhas e bodes. Jesus estava prestes a enviar seus "irmãos", isto é, seus discípulos e representantes (Mt 12.48-50; 23.8) ao mundo, sendo que o destino final dos homens (25.46) será determinado pelo modo que receberem e tratarem os seus emissários, pois "quem vos recebe, a mim me recebe" (Mt 10.40). Essa parábola não pode ser usada nem para solucionar a questão do milênio nem para provar que a salvação vem pelas boas obras.

O julgamento final dependerá de duas questões: obras e fé em Cristo (Ap 20.13-15). O julgamento será de acordo com a luz recebida. Aqueles que não conheceram a lei de Moisés serão julgados sem lei (Rm 2.12); os tais possuem a luz da revelação geral (Rm 1.20) e a lei escrita em seus corações (Rm 2.15). E aqueles que "perseverando em fazer o bem, procuram glória, honra e incorruptibilidade" serão recompensados com a vida eterna; porém, aqueles que não tiverem obedecido à verdade, mas tiverem antes obedecido à injustiça, sofrerão a ira (Rm 2.6-8). Novamente, aqueles que tiverem conhecido a lei de Moisés, serão julgados mediante a lei (Rm 2.12). O princípio básico do julgamento será a justiça de Deus (Gn 18.25; Rm 3.3,4).

Entretanto, os homens não têm vivido à altura da luz que Deus lhes tem dado, e portanto todos estão debaixo da condenação. Os gentios pervertem a luz da revelação geral (Rm 1.21s.) e os judeus falharam no cumprimento da lei (Gl 3.10-12). Porém, visto que em sua misericórdia Deus proveu um caminho de salvação através da obra redentora de Cristo, segue-se que a base final do julgamento será relação com Cristo. Esse é um dos significados do "livro da vida" (Ap 20.15, cf. Lc 10.20; Fp 4.3; Ap 3.5; 13.8).

Jesus ensinou que o destino dos homens repousa sobre sua atitude para consigo mesmo (Mt 10.32; 11.21-24; Mc 8.38). Esse é o coração do evangelho — a salvação, que é primariamente escatológica (Rm 13.11; 1Ts 5.8,9) e inclui o escapar da condenação de Deus no dia de juízo (Jo 5.24), é um presente de Deus que devemos receber mediante a fé em Cristo (At 4.12; 16.30,31), submetendo-nos à sua soberania.

Um outro aspecto da escatologia realizada da Bíblia pode ser visto no fato que esse julgamento, que pertence ao último dia essencialmente já teve lugar na história. O incrédulo já está condenado; o julgamento em realidade já teve lugar, ainda que a penalidade ainda não tenha sido executada (Jo 3.18). O crente não experimentará condenação, pois já passou da morte (condenação) para a vida (Jo 5.24).

O ensino de Paulo sobre a justificação inclui a mesma verdade. A justificação é uma verdade escatológica. Significa inocência declarada da culpa do pecado por motivo de uma decisão favorável do Juiz no último dia. O oposto da justificação é a condenação declarada pelo Juiz (Mt 12.37; Rm 8.33,34; cf. TWNT, II, p. 210s., 221). No entanto, por causa da morte de Cris-

to, a justificação dos crentes já teve lugar (Rm 3.21-26; 5.1). Por causa da presente justificação, seremos salvos da ira no dia do julgamento (Rm 5.9).

Não obstante, o julgamento permanece como fato escatológico, até mesmo para os crentes. A justiça pela qual esperamos (Gl 5.5) é a declaração de inocência naquele juízo final (TWNT, II, págs 210s.). "Porque importa que todos nós compareçamos perante o tribunal de Cristo" (2Co 5.10; cf. também Mt 12.36), que também é o tribunal de Deus (Rm 14.10). Entretanto, por causa da redenção em Cristo, o dia do juízo perdeu seu terror para o homem em Cristo (1Jo 4.17).

## VIII. O REINO DE DEUS

O reino de Deus significa primeiramente o reinado de Deus, e em segundo lugar, o reino onde esse seu reinado será desfrutado. O alvo final será realizado apenas na era vindoura. Negativamente, isso significa a destruição dos adversários de Deus: Satanás, o pecado e a morte (Ap 20.10,14,15). Positivamente, significa o desfrutamento, da parte dos redimidos, daquela comunhão aperfeiçoada com Deus e a medida completa das bênçãos divinas (Ap 21.3-8), que são sumarizados pela expressão "vida eterna". Assim sendo, vida eterna e reino de Deus são algumas vezes expressões intercambiáveis (Mt 25.34,46; Mc 10.17,24). O "reino de Deus", nos evangelhos sinóticos e a "vida eterna", no evangelho de João, são conceitos sinônimos (W. F. Howard, *Christianity according to St. John*, 1946, p. 112).

O reino de Deus não será estabelecido num único ato escatológico, mas pelo menos mediante duas, ou talvez até três fases escatológicas (v. secção seguinte). Mediante sua encarnação, Cristo "preendeu" (Mt 12.29) ou "destruiu" a Satanás (Hb 2.14). Ele "aboliu a morte" e "trouxo à luz a vida e a imortalidade" (2Tm 1.10). Essa vitória inicial sobre Satanás e a morte é a obra do reino de Deus, do reinado redentor de Deus em Cristo. Assim, o reino de Deus, que ainda é futuro (Mt 13.43; 1Co 6.9; Ap 12.10), é declarado como próximo (Mt 4.17) ou como já chegado (Mt 12.28), e portanto trouxe um reino presente de bênçãos (Cl 1.13). O reino de Deus vem em diversos atos redentores.

A realização final do reino de Deus incluirá uma terra redimida. No AT essa nova ordem é algumas vezes descrita como se fosse estritamente uma continuação da ordem presente (Mq 4.1-5; Is 11.1-9); algumas vezes se origina de um julgamento catastrófico que sobrevirá contra a antiga ordem (Is 13.9-13; caps. 24-26). Uma vez a nova ordem é referida como "novos céus e nova terra" (Is 65.17; 66.22), mas essa nova criação continua sendo uma existência terrena.

Essa expectativa tem prosseguimento no NT, e é análoga ao ensino sobre a ressurreição: existe tanto continuidade como descontinuidade entre a nova e a velha ordens. A criação compartilhará do livramento do homem, quan-



do passará a maldição contra o pecado (Rm 8.21). O julgamento de Deus cairá contra a terra amaldiçoada pelo pecado, e a ordem presente será abalada (Mt 24.29; Ap 6.12-17) e dissolvida (2Pe 3.10). Desse julgamento emergirá "novos céus e nova terra, nos quais habita justiça" (2Pe 3.13). Sobre essa nova e redimida terra o povo de Deus habitará com corpos redimidos, desfrutando de comunhão perfeita com Deus (Ap 21.1-8). A reconciliação final será assim realizada (Cl 1.20; Ef 1.10); e a oração será respondida:... venha o teu reino, faça-se a tua vontade, assim na terra como no céu (Mt 6.10). V. também REINO DE DEUS.

### IX. MILÊNIO

O livro de Apocalipse pinta a vitória do reino de Deus sobre Satanás como acontecimento que ocorrerá mediante dois estágios futuros. Satanás, que já foi "amarrado" por Cristo (Mt 12.29), será ainda mais limitado antes de sua final perdição no lago do fogo (Ap 20.10). Por ocasião da *parúsia* ele será "amarrado" e "aprisionado" a fim de que não engane as nações (Ap 20.1-3). Cristo reinará, juntamente com seus santos ressurreitos, por um período de mil anos (Ap 20.4), sobre esta terra (Ap 5.10; cf. Mt 19.28; 2Tm 2.12. Cf. O. Cullmann, em *The Early Church*, 1956, p. 112s.). Esse ponto de vista é chamado de "milenismo" ou "pré-milenismo". O termo "quiliassmo" designa a mesma idéia, porém, essa palavra tem sido usualmente empregada para indicar os pontos de vista que salientam demasiadamente o lado materialístico do milênio.

Assim compreendido, o milênio será uma extensão do atual reinado de Cristo. Esse ponto de vista é sustentado em 1Co 15.23-28, onde aparecem três estágios da vitória do reino de Deus: a ressurreição de Cristo, sua *parúsia*, e o relos, ou fim (cf. C. T. Craig, *IB*, X, 237s.).

Cristo é atualmente Senhor, entronizado à mão direita de Deus; porém, seu reino não é evidente para o mundo. A dispensação vindoura não será mais tempo do reinado de Cristo, pois então ele entregará o seu reino ao Pai (1Co 15.24,28). Estritamente falando, podemos distinguir entre o reino de Cristo e a era da igreja, bem como o milênio e o reino de Deus, na era vindoura (v. O. Cullmann, *op.cit.*, p. 109s.), embora a terminologia bíblica não sustente essa distinção. O reino de Cristo é o reino de Deus (Cl 1.13; 4.11; Ef 5.5).

O "dispensacionalismo" é uma forma variante do milenismo, e não deve ser confundido com este. O dispensacionalismo ensina que o milênio não é um estágio na obra redentora de Cristo, mas antes, o cumprimento das promessas teocráticas feitas a Israel. As profecias referentes à restauração de Israel, como nação, à sua própria terra, dotada de um trono literal, de um rei davidico literal, de um templo literal, e de um sistema de sacrifícios literal, será cumprido ao pé da letra (v. John F. Walwood, *The Millennial Kingdom*, 1959).

Muitos expositores sentem que a idéia de um milênio não pode ser encaixada no qua-

dro bíblico escatológico. O aprisionamento de Satanás, em Ap 20.1-4 é, portanto, identificado com aquilo que foi realizado pela encarnação (Mt 12.28,29), e a "primeira ressurreição" e o reinado dos santos com Cristo, é ou a nova vida em Cristo (Ef 2.5; Jo 5.25), ou a vitória dos santos martirizados, que se encontram no céu (cf. G. E. Ladd, *Crucial Questions about the Kingdom of God*, 1952, p. 141s.). Em qualquer dos casos, os mil anos formam um símbolo da era da igreja. Ainda segundo essa teoria, a *parúsia* inaugurará imediatamente a consumação, o julgamento final, e os novos céus e nova terra. Esse ponto de vista é chamado "amilenismo".

Outra opinião sustenta que a linguagem apocalíptica é simbólica da operação de Deus na história, e que o reino de Deus deverá ser realizado nesta era presente mediante a pregação do evangelho. A tarefa missionária da igreja, assim sendo, inclui a cristianização da sociedade (v. Loraine Boettner, *The Millenium*, 1958). Visto que essa teoria não espera a *parúsia* senão depois desta "idade áurea", é chamada de "pós-milenismo".

### X. INFERNO

O destino final dos redimidos será a nova terra; o destino final dos ímpios será a *geena*. Essa palavra traduzida por "inferno" também, se deriva do termo hebraico *ge-hinom*, "vale de Hinom", que ficava situado ao sul de Jerusalém, fora da cidade, onde crianças haviam sido sacrificadas mediante o fogo ao deus Moloque (2Cr 28.3; 33.6). Tornou-se símbolo profético do julgamento (Jr 7.31,32) e posteriormente, do castigo final. Deus tem poder de lançar tanto o corpo como a alma no *geena* (Lc 12.5; Mt 10.28; cf. Mt 5.29,30). Trata-se de um lugar de fogo inextinguível (Mc 9.43) ou eterno (Mt 18.8). O livro de apocalipse descreve o lugar de punição final como um lago de fogo e enxofre (Ap 20.10), que será o destino da besta, de Satanás e dos perdidos (Ap 20.15). Que temos aqui uma linguagem metafórica é demonstrado pelo fato que a morte e o hades também são lançados no lago de fogo. "Essa é a segunda morte" (Ap 20.14). Nosso Senhor falou sobre a punição final em termos de fogo (Mt 13.42,50; 25.41) ou de trevas (Mt 8.12; 22.13; 25.30; cf. 2Pe 2.17; Jd 13). Apesar de que tanto o fogo como as trevas simbolizam castigo, descrevem uma terrível realidade de banimento da presença e das bênçãos de Deus e de Cristo (Mt 7.23; 25.41; 2Ts 1.9). Alguns eruditos julgam poder descobrir uma salvação final e universal no NT (E. Stauffer, *New Testament Theology*, 1955, capítulo 57), porém, essa opinião só pode ser sustentada quando se despreza as afirmações de nosso Senhor e do livro de Apocalipse acerca da *geena*. G.E.L.

**ESCOL** — 1. Irmão de Manre e Aner, que se "confederaram" com Abraão quando, em Hebrão, juntaram-se às suas forças para libertar Ló (Gn 14.13-24).



2. O vale ou uádi, a poucos quilômetros ao norte de Hebrom, onde os espías enviados por Moisés colheram um gigantesco cacho (hebr., *eshkol*) de uvas, que tipificavam a natureza frutífera da terra (Nm 13.23,24; 32.9; Dt 1.24). As vinhas dessa região continuam sendo famosas devido à qualidade de seu fruto. G.T.M.

## ESCOLA

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

Desde os tempos mais remotos, no antigo Oriente Próximo, havia escolas ligadas a templos locais que eram usadas para dar instrução regular de leitura e escrita. Entre os hebreus, Moisés, treinado no Egito (At 7.22), recebeu ordem para ensinar a lei ao povo (Dt 4.10), além dos estatutos (Lv 10.11). Tal ensino era feito mediante a repetição e o exemplo (Dt 11.19), mediante a leitura em público (Dt 31.10-13), e mediante o emprego de cânticos especialmente compostos (v. 19). Os pais estavam incumbidos da educação de seus filhos (Gn 18.19; Dt 6.7).

Com o estabelecimento de santuários locais e do templo, os jovens eram indubitavelmente ensinados pelos profetas (1Sm 10.11-13; 2Rs 4.1), e, entre outras instruções era ministrada a leitura e a arte da escrita (Jz 8.14; Is 10.19). O alfabeto era aprendido por meio de repetição (Is 28.10, "preceito sobre preceito" significa, lit., "tsade após tsade, qof após qof"), mas a maior parte das disciplinas era ensinada por meio de perguntas e respostas oralmente feitas (Mt 2.12, "o mestre e o erudito", que nossa versão omite, é, lit., aquele que pergunta e aquele que responde", ainda que isso possa referir-se aos vigias).

Os alunos (*limudim*) eram ensinados pelos profetas (Is 8.16; 50.4; 54.13), como também o eram os reis (p. ex., 2Sm 12.1-7). Não existem referências diretas, no AT, a edifícios especiais que servissem de escolas, mas o fato que em cerca de 75 a.C. um certo Simão ben-Setah introduziu a educação elementar compulsória em Judá, para meninos de seis a dezesseis anos de idade, parece indicar a existência anterior de tais escolas desde os dias do segundo templo. 1Cr 25.8 se refere a escolares (*talmid*) no tempo do primeiro templo. V. também EDUCAÇÃO. Quanto às escolas do segundo milênio a.C., v. S. N. Kramer, *History Begins at Sumer*, 1958. D.J.W.

### II. NO NOVO TESTAMENTO

No NT não há qualquer indicação sobre a existência de escolas para as crianças judias. Parece que o lar era o lugar onde recebiam instrução elementar. A sinagoga servia de centro de instrução religiosa, onde o ensino estava sob a responsabilidade dos escribas (Mt 7.29; Lc 4.16-32; At 19.9). A palavra "escola" ocorre em apenas um contexto do NT (At 19.9). Nada existe para indicar se "a escola de Tirano" tinha por finalidade ensinar a instrução elementar (seis a catorze anos de idade) ou disciplinas adiantadas do currículo grego, como filosofia,

literatura e retórica (catorze a dezoito anos). Uma adição nos textos "ocidentais", feita em At 19.9, diz: "da quinta a décima hora". Os aposentos ocupados por Tirano estariam disponíveis, dessa maneira, para serem alugados das 11 horas da manhã em diante. A instrução tinha início ao alvorecer, juntamente com as obrigações da própria profissão de Paulo (At 18.3). Ele empregava a tarde para ensinar na casa-escola alugada. V. igualmente EDUCAÇÃO. E.M.B.

**ESCOLTA** — Em nossa versão portuguesa, esse termo traduz pelo menos duas palavras encontradas no original do NT. Em Mt 27.65,66 e 28.11, encontramos o termo grego *koustodia*, de origem latina, que se referia a uma guarda romana, e não meramente à polícia do templo. Mas nossa versão só traduz por "escolta" a primeira ocorrência. Nas duas outras os revisores preferiram não tocar no texto. A outra palavra também traduzida como "escolta" é *spira*, e que significa "coorte", a décima parte de uma legião, ou seja, normalmente 600 homens, embora esse número pudesse variar. As ocorrências do termo são as seguintes: Jo 18.3,12 (em nossa versão, "escolta"); Mt 27.27; At 10.1; 27.1 (em nossa versão, "coorte"); Mc 15.16 (em nossa versão, "destacamento"); At 21.31 (em nossa versão, "força"). J.M.B. (Tradutor)

**ESCORPIÃO** (hebr., *'aqrav*; gr., *skorprios*) — Esse artrópode é mais variado e abundante nos países quentes e secos, havendo uma dúzia de variedades na Palestina. O veneno de algumas delas é mais mortífero do que das mais perigosas víboras do deserto, embora a ferroada de outras variedades seja quase sem efeito nos humanos. Os escorpiões são quase inteiramente notívagos, passando o dia escondidos debaixo das pedras: alimentam-se exclusivamente de pequenos animais vivos. Várias referências, tanto no Novo como no AT, têm forma proverbial: por exemplo, 1Rs 12.11, "eu vos castigarei com escorpiões", que possivelmente se refere a um chicote de muitas tiras, dotado de nodosidade de metal com forma de gancho conhecido como escorpião (cf. 1Macabeus 6.51). Nosso Senhor contrastou de forma notável um escorpião com um ovo, em Lc 11.12. G.C.

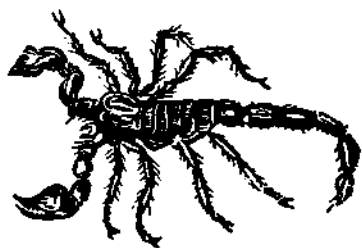


Fig. 72 — Escorpião de um tipo encontrado na Palestina.

**I. NO ANTIGO TESTAMENTO**

**a) Introdução**

Sob a influência da lei romana, um escravo era usualmente considerado como uma pessoa (masculina ou feminina) possuída por outra pessoa, sem quaisquer direitos, e semelhantemente a qualquer outra forma de propriedade — para ser usada e disposta à vontade pelo seu senhor. No antigo Oriente bíblico, todavia, os escravos podiam ter e realmente adquiriam certos direitos perante a lei, ou por costume, e esses direitos incluíam a posse (até mesmo de outros escravos) e o poder de fazer transação de negócios quando ainda sob o controle de seu senhor. A escravidão é comprovada desde os tempos mais remotos por todo o antigo Oriente Próximo, e deveu sua existência e perpetuação primariamente a fatores econômicos.

**b) Fontes de escravos**

(i) *Por captura.* Os cativos, especialmente prisioneiros de guerra, eram comumente reduzidos à escravidão (Gn 14.21, afirmado pelo rei de Sodoma; Nm 31.9; Dt 20.14; 21.10s.; Jz 5.30; 1Sm 4.9; 2Rs 5.2; 2Cr 28.8,10s.) costume esse que recua no tempo até onde vão os próprios documentos escritos, até mais ou menos 3000 a.C., e provavelmente mais para o passado ainda (referências em I. Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East*, 1949, p. 1-3).

(ii) *Por compra.* Os escravos podiam ser prontamente adquiridos de outros proprietários ou dos comerciantes em geral (cf. Gn 17.12,13,27; Ec 2.7). A lei permitia que os hebreus comprassem escravos estrangeiros dos estrangeiros em sua própria terra ou no exterior (Lv 25.44s.). Na antiguidade, os escravos eram vendidos entre todas as outras espécies de mercadorias e de pais para pais. Assim é que os midianitas e ismaelitas (v. JOSÉ) venderam José para um alto oficial egípcio (Gn 37.36; 39.1), enquanto que a Tiro dos fenícios importava escravos e objetos de bronze da Ásia Menor (Ez 27.13) e vendiam judeus para os jônios, e assim incorreram na ameaça de serem igualmente tratados pelos seus próprios compatriotas (Jl 3.4-8). Quanto à evidência de grandes números de escravos semitas que chegaram no Egito no período geral de José, provavelmente em grande parte pelo comércio, v. referências em "JOSÉ". Quanto ao comércio de escravos entre os babilônios no estrangeiro, em lugares como Tiro, v. Mendelsohn, *op. cit.*, p. 3-5.

(iii) *Por nascimento.* Os filhos "nascidos na casa" de pais escravos tornavam-se "escravos nascidos em casa"; esses são mencionados nas Escrituras desde os tempos patriarcais em diante (Gn 15.3; 17.12,13,27; Ec 2.7; Jr 2.14), e igualmente destes tempos bem recuados nos documentos da Mesopotâmia (Mendelsohn, p. 57, 58).

(iv) *Como restituição.* Se um ladrão comprado não pudesse fazer restituição e pagar os danos e multas, os fundos necessários para tanto podiam ser levantados vendendo-o como

um escravo (Êx 22.3. cf. uma provisão similar no *Código de Hamurábi*, §§ 53-54; ANET, p. 168).

(v) *Por falta de fundos para pagar dívidas.* Os devedores que caíssem em bancarrota eram frequentemente forçados a vender os seus filhos como escravos, ou seus filhos seriam confiscados como escravos pelo credor (2Rs 4.1; Ne 5.5,8). O próprio devedor falido, bem como a sua esposa e família, comumente se tornavam escravos do credor e lhe prestavam trabalho por três anos em pagamento da dívida, e então seguiam livres conforme o *Código de Hamurábi* (§ 117. DOTT, p. 30, ou ANET, p. 170, 171). Esse parece ter sido o pano de fundo da legislação mosaica, em Êx 21.2-6 (e 7-11), e em Dt 15.12-18, onde um escravo hebreu precisava trabalhar por seis anos, explicitamente um período "duplo" de tempo (Dt 15.18) em comparação com os três anos do *Código de Hamurábi* (cf. Mendelsohn, p. 32, 33); porém, ao ser-lhe dada liberdade, era-lhe concedido algum estoque para dar início novamente à vida por seus próprios meios (v. tb. d(i)1, a seguir). A insolvência era uma causa principal de redução ao estado de escravo no oriente bíblico (Mendelsohn, p. 23, 26-29).

(vi) *Auto-venda.* Vender-se voluntariamente à escravidão, isto é, à dependência a outrem, a fim de escapar da pobreza, era algo largamente conhecido (Mendelsohn, p. 14-19, quanto a informes). Lv 25.39-43, 47 e segs. é passagem que reconhece isso, ainda que apresenta meios do indivíduo redimir-se, por ocasião do ano do Jubileu (ou quando os proprietários fossem estrangeiros) ou mesmo antes.

(vii) *Rapto.* Raptar uma pessoa e reduzir o raptado à escravidão era ofensa punida com a morte, tanto na lei de Hamurábi como na lei de Moisés (Êx 21.16; Dt 24.7). (§ 14. DOTT, p. 30; ANET, p. 166). Os irmãos de José se tornaram culpados essencialmente desse crime (Gn 37.27,28 com 45.4; v. JOSÉ), e bem podiam ficar "atemorizados", precisando de palavras para que não ficassem "entristecidos" (Gn 45.3,5; e cf. Gn 50.15).

**c) Preço de escravos**

O preço dos escravos naturalmente variava um tanto, de conformidade com as circunstâncias de sexo, idade e condição de saúde dos escravos; mas o preço médio dos escravos se elevava gradualmente à semelhança das outras mercadorias no decurso da história; a escrava na idade de procriar sempre foi mais cara do que o escravo. No fim do terceiro milênio a.C., na Mesopotâmia (dinastias de Acade e III de Ur) o preço médio de um escravo era de 10 a 15 siclos de prata (referências em Mendelsohn, p. 117-155). Em cerca de 1700 a.C., José foi vendido aos ismaelitas por 20 siclos de prata (Gn 37.28), precisamente o preço corrente no período patriarcal, onde 1/3 de mina igualava 20 siclos (§§ 116, 214, 252; DOTT, p. 35; ANET, p. 170, 175, 176), como, por exemplo, diz o *Código de Hamurábi* (c. de 1750 a.C.), nos tablettes contemporâneos da Babilônia Antiga (cf. Mendelsohn, *loc. cit.*), e em Mari (G. Boyer,

*Archives Royales de Mari*, VIII, 1958, p. 23, n.º 10, linhas 1-4). Pelo tempo do século XV a.C. o preço médio era de 30 siclos, em Nuzi, e podia ser de 20, 30 ou 40 siclos em Ugarite, no norte da Síria (Mendelsohn, p. 118-155; J. Nougayrol, *Palais Royal d'Ugarit*, III, 1955, p. 228.2, com referências na p. 23), nos séculos XIV/XIII a.C., o que se compara bem com o preço contemporâneo de 30 siclos, que é refletido em Êx 21.32. Em dias posteriores, o preço médio de um escravo subiu constantemente, sob os impérios assírio, babilônico e persa, até cerca de 50 a 60 siclos e 90 a 120 siclos, respectivamente (refs. em Mendelsohn, p. 117-118, 155). Por 50 siclos, nos tempos assírios, cf. 2Rs 15.20, é que os israelitas nobres sob Menaem tinham de comprar sua liberdade, presumivelmente como resgate para evitarem deportação para a Assíria (D. J. Wiseman, *Iraq*, XV, 1953, p. 135, e JTVI, LXXXVII, 1955, p. 28). Elevações sucessivas e semelhantes no preço médio dos escravos, tanto nos registros bíblicos como externos, sugerem que os primeiros se baseavam diretamente sobre tradições exatas, pertencentes aos períodos específicos em questão, isto é, o início e o fim do segundo milênio e o início do primeiro milênio a.C., não sendo meras elaborações de escritores posteriores ou de redatores sacerdotais amantes de estatísticas.

#### d) Escravos possuídos por particulares em Israel

(i) *Escravos hebreus*. 1. A lei procurava (tal qual o *Código de Hamurábi*, cinco séculos mais antigo) evitar o risco de populações inteiras caírem na escravidão e na servidão sob a pressão econômica exercida sobre os pequenos proprietários de terras, mediante a limitação da duração do serviço que os devedores falidos (v. b(v), acima) tinham de dar até um máximo de seis anos, ao mesmo tempo que sua libertação seria acompanhada pela provisão de riquezas suficientes para que pudessem ter um novo começo (Êx 21.2-6; Dt 15.12-18). O homem que já fosse casado, quando assim escravizado, levava sua esposa consigo quando libertado; porém, se antes de ser escravo fora solteiro e seu senhor lhe dera esposa, tal esposa e quaisquer filhos ficavam pertencentes ao senhor. Por conseguinte, aqueles que desejassem permanecer no serviço do proprietário e ficar com a própria família, podiam fazê-lo permanentemente (Êx 21.6; Dt 15.16s.); no ano de Jubileu seria solto de qualquer modo (Lv 25.40) em conexão com a restauração da herança (Lv 25.28), ainda que preferisse permanecer definitivamente com seu senhor. Os devedores insolventes, em escravidão temporária semelhante à que se encontra em Êx 21.2s., são provavelmente o sujeito de Êx 21.26,27, quando a perda permanente de um membro cancelava a dívida e tornava obrigatória a liberdade do escravo por parte do credor/senhor (Mendelsohn, *op. cit.*, p. 87, 88). Nos dias de Jeremias o rei e os ricos abusaram flagrantemente da lei da libertação do sétimo ano, ao libertarem seus escravos somente para escravizá-los novamente, tendo sido

devidamente condenados por essa prática tão injusta (Jr 34.8-17).

2. Um hebreu que se vendesse voluntariamente como escravo a fim de escapar da pobreza, deveria servir ao seu senhor até o ano de Jubileu, quando então ficava livre (Lv 25.39-43) e recebia a sua herança (Lv 25.28). Porém, se o seu senhor fosse estrangeiro, tinha a opção de comprar a sua liberdade ou de ser redimido por um parente em qualquer ocasião antes do ano de Jubileu (Lv 25.47-55).

3. As escravas estavam sujeitas a outras leis e costumes específicos. As criadas-escravas da principal esposa de um homem podiam dar filhos ao seu senhor em lugar da esposa estéril, o que é comprovado tanto pela narrativa patriarcal (Gn 16) como por documentos cuneiformes contemporâneos, de Ur (Wiseman, JTVI, LXXXVIII, 1956, p. 124), e pouco depois, por documentos de Nuzi (C. H. Gordon, BA, III, 1940, p. 3; Wiseman, IBA, p. 27). De conformidade com a lei, se uma jovem hebréia fosse vendida como escrava (Êx 21.7-11) a sua condição marital era cuidadosamente salvaguardada: podia casar-se com seu senhor (e redimida se depois disso viesse a ser rejeitada), ou podia ser dada em casamento ao filho de seu senhor, ou podia tornar-se uma concubina apropriadamente sustentada, mas em todos os casos seria libertada se o seu senhor não cumprisse qualquer das três possibilidades concordadas. Na Mesopotâmia tais contratos eram usualmente mais cruéis, pois freqüentemente a jovem não tinha garantia alguma (cf. Mendelsohn, p. 10s., 87).

(ii) *Escravos estrangeiros*. 1. Diferentemente dos escravos hebreus, esses podiam ser escravizados permanentemente e podiam ser transmitidos em herança como as demais propriedades da família (Lv 25.44-46). Não obstante, estavam incluídos na comunidade de Israel à base do precedente patriarcal (circuncisão, Gn 17.10-14,27), e participavam das festividades anuais (Êx 12.44, a Páscoa; Dt 16.11,14), além de descansarem no sábado (Êx 20.10; 23.12).

2. Uma mulher capturada na guerra podia ser tomada como legítima esposa por um hebreu, e então deixaria de ser escrava; assim sendo, se seu marido subsequentemente se divorciasse dela, recebia a liberdade e não se tornava mais escrava (Dt 21.10-14).

(iii) *Condições gerais*. 1. O tratamento dispensado aos escravos dependia diretamente da personalidade dos senhores. Podia ser uma relação de confiança (cf. Gn 24; 39.1-6) e de afeição (Dt 15.16), ainda que a disciplina pudesse ser violenta e até mesmo fatal (cf. Êx 21.21), ainda que assassinar voluntariamente um escravo estava sujeito a certa penalidade (Êx 21.20), indubitavelmente a morte (Lv 24.17,22). É perfeitamente possível que os escravos hebreus, como alguns babilônios, traziam à mostra algum sinal externo de sua servidão (Mendelsohn, p. 49), ainda que isso permaneça um tanto incerto. Em algumas circunstâncias os escravos podiam exigir justiça (Jó 31.13) ou apelar para a lei (Mendelsohn,

p. 65, 70, 72), mas — tal como os egípcios poupados por Davi — podiam ser abandonados por senhores caleçados quando enfermos (1Sm 30.13). Nos tempos patriarcais um senhor sem filhos podia adotar um escravo da casa e torná-lo seu herdeiro, conforme é registrado sobre Abraão e Eliezer, antes do nascimento de Ismael e Isaque (Gn 15.3), além do caso de vários outros indivíduos, conforme documentos cuneiformes (Ur, cf. Wiseman, JTVI, LXXXVIII, 1956, p. 124; Nuzi, cf. Gordon, BA, III, 1940, p. 2, 3).

2. Durante toda a história da antiguidade, os documentos disponíveis dão testemunho sobre o grande número de pessoas que procurava escapar da escravidão mediante a fuga, e aqueles que de qualquer maneira ajudassem-nas ou ocultassem-nas estavam sujeitos a punição certa, especialmente nos tempos mais recuados (Mendelsohn, p. 58s.). Entretanto, os escravos que conseguiram fugir de um país para outro caíam dentro de uma categoria diferente. Os estados algumas vezes firmavam acordos onde havia cláusulas de extradição mútua; isso pode talvez explicar como Simei tão facilmente recuperou dois escravos fugidos, solicitando-os do rei Aquis, de Gate, na Filístia (1Rs 2.39,40; cf. Wiseman, *op. cit.*, p. 123). Entretanto, alguns estados algumas vezes também decretavam que se algum de seus compatriotas, escravizado no estrangeiro, regressasse à terra natal, seria libertado e não seria extraditado. Isso foi estipulado por Hamurábi da Babilônia (Código, § 280; DOTT, p. 35; ANET, p. 177; cf. Mendelsohn, p. 63, 64, 75, 77, 78), sendo provavelmente esse o sentido de Dt 23.15s. (Mendelsohn, p. 63, 64).

(iv) *Aforria*. Nas leis hebraicas um devedor escravizado tinha de ser libertado depois de seis anos de servidão (Êx 21.2; Dt 15.12, 18), ou então como compensação por injúrias físicas recebidas (Êx 21.26,27), e uma jovem escrava podia ser redimida ou libertada se viesse a ser repudiada, ou então se as condições estipuladas de serviço não

fossem cumpridas pelo senhor (Êx 21.8,11; v. d(i)3, acima). Um hebreu que se vendesse à escravidão tinha de ser libertado ao chegar o ano de Jubileu, ou então podia ser redimido mediante resgate em qualquer tempo, caso seu senhor fosse estrangeiro (Lv 25.39-43, 47-55; d(i)2, acima). Quanto a Dt 23.15s., v. secção anterior. A mulher cativa podia tornar-se liberta por meio de casamento (Dt 21.10-14).

Em 1Cr 2.34s., um certo hebreu, Sesã, não tinha filhos, e assim casou sua filha com o seu escravo egípcio, Jará, a fim de dar prosseguimento à linhagem de sua família; o mais provável, nessas circunstâncias é que Jará tenha sido libertado (Mendelsohn, p. 57); seria mais ou menos o mesmo o caso de Eliezer de Damasco (Gn 15.3), se não houvesse sido substituído como herdeiro de Abraão por motivo do nascimento de Ismael, e depois de Isaque

Na linguagem hebraica, o termo que denota que uma pessoa é "livre" e não (ou não mais) um escravo (p. ex., Êx 21.2,5,26,27; Dt 15.12,

13.18; Jó 3.19, Jr 34.9-11,14,16 etc.), é *hofshi*, que tem uma longa história do antigo Oriente, ocorrendo como *hupshu* nos textos cuneiformes dos sécs. XVIII a VII a.C., e que usualmente se refere a libertos que são pequenos proprietários de terras, fazendeiros do lugar, ou trabalhadores contratados. Quando um hebreu era libertado, ficava fazendo parte dessa classe. Tornava-se um pequeno proprietário de terras, se recuperasse sua herança (por ocasião do ano de Jubileu), ou então tornava-se trabalhador do local, na terra possuída por outrem. Quanto à aforria, no Oriente antigo, v. Mendelsohn, p. 74-91.

### e) Escravidão ao estado e ao templo

(i) *Escravidão ao estado, em Israel*. Era praticada em pequena escala. Davi fez com que os amonitas conquistados se tornassem trabalhadores forçados (2Sm 12.31), e Salomão circunscreveu os descendentes sobreviventes do povo de Canã para seu *mas'oved*, ou força escrava do estado permanente, mas jamais circunscreveu israelitas puros (v. 1Rs 9.15,21,22; carregadores e trabalhadores nas pedreiras, v. 15 e 2Cr 2.18). Os israelitas serviam em períodos temporários (*mas*) somente no Líbano, mediante rodízio (1Rs 5.13s.). Não há qualquer contradição entre 1Rs 5 e 1Rs 9 a respeito das turnas em rodízio; cf. M. Haran, VT, XI, 1961, p. 162-164, seguindo e parcialmente corrigindo os informes dados por Mendelsohn, p. 96-98. As famosas minas de cobre e as fundições de Ezim-Geber (v. ELATE), mui provavelmente eram exploradas com pessoal cananeu e amonita/edomita, que trabalhavam como escravos (Nelson Glueck, BASOR, 79, 1940, p. 4, 5; Mendelsohn, p. 95; Haran, *op. cit.*, p. 162). Tal emprego de cativos de guerra era comum por todo o Oriente Próximo, e em outros países fora de Israel, os próprios compatriotas menos afortunados e os escravos ordinários podiam algumas vezes ser aproveitados pelo estado (Mendelsohn, p. 92-99).

(ii) *Escravos do templo, em Israel*. Depois da guerra contra Midiã, Moisés assinalou dentre os guerreiros e de Israel em geral, uma pessoa em cada quinhentas, e um em cada cinquenta, respectivamente de seus despojos em pessoas e bens, para que servissem ao sumo sacerdote e aos levitas no tabernáculo, obviamente como trabalhadores braçais (Nm 31.28,30,47). Então foram adicionados a esses os gibeonitas, poupados por Josué, os quais se tornaram "rachadores de lenha e tiradores de água para a congregação e para o altar do Senhor" (Js 9.3-27), isto é, trabalhadores braçais para servir ao tabernáculo e seu pessoal. Semelhantemente, Davi e seus oficiais contavam com estrangeiros (*netinim*) dedicados para serviço semelhante aos levitas que serviam no templo; alguns de seus descendentes retornaram do cativo em companhia de Esdras (8.20); a esses foram adicionados os "servos de Salomão" (Ed 2.58). Ezequiel (44.6-9) possivelmente advertiu contra a permissão a esses trabalhadores braçais incircuncisos de usurparem um lugar na adoração de um templo que não lhes pertencia. Sob Ne-

emias (3.26,31) alguns desses viviam em Jerusalém, e ajudaram a reparar os seus muros.

#### f) Conclusão: tendências gerais

Geralmente um espírito mais humanitário respira por todas as leis e costumes do AT a respeito da escravidão, segundo é ilustrado por suas repetidas injunções, em nome de Deus, para que ninguém dominasse com violência qualquer irmão israelita (p. ex., Lv 25.43,46,53,55; Dt 15.14s.). Até mesmo quando a lei e o costume dos hebreus acerca dos escravos compartilhavam da herança comum do antigo mundo semítico, há um cuidado sem paralelo, em nome de Deus, pelas pessoas que por sua própria posição não eram reputadas pessoas, algo que se faz ausente dos códigos legais da Babilônia ou da Assíria. Além disso, deve ser lembrado que, em termos gerais, a economia do Oriente Próximo da antiguidade nunca se baseou substancial ou principalmente sobre o trabalho escravo, como no período "clássico" e no período posterior da Grécia e, acima de tudo, do império romano (cf. Mendelsohn, p. 111, 112, 116, 117, 121). E Jó (31.13-15) anuncia o conceito da igualdade de todos os homens, qualquer que seja sua condição, perante o criador de todos, que é Deus. K.A.K.

## II. NO NOVO TESTAMENTO

### a) Sistemas de escravidão nos tempos neotestamentários

A escravidão judaica, a julgar pelo *Talmude*, permaneceu como sempre controlada pela apertada unidade nacional do povo. Havia aguda distinção entre os escravos judeus e os escravos gentios. Os primeiros gozavam do privilégio de saírem foros no ano sabático, e recaía o ônus sobre as comunidades judaicas de todos os quadrantes resgatarem os seus compatriotas que estivessem escravizados aos gentios. Dessa maneira, nenhuma divisão fundamental era reconhecida entre judeus escravizados e judeus livres. Ao mesmo tempo, o povo inteiro podia ser reputado como servos de Javé.

Em contraste com isso, a escravidão grega era justificada pela teoria clássica com a suposição da existência de uma ordem natural de escravos. Visto que somente os cidadãos, estritamente falando, eram humanos, os escravos não passavam de gado. Apesar de que essa idéia só era posta em prática nos raros casos em que o bom senso e o espírito humanitário ruíam, permaneceu de pé o fato que durante toda a antiguidade clássica a instituição da escravidão era considerada coisa automática, até mesmo por aqueles que se esforçavam pela melhoria de suas condições.

Houve grande diversidade em diferentes ocasiões e lugares acerca da extensão e dos usos da escravidão. O sentimento moderno é dominado pelos horrores da escravidão em massa de agricultores na Itália e na Sicília, durante os dois séculos de guerra que mediaram entre as guerras púnicas e Augusto, o que foi dramatizado por uma série de heróicas revoltas de escravos. Esse foi um dos resultados indesejá-

veis da rápida conquista romana do Mediterrâneo, quando a principal origem dos escravos eram os prisioneiros de guerra. Nos tempos do NT, todavia, havia poucas guerras, e, afinal de contas, os ranchos de escravos eram um método peculiarmente romano de fazer o trabalho agrícola. No Egito, por exemplo, não havia praticamente qualquer escravidão agrícola, pois a terra era trabalhada por agricultores livres, sob supervisão burocrática. Na Ásia Menor e na Síria, havia grandes propriedades religiosas dos templos, cujos agricultores contratados perfaziam uma espécie de vassalagem. Na Palestina, a julgar pelas parábolas de Jesus, eram empregados escravos nas propriedades agrícolas do país mais nas posições administrativas, enquanto que o trabalho braçal era recrutado à base de contratos casuais.

A escravidão doméstica e pública eram as formas mais generalizadas. No primeiro caso, os escravos eram adquiridos e empregados como um índice de riqueza. Quando alguém possuía apenas um ou dois escravos, estes trabalhavam juntamente com seu senhor nas mesmas ocupações. Em Atenas era impossível distinguir nas ruas um escravo de um homem livre, e a familiaridade dos escravos para com os seus senhores era motivo constante de comédia. Em Roma, as grandes mansões empregavam vintenas de escravos por puro luxo. O trabalho desses escravos era altamente especializado, e com frequência não exigia esforço grande. No caso dos escravos públicos, sua condição lhes conferia boa dose de independência e respeito. Realizavam todas as espécies de deveres na ausência de serviços públicos civis, incluindo até mesmo tarefas policiais em alguns casos. Profissões tais como a medicina ou a educação eram comumente desempenhadas por escravos.

As principais fontes produtoras de escravos eram: 1. o nascimento, que dependia da lei do estado particular a respeito dos vários graus de parentesco servil; 2. a prática generalizada de abandonar crianças indesejáveis, que ficavam então à disposição de quem quisesse cuidar em criá-las; 3. a venda dos próprios filhos à escravidão; 4. a escravidão voluntária como solução de problemas tais como a dívida; 5. a escravidão como pena imposta; 6. o rapto e a pirataria; 7. o tráfico de escravos através das fronteiras romanas. Nem todas essas fontes estavam abertas em qualquer lugar ao mesmo tempo; havia grandes variações nas leis e sentimentos locais. O grau de escravidão também variava grandemente, sendo impossível calculá-lo. Talvez tenha atingido um terço da população de Roma e das grandes cidades metropolitanas do Oriente. Nas áreas onde a economia dependia mais dos aldeões, entretanto, a escravidão se reduzia a uma fração.

A alforria podia ser arranjada prontamente em qualquer ocasião, se os proprietários quisessem fazê-lo. Em Roma era mais comum dá-la como testamento, e tinha de haver limites impostos à generosidade dos proprietários a fim de impedir uma diluição demasiadamente

rápida dos cidadãos entre pessoas de origem estrangeira. Nos estados gregos duas formas comuns eram um tipo de auto-compra, em que a incompetência legal do escravo era posta de lado quando o direito de propriedade era tecnicamente transferido para um deus qualquer, e a alforria em troca de um contrato de serviços que simplesmente significava que o escravo continuaria no mesmo emprego, embora legalmente livre.

A condição da escravatura por toda parte ia sendo constantemente mitigada nos tempos do NT. Embora aos escravos fosse negada personalidade legal, os proprietários reconheciam que os escravos trabalhavam melhor conforme sua condição se fossem aproximando da liberdade, pelo que a posse de propriedades e o matrimônio eram normalmente direitos dados aos escravos. A crueldade era condenada pelo crescente sentimento de humanidade comum, sendo em alguns casos legalmente controlada; no Egito, por exemplo, a morte de um escravo sujeitava o culpado a um processo legal por juiz investigador. Enquanto que nos estados gregos os escravos emancipados se tornavam estrangeiros residentes da cidade de seus ex-proprietários, em Roma tais escravos se tornavam automaticamente cidadãos. Dessa maneira, o vasto influxo de escravos para a Itália, especialmente durante os dois últimos séculos antes de Cristo, teve o efeito de internacionalizar a república romana, antecipando a própria orientação política do governo de estender a cidadania em círculos cada vez maiores.

#### **b) A atitude do NT para com a escravatura**

Os doze discípulos de Jesus evidentemente não tiveram participação alguma do sistema de escravidão. Não havia entre eles nem escravos nem proprietários de escravos. Entretanto, a instituição da escravatura figura frequentemente nas parábolas (p. ex., Mt 21.34; 22.3), visto que as casas reais e nobres a que os escravos pertenciam forneciam uma apropriada analogia acerca do reino de Deus. Jesus repetidamente se referiu à relação dos discípulos para consigo mesmo como a relação de servos para com seu senhor (p. ex., Mt 10.24; Jo 13.16). Ao mesmo tempo, ele frisava os pontos inadequados desse simbolismo. Os discípulos como que haviam sido emancipados a fim de serem admitidos a mais altos privilégios de intimidade (Jo 15.15). Ou, novamente, para grande embaraço dos discípulos, o próprio Jesus assumia o papel de servo (Jo 13.4-17), com o objetivo de encorajá-los para o serviço mútuo.

Fora da Palestina, contudo, onde as igrejas eram freqüentemente estabelecidas à base de famílias inteiras, os membros das mesmas eram tanto os senhores como os seus servos. A escravidão foi uma das divisões humanas que perdeu todo o sentido na nova comunidade em Cristo (1Co 7.22; Gl 3.28). Isso aparentemente apressou o desejo de emancipação (1Co 7.20) e talvez até tenha levado ao ativo encorajamento a emancipação por parte de alguns (1Tm 6.35). Paulo não se opunha à alforria caso

houvesse oportunidade para tal (1Co 7.21), mas calculadamente se refreou de fazer pressão sobre os proprietários, ainda mesmo quando os sentimentos pessoais talvez o tivessem impellido a isso (Fm 3,14). Não somente estava envolvida a razão prática de não expor as igrejas à crítica aberta (1Tm 6.1s.), mas também havia o princípio que todas as camadas da sociedade humana foram dispostas por Deus (1Co 7.20). Os escravos, por conseguinte, deviam ter como alvo agradar a Deus com o serviço que prestavam (Ef 6.5-8; Cl 3.22). O laço fraternal de um escravo crente com seu senhor crente certamente devia ser reputado como mais uma razão para servi-lo bem (1Tm 6.2). O senhor crente de escravos, todavia, bem poderia permitir que o sentimento fraternal prevalecesse (Fm 16), e certamente precisava tratar seus escravos com brandura (Ef 6.9) e com estrita equidade (Cl 4.1).

O fato que a escravatura de escravos da família — que é a única espécie mencionada no NT — era geralmente governada por sentimentos de boa vontade e afeição, fica subentendido pelo uso figurado da frase “família de Deus” (Ef 2.19). Os apóstolos aparecem regularmente como despenseiros de Deus (1Co 4.1; Tt 1.7; 1Pe 4.10) ou mesmo como simples servos (Rm 1.1; Fp 1.1). O caráter legal do “jugo de escravidão” (Gl 5.1) não fora esquecido, entretanto, e a idéia de alforria e adoção na própria família era uma honrosa conclusão a essa linha de pensamento (Rm 8.15-17; Gl 4.5-7). Dessa maneira, quer na prática, quer por analogia, os apóstolos claramente classificaram a instituição da escravatura como parte da ordem de coisas que está desaparecendo. Pois afinal de contas a fraternidade dos filhos de Deus providenciaria para ver todos os seus membros livres de quaisquer peias. E. A. J.

**ESCRIBA** — Na antiga Israel, como em todos os países do Oriente Próximo na antigüidade, poucas pessoas conheciam a arte de ler e escrever, pelo que a profissão de escriba era tida em alta conta. As palavras traduzidas como “escriba”, em hebraico (*sofer*, derivada de *safar*, “contar, dizer”; no *piel*, “recontar”), em ugarítico (*spr*) e em acadiano (*shapuru*, “enviar”, “escrever”) incluem os principais deveres dessa atividade altamente técnica. Muitos escribas eram empregados pelo público como secretários para transcreverem contratos legais necessários (Jr 32.12), para escreverem cartas, ou para fazerem registros, usualmente por meio de ditado (Jr 36.26). Outros, conhecidos como “escrivão do rei” (2Cr 24.11), eram empregados na administração pública e estavam ligados à corte real, onde o escriba chefe agia como “Secretário de Estado”, e figurava ao lado do cronista (*mazkir*), que estava incumbido de fazer os registros oficiais (2Sm 8.16; 1Rs 4.3). Sendo alto oficial, o escriba chefe era um dos principais conselheiros do rei (1Cr 27.32). Assim é que Sebna, o escriba, que posteriormente se tornou Primeiro Ministro, foi enviado por Ezequias com o Primeiro Ministro e com an-

ções para confabular com os assírios que cercavam Jerusalém (2Rs 18.18; 19.2; Is 36.3). Alguns escribas eram especialmente empregados para deveres militares, o que incluía a compilação de uma lista daqueles que eram convocados para a guerra (Jz 5.14) ou dos despojos tomados, dos quais seu principal oficial era designado de "escrivão-mor do exército" (2Rs 25.19; Jr 52.25). Embora outros escribas estivessem incumbidos de certas tarefas no templo, envolvendo a coleta de taxas (2Rs 12.10), a profissão dos escribas era, até o exílio, separada do sacerdócio, que contava com seus próprios oficiais preparados na arte da escrita. Os principais escribas contavam com aposentos próprios no palácio (Jr 36.12-21) ou no templo (Jr 36.10).

A Safá, o escriba, foi entregue o rolo recém-descoberto contendo a lei, para que fosse lido perante o rei (2Rs 22.8), porém, foi somente no período pós-exílio que os escribas assumiram o papel de copistas, guardiães e intérpretes da lei (Ed 7.6). Esdras era ao mesmo tempo sacerdote e escriba (7.11), e bem pode ter agido como conselheiro na corte babilônica sobre assuntos judaicos, como faziam também os escribas especialistas da Assíria e da Babilônia (v. ESDRAS). Pelo séc. II a.C., a maioria dos escribas se compunha de sacerdotes (1Macabeus 7.12), tendo sido os protótipos dos escribas religiosos que aparecem nos tempos do NT (v. ESCRIBAS).

O escriba, sendo pessoa dotada de educação e de meios, podia usar vestes finas dotadas de um receptáculo da pena ou "estojo de escrevedor" dependurado do cinto (Ez 9.2). Seu equipamento incluía penas de cana (Jr 8.8); uma pequena faca para apagar a escrita e cortar o papiro (Jr 36.23), e, em alguns casos, estiletos para escrever na escrita cuneiforme (v. ESCRITA). A profissão era freqüentemente seguida por famílias inteiras (1Cr 2.55), e diversos filhos, segundo se sabe, seguiam seus pais no ofício. D.J.W.

**ESCRIBAS** (heb., *sofrim*; gr., *grammateus*, *nomikoi* (doutores da lei), e *nomodidaskaloi* (mestres da lei)). Os escribas eram técnicos no estudo da lei de Moisés (Torah). A princípio essa ocupação pertencia aos sacerdotes. Esdras era ao mesmo tempo sacerdote e escriba (Ne 8.9). Os dois ofícios não eram necessariamente separados. A principal atividade do escriba era estudar sem qualquer distração (Eclesiástico 38.24). O surgimento dos escribas pode ser datado depois do exílio babilônico. 1Cr 2.55 parece sugerir que os escribas se reuniam em famílias e associações. Provavelmente não formavam um partido político distinto no tempo de Ben Siraque (início do séc. II a.C.), mas se tornaram em tal devido às medidas repressivas de Antíoco Epifânio. Podiam ser encontrados escribas em Roma, no período imperial posterior, bem como na Babilônia nos sécs. V e VI d.C. Somente depois do ano 70 d.C. é que aparecem fatos detalhados a respeito de escribas individuais. Exerciam influência principal-

mente na Judéia, até 70 d.C., mas também podiam ser encontrados na Galiléia (Lc 5.17) e entre a dispersão judaica.

Os escribas foram originadores do culto na sinagoga. Alguns deles figuravam como membros do Sinédrio (Mt 16.21; 26.3). Depois do ano 70 d.C. a importância dos escribas tornou-se maior ainda. Preservavam em forma escrita a lei oral e transmitiram fielmente as Escrituras hebraicas. Esperavam de seus alunos uma reverência maior que a que prestavam a seus pais (Avot iv.12).

A função dos escribas era triplíce:

1. Preservavam a lei. Eram os estudiosos profissionais da lei, bem como os seus guardiães, especialmente durante o período helenístico, quando o sacerdócio se corrompera. Transmitem decisões legais orais que haviam sido criadas em seus esforços de aplicar a lei mosaica à lei diária. Afirmavam que essa lei oral era mais importante do que a lei escrita (Mc 7.5s.). Por meio de seus esforços a religião estava sujeita a ser reduzida a formalismo que não atingia o coração.



**Fig. 73** — Parte de um relevo de Ninrude, exibindo escribas a registrar despojos tomados por Tiglate-Pileser III, um deles em um tablete de argila para escrita cuneiforme, e o outro a escrever em aramaico, sobre um rolo de papiro ou de couro, em c. de 740 a.C.

2. Reuniam em torno de si muitos alunos a fim de instruí-los na lei. Dos alunos era esperado que retivessem o material ensinado e que o transmitissem sem qualquer variação. Faziam conferências no templo (Lc 2.46; Jo 18.20). O ensino ministrado pelos escribas devia ser gratuito (cf. os rabinos Zadoque, Hilel, e outros), mas provavelmente eram pagos (Mt 10.10; 1Co 9.3-18, quanto à declaração de Paulo sobre o seu direito), e chegavam mesmo a tirar vantagem de sua honrosa posição (Mc 12.40; Lc 20.47).

3. Eram chamados de "doutores da lei" e de "mestres da lei", visto estarem incumbidos da administração da lei na qualidade de juizes do Sinédrio (cf. Mt 22.35; Mc 14.43,53; Lc 22.66; At 4.5; Josefo, *Antiguidades* xviii. 1.4). "Doutor da lei" e "escriba" são expressões sinônimas, pelo que jamais aparecem conjuntamente no NT. Não eram pagos pelo serviço que prestavam no Sinédrio. Por conseguinte, eram obrigados a ganhar a vida por outros meios, se não contassem com riquezas pessoais.

Os livros apócrifos e pseudepígrafos do AT são fontes informativas sobre o início do partido dos escribas. Os livros de Esdras, Neemias, Daniel, Crônicas e Ester, também indicam algo sobre os primórdios do movimento, enquanto que Josefo e o NT falam sobre esse grupo num estágio mais avançado de seu desenvolvimento. Não há menção sobre os escribas no quarto Evangelho. Pertenciam principalmente ao partido dos fariseus, mas, como um corpo, eram distintos deles. Sobre a questão da ressurreição puseram-se ao lado de Paulo e contra os saduceus (At 23.9). Entraram em conflito com Cristo, pois ele ensinava com autoridade (Mt 7.28,29), e condenava o formalismo exterior que fomentavam. Perseguraram a Pedro e João (At 4.5), e participaram do martírio de Estêvão (At 6.12). Entretanto, embora a maioria tivesse feito oposição a Cristo (Mt 21.15), alguns deles vieram a crer (Mt 8.19). C.L.F.

**ESCRITA** — Por todo o antigo Oriente Próximo, desde pelo menos cerca de 3100 a.C. em diante, a escrita era a grande indicação da civilização e do progresso. No segundo milênio a.C. houve diversas experiências que conduziram ao desenvolvimento do alfabeto, com o conseqüente aumento geral do número de letrados. Embora até o momento poucos documentos tenham sido encontrados na própria Palestina de antes do período exílico, quando comparamos com os muitos milhares dos territórios circunvizinhos, é razoável supor-se que sua proximidade a ou-

tros centros de cultura tenha permitido que seus habitantes compartilhassem da arte da escrita durante todos os períodos passados igualmente, segundo é indicado pelas palavras mais comuns para indicar a ação da escrita heb., *katav*; aram., *k'tav*; gr., *grapho*) que ocorrem mais de 450 vezes no AT e no NT.

**I. REFERÊNCIAS BÍBLICAS**

A Bíblia afirma que Moisés escreveu (Êx 17.14) o decálogo (Êx 24.12; 34.27), as palavras de Javé (Êx 24.4), a Lei (*Torá*, Js 8.31), e também afirma que Moisés falou sobre uma cópia escrita da mesma (Dt 27). Moisés também registrou em forma escrita todos os estatutos (Dt 30.10) e juízos (Êx 34.27; cf. 2Rs 17.37), bem como as decisões legais (Dt 24.1; Mc 10.4), os detalhes das peregrinações feitas pelos israelitas (Nm 23.2), e as palavras do cântico de vitória (Dt 31.19,22). Nisso ele foi auxiliado por oficiais letrados (*shotrim*, Nm 11.16; em nossa versão portuguesa, "superintendentes"; cf. o acadiano *shataru*, "escrever") que, por razão de sua capacidade registraram as decisões e estavam intimamente ligados com a legislação judiciária (Dt 16.18; 1Cr 23.4; Js 8.33). Durante as peregrinações do êxodo os sacerdotes também registraram as maldições (Nm 5.23) e os nomes de determinados objetos (17.3). Josué escreveu uma cópia dos dez mandamentos (Js 8.32) bem como do pacto renovado (24.26).

Samuel registrou a constituição do recém-criado reinado de Saul (1Sm 10.25; em nossa versão, "direito do reino"). Davi escreveu cartas a Joabe, comandante de seu exército (2Sm 11.14), como também detalhes da administração do templo, no que foi copiado por seu filho, Salomão (2Cr 35.4). Salomão também se correspondeu com Hirão por meio de cartas (2Cr 2.11). Como em todos os períodos, escribas da corte eram freqüentemente empregados para preparar listas de pessoas (1Cr 4.41; 24.6; v. tb. Nm 11.26; Is 10.19; Jr 22.30; Ne 12.22; v. ESCRIBA).



Fig. 74 — 'Eu sou Dario, o rei', escrito em persa antigo, elamita e babilônio, na escrita cuneiforme. Do selo de Dario I (521-486 a.C.).



Isaias, o profeta, tanto escreveu (2Cr 26.22; s. 8.1) como ditou para um escriba escrever as suas palavras (30.8). Em seu tempo, Ezequias tanto escreveu cartas (*'igeret*) para Efraim e Manassés (2Cr 30.1; cf. Is 38.9, entitulado "cântico (*mikhtav*) de Ezequias") como recebeu cartas do rei assírio, Senaqueribe (Is 37.14, 39.1; 2Cr 32.17). Jeremias ditava ao seu amanuense, Baruque (Jr 30.2; 36.27; 45.1), como provavelmente o faziam também Oséias (Os 8.12) e Malaquias (Ml 3.16), pois a palavra escrita era uma parte importante da profecia (2Cr 21.12), cujo valor foi igualmente salientado por Jó (Jó 19.23).

Conforme se conhece pelos manuscritos existentes, os períodos neo-babilônico e persa foram assinalados por um número crescente de pessoas letradas. Daniel e os sábios babilônios podiam ler, e presumivelmente também podiam escrever em aramaico (Dn 5.24s.). Havia uma correspondência ativa dentro do império, tal como em períodos anteriores a isso também (v. CORREIO, ASSÍRIA, BABILÔNIA). Neemias registrou a aliança firmada (Ne 9.38), enquanto que os seus oponentes de Samaria escreveram para o rei persa (Ed 4.6,7; 5.7; 6.2). O próprio Esdras era um escriba que escreveu decretos ou documentos de estado nos dialetos locais (8.34), conforme o estilo dos oficiais da corte, incluindo Mordecai, sob as ordens do rei (Et 9.28s.), o qual então afixava o seu selo (Dt 6.25; v. tb. SELO).

Jesus Cristo e os seus apóstolos faziam referência constante às Escrituras ou documentos escritos (p. ex., "está escrito" — *gegriptai* — que ocorre por 106 vezes). Nosso Senhor mesmo sabia escrever (Jo 7.14,15) e escreveu publicamente pelo menos numa ocasião (Jo 8.6). Zacarias, o sacerdote, escreveu numa tabuinha de escrever recoberta com cera (Lc 1.63), enquanto que Pilatos, o governador romano, preparou uma inscrição trilingüe para ser colocada no alto da cruz (Jo 19.19,22).

João (21.24), Lucas (1.3; At 1.1), e o próprio Paulo (Gl 6.11; Fm 19; Rm 15.15), embora tivessem usado freqüentemente um amanuense, como Paulo usou Tércio (Rm 16.22), escreveram os registros históricos e as cartas apostólicas que chegaram até nós. Até mesmo dentro do livro de Apocalipse encontramos referências constantes à escrita, legais e registros vários (Ap 1.11; 21.5). Visto que a escrita, por sua própria natureza, é um meio de comunicação, declaração e testemunho, é empregada para ilustrar a impressão, gravada em (*engrapho*, 2Co 3.2s.) ou sobre (*epigrapho*, Hb 8.10; 10.16) a mente e o coração do indivíduo (cf. Jr 31.33; Pv 3.3), por operação do Espírito Santo (algumas vezes chamada de "escrita interna").

## II. MATERIAIS

Quase toda superfície lisa era empregada como material para escrever.

### a) Pedra

Inscrições eram entalhadas em superfícies de pedra ou em rochas (Jó 19.24), e textos mo-

numentais eram entalhados em estelas, obeliscos ou vertentes de penedias para isso preparadas (p. ex., a inscrição de túmulos hebreus, v. SEBNA; IBA, fig. 53; cf. 43, 48). Suas superfícies mais lisas ou mais toscas podiam ser recobertas com uma camada de emboço, antes de ser efetuada a inscrição, como acontecia no Egito e sobre altares de pedras (Js 8.32; Dt 27.2s). Tabletes de pedra eram normalmente empregados para textos reais, comemorativos ou religiosos, ou para cópias públicas de editos legais (v. HAMURABI). Esses tabletes de pedra, de forma retangular, aparentemente não maiores do que 45 cm x 30 cm de comprimento e largura, foram usados, por exemplo, para escrever os dez mandamentos (Êx 32.16). Esses tabletes (*luhot*; em nossa versão, "tábuas") foram escritas pelo dedo de Deus, ou seja, "eram obra de Deus... escritura de Deus" (*mikhtav 'elohim*), usualmente considerados como uma escritura bem gravada, em contraste com a superficial escrita do homem. A palavra "tábua" (*luah*) provavelmente descreve a forma (retangular) e não tanto o material, não havendo qualquer certeza de que no AT o termo denota um tablete de argila, embora se saiba por alguns achados que na Palestina já se usavam desses tabletes desde o segundo milênio a.C. (v. III, abaixo).

### b) Tabuinhas de escrever

As tabuinhas usadas por Isaias (30.8) e por Habacuque (2.2) talvez fossem pranchetas de escrever feitas de madeira ou mármore com um recesso para conter um preenchimento de cera (no acadiano, *le'u*). Tais tabuinhas, usualmente dotadas de dobradiça para formarem um díptico ou um políptico, podiam ser empregadas para escrever-se em qualquer forma escrita. A folha individual era denominada de "porta", um termo igualmente usado para designar uma coluna de escrita (Jr 36.23; em nossa versão portuguesa, "folhas"). A mais antiga tabuinha até o momento encontrada, em Ninrud, na Assíria, acha-se inscrita com uma longa composição de 6.000 linhas e é datada em cerca de 705 a.C. (*Iraq*, XVII, 1955, p. 3-13), sendo do tipo igualmente exibido nas esculturas empregado pelos escribas para fazerem anotações no campo (fig. 87; IBA, fig. 60). Tabuinhas similares, precursoras das lousas escolares, eram freqüentemente usadas nos tempos gregos e romanos (Lc 1.63; *pinakidion*, uma pequena tabuinha de escrever; em nossa versão, "tabuinha").

### c) Tabletes de argila (v. tb. IVa, abaixo)

O "tijolo" (*'venah*) empregado por Ezequiel (4.1) provavelmente era de argila e semelhante aos tabletes usados para os planejamentos e pesquisas na Babilônia, embora tal vocábulo pudesse ser empregado para descrever qualquer telha plana. A grande "ardósia" sobre a qual Isaias teve de escrever de "maneira inteligível" (em oposição à maneira de escrever de um escriba?) era uma folha de "superfície em branco", de material não especificado (Is 8.1, *gilayon*).

**d) Papiro**

O papiro não é diretamente mencionado no AT como material de escrita heb., *n'yar*; no acadiano, *niyaru*). Entretanto, podia ser obtido na Fenícia, no lago Huleh, e no vale do Jordão (v. PAPIROS), desde o séc. XI a.C. em diante, e seu emprego é comprovado pelos sinais apositos às costas de impressões de selos originalmente fixados a essa substância perecível (p. ex., o reverso do selo de Gedalías, q. v.). O papiro (de onde se deriva o termo português "papel") também era conhecido pelos assírios e babilônios desde o séc. VII a.C. (R. P. Dougherty, "Writing on Parchment and Papyrus among the Babylonians and the Assyrians", JAOS, XLVIII, 1928, p. 109-135). Usado extensamente no Egito, em todos os períodos, foram encontrados papiros entre os rolos do mar Morto pertencentes ao período desde o II séc. a.C. até o II séc. d.C. (v. PAPIROS DO MAR MORTO). A "relva" que é mencionada no livro de Isaías (19.7, "arot), embora possivelmente seja uma referência indireta ao papiro, seria mais bem interpretada como "lugar vazio". O "papel" empregado pelo apóstolo João (2Jo 12) provavelmente era de papiro (gr., *chartes*).

**e) Couro e pergaminho**

Esse material era mais raramente usado no Egito e na Babilônia do que o papiro, desde os tempos antigos, mas também era empregado na forma de rolos desde o séc. XVII a.C. em diante. Peles de cabras e ovelhas podiam ser facilmente obtidas pelos israelitas; e o uso que os mesmos fizeram desse material para cópias posteriores de textos bíblicos, igualmente atestados entre os "Papiros do Mar Morto" (q. v.), bem pode deixar entendido que tal material já vinha sendo usado desde tempos mais remotos.

O pergaminho era comprovadamente usado desde cerca de 1288 a.C., no Egito, e juntamente com outros rolos de couro era muito empregado desde o período persa em diante. O pergaminho (lat., e em gr., *membrana*), que consistia de peles de animais especialmente preparadas, era mais durável do que o papiro, e foi usado por Paulo (2Tm 4.13).

**f) Ostracas**

Cacos de vasos ou ostracas eram outro material de escrita bastante comum, visto que seu baixo preço e disponibilidade fácil tornavam-no especialmente útil para a escrituração de memorandos breves com pena ou pincel e tinta. Cacos usados para registrar negócios têm sido encontrados em Samaria, pertencentes ao tempo de Jeroboão II, e cartas escritas em caracteres alfabéticos (v. Vb (ii), a seguir) pertencentes aos tempos de Jeremias, foram encontradas no portão de entrada de Laquis, sendo datadas em cerca de 590 a.C. (v. LAQUIS, e fig. 169). Outros casos inscritos, pertencentes ao séc. VII a.C., incluem uma carta que se queixa sobre o confisco de uma capa (cf. Êx 22.26), encontrada em Meza Hashavyahu, em Israel (IEJ, IX, 1960, p. 129-139). V. também PAPIROS E OSTRACAS.

Os objetos de cerâmica algumas vezes eram escritos ou estampados com caracteres, antes, de serem levados ao fogo (v. PEÇA, fig. 144 e tb. SELO, impressões estampadas em jarras).

**III. INSTRUMENTOS DE ESCREVER**

1. Cinzeis ou estiletos de metal podiam ser facilmente obtidos para fazer inscrições em pedra, metal, marfim ou argila (v. ARTES E OFÍCIOS; SELO). O "estilete" (*heret*) ou "pena" (*'et*) empregados por Isaías, com sua ponta de "ferro", têm sido interpretados ou como instrumento de escrever com "bico" mole ou como ponta dura (*esmeril?*), para uso sobre superfícies de ferro, chumbo, ou outras (Is 8.1; na Vulgata, *stylus*; v. tb. Jr 17.1; Jó 19.24). Nenhum dos muitos instrumentos agudos escavados até o presente pode ser identificado além de qualquer dúvida como instrumento usado para escrever caracteres lineares. A "pena dos escribas" (Jr 8.8), empregada para escrever com tinta sobre ostracas, papiros, ou outras superfícies macias, consistia de uma cana, rachada ou cortada para agir como uma espécie de pincel. No antigo Egito tais penas eram feitas de juncos (*Juncus maritimus*), com 15 a 40 cm de comprimento, uma das quais extremidades era cortada para formar um feitiço de cinzel achatado, a fim de que os traços grossos ou finos pudessem ser feitos com as beiradas larga ou estreita. Nos tempos greco-romanos os juncos (*Phragmites communis*) eram cortados formando uma ponta e então rachados à semelhança de penas de aves usadas em séculos mais recentes para escrever (A. Lucas, *Ancient Egyptian Materials and Industries*, 1948, p. 417). Esse tipo de pena era o *kalamos* usado e referido nos tempos do NT (3Jo 13). O sistema empregado para escrever em caracteres cuneiformes era preparar uma vareta de junco com extremidade quadrada. Quanto a uma discussão sobre o formato, o método do emprego, e ilustrações de escribas com penas, cinzeis e estiletos, v. G. R. Driver, *Semitic Writing*, 1948, p. 17s.

2. A tinta era usualmente um carvão negro (carvão vegetal), pulverizado e misturado com goma ou azeite, para uso sobre pergaminho, ou misturado com uma substância metálica para escrever sobre o papiro. Era mantido como um bolo seco em que o escriba mergulhava sua pena umedecida. A tinta das ostracas de Laquis era uma mistura de carvão e ferro (como *hoz-de-galha* ou *sulfato ferroso*). Os romanos também empregavam o suco de siba (Persius, Sat. iii.13) que, à semelhança da maioria das tintas então usadas, podia ser facilmente apagada com lavagem (Nm 5.23) ou mediante raspagem com um "canivete" (Jr 36.23; heb., *fa'ar sofer*, "faca do escriba"), o qual era normalmente usado para aparar ou cortar penas ou rolos. Tem sido sugerido que o vocábulo hebraico *d'yo*, "tinta" (Jr 36.18), deveria ser emendado para *dyo* (= egípcio, *ryt*, "tinta"; T. Lamdin, JAOS, LXXIII, 1953, p. 154), mas quando a isso não há certeza. A tinta empregada

por Paulo (2Co 3.3) e por João (2Jo 12) é simplesmente designada "negro" (*melan*).

O "estojo de escrevedor" (Ez 9.2,3,11; no heb., *qeset*) talvez seja a paleta (no egípcio, *gsfr*), a estreita tábua retangular de madeira, com um longo e estreito sulco para as penas de junco e perfurações circulares para os bolos de tinta negra e de tinta vermelha. Quanto a ilustrações dessas paletas etc., v. W. C. Hayes, *The Sceptre of Egypt*, I, 1953, p. 292-296; J. B. Pritchard, *The Ancient Near East*, 1958, figs. 52, 55; IBA, p. 32, fig. 27. Paletas semelhantes estavam em uso na Síria, sendo levadas pelo escriba "à cintura" (Ez 9.2,3,11), conforme é demonstrado na estela aramaica de Bar-Rakub (ANEP, 460).

#### IV. FORMA DE DOCUMENTOS

##### a) Tabletes

Os documentos de argila em que os caracteres cuneiformes eram inscritos variavam em tamanho (desde cerca de 1/4 de polegada quadrada até cerca de 45 x 30 cm) de conformidade com a quantidade de espaço exigido pelo texto. A inscrição, feita da esquerda para a direita, corria em linhas (raramente alinhadas perfeitamente) baixando até o lado averso (achata-do), passando pela beirada inferior, e então seguindo pelo reverso (convexo), pelas beiradas superior e esquerda. Onde mais de um tablete era necessário para completar uma obra, cada texto da série era ligado por uma pequena repetição e um colofom (v. vi, a seguir) a fim de indicar seu lugar exato.

Os contratos eram freqüentemente envolvidos em um envelope de argila, onde o texto era repetido e os selos das testemunhas eram impressos (v. SELD). Inscrições comemorativas ou maiores eram escritas em prismas de argila ou cilindros em forma de barril, que então eram guardados no templo ou postos como depósitos de alicerces. Os tabletes de madeira ou tabuinhas de escrever variavam tanto em tamanho quanto ao número de folhas requeridas.

##### b) O rolo

A forma usual do "livro", no AT e no NT, era o de rolo (*m<sup>o</sup>gilah*), feito de papiro, couro ou pergaminho, onde o texto era escrito "dentro" (reto) e, quando necessário, continuado "fora", isto é, nas costas (verso), conforme é descrito por Ezequiel (2.10). Algumas vezes isso era chamado de "rolo do livro" (*m<sup>o</sup>gilat sefer*: Sl 40.8; Ez 2.9); a LXX (B), em Jr 36.2,4 (*chartion biblion*) subentende o emprego de papiro. O termo que significa rolo (cf. o babilônico *magillatu*) não é necessariamente posterior, sendo até possível que a tradição judaica, que requeria a confecção de cópias da lei em um rolo de couro (Soferim i.1-3) refletia uma prática bem antiga, pois o couro já era usado no Egito desde cerca de 1580 a.C. para o registro de leis (BA, VI, 1943, p. 74-75).

O vocábulo hebraico *sefer*, usualmente traduzido por "livro", também poderia referir-se a um rolo (v a tradução "pergaminho", em nossa versão portuguesa, em Is 34.4, aliás correta-

mente). Essa palavra denota qualquer documento de pergaminho ou de papiro (R. P. Dougherty, *op. cit.*, p. 114), e significa "escrito, documento, missiva ou livro" (cf. o acadiano *shipru*). É sinônimo do termo que traduzido é "carta" (*igeret*, Et 9.25), sendo igualmente empregado para designar uma carta ou ordem escrita expedida pelo rei (2Sm 11.14; 2Rs 5.10; 10.1; Is 37.14) ou um decreto publicado (Et 1.22).

*Sefer*, como um termo geral para escrita, é usado para indicar a comunicação feita por um profeta (Jr 25.13; 29.1; Dn 12.4); um certificado legal de divórcio (Dt 24.1; Jr 3.8; Is 50.1); um contrato para a compra de uma propriedade (Jr 32.11); ou então uma acusação (Jó 31.35). Denota igualmente um registro geral (Ne 7.5; Gn 5.1), uma aliança (Êx 24.7), ou um livro da lei (Dt 28.61; Js 8.31), um livro de poesias (Nm 21.14; Js 10.13) e também coletâneas de informações históricas (1Rs 11.41; 14.19; 1Cr 27.24; 2Cr 16.11; 25.26). Por uma vez "os livros" (pl., *s<sup>o</sup>farim*) é expressão que se refere às escrituras canônicas então existentes (Dn 9.2). Refere-se aos registros divinos (Sl 69.28; 139.16; Mt 3.16; Êx 32.32; Dn 12.1) e por uma vez refere-se à leitura de livros em geral (Is 29.11; cf. Dn 1.4).

O rolo, tal qual as tabuinhas de escrever e os tabletes de argila, era escrito com o número necessário de colunas (*d<sup>o</sup>latot*), sendo portanto de qualquer comprimento, conforme exigido pelo texto (Jr 36.23).

Nos tempos do NT, o "livro" (*biblion*) era um rolo segundo empregado para registrar a lei (Mc 12.26; Lc 4.17-20). Formava um rolo (Ap 6.14) composto de seções de papiro (q.v.), cuja casca interior (*bybios*) era usada. A semelhança da palavra hebraica *sepher*, o vocábulo grego *biblion* podia ser usado para indicar qualquer forma (ou não especificado) de documento escrito, incluindo listas de registros (Fp 4.3; Ap 13.8). "Os livros" (pl., *ta biblia*; Jo 21.25; 2Tm 4.13, de onde vem nossa palavra "Bíblia") veio a ser um termo que indica a coleção de Escrituras sagradas. Onde um pequeno rolo estava em foco era usado o termo *biblaridion* (Ap 10.2-10).

##### c) O códice

Mais ou menos no séc. II d.C. o rolo começou a ser substituído pelo códice, isto é, uma coleção de folhas de material de escrita dobradas e costuradas em uma extremidade e freqüentemente protegidas por capas. Esse foi um importante desenvolvimento em direção ao "livro" moderno, e se baseava na forma física do tablete de escrever. A princípio esses cadernos de papiro ou pergaminho eram pouco usados para registrar literatura pagã, mas na Palestina (*Mishnah*, *Kelim* xx. iv.7), e especialmente no Egito, eram usados para escritos bíblicos onde a adaptação do "formato de códice, para receber todos os textos, tanto do Antigo Testamento como do Novo, usados nas comunidades cristãs... foi completa, pelo menos até onde vão as evidências que possuímos, antes do fim do segundo século, se não mesmo antes". Fora dos

círculos cristãos, o formato de códice foi geralmente aceito mais ou menos pelo quarto século d.C. Tem sido até mesmo sugerido, ainda que não provado, que esse formato foi criado pela igreja cristã primitiva por causa da facilidade de transporte e referência. Certamente que as *membranai* solicitadas por Paulo (2Tm 4.13) poderiam ter sido um caderno de papiro contendo seus próprios endereços ou outros escritos, ou então, mais provavelmente, algum escrito cristão primitivo, talvez o segundo evangelho ou o livro de testemunhos, uma antologia de passagens do AT usadas em defesa da posição cristã. Esses escritos faziam contraste com os "livros" (a *biblia*), em geral provavelmente rolos (da LXX?). Quanto à significação dos primitivos códices, na história do cânon das Escrituras, v. CÂNON. V. C. H. Roberts, "The Codex", *Proceedings of the British Academy*, XL, 1954, p. 169-204.

## V. FORMAS ESCRITAS

### a) Hieróglifos

(i) *Egípcios*. A forma escrita nativa do Egito faraônico aparece em três formas: hieroglífica (gr. *hieros*, "sagrado"), e *glypho*, "esculpir"), hierática (gr. *hieratikos*, "sacerdotal"), e demótica (gr. *demotikos*, "popular"). V. fig. 75, coluna 1.

1. O sistema *hieroglífico*. Os hieróglifos egípcios eram sinais pictóricos, originalmente gravuras para expressar as coisas que representavam; muitos deles logo passaram a ser usados para expressar sons — especificamente as consoantes das palavras egípcias que indicavam as coisas representadas pelos hieróglifos-gravuras. Tais sinais podiam então ser empregados para representar as mesmas consoantes na soletração de outras palavras. Alguns desses sinais fonéticos chegaram com o tempo a representar apenas uma dessas consoantes, transformando-se assim nos primeiros sinais alfabéticos do mundo. Entretanto, os egípcios nunca isolaram esses sinais como um alfabeto separado, conforme fizeram os seus vizinhos semitas ocidentais. Depois da maioria das palavras egípcias, segundo soletradas pelos sinais ou sons fonéticos, aparecia um sinal-gravura ou "determinativo", que indicava a classe geral em que a palavra caía. Todavia, em multíssimos casos seria mais exato dizer que os sinais fonéticos em realidade eram adicionados defronte do sinal-gravura (chamado de "determinativo") como complementos que determinavam o som ou leitura exata do sinal-gravura, apresentando dessa maneira o seu sentido correto, e não era o sinal-gravura que agia como classificador da palavra foneticamente escrita (cf. H. W. Fairman, *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, XLIII, 1943, p. 297, 298; cf. P. Lacau, *Sur le système hiéroglyphique*, 1954, p. 108). Onde algum sinal fonético podia assumir mais do que o valor de um som, sinais alfabéticos suplementares podiam ser adicionados para demonstrar qual leitura era tencionada, embora ocasionalmente tais sinais pudessem ser adicionados onde não havia qualquer ambigüidade. V. fig. 82.

2 Os sistemas *hierático* e *demótico*. As outras duas formas escritas egípcias, o hierático e o demótico, eram adaptações baseadas na escrita hieroglífica, que retiveram seus esplêndidos formatos pictóricos durante toda a história do Egito. A escrita hierática é uma forma cursiva da escrita hieroglífica, escrita com pena e tinta, sobre papiro, reduzida a símbolos formais que não tinham mais caráter pictórico, para facilitar a escrita rápida. O hierático era para os hieróglifos aquilo que nossa escrita manuscrita é para os caracteres impressos. Os hieróglifos apareceram pela primeira vez no Egito pouco antes da fundação da monarquia faraônica (Primeira Dinastia), em cerca de 3000 a.C., enquanto que a escrita hierática veio a ser usada pouco tempo depois. A terceira forma de escrita egípcia, o demótico, é simplesmente uma forma ainda mais rápida e abreviada do manuscrito hierático, que apareceu pela primeira vez cerca do séc. VII a.C., e que, à semelhança das outras duas formas escritas, perdurou até o século V d.C.

3. Decifração. As antigas formas escritas do Egito finalmente caíram em desuso — o hieroglífico no séc. IV e o demótico no séc. V d.C. — e passaram a ser escritas não entendidas durante treze séculos, até que foi descoberta a Pedra de Roseta, em 1799, durante a expedição de Napoleão ao Egito, o que possibilitou a decifração das antigas formas escritas do Egito e sua linguagem. A Pedra de Roseta era um decreto bilingue de Ptolomeu V, de 196 a.C., em grego e egípcio, sendo que este último idioma escrito nas formas hieroglífica e demótica. Essa pedra e o obelisco Bankes finalmente capacitaram o francês, J. F. Champollion, a conseguir a decifração básica dos hieróglifos egípcios em 1822, demonstrando que se baseiam bastante na fonética e que o idioma egípcio em realidade foi apenas a língua mãe do cóptico, o idioma da igreja egípcia nativa.

4. Escopo. Desde o início os hieróglifos egípcios eram empregados para todos os propósitos: registros históricos, textos religiosos, e os propósitos seculares da administração. De conformidade com seu uso eram desenhados em papiro ou ostracas, cinzelados em monumentos de pedra, e gravados em madeira ou metal, onde e quando quer que se tornassem necessárias inscrições. Entretanto, desde o início do terceiro milênio a forma escrita cursiva, mais rápida — o hierático — tornou-se costumeira para a escrita em papiro, ou seja, para todos os registros referentes à vida e à administração diárias, enquanto que os hieróglifos eram reservados para os textos mais formais, inscrições em pedra e propósitos monumentais. Finalmente, a partir do séc. VII a.C., o demótico substituiu quase inteiramente o hierático como a escrita usada nos negócios e na administração, enquanto que o hierático, desde o séc. X a.C. em diante, se tornou a principal forma escrita dos papiros de cunho religioso.

(ii) *Hítitas*. O sistema de hieróglifos empregados pelos hititas, na Anatólia e na Síria, principalmente na última metade do segundo milênio

o a.C., foi decifrado em 1946 por Bossert. AS, III, 1953, p. 53-95), e essa forma escrita está sendo atualmente estudada com detalhes, sendo empregada para fazer comparações com os dialetos hititas escritos na escrita cuneiforme. E. Laroche, *Les Hiéroglyphes Hititas*, I, 1960).

**b) Linear**

(i) *Pictográfico* (v. Tabela, fig. 75, colunas 1-3). Documentos escritos da antiga Babilônia (Suméria), de cerca de 3000 a.C., e pouco depois, documentos provenientes do Egito, empregavam pictogramas simples e compostos. Os primeiros sinais, igualmente pictográficos, provenientes de Biblos, demonstram que desde cerca de 2500 a.C. eram usadas formas escritas semelhantes na Síria, embora até o presente não tenham sido ainda lidos com perfeição. Antigas impressões de selos, provenientes de Biblos (Gebal), de cerca de 3100 a.C., também parecem deixar subentendido que já haviam sido dados os primeiros passos na direção da escrita, ainda que não exista completa concordância com E. Dhorme de que esses primeiros sinais eram uma forma da língua fenícia. Certos objetos pertencentes ao Reino Médio egípcio, que datam de Biblos, mostram que já estavam em uso pseudo-hieróglifos desde cerca de 2100-1700 a.C.

(ii) *Proto-fenício* (v. Tabela, colunas 2 e 3). Os sinais alfabéticos de Biblos, à semelhança dos sinais de oleiros de Lebe<sup>1</sup>ah, perto de Sidom, talvez exibam formas primitivas das letras alfabéticas do fenício posterior. As inscrições de Serabit el-Khadim e dos vales próximos do Sinai, encontradas por Petrie, em 1904, são atualmente em geral aceitas como amostras de letras derivadas dos hieróglifos egípcios (v. Va, acima), que devem ser datadas em cerca de 1500 a.C. O número de diferentes sinais (20-33) indica, entretanto, uma escrita alfabética não-egípcia, que tem sido variegadamente denominada de cananeu antigo, sinaitico, ou proto-fenício (v. Tabela). Cacos de cerâmica exibindo sinais "cananeus antigos", encontrados em Gezer, Tell el-Hesi, Laquis (igualmente em uma adaga), Bete-Semes e Hazor, talvez testemunhem sobre o uso generalizado dessa forma escrita na Palestina, nesse período.

Assim é que por volta de 1500 a.C. o alfabeto entrou em uso geral na Síria-Palestina, talvez devido à necessidade de encontrar uma forma mais simples de escrita do que os hieróglifos egípcios muito mais difíceis e as formas escritas cuneiformes da Babilônia, para propósitos de registros comerciais. Em suma, certos sinais hieróglifos egípcios (ou de Biblos?) começaram a ser empregados de maneira incomum para representar sons estrangeiros, isolando-se seu som consonantal (p. ex., o termo egípcio *r*, "boca", que adquiriu o valor *r*). Esses sinais, recebendo seus nomes semíticos para cada pictograma equivalente (isto é, o termo hebraico *peh*, "boca"), passaram a ser usados exclusivamente para representar as letras do alfabeto semítico (isto é, p). V tb Tabela.

A ordem do alfabeto fenício é comprovada pelos acrósticos dos textos hebraicos (Na 1.2-14; Sl 9, 10, 25, 34, 37, 91, 112, 119, 145;

Lm 1-4; Pv 31.10-31; Eclesiástico 51.13,29), bem como pelas listas de letras de Ugarite (v. fig. 76). O antigo alfabeto grego mantinha o mesmo esquema, mas o motivo para o arranjo das letras é algo extremamente debatido. Bem pode ter sido derivado de razões mnemônicas, estabelecido parcialmente de conformidade com similaridades nos sentidos das palavras usadas para indicar as letras individuais, ou de conformidade com a natureza dos sons expressos pelas mesmas (Driver, *op. cit.*, p. 180-185).

(iii) *Fenício — Hebraico antigo* (v. Tabela, colunas 6-8). Há hiatos no nosso atual conhecimento sobre o desenvolvimento da escrita linear — denominada de escrita "fenícia". Então aparecem as inscrições de Biblos (c. de 1300 a.C.), de Shaphatbaal (c. de 1200 a.C.), e as inscrições do túmulo e do sarcófago de Airã, de Biblos, atualmente em geral datadas de c. de 1000 a.C. (BASOR, 134, 194, p. 9). A evidência está por demais espalhada cronológica e geograficamente para que se faça um estudo detalhado da epigrafia e paleografia, ainda que contemos com evidências suficientes para demonstrar que a forma escrita se alterou tão pouco em mais de mil anos que qualquer pessoa letrada provavelmente poderia ler a escrita em qualquer fase de seu desenvolvimento, pois o número, o valor fonético e a forma básica das letras permaneceram constantes, enquanto que a escrita sempre foi traçada horizontalmente e da direita para a esquerda (BA, XIII, 1950, p. 84).

1. As principais inscrições *monumentais* para o estudo da epigrafia (v. Tabela, coluna 7), são:

**a)** O calendário agrícola de Gezer, variegadamente atribuído a um escritor arcaico ou sem habilidade, e datado como pertencente aos sécs. XI ou X a.C. (v. fig. 49; Gezer; DOT, 201-203).  
**b)** A estela de Mesa, rei de Moabe. Essa inscrição de trinta e quatro linhas é importante tanto historicamente quanto como um bom exemplo do desenvolvimento da escrita monumental hebraica em uso num lugar remoto, em cerca de 850 a.C. As letras bem talhadas já exibem certa tendência para se tornarem cursivas. Isso é melhor visto ainda em **c)**, a inscrição de Siloé (v. SILOÉ; IBA, fig. 56), que data do reinado de Ezequias, cerca de 710 a.C., e em **d)**, a inscrição tumular do Mordomo Real, de Siloé, pertencente mais ou menos à mesma data (v. SEBNA; IBA, fig. 53). Quanto à forma lapidar da escrita sobre selos (q v.), v. a fig. 128. **e)** A alteração final para a escrita hebraica monumental quadrada pode ser vista claramente a desenvolver-se na placa de Uzias, (IBA, fig. 100) e na inscrição tumular da família Hezir, em Jerusalém (G. A. Cooke, *Text-book of North Semitic Inscriptions*, 148A), ambas pertencentes ao período do primeiro século a.C. ao primeiro século d.C.

2. A escrita *cursiva*, que os escritores do AT devem ter empregado originalmente, é vista na escrita sobre cabeças de flechas inscritas e outras formas escritas mais miúdas de cerca de 1000 a.C. O conjunto mais antigo de textos são setenta e cinco ostracas de Samaria, que

Hieróglifo Egípcio	Sinalítico c. 1500 A.C.	Pseudo-Hier Cananitas c. 2000 A.C.	Representa	Sul da Arábia 300 A.C.	Fenício 1000 A.C.	Hebreu Antigo (Siloá) 710 A.C.	Hebreu Antigo (Laquis) 508 A.C.
			Boi				
			Casa				
			Pau de lance				
			Porta				
			Homem com braços levantados				
			Escora				
			Arma?				
			Novelo torcido				
			Palma da mão				
			Cajado				
			Água				
			Serpente				
			Peixe				
			Olho				
			Boca				
			Gafanhoto				
			Macaco?				
			Cabeça				
			Moita (de papiro)				
			Cruz				
1	2	3	4	5	6	7	8

Fig. 75 — Algumas das diversas formas do alfabeto usado na Palestina.

Aramaico Elefantino séc. 4 A.C.	Hebreu Formal 2º séc. A.D.	Nome Hebreu	Valor Fonético	Grego Antigo	Grego Formal séc. 5 A.C.	Nome Grego	Romano
𐤀	א	alef	ʾ	Α	Α	alpha	A
𐤁	ב	bet	b	Β	Β	beta	B
𐤂	ג	gimel	g	Γ	Γ	gamma	G
𐤃	ד	dalet	d	Δ	Δ	delta	D
𐤄	ה	he'	h	Ε	Ε	epsilon	E
𐤅	ו	waw	w	Ϝ	Υ	(digamma)	FY
𐤆	ז	zayin	z	Ζ	Ζ	zeta	Z
𐤇	ח	het	h	Θ	Η	eta	H
𐤈	ט	tet	t	Ϙ	Θ	theta	
𐤉	י	yod	y	ϙ	Ι	iota	I
𐤊	כ	kaf	k	Ϡ	Κ	kappa	K
𐤋	ל	lamed	l	Λ	Λ	lambda	L
𐤌	מ	mem	m	Μ	Μ	mu	M
𐤍	נ	nun	n	Ν	Ν	nu	N
𐤎	ס	samekh	s	Ξ	Ξ	xi	
𐤏	ע	'ayin	ʿ	Ο	Ο	omicron	O
𐤐	פ	pe	p	Π	Π	pi	P
𐤑	צ	tsade	ts	Μ	Ξ	(san)	
𐤒	ק	qof	q	Φ	Ψ	(koppa)	Q
𐤓	ר	resh	r	Ρ	Ρ	rho	R
𐤔	ש	shin	sh	Σ	Σ	sigma	S
𐤕	ת	taw	t	Τ	Τ	tau	T
9	10	11	12	13	14	15	16



Mostrando o desenvolvimento desde os primeiros pictogramas à escrita romana.



são atribuídas ao reinado de Jeroboão II (c. de 760 a.C.; Y. Yadin, *Studies in the Bible*, 1960, p. 9-17; DOTT, p. 204-208). Essa escrita exibe caracteres claros e fluentes, feitos por escribas de longa prática na arte. As palavras, não vocalizadas, são divididas uma das outras por pequenos pontos. Alguns poucos cacos espalhados, provenientes de Jerusalém, Bete-Semes, Tell el-Hesi, Megido e Eziom-Geber, demonstram que a escrita é parecida com a da inscrição do túnel de Siloé, e alterada apenas levemente quanto à forma externa pelo tempo das cartas de Laquis, que são atribuídas a uma data de cerca de 590-587 a.C., a qual demonstra um estágio ainda mais adiantado do manuscrito corrente (v. fig. 141; Tabela, coluna 8; LAQUIS; DOTT, p. 212-215).

(iv) *Aramaico* (v. Tabela, coluna 9). O desenvolvimento individual do aramaico, em contraposição com a escrita "fenícia", remonta a cerca de 1000 a.C. Por volta de 850 a.C., os textos provenientes de Tell Halaf e Arslan Tash ainda exibem bastante semelhança com a escrita linear fenícia. Proveniente da mesma área geral (Buraij, perto de Alepo) e do mesmo período, temos a estela de Melcarte, o mais antigo monumento inscrito que traz o nome de um rei de Damasco (Ben-Hadade, filho de Tabrimom, 1Rs 15.18; v. fig. 31; DOTT, p. 239-241)

De quase um século mais tarde, a inscrição de Zaquir, rei de Hamate, com quarenta e seis linhas e um relevo representando o deus-atmosfera (DOTT, p. 242-250) bem como o tratado de Matí'el, de Arpade com Bar-Gaayah, de cerca de 754 a.C., mostra o uso extensivo da forma escrita aramaica em textos arameus (A. Dupont-Sommer, *Les inscriptions araméennes de Sfiré*, 1958). O estilo cursivo cada vez mais empregado, que já se podia perceber em desenvolvimento em Judá, é confirmado pela estela de Bar-Rakub (ANEP, 460) e por uma lista de nomes em um caco de Ninrud (Calá) na Assíria, pertencente ao séc. VII a.C. (*Iraq*, XIX, 1957, p. 139-145). Uma escrita aramaica similar pode ser encontrada em tabletes de argila encontrados pertencentes a esse século e ao seguinte (J. Stevenson, *Assyrian and Babylonian Contracts with Aramaic Reference Notes*, 1902), bem como em uma carta de papiro enviada da Filístia ao Egito em cerca de 604 a.C. (D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings*, 1956, p. 28; DOTT, p. 251-255). Esta carta exibe um manuscrito mais arcaico do que aparece nos muitos papiros de Elefantina, no Egito, pertencentes ao séc. V a.C. (V. PAPIROS, DOTT, p. 256-269), ou de outros lugares (G. R. Driver, *Documents of the Fifth Century BC*, 1951). Uma das peculiaridades desses textos é a ocorrência de formas arcaicas e posteriores aramaicas, lado a lado (como em Jr 10.11). Por esse tempo o elegante manuscrito "de repartição" de origem persa, e cursivo, podia ser encontrado por todo o antigo Oriente Próximo.

(v) *Antigas Formas Escritas Judaicas*. Os descobrimentos de manuscritos no uádi de Qumran (V. PAPIROS DO MAR MORTO), nas cavernas da Judéia (especialmente os textos datados como

pertencentes a Murabba'at), e os ossuários inscritos provenientes da área de Jerusalém, têm produzido grande riqueza de material para estudo do antigo hebraico formal e cursivo e das primitivas formas escritas judaicas, desde o terceiro séc. a.C. até o segundo séc. d.C. A queda do império persa e a eliminação do aramaico comum da corte imperial produziu muitas variações locais.

1. A forma escrita arcaica ou preto-judaica de Judá, de cerca de 250-150 a.C., conforme é refletida nos manuscritos de Qumran, demonstra uma forma manuscrita formal baseada no aramaico persa que, pelos fins do terceiro século a.C., se transformara num cruzamento entre as escritas formal e cursiva, muito semelhante às escritas aramaicas comuns de Palmira e Nabatéia, que igualmente surgiram nesse tempo. Apesar de que essas formas escritas nacionais por enquanto não podem ser mais exatamente datadas, manuscritos formais, semi-formais e verdadeiramente cursivos podem algumas vezes ser distinguidos. Essa forma escrita também pode ser vista em moedas desse período.

2. O período hasmoneano (c. de 150-130 a.C.) viu o desenvolvimento da forma manuscrita formal, mais quadrada e mais angular, que aparece em seus primeiros estágios no Papiro Nash, atualmente datado em cerca de 150 a.C.

3. O período herodiano (30 a.C.-70 d.C.) foi uma época de desenvolvimento rápido, e os textos podem dessa maneira ser datados com bastante exatidão.

4. O período pós-herodiano (depois do ano 70 d.C.) é atualmente bem conhecido devido a documentos comerciais e legais que foram datados. A escrita cursiva não é uma escrita literária, mas é altamente complicada. O desenvolvimento dessas formas escritas judaicas é ilustrado e discutido com detalhes por F. M. Cross (*The Bible and the Ancient Near East*, editor, G. E. Wright, 1961, p. 133-202).

(vi) *Grego*. O alfabeto grego é tradicionalmente atribuído a um comerciante fenício, Cádmo (Heródoto, *História* v. 58, 59) e, em comparação entre os primitivos alfabetos gregos em Atenas, Creta, Tera, Corinto e Naxos, e textos fenícios datados (v. acima), esse ponto de vista é justificado. Parece provável, pela forma dos caracteres, que os gregos, pelos meados do séc. IX a.C., adaptaram a forma escrita às necessidades de seu idioma indo-europeu. Usavam os símbolos fenícios para os sons que não possuíam (' h h ' u [w] y), para os sons vogais que exigiam a e o y i, respectivamente, e dessa maneira criaram o primeiro verdadeiro alfabeto onde as letras consoantes e vogais são representadas por sinais distintos.

A abundância de evidência monumental e manuscrito faz do estudo da epigrafia e da paleografia gregas uma ciência exata e importante para o pano de fundo dos textos bíblicos em grego. Partindo da Grécia ocidental, o alfabeto chegou ao conhecimento dos etruscos, e dessa maneira, através da forma escrita romana, o alfabeto entrou na Europa (v. Tabela, coluna 16).



(ii) *Outras formas escritas.* Tal qual sucedia com o desenvolvimento da escrita fenícia para uso entre os gregos, e daí entre os romanos, e, sucessivamente entre os diversos povos europeus (v. Tabela), o tipo de escrita sinaítica foi igualmente desenvolvido em uma série formal e em uma série cursiva de caracteres alfabéticos para uso pelos diversos povos semitas (v. Tabela, coluna 5). O mais antigo exemplo disso é o texto de Balu'a, em Moabe (cerca de 1200-1100 a.C.), onde a afinidade com a forma escrita sinaítica ainda é perceptível, embora já se estivessem desenvolvendo formas divergentes. Exemplos foram encontrados em Eziom-Geber (Aqabah) e em Ur (Babilônia), pertencentes aos séculos VIII e VII a.C. Por esse tempo, já entrara em uso, conforme é evidenciado por impressões de selos da Babilônia (W. F. Albright, BASOR, 128, 1952, p. 39-45) e posteriormente por textos cuneiformes (p. ex., B. Kienast, *Vorläufiger Bericht... Warka*, 1955/6), a impressionante e formal forma escrita da Arábia do sul, com suas variantes locais em formas cursivas, melhor conhecidas a partir do segundo século a.C. em diante.

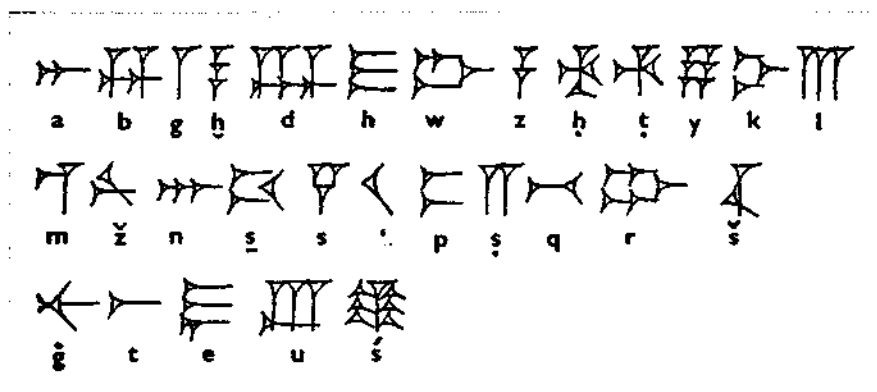
**c) Escritas cuneiformes**

(i) *Acadiano.* Na Babilônia eram empregados sinais pictográficos para escrever sobre argila e pedra, desde cerca de 3100 a.C. em diante. Entretanto, logo se descobriu que era difícil traçar linhas curvas sobre a argila, e os sinais pictográficos foram sendo gradualmente substituídos por suas representações, feitas por uma série de incisões em forma de cunha. Uma outra alteração, visando a conveniência, foi a mudança da escrita, antes feita em colunas que iam sendo adicionadas da direita para a esquerda, para linhas horizontais, da esquerda para a direita. O sinal (uma combinação de cunhas) que a princípio era usado para representar uma palavra completa (ideograma), passou a ser empregado para simbolizar sons ou sílabas (fonograma); certos sinais eram igualmente usados como determinativos e eram postos antes ou depois de palavras de classes determinadas (p. ex., divindades, substantivos pessoais e lo-

cativos, animais, objetos de madeira etc.). Por volta de 2800 a.C. a escrita cuneiforme já se encontrava plenamente desenvolvida, embora o formato dos sinais tivesse sido modificado em diferentes períodos (quanto a uma Tabela que ilustra esse desenvolvimento, v. IBA, fig. 22).

Pelo segundo milênio a.C. a escrita cuneiforme acadiana, que usava pelo menos 500 sinais diferentes, era empregada fora da Mesopotâmia (onde era usada para escrever nas línguas sumeriana, babilônica e assíria) para escrever-se na Palestina. As principais cidades empregavam-na para a correspondência diplomática com o Egito (v. ARQUEOLOGIA, VIIIb); e na Palestina, cerca de vinte tabletas com essa forma escrita têm sido encontrados — em Taanaque (doze), em Tell el-Hesi, Gezer, Siquém (uma carta) e Jericó, pertencentes aos sécs. XV-XIV a.C. O descobrimento de uma cópia de parte do épico de Gilgâmes, em Megido, em 1955 (*Atiqot*, II, 1959, p. 121-128) demonstra que nesse período os poucos escribas treinados nessa forma escrita tinham à sua pronta disposição os principais textos literários e obras de referência da Babilônia. Semelhantemente, a escrita cuneiforme era empregada para escrever-se os dialetos locais semíticos e hurrianos em Ras Shamra (textos acadianos) e em Alalah, na Síria (v. tb. ARQUEOLOGIA), bem como na Anatólia (hitita, em Bogaz-Koi; e textos urartianos provenientes do leste da atual Turquia). V. R. Labat, *Manuel d'Épigraphie akkadienne*, 1948.

(ii) *Ugarítico.* Em Ras Shamra os escribas empregavam o acadiano cuneiforme para a correspondência internacional e para alguns textos econômicos, nos sécs. XV-XIV a.C. Paralelamente a isso, contudo, foi desenvolvido um sistema original de escrever. Combinava a simplicidade do alfabeto cananeu (fenício) existente com o sistema mesopotâmico de escrever com um estilete sobre argila, dessa maneira transcrevendo o alfabeto consonantal por meio da escrita cuneiforme. Visto que essa escrita era usada tanto para os idiomas semíticos como para idiomas não-semíticos (hurriano), vinte e nove sinais fo-



**Fig. 76** — O alfabeto cuneiforme de Ugarite. As letras eram escritas nessa ordem em diversos tabletas encontrados em Ras Shamra, provavelmente copiando a ordem do alfabeto fenício-cananita com sinais adicionados.

ram criados (pela adição de umas poucas cunhas em um padrão simples que tinha pouca ou nenhuma relação com o acadiano) para representar os sinais consoantes e três sinais 'alef com vogais variantes ('a 'i 'u). Certo número de tabletes de prática feita por escribas apresenta a ordem do alfabeto que prefigurava os caracteres hebraicos posteriores (C. Vroilleaud, *Palais royal d'Ugarit*, II, 1957, v. fig. 76).

Essa forma escrita era usada em textos tanto religiosos como literários (mitológicos) e administrativos, além de aparecer também em algumas poucas cartas. Embora fosse mais fácil de ser aprendido do que o acadiano, por enquanto poucas provas existem de que tenha sido usado extensamente, tendo sido encontrados exemplares apenas em Tabor e Bete-Semes. A invenção parece ter surgido tarde demais para tornar obsoleta a forma escrita linear fenícia simplificada, que já se encontrava bem firmada. Quanto a uma pesquisa geral a respeito, v. C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook*, 1947.

(iii) *Persa Antigo*. Pelos fins do séc. VII a.C. a escrita alfabética aramaica havia substituído quase inteiramente a forma escrita cuneiforme, exceto em alguns poucos centros tradicionais e em certos tipos de documentos religiosos, para cuja escrita, como na Babilônia até o ano de 75 d.C., a forma escrita cuneiforme babilônica continuou sendo usada.

Sob os persas acaemenidas passou a ser usado um sistema especial, derivado do cuneiforme da Babilônia, paralelamente à forma escrita aramaica, para sua linguagem indo-européia (ariana). Esse cuneiforme simplificado é conhecido principalmente nos textos históricos pertencentes aos reinados de Dário I e Xerxes. Uma inscrição feita nesse sistema especial, escrita sobre uma rocha, em Beistun, em persa antigo, babilônico e elamita, proveu a chave para a decifração das escritas cuneiformes, sendo que a versão em persa antigo foi decifrada pouco depois que a cópia de Rawlinson foi publicada, em 1845. Essa escrita cuneiforme compreende três sinais vocálicos, 33 sinais consonantais com vogais inerentes, além de 8 ideogramas e dois divisores de palavras (v. fig. 74). Uma forma variante de escrita cuneiforme era empregada para o elamita (sudoeste da Pérsia), havendo mais de 750 textos econômicos provenientes de Persépolis, de cerca de 492-460 a.C. (G. G. Cameron, *Persepolis Treasury Tablets*, 1948)

## VI. APTIDÃO LITERÁRIA E MÉTODOS LITERÁRIOS

Pouca é a evidência que possuímos sobre o grau de aptidão literária, que naturalmente variava de conformidade com o tempo e o lugar. Gideão foi capaz de encontrar-se com um jovem de Sucote, no Jordão, que registrou uma lista contendo os nomes dos anciãos da cidade (Jz 8.14; no hebraico, "escrever", mas que algumas revisões injustificavelmente emendam para "descrever"). Tal habilidade de escrever entre os jovens (Is 10.19) foi fomentada pelo advento do alfabeto e pelo estabelecimento de escolas para

escribas anexas aos templos e santuários (v. ESCOLA). Cada chefe de família israelita estava na obrigação de escrever as palavras da lei (Dt 6.9; 11.20). A arte de escrever, embora não seja tão bem comprovada no ocidente como Babilônia, certamente estava generalizada na Síria e na Palestina por volta do segundo milênio a.C., quando pelo menos cinco formas de escrita estavam em uso, a saber, os hieróglifos egípcios, os sinais pictográficos sinaíticos, o alfabeto de Biblos, a escrita cuneiforme acadiana, e a escrita cuneiforme alfabética de Ugarite (v. V, acima).

A escrituração era usualmente efetuada por escribas treinados (q.v.), os quais podiam provir de qualquer classe da população (contra E. Nelson, *Oral Tradition*, 1954, p. 25, 28), embora a maior parte dos altos oficiais da administração fossem homens letrados. A grande maioria de tabletes cuneiformes, ostracas e papiros até agora encontrados demonstra o lugar proeminente da palavra escrita por todo o antigo Oriente Próximo. É difícil calcular a porcentagem dos letrados, devido à natureza incompleta dos registros, mas os seis escribas dentro uma população de cerca de 2.000 almas em Alalah, na Síria, em c. de 1800-1500 a.C., provavelmente indica a proporção de pessoas letradas em cidades importantes (D. J. Wiseman, *The Alalah Tablets*, p. 13). Estudos recentes demonstram que os escribas talvez tenham aprendido seu acadiano em centros "universitários" principais, tais como Alepo, na Síria, ou na própria Babilônia.

Os documentos eram conservados em cestos, caixas ou jarras (Jr 32.14) e eram depositados no templo local (1Sm 10.25; Êx 16.34; cf. 2Rs 22.8) ou em depósitos-arquivos especiais (Ed 6.1). Livros de referência específicos eram mantidos pelos escribas (como, por exemplo, em Nipur, em cerca de 1950 a.C.). Tiglate-Pileser I (cerca de 1100 a.C.), em Assur, e Assurubânipal (cerca de 650 a.C.), em Ninive, colecionavam cópias de textos ou escreviam-nos para as suas bibliotecas. Quando copiava os textos, o escriba freqüentemente citava a fonte informativa, declarando a condição do documento do qual copiara, e se o texto fora comparado com o documento original, ou simplesmente copiado da tradição oral, o que era considerado um método menos digno de confiança (J. Laesse, "Literacy and Oral Tradition in Ancient Mesopotamia", *Studia Orientalia Ioanni Pedersen*, 1953, p. 205-218). Concebia-se a tradição oral como existente paralelamente à palavra escrita, mas não como depositária da autoridade primária. O colofom (tanto o acadiano como o egípcio) apresentava igualmente o título ou trecho que designava a obra; mas a autoria com freqüência, se não mesmo invariavelmente, era anônima. É provável que os escritores hebreus tenham empregado métodos similares. D.J.W.

## ESCRITURA, ESCRITURAS

### I. VOCABULÁRIO

Dois palavras gregas são traduzidas por "Escritura(s)" nas versões. *Gramma*, originalmen-

te com o sentido de "caráter alfabético", é usado no NT com o significado de "documento" (Lc 16.16; At 28.21), e em sentido especial para indicar a lei, por Paulo (Rm 2.27,29; 7.6; 2Co 3.6), enquanto que no plural tem em vista os "escritos" de Moisés (Jo 5.47); com o significado de "erudição", sacra ou profana (Jo 7.15; At 26.24), e somente uma vez é que aparece na frase *ta hiera grammata*, "as santas Escrituras" (2Tm 3.15). *Graphé*, por outro lado, que no grego secular significava simplesmente "um escrito" (embora algumas vezes um escrito autoritativo em particular), é usado pelo NT para indicar "as Escrituras", em sentido técnico, por cerca de cinquenta vezes, na maioria dos casos inegavelmente o AT. Associada com o termo *Graphé* encontramos a fórmula *gegraptai*, "está escrito", que ocorre por cerca de sessenta vezes no NT, e é encontrado no emprego grego com o sentido de pronunciamentos legais (cf. Deissmann, BS, p. 112s.). Formas análogas ocorrem na *Mishnah*, mas os rabinos usam com maior frequência alguma fórmula como "foi dito...". O termo, "a Escritura" (*hakaturv*) é igualmente empregado. (V. B. M. Metzger, JBL, LXX, 1951, p. 297s., quanto às fórmulas de citação dos rabinos e quanto aos documentos do NT).

## II. SIGNIFICADO

*Gegraptai* significava "está escrito nas Escrituras", e todos os cristãos ou judeus helenísticos reconheciam que tais Escrituras incluíam (Lc 24.24) "a lei... os profetas, e... os salmos" (isto é, os *ketuvim*, ou Escritos, v. CÂNON DO ANTIGO TESTAMENTO). Embora a tradução de 2Tm 3.16 da versão de João Ferreira de Almeida (Edição Revista e Atualizada no Brasil) seja melhor que as traduções variantes, nenhum crente autêntico poria em dúvida a extensão de "toda Escritura divinamente inspirada é proveitosa..." (Almeida, Edição Revista e Corrigida). Estava então em vista o que os crentes chamavam de AT, no qual foi enraizado o evangelho e do qual Cristo foi o cumprimento, e que, pelo fé em Cristo, é capaz de conduzir um homem à salvação, sendo empregado na igreja primitiva com todos os propósitos esboçados em 2Tm 3.15-17.

Levanta-se a questão, entretanto, sobre em que data e em que sentido os cristãos começaram a usar o termo "Escrituras" tendo em vista os escritos cristãos. Tem sido algumas vezes sugerido que as palavras "segundo as Escrituras", em 1Co 15.3s. se refere aos livros do testemunho cristão ou evangelhos primitivos, visto que nenhuma passagem do AT especifica a ressurreição de Cristo ao terceiro dia. Mas tal sugestão é inaceitável: Paulo tinha em mente o AT como fundamento da pregação cristã (v. EVANGELHO), e provavelmente liga de modo simples o fato da ressurreição, e não sua ocorrência ao terceiro dia, à profecia (cf. B. M. Metzger, JTS (NS), VIII, 1957, p. 118s.) Ainda menos aceitável é a sugestão de Selwyn, de que o indefinido *en graphéi*, em 1Pe 2.6, significa "em escrito" (isto é, um hino), pois a passa-

gem citada é tirada do AT. Não obstante, sem dúvida havia coleções de escritos autoritativos de afirmações do Senhor na igreja apostólica (cf. O. Cullmann, SJT, III, 1950, p. 180s., e v. TRADIÇÃO), enquanto que 1Tm 5.18 parece representar uma citação tirada de tal coleção, ligada com uma citação do AT, onde as duas porções são descritas como "escritura". Novamente, Paulo, em 1Co 2.9 cita certa passagem, com o uso da fórmula *gegraptai*, que, a não ser que se trate de uma tradução extremamente livre de Is 64.4, não pode ser identificada. Ocorre em várias formas em outros lugares da literatura antiga, entretanto, e também como o Logion 17 do *Evangelho de Tomé* (v. LIVROS APOCRIFOS DO NOVO TESTAMENTO). É talvez digno de consideração a pergunta se Paulo não estaria citando alguma afirmação do Senhor não registrada em nossos evangelhos (cf. vemos em At 20.35), citando-a como fá-lo-la com a "escritura".

Se realmente a tradição das palavras do Senhor era desde tempo tão antigos chamada de "Escritura", teria sido um passo fácil descrever como tal as epístolas apostólicas que eram lidas nas igrejas; e, a despeito de muitas afirmações dogmáticas em contrário, não há qualquer razão pela qual isso não poderia ter ocorrido nos tempos apostólicos, conforme 2Pe 3.16, segundo usualmente traduzido, representa: embora talvez devêssemos traduzir como "eles também deturpam as Escrituras" (cf. C. Bigg, *St. Peter and St. Jude*<sup>2</sup>, ICC, 1901, *in loc.*).

Neste ponto, todavia, chega-se a um lugar obscuro na história do NT, ainda que haja esperança de mais luz para o futuro. (V. também BÍBLIA; CÂNON, INSPIRAÇÃO). A.F.W.

**ESCRIVÃO DA CIDADE** — O *grammateus* (At 19.35) era frequentemente o secretário de uma junta de magistrados, e tinha a responsabilidade de registrar com exatidão todas as decisões oficiais. Em Éfeso, o *grammateus* era claramente o presidente da assembleia. Sua preocupação minuciosa pelos pormenores legais, e sua ansiedade acerca da possível intervenção romana, assinalam-no como membro da aristocracia romanizada, entre os quais Paulo encontrava apoio (v. 31). Seu discurso tem sido muito admirado como pequena obra prima de *savoir faire* político. E.A.J.

**ESCUDO** — V. ARMADURA E ARMAS.

**ESCULTURA** — V. ARTE, Ic (iv).

**ESDRAS** — De acordo com o registro que encontramos em Ed 7, Esdras foi enviado a Jerusalém, por Artaxerxes I, em 458 a.C. Parece provável que ele mantinha uma posição na Pérsia equivalente ao Secretário de Estado dos negócios judaicos. Sua tarefa era pôr em vigor a observância uniforme da lei judaica, e para essa finalidade tinha autoridade de fazer nomeações dentro do estado judaico. Um grande grupo de exilados veio com ele, e trouxe presentes

valiosos para o templo, da parte do rei e dos exilados judeus. Foi-lhe solicitado que cuidasse do problema dos casamentos mistos e, depois de jejum e oração, ele e uma comissão selecionada, puseram na lista negra os indivíduos culpados, induzindo alguns pelo menos a rejeitarem suas esposas pagãs (10.19).

Depois disso não ouvimos mais falar em Esdras senão quando leu publicamente a lei, em Ne 8. Isso aconteceu em 444 a.C. Visto que havia sido enviado pelo rei numa missão temporária, presumivelmente regressou com seu relatório, porém, foi novamente enviado com comissão similar quando os muros da cidade ficaram terminados. Neemias, em parte de suas memórias, em 12.36s., registra que ele mesmo liderou um grupo ao redor dos muros, por ocasião de sua dedicação, enquanto que Esdras liderou outro grupo.

Principalmente à base de três passagens, muitos têm sustentado que Esdras não veio a Jerusalém senão no tempo de Artaxerxes II, isto é, em 398 a.C., longo tempo depois de Neemias.

a) Ed 9.9 fala sobre um muro de cidade, enquanto que o muro não foi construído senão no tempo de Neemias. Porém, Ed 4.12 mostra que um muro de alguma espécie havia sido edificado durante o reinado de Artaxerxes I, e sua destruição é provavelmente referida em 4.23 e Ne 1.3. Esdras se regozijava na fé, em vista do trabalho que havia progredido até aquele ponto.

b) Ed 10.1 fala sobre uma numerosíssima congregação em Jerusalém, enquanto que Ne 7.4 diz que somente algumas poucas pessoas viviam na cidade. Porém, o contexto de Ed 10 mostra que a congregação foi atraída de todos os lugares circunvizinhos de Jerusalém, como, por exemplo, 10.7, enquanto Ne 7 diz respeito àqueles que realmente habitavam na própria cidade.

c) Ed 10.6 fala sobre Joanã, filho de Eliasibe, como contemporâneo de Esdras. Sabemos, por Ne 12.22,23, que Joanã era neto de Eliasibe, e pelos papiros de Elephantina que Joanã foi sumo sacerdote em, 408 a.C. Porém, Joanã era apelativo bastante comum, e parece razoável pensar que Eliasibe teve um filho chamado Joanã, e também outro filho, chamado Joiada, o qual, por sua vez, teve um filho ao qual deu o nome de Joanã, o qual se tornou sumo sacerdote. Ed 10.6 não afirma que Joanã foi sumo sacerdote nos dias de Esdras.

Em contraposição com a idéia que o escritor dos livros de Esdras e de Neemias confundiu Artaxerxes I com Artaxerxes II (exigido por essa teoria da prioridade de Neemias), mesmo um escritor de período tão tardio como 330 a.C. não poderia ter confundido a ordem dos dois homens. Se Esdras realmente veio em 398 a.C., alguns poucos dos contemporâneos do escritor ter-se-iam lembrado dele, enquanto que ninguém ter-se-ia lembrado de Neemias. Assim sendo, o escritor não poderia ter colocado Esdras antes de Neemias por acidente, como também ninguém até agora pôde sugerir motivo

para ele ter feito tal coisa deliberadamente. (V. J. Stafford Wright, *The Date of Ezra's Coming to Jerusalem*, 1958; H. H. Rowley, "The Chronological Order of Ezra and Nehemiah" em *The Servant of the Lord and Other Essays*, 1952, p.129s.).

Deve ser observado que Esdras adquiriu grande reputação entre os judeus dos tempos pós-bíblicos. Em 2Esdras 14 é dito que ele foi inspirado por Deus para tornar a escrever a lei, que havia sido destruída durante o exílio, além de alguns outros livros. V. também o artigo seguinte.

J.S.W.

## ESDRAS, LIVRO DE

### I. ESBOÇO DO CONTEÚDO

a) 1.1-11. Ciro permite aos judeus que retornassem do exílio, sob Sesbazar, em 537 a.C.

b) 2.1-70. Registro daqueles que regressaram.

c) 3.1-13. O altar é estabelecido, e os alicerces do templo são postos, em 536 a.C.

d) 4.1-5, 24. Inimigos impedem o trabalho de reconstrução, até o tempo de Dario.

e) 4.6-23. Mais oposição contra a edificação dos muros da cidade, no reinado de Assuero (Xerxes, 485-465 a.C.) e de Artaxerxes (464-424 a.C.), o que resultou num decreto para cessar inteiramente a obra.

f) 5.1-6.22. Reinício da edificação do templo, através das profecias de Ageu e Zacarias. A despeito dos protestos a Dario, a obra foi completada, em 520-516 a.C.

g) 7.1-28. Esdras é enviado da Pérsia para pôr em vigor a lei, 458 a.C.

h) 8.1-36. A viagem de Esdras e sua chegada sem acidentes.

i) 9.1-10.44. Esdras e os judeus tratam do problema dos casamentos mistos.

Neste esboço é assumido que o autor coligiu exemplos de oposição e os reuniu em 4.6-23. Existem aqueles que pensam que Assuero, no v. 6, seja Cambises (529-522 a.C.) e que Artaxerxes, no v. 7, seja o usurpador Gaumata, ou o pseudo-Smerdis, o qual reinou por alguns poucos meses, em 522-521 a.C. Porém, o assunto dos v. 7-23 é os muros e não o templo, e é provável que os danos, referidos no v. 23, sejam aqueles que também são abordados em Ne 1.3.

### II. AUTORIA E DATA

Ver a observação geral sob Crônicas, que provavelmente foi composto para incluir Esdras e Neemias. Tradicionalmente, o autor é o próprio Esdras, mas alguns deslocam a data até cerca de 330 a.C. Quer Esdras tenha sido ou não o compilador final, os caps. 7 a 9 parecem ter saído de suas mãos, sendo que muito material dessa seção foi vasado na primeira pessoa do singular. O relato em 1-6 foi compilado baseado em registros, incluindo decretos (1.2-4; 6.3-12), genealogias e listas de nomes (2), e cartas (4.7-22; 5.6-17). Existem duas seções que foram preservadas em aramaico (4.8-6.18; 7.12-26). O aramaico era o idioma diplomático daquela época, e era bem apropriado para a sec-

ção que trata sobre a vinda e a ida de cartas e decretos entre a Palestina e a Pérsia.

### III. CREDIBILIDADE

Os documentos que são encontrados no livro de Esdras não apresentam qualquer grande dificuldade de harmonização entre si, e com aquilo que é conhecido pela história secular. Podemos observar o seguinte:

a) O decreto de Ciro (1), reconhecendo Javé, está em harmonia com as referências favoráveis de Ciro às deidades babilônicas nos registros contemporâneos. Trata-se este de um decreto público, escrito em termos que podiam atrair aos judeus. O decreto formal em 6.3-5 é arquivado nos registros, e fornece as dimensões máximas do templo ao qual o rei estava preparado para dar auxílio financeiro.

b) Sesbazar e Zorobabel dificilmente foram a mesma pessoa, visto que em 5.14-16 Sesbazar é referido como alguém que não estava mais vivo, enquanto que Zorobabel estava então atarefado na edificação do templo. Sesbazar era o líder oficial, mas Zorobabel era o entusiasta ativo, tanto em 536 como em 520 A. C.

c) É afirmado, com base em Ag 2.18, que sabemos que os alicerces do templo foram postos em 520 a.C., enquanto que Ed 3.10 indica que foram lançados em 536 a.C. De fato, porém, tão pouco foi realizado entre essas duas datas que é provável que o reavivamento tenha provocado uma nova cerimônia de fundação. Os registros antigos mostram que nos edifícios importantes havia mais de uma pedra de fundação oficial.

d) A data da vinda de Esdras está ligada com o livro de Neemias, e é considerada separadamente sob o artigo ESDRAS, acima. V. também NEEMIAS.

### IV. O LIVRO DE ESDRAS E O APÓCRIFO 1ESDRAS

Os livros apócrifos contêm certo livro de 1Esdras que é extremamente semelhante ao livro canônico de Esdras, ainda que existam algumas diferenças notáveis. Vai desde 2Cr 35.1 até o fim do livro de Esdras, após o que adiciona Ne 8.1-12. Sua história é confusa. Assim é que Ciro teria permitido o retorno sob Sesbazar, enquanto que Dario teria comissionado Zorobabel para ir e edificar o templo e a cidade; no entanto, os v. 70-73 dizem que Zorobabel estava trabalhando em Judá "durante todo o tempo em que Ciro viveu". Dessa maneira, apesar de que pode ser útil fazer uma comparação entre as duas versões, o livro canônico de Esdras é indubitavelmente o mais digno de confiança. A famosa história dos três guardas aparece no terceiro capítulo de 1Esdras. J.S.W.

**ESDRELON** — Forma grega do nome Jezreel (q.v.). Entretanto os nomes grego e hebraico em realidade se aplicam a duas regiões distintas mas adjacentes, ainda que em algumas obras modernas o termo Jezreel seja estendido para incluir ambas as regiões. O vale de Jezreel, pro-

priamente dito, é o vale que vai descendo da cidade de Jezreel até Bete-Sea, dando frente para o vale do Jordão, tendo a Galiléia ao norte e o monte Gilboa ao sul. V. JEZREEL.

Esdrelon é a planície de aluvião triangular, limitada ao longo de seu lado sudoeste pela serra do Carmelo, desde Jocneã até Ibleã e Enganim (moderna Jenim), ao longo de seu lado norte por uma linha desde Jocneã até às colinas de Nazaré, e a leste por uma linha que parte dali de volta a Ibleã e Enganim. No lado leste, Jezreel guarda a entrada de seu próprio vale, enquanto que no oeste a extremidade mais sudoeste das colinas da Galiléia deixa apenas um pequeno hiato pelo qual flui o rio Quison espalhando-se pela planície de Acre, depois de atravessar a planície de Esdrelon. No sopé das vertentes do Carmelo que dão frente para o nordeste, as importantes cidades de Jocneã, Megido, Taanac e Ibleã (q.v.) controlavam os passos principais e as rotas norte-sul que atravessavam a Palestina ocidental, enquanto que essas e também a cidade de Jezreel controlavam a importante rota que corria de leste para oeste, desde o vale do Jordão até à costa do Mediterrâneo, a única rota que não é impedida por serras montanhosas. Esdrelon era uma região pantanosa, importante principalmente por causa dessas estradas; o vale de Jezreel tinha valor agrícola, como também era bem estrategicamente localizado. Quanto ao fundo geográfico, v. D. Baly, *Geography of the Bible*, 1957, p. 38, 148-154. K.A.K.

**ESMERALDA** — V. JÓIAS E PEDRAS PRECIOSAS.

**ESMIRNA** — Uma cidade da província romana da Ásia, na praia do mar Egeu, dentro da atual Turquia Asiática (v. fig. 27). Havia uma colônia grega nas proximidades desde tempos antiquíssimos, mas foi capturada e destruída pelos lídios mais ou menos no fim do séc. VII a.C., e virtualmente deixou de existir até que foi fundada novamente em sua atual localização por Lisímaco, no começo do séc. III a.C. Desenvolveu-se até tornar-se uma das mais prósperas cidades da Ásia Menor. Era o porto natural de antiga rota comercial que atravessava o vale do Hermo, e seu interior era muito fértil. Esmirna já era fiel aliada de Roma muito antes que o poder dos romanos se tivesse tornado supremo no Mediterrâneo oriental. Sob o império era famosa por seu esplendor e pela magnificência de seus edifícios públicos. Atualmente (chamada Izmir) é a maior cidade da Turquia Asiática.

O evangelho provavelmente chegou em Esmirna desde data bem recuada, presumivelmente tendo vindo de Éfeso (At 19.10). O "anjo da igreja em Esmirna" foi quem recebeu a segunda (Ap 2.8-11) das cartas às "sete igrejas" que ficavam na Ásia. Tal como em outras cidades comerciais, a igreja encontrou oposição da parte dos judeus (Ap 2.9; cf. 3.9). A descrição de Cristo, como alguém que estivera morto mas revivera (v. 8) pode fazer alusão ao ressurgimento da ci-

dade com nova prosperidade, depois de longo período de obscuridade. A "coroa da vida" (v. 10) pode ter sido frase usada para fazer contraste com a coroa dada aos vitoriosos nos jogos, ou possivelmente com o punhado de ótimos edíficos que coroavam certa colina, e que era conhecido como "a coroa de Esmirna". O apelo à fidelidade (v. 10), é uma exortação à igreja para que cumprisse, da maneira mais profunda possível, a reputação histórica da cidade. Isso foi exemplificado com a coragem com que o idoso presbítero Policarpo recusou-se a retratar-se; foi ali martirizado em c. de 155/156 d.C. (V. W. M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia*, 1904, caps. xix e xx). E.M.B.G.

**ESMOLAS** — Vem do grego *eleemosyne* via latim eclesiástico *eleemosyna*. O termo grego significa compaixão, alívio imediato dado aos pobres em dinheiro ou outras coisas.

Ainda que não explicitamente mencionada no AT em português, a doação de esmolos é implicada como uma expressão de compaixão na presença de Deus. Tem um duplo desenvolvimento: **a)** A legislação mosaica considerava a compaixão como um sentimento que devia ser exibido na conduta ideal (cf. Dt 15.11); **b)** os profetas consideravam a recepção de esmolos como um direito à que os necessitados podiam apelar com razão.

Da fusão desses dois conceitos surgiu, na época intertestamental, a idéia de justiça obtida através das esmolos como algo dotado de eficácia para anular a culpa do pecado, e capaz de assegurar o favor divino em tempos de tribulação (cf. Sl 112.9; Dn 4.27). Houve ocasiões em que justiça e doação de esmolos eram considerados termos sinônimos, como na LXX (e em nosso moderno uso da palavra "caridade" para denotar a doação de esmolos), mas isso escassamente é justificável, quer pelo AT hebraico quer pelo texto autêntico do NT.

Após a cessação dos sacrifícios, o dar esmolos parece ter sido reputado entre os judeus como o primeiro dos deveres religiosos. Em cada cidade havia coletores que distribuíam esmolos de duas espécies, isto é, dinheiro coletado na caixa do tesouro da sinagoga em cada sábado, para os pobres da cidade, e o alimento e dinheiro recebidos numa bandeja. "Portanto, nenhum discípulo deveria viver numa cidade onde não existia uma caixa de esmolos" (Sanh. 17b). É significativo que no AT quase não se pode encontrar qualquer traço de esmolos e de doação de esmolos pelas ruas (mas v. 1Sm 2.36; Sl 109.10). O Salmo 41.1 pode ser considerado não meramente como exortação para que se dêem esmolos, mas igualmente como um apelo para que se tome interesse pessoal pelos pobres.

No NT Jesus não rejeita dar esmolos como prática fútil na busca por uma posição correta defronte de Deus, mas antes, salienta a necessidade do motivo autêntico, "em meu nome". Ele repreendeu a caridade ostensiva de seus dias (Mt 6.1-4; notar "justiça" em lugar de "es-

molos"), e frisou a bênção da doação (cf. At 20.35) e suas oportunidades.

Na comunidade cristã primitiva, a primeira eleição de oficiais foi realizada a fim de assegurar uma equitativa distribuição de esmolos; as necessidades dos pobres receberam provisão (At 4.32,34); e cada crente era exortado a depositar de lado, no primeiro dia da semana, alguma porção de suas rendas para ser aplicada às necessidades dos que estivessem em preciação (At 11.30; Rm 15.25-27; 1Co 16.1-4).

"Esmolas" é palavra paralela a "justiça" não porque elas possam justificar um homem (Rm 3-5), mas porque constituem uma ação correta, e a respeito da qual nosso próximo tem direitos aos olhos de Deus, que nos dá meios para justamente essa finalidade (Ef 4.28).

V. também POBREZA; COMUNHÃO; COMPAIXÃO. J.D.D.

**ESMOLER** — V. ESMOLAS.

**ESPADA** — V. ARMADURA E ARMAS.

**ESPAÑA** — Quanto à discussão de possíveis referências do AT à Espanha, v. TÁRSIS. Uma série de colônias comerciais gregas, fundadas a partir de Massilia (Marselha), fez a Espanha entrar na história do mundo, e no terceiro século a.C., tornou-se teatro do longo conflito entre Cartago e Roma. Em cerca de 197 a.C., os cartagineses tendo sido desapossados, foram estabelecidas duas províncias romanas, Hispania Citerior e Hispania Ulterior; porém, a reconquista à força das tribos espanholas com o domínio romano exigiu quase dois séculos mais. Posteriormente, todavia, a Espanha se desenvolveu economicamente e culturalmente, talvez mais rapidamente que qualquer outra seção do império romano. Augusto reorganizou a península em três províncias, a saber: Hispania Terraconensis, Baetica e Lusitania. Vespasiano concedeu privilégios latinos a todas as municipalidades da Espanha. Os Sênecas, Lucano, Quintiliano, Marcial, e outros escritores latinos proeminentes daquela época, bem como os imperadores Trajano e Adriano, eram espanhóis de nascimento.

Essas coisas demonstram quão avançado era o plano de Paulo de viajar para além de Roma e chegar à Espanha (Rm 15.24,28), projeto esse no qual ele esperava claramente a cooperação dos crentes de Roma. Ainda que seu objetivo primário fosse as cidades helenizadas, "isso assinala o início de um empreendimento inteiramente novo; por trás da Espanha estava a Gália, e talvez a Germânia e a Britânia. Paulo estava prestes a passar da parte grega para a metade distintamente romana do mundo civilizado" (J. Weiss, *History of Primitive Christianity*, E. T., I, p. 359).

Se Paulo conseguiu realizar essa sua ambição é algo inteiramente incerto. O silêncio das epístolas pastorais pode indicar alguma alteração em seu plano. Clemente de Roma, em cerca de 95 d.C., disse que Paulo atingiu "a extremida-

de do Ocidente" (1Clemente v) — o que é mais naturalmente interpretado não como Roma, mas sim, como as colunas de Hércules. A obra *Atos de Pedro*, do segundo século cristão, e o Fragmento Muratoriano são mais explícitos, mas podem refletir suposições baseadas no décimo quinto capítulo da epístola aos Romanos. As tradições espanholas sobreviventes mais antigas são por demais tardias para prestarem qualquer ajuda, e a teoria romana posterior se interessava em provar que todas as igrejas ocidentais foram fundadas por subordinados a Pedro (Inocente, *Ep.* xxv. 2, 416 d.C.). V. ainda PAULO; Zahn, *An introduction to the New Testament*, 1909, H, p. 61s.; P. N. Harrison, *Problem of the Pastoral Epistles*, 1921, p. 102s. A.F.W.

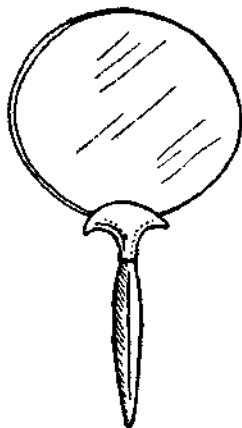
**ESPECIARIAS** — Substâncias vegetais aromáticas, altamente apreciadas pelos povos do antigo Oriente Próximo. Caravanas de especiarias foram as primeiras a palmilhar as rotas comerciais do norte da Índia para a Suméria, Acade e o Egito, desde períodos muito remotos; subsequentemente essas rotas se tornaram um importante fator nas permutas culturais. Apesar de que muitas especiarias eram trazidas para a Palestina da Mesopotâmia e da Índia, certo número de especiarias usualmente usadas se compunha dos produtos do próprio país. Nos tempos do AT, o comércio de especiarias da Palestina era cuidadosamente protegido. Salomão derivava consideráveis rendas cobrando taxas das caravanas que passavam por seus domínios.

Especiarias tais como o cominho, o endro, a canela e a hortelã eram empregadas na preparação de alimentos (Ez 24.10) e na aromatização de vinhos (Ct 8.2). A manufatura do incenso sagrado exigia o uso do incenso, o estoraque, o gálbano, a ônica e a cana aromática (Êx 30.34), enquanto que substâncias tais como a cássia, o aloés, e o nardo (q.v.) eram usadas como unguentos para propósitos de servir de cosméticos (Et 2.12; Ct 4.14; Mc 14.3; Jo 12.3).

Quando os cadáveres eram preparados para sepultamento, era costume serem postas especiarias nas mortilhas, como uma forma de emoalsamamento. Eram incluídos a mirra e o aloés (Jo 19.39), ou, mais geralmente, "aromas e óleos" (Lc 23.56). Apesar de que não impediam significativamente a putrefação, serviam de desodorantes e desinfetantes. V. também PLANTAS. R.K.H.

**ESPELHO** — Durante o período do AT, os espelhos eram feitos de metal, fundido e altamente polido (Jó 37.18). Diversos exemplos de bronze, com data da idade do Bronze Média em diante, têm sido encontrados na Palestina. São de uma forma comum por todo o Oriente Próximo (v. fig. 77); cf. os espelhos usados pelas mulheres israelitas, em Êx 38.8 (v. ANEP, n.º 71). O significado da palavra hebraica *gilayon*, na lista de jóias de Isaias (3.23), é incerto; pode significar espelhos (Targuns); e nossa versão também) ou vestes de gaze (LXX, e certas versões). Os espelhos de vidro provavelmente foram in-

terridos no séc. I d.C. Mas, quer feitos de metal ou de vidro, esses espelhos nunca deram um reflexo perfeito (1Co 13.12). É possível que em 2Co 3.18 (gr., *hemeis... katoptrizomoi*) a idéia de Paulo tenha sido que vemos meramente um reflexo; mas é igualmente possível que nós é que estejamos refletindo (v. *Arndt*, p. 425-426; R. V. G. Tasker, *2 Corinthians*, TNTC, 1958, p. 67, 68). Tiago nos fornece uma ilustração simples baseada no emprego do espelho (Tg 1.23). A.R.M.



**Fig. 77** — Espelho egípcio de cobre ou bronze polido, com cabo em forma de coluna de papiro. Reino Novo, c. de 1570-1085 a.C.

**ESPELTA** (*kusemet*, termo hebraico que aparece somente em Êx 9.32; Is 28.25 e Ez 4.9). Nossa versão portuguesa traduz o termo, respectivamente, por "centeio", "espelta" e "lentilhas". Todavia, o termo original denota uma espécie inferior de trigo, a semente da *Triticum spelta*. No Egito, onde aparecia depois da cevada, era usada no fabrico do pão (Heródoto, ii.36).

**ESPERANÇA** — A esperança, conforme tudo parece indicar, é uma necessidade psicológica, se o homem tiver de contemplar o futuro seja em que sentido for. Ainda que não exista base racional para a mesma, o homem continua mantendo a esperança. Naturalmente esta esperança ainda quando pareça ser bem justificada, é transitória e ilusória; é notável perceber quão freqüentemente é qualificada pelos poetas e outros escritores por tais epítetos como "morta", "fraca", "débil", "desesperada", "fantasma". A Bíblia algumas vezes usa a esperança no seu sentido convencional. O agricultor, por exemplo, deve arar com esperança (1Co 9.10), pois é a esperança da recompensa que alivia o trabalho. Porém, na maior parte das ocorrências da palavra, a esperança da qual a Bíblia se ocupa é algo muito diferente disso; e, em comparação com a esperança comum quase não pode ser reconhecida como esperança. A maioria dos

pensadores seculares do mundo antigo não considerava a esperança como uma virtude, mas meramente como uma ilusão temporária; e Paulo estava apresentando uma descrição exata sobre os pagãos ao dizer que os mesmos não têm esperança (Ef 2.12; cf. 1Ts 4.13), sendo que a razão fundamental dessa falta reside no fato que estão "sem Deus".

Onde existe a crença no Deus vivo, que age e intervém na vida humana, e no qual pode confiar de que porá em vigor as suas promessas, a esperança, no sentido especificamente bíblico, se torna possível. Tal esperança não é questão de temperamento, nem é condicionada pelas circunstâncias prevalentes ou por quaisquer possibilidades humanas. Não depende daquilo que o indivíduo possui, nem do que pode ser capaz de fazer a seu próprio favor, nem do que qualquer outro ser humano pode fazer a seu favor. P. ex., nada havia, na situação em que Abraão se encontrava, para justificar a sua esperança que Sara daria à luz a um filho; contudo, visto que confiava em Deus, ele "esperando contra a esperança, creu" (Rm 4.18). A esperança bíblica é, por conseguinte, inseparável da fé em Deus. Em vista daquilo que Deus fez no passado, particularmente na preparação para a vinda de Cristo, e por causa daquilo que Deus tem feito e está agora fazendo por intermédio de Cristo, o crente ousa esperar bênçãos futuras, atualmente invisíveis (2Co 1.10). Para o crente a bondade de Deus nunca chega ao fim. O melhor ainda está por vir. Sua esperança aumenta conforme ele medita nas atividades de Deus registradas nas Escrituras (Rm 12.12; 15.4). Cristo, que habita no crente, é a esperança da glória futura (Cl 1.27). Sua salvação final depende de tal esperança (Rm 8.24; e essa esperança da salvação é um "capacete", uma parte essencial de sua armadura defensiva na luta contra a maldade (1Ts 5.8). A esperança, para deixar bem claro a verdade, não se assemelha a um papagaio de papel deixado à mercê de ventos mutáveis, mas é antes "âncora da alma, segura e firme", que penetra profundamente no mundo invisível e eterno (Hb 6.19). Por causa de sua fé, o crente tem a certeza de que aquilo por que espera é real (Hb 11.1); e essa esperança jamais o deixa desapontado (Rm 5.5).

Não há referências explícitas à esperança no ensino de Jesus. Ele ensinou seus discípulos, entretanto, a não se mostrarem ansiosos a respeito do futuro, visto que esse futuro está nas mãos de um Pai amoroso. Também os levou a esperar no fato que, depois de sua ressurreição, um poder espiritual renovado seria colocado à disposição deles, capacitando-os a operar obras maiores ainda que as que ele fez, a dominarem o pecado e a morte, e a olharem para o futuro quando participariam de sua glória eterna. A ressurreição de Jesus revitalizou a esperança dos discípulos. Foi esse o mais poderoso ato de Deus operado em toda a história. Na presença desse ato, porém, o pânico e o desespero desapareceram de todo. A fé cristã é essencialmente a fé no Deus que ressuscitou a Jesus dentre os mortos

(1Pe 1.21). Esse Deus, em quem o crente deposita a sua confiança, é chamado de "o Deus da esperança", o qual pode invadir o crente de alegria e paz, capacitando-o a abundar na esperança (Rm 15.13). Por causa da ressurreição, o crente é salvo da condição miserável de ter essa esperança em Cristo limitada somente a este mundo (1Co 15.19). Cristo Jesus é a sua esperança para o tempo e a eternidade (1Tm 1.1). O chamamento do crente, para ser discípulo de Cristo, traz consigo a esperança de compartilhar finalmente de sua glória (Ef 1.18). Sua esperança está entesourada para ele no céu (Cl 1.5), e será cumprida quando seu Senhor houver de revelar-se (1Pe 1.13).

A existência dessa esperança torna impossível para o crente ficar satisfeito com meras alegrias passageiras (Hb 13.14); também age como um estímulo para que busque a pureza de vida (1Jo 3.2,3), capacitando-o a sofrer com alegria. É admirável perceber quão freqüentemente a esperança é associada, no NT, com a "paciência" ou "perseverança". Essa virtude é vastamente diferente da indiferença estoica, precisamente devido ao fato que está ligada a uma esperança desconhecida pelos estoicos (v. 1Ts 1.3; Rm 5.3-5).

À luz daquilo que tem sido dito, não é surpreendente que a esperança seja freqüentemente mencionada como virtude concomitante da fé. Os heróis da fé, em Hb 11, são também faróis de esperança. O que talvez seja ainda mais notável é a freqüente associação da esperança tanto com o amor como com a fé. Essa tríplice combinação de fé, esperança e amor se encontra em 1Ts 1.3; 5.8; Gl 5.5,6; 1Co 13.13; Hb 6 10-12; 1Pe 1.21,22. Por sua conexão com o amor, a esperança cristã é libertada de todo egoísmo. O crente não espera por uma bênção para si mesmo que não deseje seja compartilhada também pelos outros. Quando o crente ama aos seus semelhantes, espera que sejam também recebedores das coisas boas que sabe que Deus anseia dar-lhes. Paulo deu evidência dessa esperança, tanto quanto de seu amor e de sua fé, quando devolveu o escravo fugido, Onésimo, a seu senhor, Filemom. Fé, esperança e amor são assim inseparáveis. A esperança não pode existir separada da fé, e o amor não pode ser exercido sem o concurso da esperança. Essas são as três virtudes permanentes (1Co 13.13), e juntas, compreendem o modo de vida cristão. R.V.G.T.

**ESPEVITADEIRAS E APAGADORES** — Assim é que nossa versão traduz dois vocábulos hebraicos, *meiqahayim*, "pinças", e *m'zamorot*, "podadeira", que indicavam utensílios usados ambos para ajustar e cortar os pavios das lâmpadas do candeieiro (Êx 37.23; 1Rs 7.50 etc.); o último desses termos provavelmente deva ser emendado para *mazmerot*, "facas de podar". Pinças, facas de podar e bandejas têm sido encontradas em certo número de locais da Palestina (G. E. Wright, *Biblical Archaeology*, 1957, p. 141s.). Em nossa versão e noutras, em português, o termo "apagadores" também é tra-



dução do vocábulo hebraico *mahtot*, "bandejas (de ouro)", que eram usadas para recolher os pavios queimados das lâmpadas (Êx 25.38; Nm 4.9). Essas bandejas devem ser diferenciadas dos braseiros e incensários de cobre, que semelhantemente são denominados de *mahtot* no original hebraico (Êx 27.3, braseiros; Nm 16.6, incensários). A.W.G.

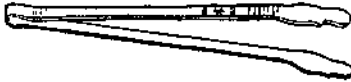


Fig. 78 — Um par de pinças de bronze, com as extremidades em forma de mão humana. De el-Amarna, Egito, c. de 1350 a.C.

### ESPIÃO — V. GUERRA.

**ESPINHOS** — Muitas e diferentes são as opiniões dos botânicos a respeito da identidade dos cardos e abrolhos mencionados nas Escrituras, por causa do fato que mais de vinte vocábulos diversos são empregados para descrever plantas espinhosas.

Em geral os espinhos expressavam o conceito de esterilidade ou labor opressivo (Gn 3.18; Nm 33.55; Js 2.3.13). Eram evidência do juízo divino contra os ímpios (Na 1.10), ou de completo infortúnio (Ez 2.6). Se fosse permitido que os espinhos crescessem livremente nos pomares e vinhais, diminuiriam grandemente a produtividade das árvores e das vinhas (Pv 24.31; Is 34.13; Jr 12.13), mas, quando eram controlados e aranjados na forma de sebes, serviam como barreiras eficazes contra os animais selvagens (Pv 15.19; Os 2.6). Os espinhos podiam servir como um combustível de queima rápida nos tempos do AT, como também entre os modernos beduínos árabes (Sl 58.9; Is 9.18; 10.17). A natureza destruidora dos espinhos foi expressa graficamente nas parábolas dos evangelhos (Mt 13.7; Mc 4.7; Lc 8.7), como também o foi sua completa falta de produção de frutos (Mt 7.16).

Algumas das referências bíblicas aos "espinhos" sem dúvida alguma dizem respeito à sarça da Palestina, *Rubus sanctus*, e ao olmo, *R. ulmi-olius*, Shott. A referência que se encontra em Sl 58.9 tem sido interpretada em termos da espécie *R. sanctus*, mas alguns botânicos modernos preferem o espinheiro cerval da Palestina, *Rhamnus palaestina* Boiss. Esse arbusto cresce por toda a Terra Santa e também pode ser encontrado na península do Sinai. Os "espinhos" de Pv 15.19 e Os 2.6 talvez seja o bálsamo espinhento de Jericó (*Balanitis aegyptiaca*) ou o espinheiro alvar (*Lycium europaeum* L.), enquanto que o "espinheiro" de Jz 9.15 pode ser uma espécie do astrágalo, da acácia ou da zizânia. As referências em Is 34.13 e Os 9.6 provavelmente têm em vista o *Xanthium spinosum* L., uma gramínea nociva que produz frutos espinhentos parecidos com o carrapicho. R.K.H.

**ESPINHOS, COROA DE** — Foi feita pelos soldados romanos e posta na cabeça de Jesus Cristo quando foi alvo de zombarias, antes de sua crucificação (Mt 27.29; Mc 15.17; Jo 19.2). Juntamente com o cetro de junco e a capa purpúrea, simbolizava o fato que ele dissera ser o rei dos judeus. O título posto na cruz, semelhantemente, proclamava isso como uma zombaria. Não obstante, os crentes têm contemplado a vida de Jesus como uma estrada real, desde a manjedoura de Belém até à cruz do Calvário, e os próprios incidentes em que ele pareceu menos real conquistaram a lealdade deles mais do que qualquer outra coisa. Para João, com especialidade, o momento da humilhação de Cristo é justamente o momento de sua glória (12.31-33; cf. Hb 2.9).

Não há certeza sobre exatamente qual planta está em vista com o vocábulo *akantha*. Há certo número de plantas com espinhos agudos que crescem na Palestina. Os crentes têm visto os espinhos como símbolo dos efeitos do pecado (Gn 3.18; Nm 33.55; Pv 22.5; Mt 7.16; 13.7; Hb 6.8).

H. St. J. Hart (JTS, NS, III, 1952) sugere que a coroa foi feita com folhas de palmeira, que facilmente poderiam ser encontradas. A *Phoenix dactylifera* tem espinhos agudos. A coroa dessa maneira, foi feita com o propósito de assemelhar-se à "coroa radiada" de um governante divino, de tal modo que Cristo estaria sendo alvo de zombaria tanto como "Deus" quanto como "rei". R.E.N.

**ESPIRITO** — 1. *Ruah*, ocorre por 378 vezes no AT. Dentre essas ocorrências, a maioria tem um sentido físico, fisiológico ou psíquico, ainda que um número considerável se refira a algo sobrenatural. O substantivo se deriva de um verbo que significa expirar pelo nariz com violência. Algumas vezes significa o "centro da vida", sendo virtualmente um sinônimo de *nefesh*, ainda que tais casos sejam comparativamente poucos, e geralmente *ruah* deve ser reputado como o princípio animador, em relação ao qual *nefesh* é o ser vivo. V. ALMA.

Em muitas passagens do AT *ruah* é o "vento", que é freqüentemente reputado como poderoso ou mesmo destrutivo (p. ex., Êx 10.13; 14.21; Jó 21.18; Sl 1.4; 35.5; 107.25; Ez 1.4; 1Rs 19.11). Porém, está sempre debaixo do controle de Deus e cumpre a sua vontade (cf. Am 4.13; Jó 28.25; Pv 30.4; Sl 104.3; 135.7; 148.8). A passagem de Ez 37.1-14 prevê exemplos de vários empregos do vocábulo, próximos uns dos outros. No versículo nono significa "vento", nos v. 5, 6, 8 e 10 significa "hálito", e no v. 14 significa "espírito".

Na qualidade de termo psicológico, *ruah* é o "impulso ou disposição dominante" (p. ex., Gn 26.35; Nm 5.14; 14.24; Jó 20.3; Sl 32.2; 51.10; 2Rs 19.7). Muitas instâncias ocorrem onde o estado do *ruah* em um homem o impelle a certo modo específico de ação (cf. Pv 16.32; 25.28; Ag 1.14).

Por diversas vezes é indicado um espírito maligno com essa palavra (p. ex., 1Sm 16.16;

18.10; Nm 5.14; Os 4.12; 5.4) e 1Rs 22.19-25 parece demonstrar que está em foco um espírito pessoal. Por outro lado, muitos empregos subentendem uma influência sobrenatural benéfica (p. ex., Êx 28.3; Dt 34.9; Is 28.6; Zc 12.10). A imanência de Deus é tornada evidência quando a sua vontade é efetuada por toda parte mediante o seu Espírito (cf. Sl 104; 139). A primeira ocorrência da palavra, nessa conexão, é em Gn 1.2 (cf. Jo 32.8; 33.4). Especialmente digno de atenção é a ligação do Espírito com a aliança divina firmada com Israel (Ag 2.5) e com a preparação de vários profissionais para o serviço de Deus (Nm 11.25; 1Sm 11.6; 16.13; Mq 3.8; Is 11.2.3; 61.1). Em três instâncias a expressão "Espírito Santo" se faz presente (Sl 51.11; Is 63.10,11). Apesar de que muitas frases usadas em referência ao Espírito de Deus sejam impessoais, a atividade, o conhecimento e o caráter em todas as passagens onde são atribuídos a Deus Espírito Santo, apontam para a sua personalidade e divindade.

2. *Pneuma*, o vocábulo grego correspondente, aparece por 220 vezes no NT. Nada menos do que noventa e uma dessas ocorrências, com ou sem qualificativo quanto ao caráter ou origem, indicam o Espírito Santo (q.v.). Os sentidos gerais do termo *pneuma* são semelhantes ao de *ruah*, ainda que se possa verificar apreciável alteração quanto à ênfase, especialmente nas epístolas paulinas, onde o mesmo é raramente usado para denotar o princípio da vida ou respiração, sendo muito mais comuns as suas associações mais elevadas.

"Vento" é a tradução correta do vocábulo em Jo 3.8, ainda que em outros trechos do NT a palavra para vento seja *anemos*. O significado "sopro" é relevante em 2Ts 2.8. Um outro significado de *pneuma* é a parte imaterial da constituição do homem. Juntamente com *sarx*, denota a personalidade humana inteira (2Co 7.1; Cl 2.5). A mesma idéia é evidente mediante sua combinação com *soma* (1Co 5.3-5; 7.34). Intimamente ligado com esse emprego é aquele em que a palavra indica aquela parte do homem que sobrevive à morte (Mt 27.50; Lc 8.55; 23.46; Jo 19.30; At 7.59; Hb 12.23; 1Pe 3.18, 19; Ap 11.11).

Na qualidade de termo psicológico, *pneuma* representa a sede da percepção, do sentimento, da vontade, do estado da mente, ou pode ser equivalente ao ego (Mc 2.8; Lc 1.47; Jo 11.33; 13.21; At 17.16; 18.25; 19.21; Mt 26.41; 1Co 4.21; Gl 5.1; 1Pe 3.4; Rm 8.16; 1Co 16.13, Gl 6.18).

Muitas instâncias nos evangelhos sinóticos, e algumas poucas no livro de Atos se referem aos espíritos maus, porém, o uso mais distintivo no NT é visto nos casos onde o Espírito de Deus está em foco, e especialmente onde ele é diretamente ligado com Cristo, como a fonte de onde ele provém e como aquele a quem representa. Algumas vezes ele é descrito como "de Deus" (p. ex., 1Co 2.11,14), noutras ocasiões como "do Senhor" (p. ex., At 8.39, onde Cristo está em vista), ou então como "de Cristo" (p. ex.,

At 16.7; 1Pe 1.11; Fp 1.19). Diversas passagens exibem a expressão "Espírito Santo" (p. ex., Mt 12.32; Mc 3.29; Lc 12.10). Em dois lugares o Espírito é nivelado com o Pai e com o Filho, num contexto que deixa entendida divindade e igualdade (Mt 28.19; 2Co 13.14; cf. 1Pe 1.2). V. ESPIRITO SANTO.

Nem o emprego que o AT faz nem o que aparece no Novo Testamento justifica o conceito da constituição humana como uma tricotomia. W.J.C.

## ESPIRITO FAMILIAR — V. ADIVINHAÇÃO.

**ESPIRITO SANTO** — O Espírito Santo é referido, com ou sem o artigo definido, como "Espírito Santo", "Espírito", "Espírito de Deus", "Espírito do Senhor", "Espírito de Cristo", e "o Consolador" (gr., *parakletos*: a mesma palavra é usada para descrever nosso Senhor em 1Jo 2.1). Os símbolos "sopro", "vento", "pomba", "dedo de Deus", e "fogo" são igualmente empregados. Essa variedade, nos termos empregados pelas Escrituras, nos fornece meios de contemplar a identidade e a obra do Espírito Santo.

Não existe qualquer antítese irreconciliável, conforme alguns pretendem sugerir, entre o ensinamento do AT e aquele do NT sobre o assunto. Tal como nenhuma dicotomia existe entre a ênfase do AT sobre a natureza providencial dos atos de Deus com os homens e o ensino neotestamentário concernente à sua graça, ou entre a atividade na criação do pré-encarnado *Logos*, por um lado, e a obra redentora do Filho encarnado, por outro lado, assim também é o ensinamento bíblico a respeito do Espírito Santo. O mesmo Pai e o mesmo Filho é que estão ativos em ambos os Testamentos, e é o mesmo Espírito Santo que tem operado através de todas as épocas. É verdade que temos de esperar pela revelação dada pelo NT antes que recebamos um quadro detalhado sobre a sua atividade. Porém, esse ensino mais completo, dado por nosso Senhor e por seus apóstolos, não entra em conflito, seja de que maneira for, com aquilo que aprendemos pelos escritores do NT.

Visto que Deus é Espírito (Jo 4.24), a Trindade inteira tem sido imaginada por alguns em termos de Espírito. Isso tem a tendência de anular a distinção entre o Espírito, o Pai, e o Filho. Além disso, falar, como alguns falam, sobre o Espírito como a relação de amor entre o Pai e o Filho, ou ainda, definir o Espírito como "a ação viva de Deus no mundo", apesar de salientar uma verdade valiosa, ainda que parcial, tende, não obstante, a despersonalizar o Espírito Santo e reduzi-lo a uma influência ou força, ainda que benigna.

Admite-se que é mais fácil interpretar a atividade do Espírito Santo no AT de forma impessoal, do que fazê-lo no NT; porém, em ambos os Testamentos, Deus é pessoal e poderosamente presente em seu Espírito. Em cada Testamento há um movimento do que é mais externo para o que é mais interno no tocante à obra do Espírito, e daquilo que poderíamos chamar

de "implicação externa" para a apropriação interna. As manifestações físicas e amorais conduzem para o que é moral e espiritual.

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

Cinco aspectos diferentes da obra do Espírito Santo são discerníveis no AT.

#### a) A obra do Espírito na criação

O Espírito a pairar sobre as águas primevas (Gn 1.2), a criar o homem (Gn 2.7), o Espírito que aclara os céus (Jó 26.13), sustenta a vida animal e renova a face da terra (Sl 104.30), é o *ruah* ("sopro", "vento") de Deus, a expressão de energia e poder divinos. Ele é o princípio da vida física e psicológica do homem. O homem, em cada porção de sua natureza — espírito, alma e corpo — foi criado para estar sujeito aos recursos do Espírito de Deus, aprendendo a refletir a Deus. Seu espírito é "a lâmpada do Senhor" (Pv 20.27) quando está nas mãos do Espírito do Senhor. Quando o espírito do homem está corretamente relacionado ao Espírito de Deus, cumpre o propósito de Deus relativo ao seu ser. (No AT, o fato que um homem tem "espírito" ou é "espírito" parece ser sinônimo com ter "coração" ou ser uma "pessoa"). Por causa do pecado, o homem está auto-centralizado; nesse estado ele macula sua própria personalidade, desonra a Deus, e despreza o Espírito Santo. Porém, quando sua personalidade é orientada para com o Espírito de Deus, então glorifica a Deus.

#### b) A obra do Espírito ao equipar para serviço

O Espírito vem sobre aqueles a quem Deus seleciona para que façam tarefas especiais (sem necessariamente transformá-las moralmente), confere aos mesmos habilidade para se desincumbirem de seu dever, por exemplo, a perícia (Êx 31.3), a liderança (Jz 3.10), ou a força física (Jz 14.16).

#### c) A obra do Espírito ao inspirar os profetas

Em certas ocasiões, aqueles que afirmavam agir mediante o poder do Espírito de Deus, caíram em extravagâncias e ofenderam os mais espiritualmente sensíveis e circunspectos. Alguns dos profetas, por conseguinte, tendiam a separar-se dos entusiastas extremistas e a fazer pouca reivindicação da posse do Espírito (p. ex., Am 7.14; Jr 31.33; Os 9.7). Outros, entretanto, mostraram-se vivamente conscientes da influência do Espírito. Sua obra é contemplada como pertencente a uma alta ordem moral, e a possibilidade de espontaneidade espiritual e não-conformismo independente pode ser reconhecida (cf. a exclamação de Moisés em Nm 11.29). Isso é reiterado em princípio por Isaias e Ezequiel os quais parecem identificar o Espírito ambigualmente com Deus (Is 63.10,11), e provêem duas das três instâncias do AT sobre o uso do termo "Espírito Santo".

#### d) A obra do Espírito Santo na produção de uma vida moral

Uma das altas marcas da referência do AT ao Espírito, entretanto, fica nos Salmos (p. ex., Sl 51; 139). Para o salmista, a presença do Espírito significa um espírito quebrantado e contrito no

homem, bem como coração limpo, constância e alegria. Em Sl 139 7, o Espírito de Deus é equiparado com sua presença, e de ambos é impossível alguém escapar. A proximidade e o poder de Deus resultam num apelo, feito pelo salmista, para que o Espírito o sonde e oriente externamente para o caminho eterno (v. 23,24).

#### e) A obra do Espírito na predição do Messias

Apesar de que os salmistas registram uma experiência presente do Espírito, e por esse motivo, conforme algumas interpretações, isso representa o nível mais elevado do ensino do AT sobre o Espírito, não obstante, à luz do caráter preparatório do AT, as referências mais elevadas bem podem ser aquelas que descrevem profeticamente a obra futura do Espírito. As referências antecipatórias pertencem a duas espécies. Em primeiro lugar, aquelas que profetizam uma habitação direta do Espírito em uma personagem messiânica (Is 11.2-9; 42.1-4; 61.1,2; cf. Lc 4.18); em segundo lugar, aquelas que indicam a experiência mais geral da atividade do Espírito pelo povo da nova aliança com Deus (v. Ez 36.26,27, e cf. a promessa compreensiva de Jl 2.28s.).

O período intertestamentário tem sido tradicionalmente conhecido como um período de decadência em relação ao ensino sobre o Espírito. Supostamente admitia somente melancólicos olhares para o passado, ou anseio pela experiência futura do Espírito, ainda que não tivesse realização presente e alegre da obra do Espírito. Os papiros do mar Morto, todavia, por alguns são interpretados como documentos que dão testemunho sobre a experiência do Espírito entre os essênios e, provavelmente entre outras seitas antes do advento de Cristo.

### II. NO NOVO TESTAMENTO

O NT está repleto de referências ao Espírito (gr., *pneuma*). Ele é mencionado em cada livro do NT, excetuando 2 e 3 João. Uma atenção indevida tem sido chamada para o contraste entre a abundância de referências ao Espírito, em conexão com os principais acontecimentos da vida de Jesus, e a notável escassez de suas próprias referências verbais à obra do Espírito no registro sinótico. Estas últimas são apenas cinco em número, e por alguns eruditos, apenas uma dessas é aceita como genuína (Mc 3.29 = Mt 12.31 = Lc 12.10). As outras quatro referências são suspeitadas por eles por causa de diversas considerações. Esse não é o lugar para considerarmos essas objeções em detalhe. É suficiente dizer que, ainda que fosse possível apagar as referências faladas de Cristo ao Espírito (como alguns desejam fazer), tal procedimento é inteiramente impraticável em relação aos detalhes de sua vida, conforme registrados pelos sinotocistas. O Espírito é associado com os acontecimentos imediatamente anteriores ao seu nascimento e relacionados com o mesmo (v. Lc 1.15,35,41), com o próprio nascimento, e com os acontecimentos imediatamente seguintes (Lc 2.25-27), com o batismo

(Mt 3.13-17), com a tentação (Mt 4.1-11) e com a inauguração de seu ministério (Lc 4.14) e com seu discurso inaugural (Lc 4.18s.), com seu exorcismo contra os espíritos malignos e com a comissão que deu aos seus apóstolos de batizarem no nome tríplice, que inclui o Espírito Santo (Mt 28.19). Essas, juntamente com outras considerações, refutam de maneira suficiente a afirmação feita por alguns eruditos que, na "religião de Jesus", o Espírito ocupava um lugar muito mais inferior do que na "fé da igreja primitiva", e que nosso Senhor temia os conceitos extravagantes acerca do Espírito que existiam no tempo, e preferia o senso menos espetacular, porém mais íntimo, de comunhão com seu Pai.

As referências mais completas, em Jo 14-16, provêm explicação para a escassez de referências verbais do Senhor ao Espírito durante a primeira parte de seu ministério. O Espírito não deveria funcionar plenamente no íntimo dos crentes e em favor do mundo enquanto o Filho não retornasse ao Pai por meio da sua cruz, da ressurreição e da ascensão. Apesar de que o Espírito possua o Filho (e podia dispor dele) de forma completa (Jo 3.34), por enquanto só era capaz de estar com os discípulos (Jo 14.17). Porém, visto que em certo sentido o Espírito estava destinado a ser o "Alter Ego" de Cristo, não era tão necessário aquele pequeno grupo de crentes que desfrutava da presença encarnada do Filho. O próprio Cristo era um Conselheiro, Advogado, Consolador e Fortalecedor sempre presente, e não seria até depois de sua partida que se tornaria necessário o outro Consolador (*Parakletos*). Enquanto Cristo pudesse ser seu próprio intérprete e sua testemunha, e pudesse repetir seu ensino aos seus discípulos, não havia necessidade de outro para iluminar, testificar e trazer suas palavras à memória dos discípulos. Porém, quando ele partisse, tornaria-se necessário que fosse enviado o Espírito, pelo Pai, para encarregar-se dessas tarefas entre os crentes, realizando os demais encargos de convencer o mundo de seu pecado em termos de sua incredulidade em Cristo; da justiça porque Cristo, a referência objetiva e incorporada da justiça, havia subido ao Pai; e de juízo porque o veredito baixado em relação do príncipe deste mundo fora a morte de Cristo (Jo 16.7-11). Ele indicou claramente que o Espírito nem ultrapassaria nem tornaria desnecessária a sua obra e a sua pessoa, mas antes deveria distribuir e supervisionar respectivamente as riquezas e atividades de Cristo (cf. At 1.1, onde o termo "começou" [ARC que apresenta corretamente o grego] deixa subentendido que Jesus continuaria a agir e a ensinar por meio de seu santo Espírito).

As Escrituras, por conseguinte, de maneira alguma apóiam a suposição que Jesus deliberadamente teria negligenciado ou que não reconheceu a necessidade do Espírito, ou que onde está registrado que ele fez tal reconhecimento que o contexto tenha tido influência de experiências do dia de Pentecoste e pós-pentecostais da igreja.

Uma outra suposta incoerência no quarto evangelho é salientado, a saber, que nos primeiros capítulos Jesus chamou atenção para o Espírito como se fosse uma realidade presente (Jo 3.5-8), mas que na última parte do mesmo evangelho ele teria falado sobre o Espírito como alguém que ainda viria. Porém, as considerações acima citadas demonstram que precisamos aceitar dois pontos de vista, isto é, antes e depois de Pentecoste. Pois enquanto que a predição de João Batista de que Cristo batizaria com o Espírito e com fogo se cumpriu parcialmente durante a vida terrena de nosso Senhor, a mesma predição teve de esperar pelo Pentecoste para ter sua plena realização.

O livro de Atos relata o "derramamento" do Espírito e suas múltiplas operações. Em algumas ocasiões a ênfase recai principalmente sobre a energia do Espírito como se ele estivesse agindo de maneira impessoal ("caiu", "cheio do"; cf. At 2.1s.). Noutras ocasiões ele aparece de forma manifestamente pessoal, como em At 5.1-11, onde se nota que é possível mentir contra ele, bem como em certas passagens que falam sobre sua orientação, nomeação e consolo. No livro de Atos, igualmente, Cristo e o Espírito são claramente distinguidos entre si. Note-se especialmente At 8.16 e 19.1-6, onde os dons do Espírito são dados subsequentemente ao dom da regeneração, e são aparentemente mais visíveis e audíveis. Entretanto, não há base para inferir que a experiência do poder doado pelo Espírito possa ser possuído separadamente de Cristo. É para aqueles que creem na promessa feita anteriormente a Cristo e por meio de Cristo (cf. as referências no AT que antecipam At 2.39 — Is 54.13; 57.19; Jl 2.28-32), e que esperam seu cumprimento, que é dado o Espírito. O propósito expresso do dom do Espírito é equipar para o testemunho e para as obras poderosas de Deus em Cristo, quando ele operou salvação em Sião. Não nos devemos alegrar no Espírito por causa de si mesmo, mas antes, por causa de Cristo. É no poderoso nome de Jesus de Nazaré que os apóstolos, cheios ou controlados pelo Espírito, pregavam e operavam suas obras miraculosas de amor (At 3.6); o Espírito guarda com ciúme à honra do Filho e rejeita a glória dada a si mesmo e aos homens (cf. Jo 16.14).

O ensino mais elaborado acerca do Espírito ocorre nas epístolas que tratam sobre a experiência da igreja dependente do Espírito. Alguns eruditos discernem um desenvolvimento cronológico no ensino de Paulo sobre o Espírito. Argumentam que em suas epístolas mais antigas (1 e 2 Tessalonicenses) Paulo se mostra conforme com o ensino aceito pela igreja primitiva, particularmente em seu reconhecimento não-crítico dos dons manifestos (e algumas vezes amorais) do Espírito (línguas, profecia, 1Ts 5.19,20) juntamente com os atributos morais mais íntimos produzidos por ele (1Ts 1.5,6). Em seu estágio seguinte (Romanos, Coríntios, Gálatas), Paulo, segundo afirmam, se preocupa em eliminar as imaginações daqueles que faziam reivindicações ex-

travagantes a respeito do Espírito e abusam de seus dons, em detrimento da harmonia no seio da igreja. Paulo colocaria os dons mais espetaculares do Espírito (ao mesmo tempo que continuava reivindicando e reconhecendo sua própria experiência a respeito deles, bem como a experiência de seus irmãos na fé) numa posição secundária ao agape cristão, o amor de Cristo derramado no coração do crente pelo Espírito, o qual amor é realmente chamado de amor do Espírito (Rm 15.30). É posto destaque sobre o fruto moral espontaneamente produzido no crente pelo Espírito, e não sobre os "dons" do Espírito. O valor destes últimos é aquilatado em termos do fruto do Espírito (Gl 5.22,23).

Neste estágio, igualmente, se encontra a característica mais significativa do ensinamento paulino sobre o Espírito, a saber, a relação integral entre o Espírito e Cristo, a qual é tão íntima e quase indissolúvel que o apóstolo pode falar no "Espírito de Cristo", no "Espírito de Deus", no "Espírito Santo" e no "Espírito", praticamente sem fazer qualquer distinção entre esses diversos títulos, enquanto que em 2Co 3.17,18 emprega a frase enigmática "o Senhor é o Espírito" ("o Senhor é aquele [ou "que é o"] Espírito").

O último conjunto de epístolas, tradicionalmente atribuído ao tempo do aprisionamento de Paulo (Filipenses, Efésios, Colossenses e as epístolas chamadas Pastorais) salientam, de conformidade com esses intérpretes, a referência comunal da obra do Espírito ao criar e manter a unidade da igreja (Ef 4.3,4).

Tanto em seus primeiros como em seus últimos escritos (1Co 2 e 2Tm 3 — se o vocábulo *theopneustos* tiver de ser considerado como referência ao sopro-Espírito de Deus) Paulo demonstra a relação do Espírito para com a revelação e o conhecimento espiritual, para com a compreensão e a sabedoria. É o Espírito que conhece a mente de Deus, e é somente ele que é capaz de ensinar as coisas pertencentes a Deus, infundindo-as na mente (espírito) do homem, por sua vez iluminado por ele (1Co 2.4; Rm 8.26,27). Sua obra revelatória, contudo, é redentora. Ele não proporciona meramente informações interessantes a respeito de Deus, mas nessa sua atividade lança mão também de demonstração de poder (1Co 2.4). Paulo não escreve diretamente acerca da obra do Espírito ao vencer o indivíduo ainda não-regenerado, nem de fato se reporta explicitamente à sua obra de regeneração. A atividade do Espírito que acompanha ou é subsequente à regeneração, menciona-se muitas vezes. É o Espírito da adoção que testifica com o espírito do homem, que este foi transportado para a família da fé (Rm 8.15,16; Gl 4.6). Ele coloca o selo confirmatório sobre o crente na qualidade de Espírito da promessa (Ef 1.13). Ele é o Espírito único mediante o qual é conseguido acesso até ao Pai através de Cristo — acesso na reconciliação e na comunhão, especialmente no tocante à oração, onde, paralelamente à intercessão do Filho junto à mão direita do Pai, ele, o Espírito, faz intercessão pelos santos (cf. Ef 2.18; Rm 8.26).

Ao dar-se por sua própria vontade ao crente, ele se torna a vida espiritual do mesmo, levando-o a conhecer a presença do Cristo ressurreto no íntimo. Ele é o autor, a origem e o orientador do poder para o processo do crescimento espiritual, que se prolonga pela vida inteira do crente, e é somente na proporção em que o Espírito é a esfera do modo de andar do crente que a vitória sobre o pecado se torna possível. Libertando o santo do apego inflexível e legalista à letra da lei, o Espírito Santo é o Espírito de Cristo, o libertador e transformador do pecador, levando-o a amoldar-se à imagem de Cristo (2Co 3.17,18). Ele é o Espírito do reino, relegando carnes e bebidas ao seu lugar apropriado e dando prioridade à retidão, à paz e à alegria (Rm 14.17). Acima de tudo, ele é a fonte do amor autêntico e santo que transcende à própria fé e à esperança, e que encabeça a lista do fruto produzido pelo Espírito, que é a produção espontânea de sua operação (Gl 5.22,23). É em termos do fruto do Espírito que os seus dons à igreja são apreciados e usados (1Co 12 e 13). Ele é o Espírito único e unificador, e, ao distribuir seus dons variados, preocupa-se em manter sua unidade no vínculo da paz (Ef 4.3). Apesar de não dever ser apagado por falta de uso, também não deve ser entristecido por motivo de abuso (1Ts 5.19; Ef 4.30).

As referências ao Espírito Santo, em outros lugares do NT, são relativamente poucas e não adicionam substancialmente à descrição de seu caráter ou conduta. As Escrituras são sua voz e seu produto (Hb 3.7; e 2Pe 1.21). A sua relação para com Cristo e indicada (Hb 9.14; 1Pe 1.2; 1Jo 4.3). No livro de Apocalipse o Cristo exaltado se dirige à sua igreja por intermédio do Espírito transcendental; o vidente, no poder do Espírito, percebe perspectiva escatológica e contempla no alargado palco o drama que atinge seu clímax quando a Espírito faz coro com a igreja ao saudar o advento de Jesus, o Senhor.

Os informes bíblicos sobre o Espírito Santo nos constroem a reconhecê-lo como o poder não-criado, mas criador do Deus santo e amante, transcendentalmente separado, mas pessoalmente presente junto ao espírito humano. O Espírito Santo, aparentemente, algumas vezes aparece como uma energia imanente, ou como princípio de vida, amoldando e sustentando o cosmos criado e seus habitantes. O reconhecimento sobre o poder do Espírito, até mesmo nesse nível, é salutar para o homem, o qual em todas as ocasiões, de forma crescente com a passagem dos séculos, manipula e está no perigo de prostituir as energias do cosmos e de produzir o caos e a catástrofe. Aquilo que fica subentendido no AT, mediante artesãos equipados pelo Espírito, líderes proféticos inspirados, e santos penitentes que aspiravam a piedade, foi elaborado e cumprido, no NT, supremamente naquele que, através do sopro ilimitado de Deus, falou e foi a eloqüente palavra salvadora de Deus. O impedimento, no espírito do homem é tratado de modo expiatório por

Cristo, o qual, mediante o Espírito eterno se ofereceu como oferta sem defeito a Deus, e que também, através do Espírito da santidade foi ressuscitado dentre os mortos (Hb 9,14; Rm 1.4). Daí por diante o Deus encarnado entre nós é experimentado como o Senhor, o Espírito, em nosso íntimo. A vida, luz, liberdade e amor do Filho, são tomados e aplicados pelo Espírito Santo ao espírito do homem, pelo que, convencido de seu estado de morte, trevas, escravidão e ódio contra o bem e contra Deus, é refeito por um poder que opera visando a justiça, a saber, o Espírito da glória.

O homem é alerta às operações pessoais do Espírito que luta com ele, convencendo, transformando, constroendo, guardando, com advertência gentil contra o apagá-lo ou o entristecê-lo, e com temível injunção contra aqueles que dele blasfemam. O homem deve saber, por conseguinte, que os resultados pessoais, morais e espirituais nele produzidos, não podem sê-lo por alguém que é menos que pessoal, e que o realce da personalidade só pode tornar-se realidade mediante confrontação com o Espírito com o qual o EU SOU se encontra com o homem. Nesse encontro reconciliador o homem fica sabendo que não é outro senão a deidade que está se dirigindo a ele. Ao ser unido a Deus, na comunhão desse Espírito santificador o homem se conhece numa nova relação com seus irmãos na fé em Cristo, e entra nos recursos e responsabilidades da comunidade do Espírito. Somente através do Espírito, que une a humanidade pneumatossômica ao supremo novo ser é que uma nova humanidade pode ser formada. Cercado pelo pecado, pela distorção da verdade, pela poluição da vida, e pelo presságio da morte, o homem precisa clamar ao Espírito, que é o único capaz de vivificar e proporcionar realidade à sua adoração, trabalho e testemunho. É somente na proporção em que o indivíduo se torna então participante do Espírito Santo e que reverência o Espírito da graça, é que será para todo o sempre a nova criação final na comunhão do Espírito Santo. V. ADVOCADO, BATISMO, DONS ESPIRITUAIS, ESPÍRITO, INSPIRAÇÃO, LÍNGUAS, DOM DAS SALVAÇÃO, SANTIFICAÇÃO. G.W.

**ESPIRITOS EM PRISÃO** — A única referência explícita fica em 1Pe 3.19, com uma possível indicação em 4.6. A exegese patrística sobre 1Pe 3.19s. considera que os "desobedientes" dos dias de Noé tipificavam os pecadores que, antes da encarnação do Filho de Deus, não tiveram oportunidade de ouvir o evangelho e se arrependem. O intervalo entre a morte e a ressurreição de Cristo veio posteriormente a ser reputado (e especialmente na igreja oriental) como a ocasião quando Jesus, mediante sua descida à "prisão" deles, ofereceu a vida a esses "espíritos". Outra sugestão acerca do significado da frase se refere à proclamação da vitória de Cristo após a sua paixão (com ou sem o seu oferecimento de vida) aos anjos que haviam caído (cf. 2Pe 2.4s.; Jd 6), o que até certo ponto é confir-

mado pelo uso sem qualificativos do vocábulo *pneumata*, "espíritos", que noutras porções da Bíblia é usado apenas para designar seres sobrenaturais, e jamais seres humanos falecidos.

V. o ensaio sobre 1Pe 3.18-4.6 em E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, 1946, p. 314-362; v. tb. DESCIDA AO HADES. S.S.S.

**ESPIRITOS MAUS** — O termo "espírito(s) mau(s) (*ponera*)" se encontra em apenas meia dúzia de passagens (Mateus, Lucas e Atos). Existem vinte e três referências a "espíritos imundos (*akatharta*)" (Evangelhos, Atos, Apocalipse), e parecem ser exatamente o mesmo tipo de espíritos. Assim é que, em Lc 11.24, "o espírito imundo" sai de um homem, mas, quando volta, "leva consigo outros sete espíritos, piores do que ele" (v. 26). Semelhantemente, "espíritos imundos" e "demônios" são termos equivalentes, pois ambos são aplicados ao endemoninhado gadareno (Lc 8.27,29).

Parece que esses seres eram considerados em mais de um sentido. Podiam causar incapacidade física (Mc 1.23; 7.25). De fato, na maioria das ocasiões, no NT, são mencionados em conexão com tais casos. Parece que nada de moral estava envolvido, pois a vítima não era excluída dos lugares de adoração, tal como a sinagoga. A idéia aparentemente era que o espírito era mau (ou imundo) devido o fato que produzia efeitos danosos. Porém, a vítima não era reputada como especialmente má ou como poluída seja de que maneira fosse. Entretanto, o próprio espírito não devia ser considerado como neutro. Por toda parte tinha de ser oposto e derrotado. Algumas vezes vemos que Jesus fazia justamente isso em pessoa (Mc 5.8; Lc 6.18), e outras vezes vemos que o poder de fazê-lo era delegado aos seus seguidores (Mt 10.1) ou que era exercido pelos mesmos (At 5.16; 8.7). Os espíritos evidentemente fazem parte das hostes de Satanás, e, de conformidade com isso, são na Bíblia reputados inimigos tanto de Deus como dos homens.

Algumas vezes torna-se claro que os espíritos estão ligados ao mal moral. Isso é verdade no caso do "espírito imundo" que sai de um indivíduo, mas volta com outros espíritos piores do que ele mesmo (Mt 12.43-45). A história indica a impossibilidade de um homem produzir reforma moral expelindo os demônios de alguém. Pois deve igualmente haver a entrada do Espírito de Deus. Porém, quanto aos nossos propósitos presentes, é suficiente observar que os espíritos são maus e podem produzir o mal. Os espíritos malignos "semelhantes a rãs", de Ap. 16.13, também são reputados como operadores de males, reunindo as forças da iniquidade para a grande batalha final.

Tais passagens indicam que, segundo o ponto de vista bíblico, o mal não é algo meramente impessoal. É liderado por Satanás, e, assim como existem poderes subordinados ao bem, os anjos, assim também existem poderes subordinados ao mal. O aparecimento deles estava mais ligado com a encarnação de Jesus (havendo

uma ressurgência dos mesmos nos últimos dias), ao se oporem contra a obra de Cristo. V. ainda SATANÁS, DEMÔNIO, POSSESSÃO. L. M.

**ESPOSA** — V. MATRIMÔNIO.

**ESSÊNIO** (gr., *essenoi, essaioi, ossaioi*, mais provavelmente do aram., 'asen, 'asaya', plural de 'asei, 'asya', "curador"; cf. *therapeutai* de Filon) — Uma comunidade religiosa judaica que floresceu no primeiro século a.C. e no primeiro século d.C., a terceira das "filosofias" ou escolas de pensamento judaicas enumeradas por Josefo (BJ II.8.2-13; cf. *Antiq.* xviii. 1.5). À parte do testemunho de Josefo, temos dois relatos a respeito deles, vindos de seu contemporâneo judeu mais idoso, Filon de Alexandria (*Quod omnis probus* 75-91; *Hypothetica ap. Euseb.*, Ev. viii. 2), bem como um relato de Plínio, o Velho (*História Natural* v.17). Um relato posterior, de Hipólito (*Refut.* ix.20.13-23) segue Josefo nos traços principais, porém, inclui alguma informação evidentemente derivada de fontes independentes.

A descrição de Filon sobre os essênios tinha a intenção de ilustrar a sua tese que somente o homem verdadeiramente bom é que é verdadeiramente livre. Ele calcula o número de essênios em 4.000 e conta como viviam em vilas, labutando arduamente em trabalhos agrícolas e outras ocupações semelhantes, devotando muito tempo ao estudo em comum das questões morais e religiosas, inclusive a interpretação dos livros sagrados. Davam escrupulosa atenção ao cerimonial da purificação, diz ele; tinham em comum todas as suas propriedades, abstinham-se de sacrifícios de animais, praticavam o celibato, não tinham escravos, providenciavam as necessidades daqueles dentre os seus que ficavam impedidos de trabalhar devido alguma enfermidade ou idade avançada, não prestavam juramento, não tornavam parte nas atividades militares ou comerciais, e em geral cultivavam todas as virtudes.

O relato de Plínio aparece no decurso de sua descrição sobre o mar Morto. Ele descreve os essênios dizendo que viviam no seu lado ocidental, acima de Engedi. Viviam ali por incontáveis gerações, diz ele, renunciando tanto às mulheres como ao dinheiro; no entanto, seu número havia sido continuamente mantido, visto que tantos vinham regularmente reunir-se à sua solitária existência por simples cansaço da vida ordinária. Plínio escreveu entre 73 e 79 d.C., mas provavelmente dependia de outros escritores anteriores para o conhecimento que possuía a respeito dos essênios, tal como Alexandre Polihistor (primeiro século a.C.).

Os relatos em Filon e Plínio são idealizados e marcados pelo exagero retórico. Os relatos de Josefo (quando a compensação necessária é feita para explicar a tendência desse autor de modificar a verdade histórica para suas finalidades particulares) nos impressionam por apresentar os fatos e serem baseados em conhecimento de primeira mão. De conformidade com

Josefo, os essênios podiam ser encontrados em todas as cidades da Judéia, incluindo Jerusalém. Praticavam a hospitalidade; um essênio de lugares distantes era tratado como irmão por qualquer outro essênio em cuja casa chegasse. Porém, muito da descrição de Josefo implica numa vida comunal tal que não podia ser seguida pelos habitantes das cidades; é provável que os essênios plenamente iniciados vivessem em comunidades separadas, ao mesmo tempo que aceitavam em sua ordem membros associados que viviam em cidades e seguiam os caminhos ordinários da vida.

Josefo nos fornece um relato bem detalhado do procedimento da iniciação dos essênios. Isso envolvia um noviciado de três anos. No fim do primeiro ano o novício (que já havia usado o hábito branco da ordem) era admitido à purificação ritual em água, porém, dois outros anos tinham de passar-se antes que pudesse ser admitido à refeição comum. Isso era, evidentemente, o sinal da plena membresia. Antes de passar finalmente do noviciado para a membresia plena, era requerido do candidato que jurasse uma sucessão de juramentos solenes.

Esse relato tem uma semelhança geral com as regras de admissão na comunidade de Qumran, conforme detalhado na *Regra da Comunidade* (1QS), ainda que seja diferente em certo número de pontos particulares; por exemplo, 1QS exigia um noviciado de dois anos, e não três.

O dia comum dos essênios, de conformidade com Josefo, começava antes do nascer do sol com orações matinais, dirigidas ao sol, "como que a rogar-lhe que se levantasse". Então passa a ocupar-se de sua tarefa, sob a direção de seu supervisor, e na mesma trabalhava até o meio-dia. Ao meio-dia os membros se banhavam e participavam de uma simples refeição em comum; então tornavam a vestir suas vestes de trabalho e continuavam em suas tarefas determinadas até à tardinha, quando se reuniam para tomar outra refeição.

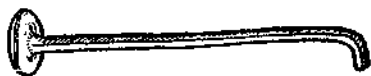
Hipólito nada tem a dizer acerca da oração matinal dos essênios ao sol: de conformidade com ele "continuam a orar desde a alvorada e não proferem qualquer palavra enquanto não tiverem entoado um hino de louvor a Deus". A prática descrita por Josefo talvez tenha sido a dos Sampséanos, um grupo quicã associado com os essênios, os quais adquiriram seu nome (cf. o hebraico *shemesh*, "sol") dos atos de homenagem prestados ao sol como manifestação de sua divindade. O termo "essênios", de fato, em certas ocasiões foi usado para cobrir uma gama bastante lata de corpos sectários judaicos que se separavam do ramo principal da vida judaica. Um desses grupos, quase certamente, foi a comunidade de Qumran; talvez tenham existido outros grupos, dos quais tão pouco sabemos como pouco sabíamos da comunidade de Qumran antes da descoberta feita em 1947 e anos subsequentes (v. PAPIROS DO MAR MORTO, QUMRAN. V. fig. 157).

Uma vez estabelecido que a comunidade de Qumran era uma comunidade de essênios (tal-

vez aqueles essênios que Josefo distingue dos restantes por causa do fato de não se absterem do casamento), a literatura de Qumran deve tomar seu lugar acima de todos os outros relatos sobre os essênios que vieram até nós desde a antiguidade, visto que vem dentre as fileiras dos próprios essênios. Será apropriado, portanto, verificar as declarações dos autores antigos em comparação com os textos de Qumran, e não vice-versa. F.F.B.

**ESTÁBULO** — V. MANJEDOURA.

**ESTACA** — Um pino de madeira (Jz 4.21; heb., *yated*), como aquele que foi empregado por Jael para matar Sisera. Algumas vezes era usado para nele se pendurarem objetos, como em Ez 15.3. Isaías assemelha Eliaquim a uma "estaca em lugar firme", da qual ficaria pendurada a honra da "casa de seu pai". Tais estacas eram fixadas na parede. No tabernáculo as estacas eram feitas de bronze (Êx 27.19; 35.18; 38.20,31; 39.40; Nm 3.37; 4.32). Dalila usou uma dessas estacas, em nossa versão, "pino" para tentar segurar Sansão (Jz 16.14). A palavra hebraica *masmer* se refere a pregos de ferro (1Cr 23.3) ou de ouro (2Cr 3.9), os quais eram afixados numa parede (Êc 12.11) ou usados para segurar os ídolos em seus respectivos lugares (Is 41.7; Jr 10.4).



**Fig. 79** — Prego de bronze dos portões do templo de Imgut-Bel, em Balawat, perto de Nínive. Era usado para fixar à armação de madeira os relevos de bronze que pintavam as campanhas de Salmaneser III (859-824 a.C.)

Nos tempos neotestamentários, as vítimas eram afixadas na cruz por "cravos" que lhes atravessavam as mãos e os pés (gr., *hefos*, Jo 20.25).

Numerosos espécimes de cravos, tanto de bronze como de ferro, têm sido encontrados em escavações na Palestina, cobrindo o período de tempo das referências bíblicas J.T.T.

**ESTÁDIOS** — V. PESOS E MEDIDAS.

**ESTADO INTERMEDIÁRIO** — V. ESCATOLOGIA VI

**ESTANHO** — V. MINERAÇÃO E METAIS.

**ESTAOL** — Uma cidade na fronteira de Dã, na terra baixa a oeste de Jerusalém, frequentemente associada com Zorá (Js 15.33; 19.41). Foi ali que Sansão, quando jovem, foi pela primeira vez impellido pelo Espírito do Senhor (Jz 13.24,25) e onde finalmente foi sepultado (16.31). De Estaol e Zorá, seiscentos danitas se lançaram na aventura registrada em Jz 18.1,2,

11,12, que terminou com o estabelecimento dos mesmos em Laís. Os estaolitas são alistados entre a posteridade de Calebe, em 1Cr 2.53. O nome Estaol (*'eshta'ol*, derivado da raiz *sha'al*, "pedir") pode indicar o local de um antigo oráculo. G.T.M.

**ESTÁQUIS** — Um amigo de Paulo (Rm 16.9), com um nome grego bastante incomum (mas vide instâncias em *Arndt*). Lightfoot (*Philippians*, p. 174) encontrou um certo Estáquis que era médico ligado à família imperial mais ou menos desse tempo. V. AMPLIATO. A.F.W.

**ESTÁTER** — V. DINHEIRO.

**ESTÉFANAS** — Um crente de Corinto, cuja família, uma das poucas batizadas pelo próprio Paulo (1Co 1.16), era conhecida por esforçar-se no serviço cristão voluntário; e Paulo, talvez pensando sobre as facções existentes na igreja de Corinto, exalta o reconhecimento a tal liderança (1Co 16.15s.). A frase "primícias da Acaia" (cf. Rm 16.5) tem sido aceita como indicação da origem ateniense de Estéfanas e sua família (At 17.34), mas pode antes indicar a primeira família crente daquela província, sendo assim a primícia da igreja naquela região (cf. Ramsay, *BBD*, p. 385s.). O elo que algumas vezes é feito com a ordenação apostólica de suas "primícias", em 1Climente xlii, é puramente verbal.

Estéfanas, juntamente com Fortunato e Acaico (q.v.), deleitaram a Paulo com uma visita que lhe fizeram em Éfeso (1Co 16.17): sem dúvida levaram-lhe a carta escrita pelos crentes de Corinto e regressaram com 1Coríntios. Nenhuma conexão com a "casa de Cloe" (q.v.) é provável.

O nome é forma carinhosa (de *Stephanephoros?*). Dois manuscritos mais recentes, em At 26.27, identificam-no com o carcereiro filipense. A.F.W.

**ESTER** — De acordo com Et 2.7, o nome judaico de Ester era *Hadasah* (murta). O nome Ester pode ser o equivalente do persa *stara* ("estrela"), ainda que alguns encontrem certa ligação com a deusa babilônica Istar.

Ester casou-se com Assuero ou Xerxes (486-465 a.C.). Heródoto (vii. 114; ix. 108s.) diz que a esposa de Xerxes era Amestris. É improvável que essa deusa se identificada com Ester. Portanto, Ester pode ter sido uma segunda esposa, que foi favorita durante algum tempo. Isso pode ficar subentendido pelas palavras finais de Et 4.11, embora 2.17 sugira algo mais do que isso. Alternativamente, Amestris talvez tenha sucedido Ester como rainha, depois do falecimento de Ester. A primeira referência em Heródoto é à idade avançada de Amestris, a qual, portanto, não é datada. A segunda referência, que Heródoto data pouco depois da expedição enviada contra a Grécia, pode pertencer a uma data posterior.

Embora Ester fosse uma mulher corajosa, que arriscou sua vida para salvar os judeus (4.11-17),



a Bíblia não recomenda o fato dela haver recomendado aos judeus que massacrassem seus amigos, no cap. 9 do livro. Nesse particular ela era uma filha de sua época. Amestris também mostrou-se culpada de atos de brutalidade.

V. também o artigo seguinte. J.S.W.

**ESTER, LIVRO DE** — Esse livro nos relata como Ester, uma judia, se tornou esposa de um rei persa, e foi capaz de impedir o massacre total da raça judaica dentro do império persa.

### I. ESBOÇO DO CONTEÚDO

- a) 1.1-22. Assuero depõe sua esposa, Vasti, por ter-se ela recusado a comparecer ao seu banquete.
- b) 2.1-18. Ester, prima de Mordecai, um judeu, é escolhida em lugar de Vasti.
- c) 2.19-23. Mordecai relata a Ester sobre um conluio para matar o rei.
- d) 3.1-15. Mordecai recusa-se a inclinar-se perante Hamã, o favorito do rei, o qual então planeja massacrar os judeus numa data fixada.
- e) 4.1-17. Mordecai persuade Ester a interceder perante o rei.
- f) 5.1-14. Ester convida o rei e Hamã a um banquete.
- g) 5.14-14. O rei faz Hamã honrar Mordecai publicamente, como recompensa por haver revelado um conluio contra ele.
- h) 7.1-10. Num segundo banquete, Ester revela o plano de Hamã de massacrar os judeus, e Hamã é enforcado na mesma forca que havia preparado para Mordecai.
- i) 8.1-17. Desde que o édito do massacre não podia ser revogado, o rei baixou um segundo decreto permitindo que os judeus se defendessem.
- j) 9.1-19. Os judeus tiram vantagem disso e matam seus inimigos.
- k) 9.20-32. O livramento é comemorado na festa de Purim.
- m) 10.1-3. Mordecai é elevado a uma posição de autoridade.

### II. AUTORIDADE E DATA

O livro foi escrito algum tempo depois da morte de Assuero (1.1), que teria sido em 465 a.C., se Assuero puder ser identificado com Xerxes. Alguns judeus reputavam Mordecai como seu autor, e as referências em 9.20,32 podem sugerir exatamente isso. Muito do conteúdo pode ter sido inserido nos anais do rei, conforme é mencionado em 10.2 e talvez em 6.1, e isso explicaria a omissão do nome de Deus, embora a referência ao jejum cumprido por Ester, em 4.16, certamente deixe subentendida oração, e a doutrina da providência é afirmada em 4.14.

Deve ser notado que as versões gregas de Ester contêm 107 versículos extras, que incluem referências a Deus, chamando-o por seu nome. Esses versículos são colecionados nos livros apócrifos e são enumerados como se seguissem 10.3. De fato, a ordem dos mesmos no grego é como segue: 11.2-12.6; 1.11-3.13; 13.1-7; 3.14-4.17; 13.8-15.16; 5.1-8.12; 16.1-24; 8.13-

10.3; 10.4-11.1. A data, fornecida em 11.1, é 114 a.C., e poderia ser a data quando a tradução grega ou a versão expandida foi feita.

### III. AUTENTICIDADE

Embora alguns, tais como Pfeiffer, considerem o livro como ficção completa, outros comentaristas concordam com o veredito de H. H. Rowley de que o autor "parece ter tido acesso a algumas boas fontes de informação sobre as coisas persas, e o núcleo de sua história talvez seja mais antigo que o próprio livro" (*Growth of the Old Testament*, p. 155). A história como tal ainda não foi confirmada por qualquer registro persa, e é geralmente suposto que não pode ser encaixada naquilo que se conhece como história da Pérsia.

O rei Assuero é usualmente identificado com Xerxes (486-465 a.C.), embora alguns poucos, por exemplo, J. Heschander e A. T. Olmstead, o tenham identificado com Artaxerxes II (404-359 a.C.). Se ele foi realmente Xerxes, temos aqui uma explicação para o estranho hiato entre o terceiro ano de 1.3 e o sétimo ano de 2.16, visto que entre 483 e 480 a.C. Ele estava planejando e levando a efeito sua desastrosa invasão contra a Grécia. Heródoto (7.114; 9.108s.) nos fornece o nome da esposa de Xerxes como Amestris, porém, não sabemos pela história secular se ele teve ou não mais de uma esposa. Embora, de conformidade com Heródoto (iii.84), o rei persa supostamente tivesse o direito de escolher sua esposa dentre uma das sete famílias nobres (cf. Et 1.14), as regras dessa espécie podiam ser geralmente evadidas. Xerxes não tinha escrúpulos de tomar qualquer mulher que desejasse.

Alegadamente, o autor teria feito um erro crasso em 2.5,6, quando descreve Mordecai como homem que foi feito cativo em 597 a.C. Por esse tempo ele teria mais de 120 anos. Mas, baseando-nos no princípio que uma tradução que faz sentido é preferível a uma tradução que não, faz sentido, podemos referir a palavra "que", no princípio do versículo 6, ao bisavô de Mordecai, Quis, conforme o hebraico nos permite fazer.

Outras supostas improbabilidades se devem quase inteiramente a questões de opinião subjetiva. Assim é que, será que Hamã haveria de tentar o massacre de toda a raça judaica simplesmente porque um único homem o aborreceu, e será que o rei haveria de permitir tal coisa? E teria Hamã fixado uma data para o massacre com tanta antecedência? Tais críticas demonstram uma estranha ignorância sobre a natureza humana. Massacres e guerras têm sido incendiados muitas vezes por causa do orgulho ofendido de um ou dois indivíduos. Os reis persas também eram facilmente inclinados por seus favoritos e nesse caso Hamã apresentava os judeus como uns traidores (3.8). Hamã é descrito como um homem inteiramente supersticioso, e o dia do massacre foi escolhido porque o lançamento dos dados indicava que seria um dia de sorte (3.7). A forca, com 25 m de

altura (7.9) seria uma exibição tipicamente extravagante de um homem pervertido elevado em posição de poder, enquanto que a soma equivalente a mais de 7 milhões de dólares, oferecida como suborno ao rei, em 3.9, dificilmente deve ser tomada a sério; o que o rei deve ter entendido é que uma grande proporção da propriedade judaica seria posta nos tesouros reais, mas, com a polidez oriental, Assuero retrucou que Hamã podia ficar com isso para si mesmo (3.11): ambas as partes entenderam que, contanto que o rei recebesse uma partilha substancial dos despojos, o monarca fecharia os olhos para aquilo que Hamã tomasse para si mesmo.

Uma estranha interpretação do livro exige atenção breve. Trata-se da origem mitológica postulada por Zimmern e Jensen. Ester seria a deusa Istar; Mordecai seria Marduque; Hamã é a deidade elamita, Humã; Vasti seria Masti, a deusa elamita. A história talvez dissesse respeito a um conflito entre deuses babilônicos e elamitas. Porém, seria muito estranho se os judeus lançassem mão de um relato politeísta ou de uma cerimônia pagã para justificar um festival judaico; mesmo que se pudesse provar que a festa de Purim tivesse sido originalmente uma cerimônia pagã (v. PURIM), uma história inteiramente nova deve ter sido escrita em torno da mesma, e nessa história é altamente improvável que nomes de deuses e deusas tivessem sido retidos. Ainda pode ser verdade que os nomes dos personagens do livro de Ester tenham alguma conexão com os nomes de deuses e deusas, visto que existem outros exemplos de judeus que receberam nomes extras que provavelmente contêm nomes de algum deus ou deusa, exemplo, Dn 1.7; Ed 1.8. Além disso, existe um outro Mordecai mencionado em Ed 2.2. Ester é um segundo nome, conforme 2.7. (V. ESTER, HAMã, MORDECAI). J.S.W.

**ESTERILIDADE** — Ser uma esposa que não gerava filhos, sempre foi considerado no Oriente não apenas como motivo de lamentação, mas como um opróbrio que podia levar ao divórcio. Esse é o motivo do riso de desespero de Sara (Gn 18.12), da oração silenciosa de Ana (1Sm 1.10s.), da alternativa apaixonada de Raquel, que queria filhos ou morrer (Gn 30.1), e do grito de Isabel, quando Deus tirou-lhe o seu opróbrio (Lc 1.25). O horror do julgamento vindouro contra Jerusalém é frisado pela incrível declaração: "Bem-aventuradas as estéreis..." (Lc 23.29). Era crido que o dom dos filhos ou sua restrição indicava a bênção ou a maldição de Deus (Êx 23.26; Dt 7.14), como também era considerada a esterilidade ou produção da terra (Sl 107.33,34). J.W.M.

**ESTÊVÃO** (gr., *stephanos*, "coroa") — Estêvão foi um dos sete homens escolhidos pelos discípulos pouco depois da ressurreição de Cristo para cuidarem da distribuição da assistência às viúvas da igreja a fim de que os próprios apóstolos pudessem ficar com o tempo livre para suas tarefas espirituais (At 6.1-6). Todos

os sete escolhidos tinham nomes gregos, o que sugere que eram judeus helenistas (um deles, Nicolau de Antioquia, era de fato um prosélito). Está escrito que Estêvão se destacava dos demais na fé, na graça, no poder espiritual e na sabedoria (6.5,8,10). Ele tinha tempo de fazer mais do que a obra especial que lhe foi assinalada, pois salientava-se entre os principais na operação de milagres e na pregação do evangelho.

Logo se tornou alvo da sinagoga dos judeus helenistas, que o levaram perante o Sinédrio sob a acusação de blasfêmia (6.9-14). Estêvão, com expressão angelical, respondeu às acusações com uma memorização da história de Israel e com um ataque contra os judeus que se apegavam às tradições de seus pais e haviam assassinado o Messias (6.15-7.53). Isso atraiu contra ele a fúria dos membros do concílio, e, quando Estêvão afirmou que Jesus estava de pé à mão direita de Deus (provavelmente como seu advogado ou testemunha em sua defesa), foi agarrado e apedrejado até morrer (7.54-60). Enfrentou a morte corajosamente, tal qual o exemplo de seu Senhor, sob acusações de falsas testemunhas de ter procurado derrubar o templo e a lei (cf. Mt 26.59-61). Orou conforme Jesus fizera (Lc 23.34), a favor do perdão aos seus perseguidores, e entregou sua alma aos cuidados de Cristo (cf. Lc 23.46). Quer se tenha tratado de uma execução legal ou não, parece que Pilatos, que normalmente vivia em Césaréia, fechou os olhos para tudo.

Houve notáveis conseqüências em resultado da morte de Estêvão. A perseguição que se seguiu (8.1) levou a uma pregação ainda mais generalizada do evangelho (8.4; 11.19). A morte de Estêvão indubitavelmente também foi um fator que contribuiu para levar Saulo de Tarso aos pés de Cristo (7.58; 8.1,3; 22.20). Mas, acima de tudo, o discurso de Estêvão foi o início de uma revolução teológica na igreja primitiva, quando os princípios da missão cristã universal foram claramente declarados pela primeira vez. Lucas registra o discurso detalhadamente, e isso certamente indica a importância que era dada ao mesmo.

O tema de Estêvão, ao passar em revista a história de Israel, era que a presença de Deus não pode ser localizada, e que o povo de Israel sempre se rebelara contra a vontade do Senhor. Estêvão demonstrou primeiramente que Abraão viveu como um peregrino, não tendo herdado a terra que lhe fora prometida (7.2-8). A seguir demonstrou como José, semelhantemente, deixou Canaã, vendido pelos seus próprios irmãos por motivo de inveja (9-16). Uma longa seção trata de Moisés, contra quem alegadamente Estêvão teria falado (v. 17-43). Estêvão também demonstrou que Moisés fora rejeitado pelos seus irmãos, quando quisera libertá-los. No entanto, Deus o vindicou enviando-o de volta ao Egito a fim de dali tirar o seu povo. Novamente os israelitas se voltaram para a idolatria no deserto e se recusaram a obedecer a Moisés. Essa idolatria teve prosseguimento até ao exílio

zapiônico, como castigo contra o desejo deles de possuírem deuses visíveis.

A secção seguinte (v. 44-50) fala sobre o tabernáculo e sobre o templo. O tabernáculo era móvel e seguia juntamente com o povo de Deus em suas peregrinações. O templo era estático, o que muito facilmente originou a idéia de um Deus localizado. Mas o Altíssimo não habita em casas manufaturadas pelo homem (cf. Mc 14.58). A religião judaica se tornara estática e falhara por não haver prosseguido para o novo templo, o corpo de Cristo.

As referências ao tabernáculo e a idéia inteira do culto cristão real, ainda que invisível, são desenvolvidas na Epístola aos Hebreus, que existe intimas afinidades com o discurso de Estêvão. É verdade, igualmente, que Paulo desenvolveu os princípios estabelecidos por Cristo e ali desenrolados por Estêvão. Quando esses princípios foram compreendidos pela igreja, provocaram o rompimento com a velha adoração no templo (At 2.46). Os crentes viam, pela prática, que não eram meramente uma seita dentro do antigo Israel. Eram o novo povo de Deus, com o verdadeiro templo, altar e sacrifício, vivendo a autêntica vida de peregrinação, e rejeitando tal qual os profetas e Jesus o foram, por parte dos judeus. R.E.N.

**ESTÓICOS** — A escola estoica de filosofia se derivou quanto ao nome do Stoa Poikile, o portico em Atenas onde Zeno de Citium (335-263 a.C.) começou a ensinar suas doutrinas características. Seu ensinamento foi sistematizado e desenvolvido por Crisipo (cerca de 280-207 a.C.), o "segundo fundador" do estoicismo. Pelo tempo em que Paulo encontrou os estoicos, em Atenas (At 17.18), a atitude geral dos mesmos se tinha modificado com elementos aproveitados do platonismo; desse estoicismo mais sincrético, Posidônio foi um dos principais expositores.

Lutando com a mesma incerteza da vida que levou os epicúreos a buscar a felicidade no sereno desprendimento de tudo, os estoicos buscavam salvação alinhando sua vontade com a inerente razão do universo (v. LOGOS). O homem é feliz quando não deseja que as coisas sejam diferentes do que são; por conseguinte, que o indivíduo busque compreender claramente o ciclo da natureza e cultivar a aceitação voluntária do mesmo. Ainda que um homem é obrigado a desempenhar a sua parte com ou sem vontade no plano da razão universal, para sua própria tranquilidade mental é essencial que ele o faça consciente e voluntariamente; deve buscar as coisas que se adaptam ao seu lugar na ordem da natureza (*ta kathékonta*) e seguir-as não com desejo, que poderia vir a ser desapontado, mas antes, com desinteressada virtude. Quanto aos seus semelhantes, o homem deve servir não impulsionado pelo amor, que fá-lo-ia sofrer se seu serviço não fosse capaz de auxiliá-los, mas impulsionado pelo puro reconhecimento que a vida de serviço ao próximo é a vida "natural" do homem. A razão universal é

Deus; as mitologias tradicionais recebiam uma interpretação simbólica com esse sentido.

Tudo isso parece muito formal e austero, mas os estoicos individuais, incluindo o imperador romano Marco Aurélio, estabeleceram um alto padrão de conduta pessoal. Tal forma de doutrina, além disso, pelo menos parcialmente podia ser adaptada para receber um conteúdo cristão; muito da linguagem empregada por Paulo, no discurso apologético no Areópago, foi aproveitado do vocabulário do estoicismo (v. AREÓPAGO). M.H.C.

**ESTOLA** — V. VESTIDO.

**ESTÔMAGO, BARRIGA** — São usados principalmente os termos hebraicos *beten* ou *me'im* e o termo grego *koilia*. Impossíveis de serem distinguidas das entranhas ou do ventre (q.v.), tanto no AT como no NT, essas palavras são geralmente traduzidas por "ventre" quando se referem aos atos de comer, esticar-se ou ficar (Nm 5.21; Jz 3.21; Jn 1.17; Lc 15.16).

Uma só vez no NT é que é empregado o vocábulo grego *stomachos*, em 1Tm 5.23, para indicar o estômago. No antigo uso grego, tal palavra se aplicava a uma abertura qualquer ou à boca (cf. BOCA, *stoma*); posteriormente passou a indicar a abertura do estômago, pelo que assumiu uma referência fisiológica mais precisa do que os termos usados no AT. B.O.B.

**ESTORAQUE** (heb., *nataf*; gr., *stakte*) — Um dos ingredientes do santo azeite de unguir (Êx 30.34), que tem sido identificado ou com a *Liquidambar styracifolia*, ou com a *Liquidambar orientale* ou com a *Commiphora opobalsamum*. Mais provavelmente o estoraque era o mesmo que o "estoraque doce" de Eclesiástico 24.15. Esse arbusto, *Styrax officinalis* L., está abundantemente distribuído por toda a Palestina, e atinge a altura máxima de 7 m. Na antigüidade a goma balsâmica que exudava era altamente apreciada como um perfume, e era obtida mediante incisões nos ramos e hastes da planta. Tem sido sugerido que os "aromas" ou "especiarias", mencionados em Gn 37.25; 43.11; Ct 5.1,13 e 6.2 eram o estoraque. Essa identificação tem sido posta em dúvida pela maioria das autoridades modernas, que preferem algumas espécies do astrágalo como o tragacanto. V. ESPECIARIAS. R.K.H.

**ESTRADAS** — V. COMÉRCIO E INTERCÂMBIO.

**ESTRADO** — A palavra ocorre apenas sete vezes no AT, mas apenas uma das vezes é usada em seu sentido literal (2Cr 9.18). Mas neste caso é empregada uma palavra original diferente (*kevesh*). Já nas outras seis ocorrências, é empregada a expressão *hadom raglayim*, "estrado dos pés". A palavra equivalente, usada no NT (*hypopodion ton podon*, "estrado dos pés") ocorre por oito vezes, onde novamente só é usada literalmente uma vez (e nesse caso a palavra é simplesmente *hypopodion*, Tg 2.3),

enquanto que excetuando essa referência todas as demais são citações tiradas do AT. Em seu sentido metafórico refere-se a Deus, e é aplicada à arca da aliança (1Cr 28.2); ao templo (que contém a arca) (Sl 99.5; 132.7; Lm 2.1); à terra (Is 66.1; Mt 5.35; At 7.49); e aos inimigos do seu rei Messias (Sl 110.1, referido por seis vezes no NT). V. fig. 58.

M.A.M.

**ESTRADA REAL** — Nome dado à estrada direta que ia desde o golfo de Aqabah até à Síria, a leste do mar Morto e do vale do Jordão. Essa rota esteve em uso entre os sécs. XXIII e XX a.C., sendo assinalada, ao longo de sua extensão, por povoados da Idade do Bronze Antiga. Por conseguinte, provavelmente Quedorlaomer e seus aliados se aproximaram de Sodoma e Gomorra por essa estrada, e que Abraão os perseguiu seguindo pela mesma (Gn 14). Seu uso posterior, nos sécs. XIII a VI a.C., é também assinalado por ruínas que podem ser datadas e que mostram que a estrada era ocupada no tempo em que os edomitas e amonitas impediram Moisés e os israelitas de usá-la (Nm 20.17; 21.22). Durante o reinado de Salomão, a estrada real desempenhou importante papel como elo comercial entre Eziom-Geber, Judá e Síria. Marcos de pedra romanos mostram que essa estrada foi incorporada na estrada de Trajano, construída no séc. II d.C. e que era usada pelos nabateus. A moderna estrada para viaturas a motor segue em parte a estrada antiga, a qual continua sendo chamada de Tariq es-Sultan.

D.J.W.

**ESTRANGEIRO** — As versões usam esse termo de maneira bastante descuidada e indiscriminada, para traduzir uma variedade de palavras. A confusão resultante torna difícil distinguir as várias classes descritas. Essas classes são o estrangeiro, o estrangeiro e o peregrino.

#### a) O forasteiro

Forasteiro é essencialmente aquele que não pertence à casa ou comunidade onde se encontra. O vocábulo *zar* se deriva da raiz *zur*, "desviar-se" ou "partir". Dessa maneira, pode ser empregada simplesmente para indicar um forasteiro (1Rs 3.18). Por conseguinte, tal palavra pode significar alguém que usurpa a posição que ocupa, mas da qual não tem direito. A "mulher estranha" do livro de Provérbios pertence a essa categoria. Uma outra extensão da palavra torna-a equivalente a estrangeiro, isto é, alguém que não pertence à nação, sendo dessa forma virtualmente equiparado com um inimigo (Is 1.7; Jr 5.19; 51.51; Ez 7.21; 28.7,10; Ob 11).

#### b) O estrangeiro

"Estrangeiro" é tradução do termo *nokhri*, na nossa versão portuguesa; entretanto, pode referir-se simplesmente a alguém pertencente a outra raça; todavia, adquire igualmente um sentido religioso por causa da associação de outras nações com a idolatria. Por conseguinte, os israelitas foram proibidos de se misturarem por casamento com os cananeus (Dt 7.1-6). Uma das acusações feitas contra Salomão é que ele amou

muitas mulheres estrangeiras, que o desviaram de Javé (1Rs 11.1s.). O exílio na Babilônia foi visto como um julgamento contra tal declínio, que se tornou generalizado por toda a nação de Israel. Em resultado disso, a volta dos exilados da Babilônia foi assinalada pelo rigoroso cumprimento da proibição contra os casamentos mistos. Essa ênfase posta por Esdras sobre a necessidade de pureza nacional (Ed 9 e 10) foi pervertida no judaísmo posterior transformando-se no duro exclusivismo que, no movimento judaizante, contra a igreja primitiva, mostrou ser tão grande obstáculo ao livre acesso dos convertidos dentre os gentios.

#### c) O peregrino

Peregrino é aquele que habita entre outro povo, em contraste com o estrangeiro, cuja permanência é temporária. A palavra assim traduzida é *ger*, derivada da raiz *gur*, "peregrinar", embora seja algumas vezes empregada a alternativa *toshav*, no sentido simples de um colono. Os próprios israelitas foram peregrinos no Egito (Gn 15.13; Êx 22.21; Dt 10.19; 23.7). De fato, essa realidade haveria de governar a atitude deles para com os peregrinos em Israel. Tais peregrinos podiam ser uma tribo inteira, como os gibeonitas (Js 9), ou os remanescentes das tribos canaanitas depois da conquista. Seu número era bastante considerável, conforme se pode ver no censo que deles fez Salomão (2Cr 2.17).

O peregrino gozava de muitos privilégios. Os israelitas não deviam oprimi-los (Êx 22.21; 23.9; Lv 19.33,34). Efetivamente, deviam ir ainda mais adiante e chegar mesmo a amá-los (Dt 10.19). Uma das razões dadas para a observância do sábado é que dessa maneira o peregrino poderia ter repouso (Êx 33.12). O respigar das vinhas e dos campos de plantio deveriam ser deixados para o peregrino (Lv 19.10; 23.22; Dt 24.19-21). O peregrino foi incluído nos privilégios das cidades de refúgio (Nm 35.15; Js 20.9). É nivelado com os órfãos e as viúvas como indivíduo sem defesa, e assim Deus será sua defesa e julgará o seu opressor (Sl 94.6; 146.9; Jr 7.6; 22.3; Ez 22.7,29; Zc 7.10; Ml 3.5). A principal desvantagem de sua posição é que, caso se tornasse servo (escravo) de alguém, não era incluído na liberação geral do ano do Jubileu (Lv 25.45,46).

No que diz respeito à vida religiosa, o peregrino estava responsabilizado perante a lei que proíbe o uso de fermento durante a Festa dos Pães Asmos (Êx 12.19). Tinha de abster-se de trabalhar no sábado ou no Dia da Expição (Êx 20.10; Lv 16.29). Compartilhava da proibição de ingerir sangue (Lv 17.10,13), da imoralidade (Lv 18.26), da idolatria (Lv 20.2), e da blasfêmia (Lv 24.16). Entretanto, podia comer carne considerada imunda cerimonialmente (Dt 14.21). Não estava obrigado a observar a Páscoa, mas, se quisesse fazê-lo, era obrigado a deixar-se circuncidar (Êx 12.48). De fato, estava quase nivelado com os israelitas (Lv 24.22), e na visão de Ezequiel sobre o período messiânico, ele haverá de compartilhar da herança de Israel (Ez 47.22,23).

No NT o termo “estrangeiro” não é geralmente usado com esses sentidos especializados, mas descreve simplesmente um estrangeiro que está longe de sua pátria. O uso do AT é lembrado em Ef 2.19 e 1Pe 2.11. V. PEREGRINAÇÃO. H.M.C.

## ESTRELAS

### I. EMPREGO GERAL DO TERMO

As estrelas (heb., *kokhavim*; gr., [LXX e NT] *asteres*) em parte alguma da Bíblia são assunto de curiosidade científica. O termo é usado em geral para indicar qualquer corpo luminoso neoterrestre, além do sol e da lua. O grande número das estrelas simboliza a prodigalidade de Deus (Êx 32.13; Dt 1.10; 10.22; 28.62; 1Cr 27.23; Ne 9.23; Hb 11.12). Deus prometeu a Abraão que a sua descendência seria tão numerosa como as estrelas (Gn 15.5; 22.17; 26.4).

Poeticamente, as estrelas são vistas como manifestações majestosas de “natureza diferente” de Deus em relação aos homens. Somente ele cria, controla, sabe o número das estrelas. O arrogante orgulho do homem algumas vezes procura usurpar essa autoridade (Gn 1.16; Sl 8.3; 136.9; 147.4; Am 5.8; Jó 9.7; Jr 31.35; Is 14.13; Ob 4; Na 3.16; cf. Gn 37.9). Uma constante tentação consistia em adorar estrelas personalizadas em divindades; porém, as estrelas são insignificantes quando comparadas com o próprio Javé (Dt 4.19; Jr 7.18; Am 5.26; At 7.43). Ele está no zênite dos céus (Jó 22.12).

Os atos finais de redenção e julgamento, por parte de Deus, serão preanunciados por sinais astronômicos. Os profetas e nosso Senhor predisseram tais sinais; e no livro de Apocalipse aparecem com proeminência (Is 13.10; Ez 32.27; Dn 8.10; Jl 2.10; 3.15; Mt 24.29; Mc 13.25; Lc 21.25; Ap 6.13; 8.10-12; 9.1).

O vocábulo “estrela” também é metaforicamente usado sem qualquer referência astronômica, usualmente para denotar divindade, quer nata quer usurpada (Jó 38.7; Dn 12.3; Ap 1.16,20; 2.1; 3.1; 12.1; 22.16).

### II. CONSTELAÇÕES REFERIDAS

Algumas poucas constelações são chamadas por nome na Bíblia.

**a) Ursa** (Jó 9.9; 38.32). Algumas versões dizem “Arcturo”, mas evidentemente não se trata da estrela de primeira grandeza desse nome em Boótes, mas sim, a proeminente constelação do círculo polar ártico, Ursa Maior. Daí a frase acompanhante “com seus filhos” — as sete principais estrelas do grupo.

**b) Zodíaco** (Jó 38.32). Algumas versões dizem Mazarote, cujo significado é obscuro. Possivelmente, os doze signos do Zodíaco, ou então apenas os do hemisfério sul. No aramaico é *mazalot*, “estrelas envolventes”, isto é, o círculo zodiacal.

**c) Órion** (Jó 9.9; 38.31; Am 5.8). “A Caçadora” — uma notável constelação do hemisfério sul, contendo as estrelas de primeira grandeza Betelguse (topo esquerdo, vermelha) e Rigel

(fundo direito, azul). A variação de cores e de brilho dessas e das estrelas adjacentes é uma interessante ilustração de 1Co 15.41.

**d) Sete-Estrela** (Jó 9.9; 38.31; Am 5.8). Algumas versões dizem “Plêiades” nas duas primeiras passagens. Trata-se de um agrupamento compacto de sete estrelas de luz débil no Taurus, e que constitui um sistema ligado envolvido em material nebuloso a cerca de 300 anos luz distante do sol. O sete-estrela é visível justamente antes do nascer do sol, na primavera, no hemisfério norte da terra; as “suaves influências” do sete-estrela talvez sejam seu suposto efeito sobre o florescimento da primavera, enquanto que o Órion, proeminente no outono, é reputado como o introdutor do inverno devido sua forte influência, a qual, entretanto, é restringida até o momento certo. Uma alternativa atrativa mas provavelmente inaceitável é que o grupo “compacto” do sete-estrela, devido sua atração mútua, ou (poeticamente) pela nebulosidade que o cerca, é contrastado com a “dispersão” em que se encontram as estrelas do Órion, cujas estrelas só estão fisicamente ligadas e associadas, para nós, devido à nossa posição relativa a elas.

**e) As recâmaras do sul** (Jó 9.9). É obscuro; possivelmente trata-se da constelação que aparece sobre o horizonte quando alguém viaja para o sul ao longo da rota comercial para a Arábia.

Os “perversos” de Jó 38.15 para ser termo designativo das “estrelas cão” (Cão Maior e Cão Menor); e o “braço levantado” provavelmente é a “Linha do Navegador”, que consiste das estrelas Sirius, Próciom e Gêmeos.

### III. A ESTRELA DE BELÉM

A estrela que anunciou o nascimento de Jesus é mencionada exclusivamente em Mateus 2, embora aparentemente tenha sido predita em Nm 24.17; Is 60.3. Tem sido explicada de três maneiras.

**a)** Talvez tenha sido o cometa de Halley (11 a.C.) ou algum outro cometa que se fez visível no ano de 4 a.C. Esse cometa talvez se tenha movido na direção contrária à seguida pelas estrelas, e os astrólogos talvez tenham meditado em sua significação. Mas, teria sido visível por tempo bastante? E a cronologia pode ser adaptada com a data provável do nascimento de nosso Senhor?

**b)** Pode ter sido uma conjunção de planetas. Uma interessante conjunção de Júpiter, Saturno e Vênus teve lugar no início do ano 7 a.C. Os astrólogos certamente teriam observado isso; mas a sua duração teria sido breve, e tal fenômeno não podia ser naturalmente chamado de uma “estrela”.

**c)** Pode ter sido uma supernova. As novas ocorrem com regularidade; uma estrela de luz fraca subitamente se torna mais brilhante, então vai desmaiando lentamente. Provavelmente todas as estrelas passam pelo mesmo fenômeno em algum estágio de seu desenvolvimento. As supernovas, entretanto, são raríssimas; ainda não apareceu uma sequer em nossa galáxia,

desde que o telescópio foi inventado. As novas não são usualmente visíveis ao olho desarmado, mas uma supernova, em nossa galáxia poderia ter dominado temporariamente o firmamento à noite, produzindo mais luz do que todas as outras estrelas juntamente. As novas e as supernovas são inteiramente imprevisíveis. A frase em *te anatole*, "no seu nascente" (Mt 2.2), talvez reflita a admiração dos magos quando pela primeira vez apareceu essa nova estrela. Sua posição certamente lembrou-os imediatamente de um significado astrológico. Não é improvável que um bilhão de vezes mais de luz tenha sido derramada do que o sol produz, para anunciar o nascimento do Salvador do mundo.

#### IV. ASTRONOMIA

Não há verdadeira "astronomia" nas Escrituras; mas certa visão do universo é subentendida, não coerente com a moderna cosmologia científica. Naturalmente que é fácil encontrar referências a um ponto de vista primitivo e inaceitável sobre o mundo, comparável, por exemplo, com os mitos babilônicos sobre a criação. Porém, julgar a Bíblia somente por essas coisas é tão ilusório como julgar nosso moderno conhecimento sobre o universo pelo uso que continuamente fazemos de expressões como "nascer do sol" e "abobada celeste" (V. CRIAÇÃO).

Vivemos num gigantesco sistema estelar composto de talvez mil milhões de estrelas semelhantes ao nosso sol, arranjadas em um disco de 60.000 anos luz de uma extremidade à outra. Esse é o nosso "universo". Porém, existem dezenas de milhões de "universos" ou "galáxias" semelhantes, visíveis quando estão até mil milhões de anos luz de distância — o limite dos atuais telescópios. O contraste entre esse cosmos e o universo de três andares da mitologia semítica é notável. A Bíblia está freqüentemente mais afastada da posição semítica do que de nossa concepção, no tocante ao sentido espiritual. Pois o universo dos escritores bíblicos é racional e de uma imensidade espantosa. O Sl 104, por exemplo, fala sobre um mundo que é completamente racional, e que depende inteiramente das leis de Deus; isso é típico da atitude dos escritores bíblicos a respeito. Na promessa feita a Abraão, Deus associa o número de estrelas com o número de grãos de areia. Somente alguns poucos milhares de estrelas poderiam ser visíveis para o olho nu, pelo que, em face disso, trata-se de uma débil comparação. Porém, o número total de estrelas na nossa galáxia se compara com o número de grãos de areia no globo terrestre inteiro! A Bíblia está cheia de implicações dessa natureza sobre a magnitude e vastidão da criação que ultrapassa o conhecimento que os homens possuíam então.

Asseveramos, por conseguinte, que a Bíblia coerentemente tem em vista um universo que é plenamente racional, vastíssimo em grandeza, fazendo contraste com o típico ponto de vista dos homens contemporâneos sobre o mundo, no qual o mundo não era racional e não era maior do que poderia ser provado pelos senti-

dos desarmados do homem. Cuidadas observações astronômicas eram registradas pelos babilônios, os quais, por volta do século quarto a.C., foram capazes de prever ocorrências tais como o primeiro aparecimento da lua nova, eclipses etc. M.T.F.

**ETA** — 1. Um lugar na região montanhosa de Judá, reedificado por Reoboão (2Cr 11.6), provavelmente referido em 1Cr 4.3, e, na LXX, em Js 15.59 (*Aitan*). O local é usualmente identificado com a moderna Khirbet el-Hoh, cerca de 10 km e meio a sul-sudoeste de Jerusalém. 2. Uma vila no território de Simeão (1Cr 4.32). O sítio é desconhecido, embora alguns eruditos equiparem-no com o lugar (1), acima. 3. Caverna (*s'if sela*, "fenda de rocha") onde Sansão se refugiou dos filisteus (Jz 15.8,11). O local é desconhecido, porém, deve ser Judá ocidental.

4. Acampamento dos israelitas em algum lugar no istmo de Suez (Êx 13.20; Nm 33.6,7), sobre cuja localização exata os eruditos diferem. Müller sugeriu conexão com o nome do deus egípcio Atom; Naville propôs Edom; Clédat, Gauthier, Bourdon, Lagrande, Abel e Montet preferiram ligá-los com a antiga palavra egípcia para "forte" (*htm*), nome esse que foi dado a diversos lugares; porém, nenhuma dessas sugestões parece muito provável. O antigo vocábulo egípcio *htm* sugere antes uma cidade de fronteira, Sile. (V. ACAMPAMENTO JUNTO AO MAR).

5. Em heb., *'eitan*, "permanente", "antigo" Um sábio do tempo de Salomão, conhecido como "ezraíta", da linhagem de Judá, referido em 1Rs 4.31, no título de Sl 89, e talvez em 1Cr 2.6, se "Zera" tiver de ser considerada como uma forma de "Ezrá".

Dois outros homens chamados Etã são mencionados de passagem — em 1Cr 6.42 (talvez idêntico a Judutum, q.v.), e 1Cr 6.44, 15.17.

T.C.M. C.D.W. (4) J.D.D. (5)

#### ETERNIDADE — V. TEMPO.

**ÉTICA, BÍBLICA** — O termo ética se deriva do vocábulo grego *ethos*. A palavra "maneiras" é usada para denotar conduta ou prática; esse uso corresponde ao significado do termo grego em 1Co 15.33, "bons costumes" (*ethe chresta*). A ética se refere, portanto, à maneira de vida ou de conduta. No NT o termo usado para denotar a maneira de vida é, mais caracteristicamente, *anastrophe* (V. CONDUTA), e seu verbo correspondente (cf. 2Pe 3.11). A ética bíblica diz respeito à maneira de vida que a Bíblia prescreve e aprova. De conformidade com as Escrituras, entretanto, conduta ou "maneiras" nunca podem ser dissociadas do complexo de disposições que se expressa em comportamento observável. A ética que é requerida pela Bíblia diz respeito ao coração do homem, porque "dele procedem as fontes da vida" e "como imagina em sua alma, assim ele é" (cf. Pv 4.23; 23.7; Mc 7.18-21; Lc 16.15; Hb 4.12). Os mandamentos de Deus são freqüentemente vasados em termos da ação externa requerida

ou proibida. Porém, não devemos supor que esses mandamentos dizem respeito meramente as ações (cf. Mt 5.28; Rm 13.9,10).

## I. A UNIDADE

Poderia ser facilmente asseverado que não existe unidade básica na ética que a Bíblia prescreve e que é exemplificada nas várias eras da história bíblica. Ao tratar dessa questão diversas observações e distinções têm de ser feitas. **a)** Precisamos admitir o fato e a significação de uma revelação progressiva. Deus foi revelando sua vontade progressivamente aos homens. Portanto, nos primeiros anos da história da revelação, a regra de conduta não era tão plenamente revelada como o foi em períodos posteriores. A revelação, no que respeita à história deste mundo, atingiu seu final no NT, focalizando principalmente na vinda e realização de Cristo. Temos nestes últimos dias a plenitude da revelação e da graça de levar a revelação da vontade de Deus até sua frutificação mais rica. Para quem tanto é requerida, mais é exigido. Isso explica porque certas práticas dos santos do AT, claramente inconsistentes com a ética do NT, foram toleradas e não foram visitadas com penalidades religiosas ou civis durante o período do AT. **b)** A prática atual dos santos não deve ser equiparada com a ética bíblica; esta última se refere àquilo que Deus exige, e não às falhas ou realizações dos homens. **c)** A queda do homem afetou materialmente o conteúdo da ética que governa a conduta do homem. Novas provisões foram necessárias para tratar com a situação radicalmente diferente que foi criada. Por exemplo, por motivo do pecado e da vergonha resultante, o vestuário seria uma instituição que não teria qualquer relevância necessária num estado impecável (cf. Gn 2.25; 3.21). E as diversas sanções penais surgiram em vista da presença do pecado. A unidade da ética bíblica toma plena consideração das exigências criadas pelo pecado e pela culpa. **d)** Devemos distinguir entre permissão e sanção, tolerância e aprovação, quando estivermos tratando das práticas prevalentes no período do AT. Nosso Senhor enuncia claramente essa distinção em conexão com o divórcio permitido por Moisés (Dt 24.1-4). Moisés, diz ele, permitiu o divórcio, "entretanto, não foi assim desde o princípio" (Mt 19.8). A ordenança original de Gn 2.24, para a qual Jesus apelou (Mt 19.5), não previa oportunidade de tal divórcio, e de modo algum devemos inferir que a instituição de Gn 2.24 foi suspensa ou abrogada. Essa passagem, semelhantemente, diz respeito à questão da poligamia, e a mesma distinção deve ser aplicada. **e)** A redenção tem seu efeito sobre a história da humanidade. Assim como a situação criada pelo pecado exigiu novas provisões reguladoras, assim também a redenção introduz instituições que afetam profundamente a conduta humana que não teriam qualquer relevância num estado não pecaminoso.

Há, entretanto, certa unidade que caracteriza a ética bíblica através de todos os períodos da

história humana. As ordenanças da criação são claramente estabelecidas em Gn 1 e 2. Essas são as ordenanças da procriação, do encher a terra, de subjugar-lá, de exercer domínio (Gn 1.28), do sábado (Gn 2.2,3), do trabalho (Gn 2.15), do casamento, e da monogamia (Gn 2.23,24). É óbvio que a proibição de comer da árvore do conhecimento do bem e do mal, por mais importante que fosse para Adão e Eva, bem como para a raça humana inteira, pertence a uma categoria diferente; só podia ter relevância no estado original de integridade, e pode ser distinguida como uma ordenança de provação. Quando examinamos essas ordenanças da criação vemos quão relevantes elas são para os instintos básicos e para os interesses que estão mais próximos do coração, quão inclusivas são das ocupações que teriam tido lugar no pensamento e na ação do homem, e como se complementam e condicionam umas às outras. Tocam em cada área de vida e comportamento. Poderíamos pensar que a alteração provocada pela entrada do pecado e suas misérias resultantes, haveriam de exigir a abrogação ou pelo menos a modificação dessas ordenanças. Porém, tal não foi o caso. A santidade dessas ordenanças é preservada, e sua relevância e obrigação permanentes são claramente estabelecidas na história subsequente da revelação (cf. Gn 3.16,19; 4.1,2,17,25; 5.1-3; 9.7; 11.1-8). Os dez mandamentos fornecem o âmago da ética bíblica. Porém, pode-se perceber imediatamente quão íntimos são os pontos de contato entre o decálogo e as ordenanças da criação. Apesar de que as condições e as circunstâncias foram revolucionadas pelo pecado, a estrutura básica desta terra e da vida humana na mesma não foi destruída.

Poderíamos esperar que essa unidade só fosse realidade quanto a princípios gerais. O homem foi criado segundo a imagem de Deus. A norma reguladora fundamental da obrigação humana deve, portanto, ser semelhança a Deus naqueles pontos que são apropriados à natureza de criatura possuída pelo homem. A lei de Deus para o homem é simplesmente a perfeição de Deus que se expressou visando regulamentar o pensamento e a conduta humanos consoantemente com essa perfeição. Visto que Deus não muda, e visto que a obrigação a Deus não pode ser abrogada, qualquer alteração radical na ética imperativa é algo simplesmente inconcebível.

## II. CONTEÚDO

O conteúdo da ética bíblica é a soma-total dos informes revelatórios exibidos nas Escrituras que dizem respeito ao comportamento humano. Essa soma-total compreende grande variedade. Inclui o registro dos erros cometidos, bem como a desaprovação divina contra os mesmos, e também os mandamentos e o registro da boa prática e sua conseqüente aprovação divina. Que há muitos lados no testemunho bíblico é, portanto, algo evidente, e até mesmo uma exposição passageira requeriria volumes para que se o fizesse. Essa complexi-

dade procede da complexidade da vida humana e da inumerável variedade das situações em que os homens podem encontrar-se. A grandiosidade da revelação bíblica é que, por sua riqueza e plenitude, ela é adequada para cada situação em que porventura sejamos colocados. As Escrituras foram designadas para "a educação na justiça, a fim de que o homem de Deus seja perfeito e perfeitamente habilitado para toda boa obra" (v. 2Tm 3.16s.).

Porém, embora exista essa variegada diversidade, torna-se igualmente claro que a Bíblia nos provê com um sumário daquilo que é normativo para o pensamento, a vida e o comportamento. O testemunho bíblico, naquilo que respeita à complexidade da vida e ao vasto alcance da obrigação divina, está organizado em torno de um âmago central de princípios éticos. Esses são os dez mandamentos. Conforme foram promulgados no Sinai, foram a forma concreta e prática dos princípios que não estavam recebendo pela primeira vez a sua relevância. Temos evidência explícita de que estavam em vigor e foram sancionadas antes do Sinai (cf. Gn 2.2,3; Êx 16.22,23; Gn 4.10-12,23,24; 6.11; 9.5,6; 26.9,10; 39.9). Visto que não começaram a ter relevância no Sinai, semelhantemente não cessaram de ter relevância quando a economia mosaica foi ab-rogada. Nosso Senhor mesmo, ao promulgar a lei do seu reino, disse: "Não penseis que vim revogar a lei ou os profetas" (Mt 5.17), e no discurso subsequente ele indicou como isso diz respeito ao decálogo. Ele passou a interpretar e aplicar diversos desses mandamentos e a vindicar sua santidade no reino que veio estabelecer (Mt 5.21-26,27,28, 33-37). Paulo, semelhantemente, quando está tratando sobre os detalhes da obrigação do crente, ilustra a lei que o amor cumpre ao citar cinco desses mandamentos (Rm 13.9). E Tiago, caracteristicamente zeloso pelas boas obras que são os frutos e a prova da fé, mostra-se insistente sobre a necessidade de ter consideração pela lei de Deus em sua inteireza, dizendo: "Pois, qualquer que guarda toda a lei, mas tropeça em um só ponto, se torna culpado de todos. Porquanto, aquele que disse: Não adulterarás, também ordenou: Não matarás" (Tg 2.10,11). Nesses mandamentos temos um índice daquilo que Tiago queria dizer ao falar sobre a lei da liberdade como critério do bem e norma de julgamento (cf. 2.12).

Os dez mandamentos dizem respeito às mais fundamentais de nossas relações, primeiramente para com Deus, e então para com nossos semelhantes humanos. Nenhum sumário poderia ser mais exclusivo. Enunciam as santidades básicas que governam a crença, a adoração e a vida — a santidade do ser de Deus, de sua adoração, de seu nome, de seu dia como dia de descanso e adoração, a santidade da honra aos pais, da vida, do sexo, da propriedade, da verdade, e do contentamento com nossa sorte. Que esses mandamentos governem o comportamento na esfera da redenção é deixado claro desde a ocasião de sua promulgação no Sinai.

Sua santidade é destacada pelo seu prefácio: "Eu sou o Senhor teu Deus, que te tirei da terra do Egito, da casa da servidão" (Êx 20.2). Quanto maior é a obrigação derivada da redenção da qual o êxodo foi um mero tipo!

### III. O MOTIVO

A confusão tem freqüentemente surgido com referência à palavra de Cristo que ensina que de dois mandamentos dependem toda a lei e os profetas (Mt 22.37-40; Mc 12.30,31, Lc 10.27; cf. Dt 6.5) e com referência ao ensino de Paulo de que "o cumprimento da lei é o amor" (Rm 13.10). Tais textos têm sido interpretados como se significassem que na ética cristã o amor substituiu a lei. Não podemos torcer tanto as palavras de Jesus ou a afirmação de Paulo. O lugar do amor deve ser completamente apreciado. Mas o amor não deve ser equiparado com a lei, nem se deve imaginar que possa ab-rogá-la.

Nas palavras de Jesus e de Paulo existe uma óbvia distinção entre o amor e a lei que depende do mesmo, e entre o amor e a lei que aquele cumpre. O amor não é essa lei. Portanto, há certa parte da lei que não pode ser definida pelo próprio amor. E Paulo deixa claro o que ele queria dizer por lei como algo distinto do amor, ao citar, no contexto anterior, diversos preceitos do decálogo (Rm 13.9). Portanto, não podemos falar sobre a lei do amor, se com isso estamos querendo dizer que esse amor é a própria lei.

O amor é o cumprimento da lei, porque constringe a assentimento e a cumprimento daquilo que a lei prescreve. O amor é ao mesmo tempo emotivo e motivador. Visto que o amor é emotivo, cria afinidade com um objeto e afeição pelo mesmo. O cumprimento que o amor constringe, portanto, não é forçado nem involuntário, mas antes, trata-se de uma obediência alegre e espontânea. Fora desse constringimento e amor impelidor, não existe cumprimento da lei. Cumprimento é obediência, e obediência sempre subentende no consentimento voluntário do coração e da vontade. Quando o amor é todo-infiltrador, então o cumprimento da lei se torna completo. Esse é o testemunho das Escrituras, do princípio ao fim. O exemplo supremo é aquele que é dado por nosso Senhor (cf. Sl 40.8; Jo 4.34). O salmista e o apóstolo confessam a mesma coisa (Sl 119.97; Rm 7.22).

O pecado é inimidade contra Deus, e a inimidade é o oposto ao amor. Visto que todos pecaram, somente pela força da redenção é que esse amor pode ser gerado no coração do homem. É da chama do amor de Deus, manifestada no dom de seu Filho, que o amor pode ser incendiado em nossos corações. Esse é justamente o sentido da Escritura que diz: "Nós amamos porque ele nos amou primeiro" (1Jo 4.19), e os versículos anteriores (7-18) desdobram a seqüência. Neste ponto é que podemos encontrar a força motivadora do amor. Quando o amor de Deus para conosco é derramado em nossos corações (cf. Rm 5.5), então o amor por ele cativa os nossos corações e nos impulsiona para a piedade. O constringimento



do amor e da misericórdia só pode ser conhecido pelo indivíduo que é remido.

#### IV. O PRINCÍPIO

O princípio governador da ética pode ser afirmado de várias maneiras.

**a) É semelhança com Deus.** O alvo final do processo ético é conformidade com a imagem do Filho de Deus (Rm 8.29; 2Co 3.18; Fp 3.21). Se esse é o alvo, deve ser constantemente regulador de todo comportamento. O exemplo de nosso Senhor, por esse motivo, bem como por outros, é supremamente normativo. Jesus era santo, inofensivo, sem mácula, e separado dos pecadores, e de nenhum outro poderíamos ser levados face a face com as exigências da santidade e da verdade se não contemplando o seu exemplo. Até mesmo as realizações sem igual e transcendentais de sua entrega são aduzidas como coisas que nos fornecem um exemplo que nos permite seguir em seus passos (cf. Mt 20.25-28; Mc 10.42-45; Fp 2.6-8; 1Pe 2.21-24), não porque o sigamos na desincumbência dessas realizações sem paralelo, mas porque sua devoção sem reservas à vontade do Pai, em sua tarefa distintiva, deve ser o exemplo para nós naquela chamada com a qual fomos chamados. Essa conformidade ou semelhança com Cristo, entretanto, é igualmente conformidade com a imagem de Deus. Cristo é a imagem de Deus. Eis porque a semelhança com o Pai é apresentada como a norma do comportamento do crente. Esse é o próprio sumário de Jesus sobre a lei de seu reino: "Portanto, sede vós perfeitos como perfeito é o vosso Pai celeste" (Mt 5.48). Sendo criaturas feitas à imagem de Deus, estamos obrigados a nada menos que perfeição conformável com aquela perfeição do Pai, como norma e alvo da exigência ética. É semelhança com o Pai que João tinha em mente ao dizer: "E a si mesmo se purifica todo o que nele tem esta esperança, assim como ele é puro" (1Jo 3.3).

**b) É obediência aos mandamentos de Deus.** Esse princípio foi escrito a respeito da relação do homem para com Deus desde o princípio: a proibição do Éden (Gn 2.17) o sumariava; a interrogação feita a Adão, após a queda, o colocou em foco agudo (Gn 3.11); a maldição contra Adão registrou sua sanção (Gn 3.17). A revelação redentora torna a forma de aliança administrativa, e obedecer à voz e aos preceitos de Deus é a resposta recíproca (cf. Gn 17.10; Êx 19.5; 20.1-17; 24.7). Nosso Senhor mesmo confirmou esse mesmo princípio ao dizer: "Se me amais, guardareis os meus mandamentos" (Jo 14.15). E João, que conhecia a vontade do seu Senhor, reiterou a mesma coisa: "Ora, sabemos que o temos conhecido por isto: se guardamos os seus mandamentos" (1Jo 2.3; cf. Rm 6.16,17; 2Co 10.5; Hb 5.9).

**c) Deve ser agradável a Deus.** Nenhuma consideração brilha mais alto, no pensamento do indivíduo santificado, que a necessidade de ser e fazer aquilo que é aprovado por Deus. Enoque andava com Deus, e o tributo que lhe

foi prestado é que agradou a Deus (Hb 11.5). A aplicação prática feita por Paulo quanto ao ensino de sua epístola principal começa com a enunciação desse cânon (Rm 12.1,2). Ele defende seu próprio comportamento apelando para o mesmo como o princípio orientador de sua vida (1Ts 2.4; cf. Gl 10; 1Ts 4.1). A soberania de Cristo está ligada a esse princípio. Cristo morreu e ressuscitou "para ser Senhor, tanto de mortos como de vivos" (Rm 14.9; cf. Fp 2.9-11). O culto a Cristo como Senhor é a garantia de que somos aceitos a Deus (Rm 14.18). A bênção não pode implorar benefício maior do que ser tornado perfeito em cada boa obra, para fazer a vontade de Deus, e isso é definido como a operação em nós daquilo "que é agradável diante dele" (Hb 12.21).

De qualquer ângulo que essa questão seja considerada, pode ser reduzida até à insistência que o zelo pela submissão à vontade de Deus e conformidade com a mesma é o princípio orientador da vida estabelecida nas Escrituras.

#### V. O PODER

A impotência total da natureza humana caída é salientada no testemunho da Bíblia. "Portanto os que estão na carne não podem agradar a Deus" (Rm 8.8). A única esperança para alguém realizar as exigências da ética bíblica reside nas provisões da redenção, e somente aqueles trazidos para dentro do âmbito da redenção é que são os participantes dessa provisão. Muitos fatores estão incluídos nessa provisão. Uma poucas delas exigem atenção particular.

**a)** É a relação que o crente sustenta para com a morte e a ressurreição de Cristo que assegura a novidade de vida que a ética bíblica exige. O crente morreu com Cristo e ressuscitou com ele para novidade de vida (cf. Rm 6.1-10; 2Co 5.14,15; Ef 2.1-7; Cl 3.1-4; 1Pe 4.1-4). Há um rompimento definitivo com o pecado, em sua contaminação e poder, envolvido nessa união, e também há uma entrega definitiva à justiça e à santidade (cf. Rm 6.14-18). Porém, a virtude derivada da morte e da ressurreição de Cristo é permanente; reside em Cristo com quem os crentes estão unidos. E essa virtude, que emana de Cristo na qualidade de resurreto e assunto Senhor, que é o poder contínuo que faz a exigência ética produzir fruto. A comunhão permanente com Cristo e a comunicação com ele, são as garantias de desejar e fazer as coisas de acordo com a boa vontade de Deus.

**b)** A ressurreição de Cristo está intimamente relacionada com a obra do Espírito Santo (cf. Jo 14.16,17,26; 15.26; 16.7; At 2.32,33). Cristo, mediante a ressurreição, é feito Espírito vivificador (1Co 15.45), e ele é o Senhor do Espírito (2Co 3.18). O poder da ética bíblica é, por conseguinte, o próprio Espírito Santo na qualidade de Espírito de Cristo. A novidade de vida que é conforme o padrão da ressurreição de Jesus é a "novidade de espírito" (v. Rm 7.6). Os filhos de Deus são conduzidos pelo Espírito (Rm 8.14), andam pelo Espírito (Gl 5.16,25), suas virtudes são o fruto do Espírito (Gl 5.22-

24), o amor que é o cumprimento da lei é o amor do Espírito (Rm 15.30). O crente é controlado pelo Espírito que nele habita (cf. 1Co 2.15), e visto que o Espírito Santo é o Espírito da verdade (Jo 14.17; 1Jo 5.6) e do amor, sua presença permanente traz a verdade até à realização e o amor até seu exercício eficaz.

c) Assim como a iluminação, a orientação e o poder do Espírito Santo são trazidos à consciência do crente, nenhuma reação afeta o comportamento ético de modo mais profundo do que o temor de Deus. O mandamento de amar ao Senhor de todo coração e alma e mente, é o primeiro e maior mandamento (Mt 22.37,38). É o primeiro e é o maior porque Deus é grande. E essa grandeza de Deus é a sua majestade, refletida na consciência humana em forma de respeito reverente. Esse temor de Deus é o coração da piedade, e consiste na profunda apreensão de sua majestade, o senso de sua presença toda-penetrante, e a constante consciência do fato que, em cada detalhe da vida, sua boa vontade deve ser nossa principal preocupação. Essa é a força constrangedora, e o amor é mero sentimento exceto quando é condicionado pelo senso da grandeza de Deus. O amor precisa ser informado pela verdade, e o temor de Deus é o começo do conhecimento e da sabedoria (Sl 111.10; Pv 1.7; 9.10).

Quanto à ética que as Escrituras exigem e aprovam, a fé em Deus é sua fonte, o amor a Deus é seu motivo impelidor, a lei de Deus é seu princípio orientador, e a glória de Deus é seu alvo dominante. Esses, em resumo, são os critérios, e se interpenetram mutuamente. J.M.

**ETIÓPIA** — Povoada por descendentes de Cuxe (q.v.; Gn 10.6), a Etiópia bíblica (gr., *Aithiops*, "rosto queimado", cf. Jr 13.23) fazia parte do reino da Núbia, e estendia-se desde Aswan (v. SEVENE) para o sul, até a junção do Nilo perto da moderna cidade de Cartum. Invadida nos tempos pré-históricos pelos camitas da Ásia, a Etiópia foi dominada pelo Egito por quase quinhentos anos, começando pela XVIII.<sup>a</sup> dinastia (c. de 1500 a.C.), e foi governada por um vice-rei ("Filho do Rei de Cuxe") que governa o império africano, e geria as minas de ouro da Núbia.

Durante o séc. IX a.C. os etíopes, cuja capital era Napata, perto da quarta catarata, ocuparam-se em pelo menos uma incursão contra a Palestina, somente para serem derrotados às mãos de Asa (2Cr 14.9-15). O clima da Etiópia começou em cerca de 720 a.C. quando Pi-anki tirou vantagem das contendas internas no Egito e se tornou o primeiro conquistador daquela terra em um milênio. Durante cerca de sessenta anos governantes etíopes (XXV.<sup>a</sup> dinastia) controlaram o vale do rio Nilo. Um deles, Tiraca, parece ter sido aliado de Ezequias e tentou fazer estacar a invasão de Senaqueribe (2Rs 19.9; Is 37.9; J. Bright, *History of Israel*, 1959, p. 282s., discute os problemas cronológicos nessa narrativa). Na 3.9 faz alusão à glória desse período: "Etiópia e Egito eram a sua (de Nô-

Amon, versículo anterior) força". Porém, as invasões por parte de Esar-Hadom e Assurbanipal reduziram o reino etíope-egípcio a uma posição tributária; a destruição de Tebas (c. de 663 a.C.; Na 3.8-10) provocou eclipse total, cumprindo o simbolismo profético de Isaías (20.2-6).

Tropas etíopes combateram em vão no exército de Faraó Neco em Carquemis (605 a.C.; Jr 46.9). A conquista do Egito por Cambises abarcou a Etiópia no domínio persa; Et 1.1; 8.9 nomeia a Etiópia como a mais remota província persa para o sudoeste, enquanto que os escritores bíblicos algumas vezes usam-na para simbolizar a extensão sem limites da soberania de Deus (Sl 87.4; Ez 30.4s.; Am 9.7; Sf 2.12). "Além dos rios da Etiópia" (Is 18.1; Sf 3.10) talvez seja expressão referente ao norte da Abissínia, onde colonos judeus aparentemente se haviam estabelecido juntamente com outros povos semíticos vindos do sul da Arábia. O cronista reconhece essa íntima relação entre a Etiópia e o sul da Arábia (2Cr 21.16).

Em At 8.27, a Etiópia é antes o reino nilótico de Candace, que governava em Meroé, para onde a capital havia sido transferida durante o período persa. Os etíopes modernos (abissínicos) se apropriaram das referências bíblicas à Etiópia e consideram a conversão do eunuco etíope (q. v.) como um cumprimento de Sl 68.31. D.A.H.

**ETNARCA** ("governador", em nossa versão, 2Co 11.32) — Um oficial encarregado de Damasco, com guarnição sob as ordens do rei Aretas IV, rei da Arábia Petréia (9 a.C.-40 d.C.), que foi encorajado pelos judeus a aprisionar o apóstolo Paulo após a sua conversão (cf. At 9.24,25). Damasco, em 64 a.C., se tornou parte da província romana da Síria. Nesse tempo (c. de 33 d.C.), estava temporariamente sob Aretas, talvez como presente de Calígula.

O título é usado por Josefo para indicar líderes subordinados, particularmente de povos sob controle estrangeiro, como, por exemplo, os judeus de Alexandria (*Antiguidades* xiv. 7.2); cf. Hohlwein, *L'Égypte Romaine*, p. 207. B.F.H.

**EUCARISTIA** — V. CEIA DO SENHOR.

**EÚDE** — Nome de um benjamita (1Cr 7.10; 8.6; Jz 3.15). Eúde, filho de Gera, liderou a revolta contra a ocupação moabita no oriente do território de Benjamim (Jz 3); tendo conseguido audiência particular com o rei Eglom, matou-o no interior de seus aposentos, e reuniu os israelitas para tirar vantagem da confusão em que foram lançados os moabitas. O fato de ser canhoto indubitavelmente foi útil para apagar Eglom de surpresa. A frase hebraica "deformados (lit., "amarrados") em sua mão direita", é idiomática; cf. 20.16. J.P.U.L.

**EUFRADES** — O maior rio da Ásia ocidental, sendo, por isso mesmo, geralmente referido como *hanahar*, "o rio", no AT (p. ex., Dt 11.24). Algumas vezes ele é mencionado por nome,

entretanto, sendo que a forma hebraica é *pr'rat* (p. ex., Gn 2.14; 15.18), derivada do acadiano *purattu*, que representa o sumeriano *buranun*, e a forma neotestamentária, *Euphrates* (Ap 9.14; 16.12). O Eufrates nasce em dois afluentes principais, no oriente da Turquia, o Murad-Su, que começa no lago Van, e o Karasu, que começa perto de Erzerum, e corre, aderindo somente o rio Habur (v. HÁBOR), por mais de 1.930 km até o golfo Persa. Tendo sua vazante em setembro, fica enchendo pouco a pouco durante todo o inverno, subindo cerca de 2,5 m até maio, e então declinando novamente até setembro, o que lhe dá um regime menos violento que o do rio Tigre (q.v.). Na planície de aluvião da Babilônia (v. MESOPOTÂMIA) seu curso se tem desviado para o oeste desde os tempos mais antigos, quando a maioria das cidades importantes, atualmente alguns quilômetros a leste do mesmo, ficavam às suas margens ou bem próximas. Isso é ilustrado pelo fato que os sumerianos escreviam seu nome ideograficamente como "rio de Sipar", cidade essa cujas ruínas ficam atualmente a cerca de 7 km e meio para o leste (V. SEFARVAIM). Em adição às muitas cidades importantes, incluindo a Babilônia, que ficavam em suas margens, na planície do sul, a cidade de Mari (q.v.) ficava no curso médio, não longe da junção com o Habur, e a travessia estratégica do norte da Mesopotâmia para o norte da Síria era dominada pela cidade fortaleza de Carquemis (q.v.).

**EUNICE** — Mãe de Timóteo, mulher de notável fé (2Tm 1.5). Era judia (At 16.1) e muito piedosa, pois a instrução bíblica de Timóteo começara desde bem cedo (2Tm 3.15); seu marido, entretanto, era gentio e seu filho era incircunciso (At 16.3). Em vista de casamentos mistos entre judeus com famílias frígias liderantes (Ramsay, BRD, p. 367; cf. CBP, II, p. 667s.), tais coisas podem representar a elevação social de sua família, e não aviltamento pessoal. Alguns manuscritos latinos de At 16.1, e Orígenes, comentando sobre Rm 16.21, chamam-na de viúva, e *hiperchen*, em At 16.3 pode sustentar isso. Ela vivia em Derbe ou Listra; linguisticamente podemos calcular uma coisa ou outra (cf. BC; iv, p. 184, 254). Seu nome é grego, e não parece ser apelativo comum.

Algumas vezes é sugerido que Paulo se refere à fé judaica; porém, a interpretação mais natural de 2Tm 1.5 (e de At 16.1) é que a fé cristã "habitou" (aorista, talvez fazendo alusão ao evento de sua conversão, indubitavelmente durante a primeira viagem missionária de Paulo) "primeiramente" em Loide (q.v.) e nela mesma (isto é, antes da conversão de Timóteo). A.F.W.

**EUNUCO** (heb., *saris*) — A derivação do vocábulo hebraico é incerto, porém, julga-se ter derivado de um termo assírio que significa "aquele que é cabeça (para o rei)". (Assim pensam Jensen (ZA, VII, 1892, 174 A.1), e Zimmern (ZDMG, LIII, 1899, 116 A.2); e assim é aceito

por S. R. Driver e L. Koehler em seus dicionários; v. igualmente nota pelo último, em seu *Supplement*, p. 219). O sentido primário é "oficial da corte". No hebraico se percebe um sentido secundário, a saber, um "castrado", um "eunuco" no sentido moderno. Nos escritos de Heródoto aprendemos que "nos países orientais os eunucos eram reputados especialmente dignos de confiança em todos os pontos" (viii 105). Tais pessoas eram freqüentemente empregadas pelos governantes orientais como oficiais da casa. Por isso é que no AT é algumas vezes difícil saber qual dos dois sentidos está em foco, ou se ambos os sentidos são tencionados. Potifar (Gn 39 1), que era casado (v. 7), é chamado de *saris* (*eunouchos*, LXX); o sentido "oficial da corte", talvez seja o melhor aqui. Em Is 56.3 o sentido "castrado" é evidente. Em Ne 1.11, "eu era copeiro do rei", algumas cópias da LXX dizem *eunouchos*; porém, provavelmente isso foi erro de cópia em lugar de *ainochos*, conforme Rahfs em sua LXX (I, p. 923). Os "castrados" tinham de ser excluídos da assembleia do Senhor (Dt 23.1). Não há necessidade de supor-se, como Josefo parece ter feito (*Antig.* x. 10.1), de que Daniel e seus companheiros fossem "castrados", pois eram "jovens sem nenhum defeito" (v. Dn 1.4).

No NT, o vocábulo *eunouchos* é empregado, e pode ser derivado de *eunen echo* ("conservar o leite"). Tal como seu paralelo, *saris*, não precisa denotar alguém estritamente castrado. Em At 8.27 ambos os sentidos talvez estejam em foco; em Mt 19.12 o sentido "castrado" ultrapassa qualquer dúvida. Nesta última passagem, três classes de eunucos são mencionados, a saber, os que já nascem eunucos, os feitos por mãos humanas, e os eunucos espirituais. Esta última classe inclui todos aqueles que sacrificaram desejos legítimos e naturais por amor ao reino da céu. Orígenes a mal interpretou, e, tendo dado sentido literal à passagem acima, mutilou a si mesmo.

O judaísmo conhecia apenas duas classes de eunucos: feitos pelo homem (*saris adam*) e os naturais (*saris hamah*), conforme distingue a *Mishnah* (*Zab.* ii.1). Este último termo, *saris hamah*, ou "eunuco do sol" é explicado por Jastrow, *Dictionary of Babylonian Talmud etc.*, I, p. 476, como expressão que significa "eunuco desde que viu o sol", ou, em outras palavras, eunuco de nascimento. V. CAMARISTA. R.J.A.S.

**EUNUCO ETÍOPE, O** — Um alto oficial (gr., *dynastes*), tesoureiro real na corte da rainha Candace (q. v.), da Etiópia, convertido sob o ministério de Filipe (At 8.26-40). Não era incomum, na antiguidade, que eunucos, que eram costumeiramente auxiliares nos harens, fossem elevados a posições de influência. (V. EUNUCO).

Impedido da participação ativa nos ritos judaicos, por motivo de sua raça e de sua emasculação (Dt 23.1), é bem possível que ele fosse prosélito do portão. Sua familiaridade com o judaísmo e com o AT (a citação de Is 53 parece ter sido tirada da LXX) não é algo com-

pletamente inesperado, à luz dos povoados judeus no Alto Egito e do considerável impacto feito pela vida e pelo pensamento judaicos sobre os etíopes (v. ETIÓPIA). Seu zelo no estudo das Escrituras, sua pronta aceitação do evangelho e do batismo, assinalam-no como um dos convertidos notáveis do livro de Atos, ainda que a sua confissão não seja sustentada nos melhores manuscritos (At 8.37). A tradição etíope afirma que ele foi o primeiro evangelista de sua nação. D.A.H.

**EURO-AQUILÃO** — É o nome dado à tempestade de vento descrita por ocasião do naufrágio de que Paulo foi vítima (At 27.14). Essa é provavelmente uma tradução mais exata, derivada de "Euros" o vento sueste ou leste, e "Aquilão", o vento nordeste, que descreve admiravelmente bem a fonte do vento como leste-nordeste. O termo atualmente empregado pelos marinheiros de Malta é "gregale", um vento sul que muda para tornar-se num violento vento norte, acompanhado de rajadas de chuva, comum no sul do Mediterrâneo central, na estação fresca. Cinco tipos de gregale têm sido reconhecidos pelos meteorologistas, todos associados com a ocorrência de depressões por cima da Líbia ou do golfo de Gábes, que atrai um forte fluxo aéreo vindo da Grécia. A intensidade do tufão pode ser medido pela forma como baixa o barômetro. J.M.H.

**ÊUTICO** ("Sortudo", um nome grego comum) — Um jovem de Trôade que caiu de uma janela do segundo andar, durante prolongado sermão de Paulo que fez ali certa noite (At 20.7-12). H. J. Cadbury (*Book of Acts in History*, p. 85.) aponta um semelhante acidente fatal em *Oxyrhynchus Papyri*, III, 475. As palavras de Lucas sugerem um sono crescente e finalmente irresistível — já que o versículo oito parece relacionado com o incidente — provocado pelas numerosas lâmpadas ou, menos provavelmente, a despeito delas.

A natureza miraculosa do resultado tem sido posta em dúvida, caso em que as palavras de Paulo, no versículo 10, são aplicadas a diagnóstico, e não a uma cura. Entretanto, o versículo nono mostra que o próprio Lucas tinha certeza que Êutico havia mesmo morrido. Portanto, "a vida" pôde ser dita que estava "nele" desde o momento do abraço de Paulo (cf. 2Rs 4.34). Por ocasião da partida de Paulo, na manhã seguinte, Êutico estava recuperado (v. 12, segundo o Texto Ocidental ele se reuniu ao grupo dos que vieram despedir o apóstolo). Tendo sido um relato de testemunha ocular, a história de Lucas é vivida e a seqüência quebrada é inteligível. A suposição que "uma anedota corrente veio a ser aplicada a Paulo, que Lucas encontrou nessa forma e incluiu em sua narrativa" (Dibelius), só cria obscuridades. A.F.W.

**EVA** — A primeira mulher, esposa de Adão (q.v.), e mãe de Caim, Abel e Sete (Gn 4.1,2,25). Quando Deus criou Adão, resolveu prover-lhe "uma

auxiliadora que lhe seja idônea" (Gn 2.18,20, lit., "uma auxiliadora defronte dele", isto é, "uma auxiliadora que corresponda a ele"), pelo que fez Adão cair em profundo sono e, tomando uma de suas costelas (*tsele*, Gn 2.21), e a fez (*banah*, Gn 2.22, palavra que normalmente significa "edificar") numa mulher (*'ishah*). V. CRIAÇÃO. Adão, reconhecendo a íntima relação entre si e Eva, declarou que ela seria chamada "varoa" (*'ishah*), porquanto do (*min*; cf. 1Co 11.8, ek) varão (*'ish*) foi tomada" (Gn 2.23). Alguns eruditos consideram que *'ish* e *'ishah* são palavras etimologicamente distintas, porém isso não precisa ser assim necessariamente, visto que o relato possivelmente não foi escrito originalmente em hebraico, sendo que semelhança de forma entre as palavras era tudo quanto era necessário, conforme realmente é o caso apresentado pelas versões, inclusive a nosa — "varão" e "varoa".

Eva foi o instrumento da serpente para levar Adão a comer do fruto proibido (v. QUEDA), e em resultado Deus a condenou a ter filhos entre dores, e a ser dominada (*mashal b'*) por Adão (Gn 3.16). Foi esposa de Adão a chamou de Eva (*hawah*, Gn 3.20), porque ela seria mãe de todos os vivos (*hay*). Muitas teorias têm sido apresentadas a respeito do nome *hawah*. Alguns vêem nele uma forma arcaica de *hayah*, "coisa viva" (a LXX toma esse ponto de vista, o que resulta na tradução do mesmo, em Gn 3.20, por zoe, "vida"). Os outros observam nesse nome certa semelhança com o termo aramaico *hiyya*, "serpente", com o qual está ligada uma divindade fenícia (possivelmente serpente), *hwt*, porém, tal como no caso de *'ish* e de *'ishah*, nada mais além de uma assonância formal parece ser requerida pelo texto. O substantivo *hawah* ocorre apenas duas vezes no AT (Gn 3.20; 4.1), sendo que a palavra "mulher" é mais comumente usada. Na LXX e no NT, esse nome aparece como *Heva* (Eva em alguns manuscritos), que passa para *Heva*, na *Vulgata*, e daí para *Eva*, em português.

Um paralelo esclarecedor, das declarações bíblicas concernentes a Eva, se encontra num mito sumeriano concernente ao deus Enki. Nesse mito, Enki encontrou-se sofrendo de uma série de males, e para tratar deles a deusa Nihursag produziu uma deusa especial. Portanto, quando ele diz: "Minha costela (*ti*; escrito com um logograma, um dos quais valores acadianos era *tsilu*, "lado, costela") me fere", ela replicou que faria uma deusa, Nin-ti, "Senhora da costela", nascer para ele. Porém, o sumeriano Nin-ti pode significar igualmente "Senhora que vivifica". É possível que isso de alguma forma seja reflexo de uma origem comum com o relato do livro de Gênesis. T.C.M.

**EVANGELHO** (gr., *euangelion*, "boas-novas") — Na literatura clássica essa palavra designava a recompensa dada pela entrega de boas notícias, e sua transferência posterior para as próprias boas-novas pertence ao NT e à primitiva literatura cristã. Até mesmo na Septuaginta, sua única

ocorrência definitiva (2Sm 4.10) traz consigo sua ocorrência clássica. O fato que é encontrado por mais de setenta e cinco vezes no NT sugere um sentido tipicamente cristão. O evangelho é a boa mensagem que Deus, em Jesus Cristo, cumpriu suas promessas a Israel, e que o caminho da salvação foi aberto para todos. O evangelho não deve ser colocado em contraposição ao AT, como se Deus tivesse alterado sua maneira de tratar com o homem, mas antes, é o cumprimento da promessa do AT (Mt 11.2-5). O próprio Jesus viu, nas profecias de Isaías, uma descrição de seu próprio ministério (Lc 4.16-21).

Marcos define o "evangelho de Jesus Cristo" em 1.15 como "o tempo está cumprido e o reino de Deus está próximo". Crer significa salvação: rejeitar importa em condenação (Mc 16.15,16). Esse mesmo evangelho foi proclamado pelos primeiros arautos do cristianismo, mas agora a mensagem essencial foi tornada mais explícita por meio da morte e da ressurreição de Jesus Cristo. Apesar de que o evangelho veio com Jesus (ou melhor, o evento de Cristo é o evangelho), foi antecipado na promessa de bênção de Deus a Abraão (Gl 3.8) e foi prometido nas Escrituras proféticas (Rm 1.2).

O evangelho não vem apenas em poder (1Ts 1.5), mas é o próprio poder de Deus (Rm 1.16). Revela a justiça de Deus e conduz à salvação todos aqueles que creem (Rm 1.16,17). Paulo reputa o evangelho como um tesouro sagrado (1Tm 1.11). Dessa forma, sentia-se sob compulsão divina para proclamá-lo (1Co 9.16), e solicitou que se fizessem orações para que pudesse desempenhar-se de sua tarefa com ousadia (Ef 6.19), ainda que isso envolvesse oposição contra si (1Ts 2.2) e aflições (2Tm 1.8). O evangelho é a "palavra da verdade" (Ef 1.13), porém, acha-se oculto dos homens incrédulos (2Co 4.3,4) os quais exigem verificação sobrenatural ou prova racional (1Co 1.21-23). Assim como foi mediante revelação que o pleno impacto do evangelho veio a Paulo (Gl 1.11,12), assim acontece que pela resposta de fé é também que o evangelho brilha com seu poder salvador (Hb 4.2).

O emprego do termo "evangelhos" para designar os primeiros quatro livros do NT é post-bíblico (séc. II d.C.). R.H.M.

**EVANGELHOS** — A forma plural, "evangelhos" (gr., *euangelia*) não teria sido compreendida nos tempos apostólicos, nem mesmo durante mais duas gerações seguintes; pois faz parte da essência da mensagem apostólica que existe apenas um único verdadeiro *euangelion*; quem quer que proclamasse outro, no dizer de Paulo, que fosse "anátema" (Gl 1.8s.). Os quatro registros que tradicionalmente aparecem no início da coleção dos livros do NT são, propriamente falando, quatro registros de um único evangelho — o "evangelho de Deus... com respeito a seu Filho" (Rm 1.1-3). Não foi senão já nos meados do segundo século de nossa era que começou a ser usada a forma plural; assim é que Justino Mártir diz que as "memórias com-

postas pelos apóstolos" são chamadas de "evangelhos" (*Primeira Apologia* 66). Os escritores anteriores empregam o singular, quer estejam se referindo a um só dos escritos evangélicos, quer se refiram à coleção dos tais escritos (cf. *Didaquê* viii.2; Inácio, *Fiadélfios* viii.2). Os títulos tradicionais dos quatro registros subentendem que neles encontramos o evangelho ou boa mensagem acerca de Cristo conforme cada um dos quatro evangelistas. E o uso da forma singular para denotar o quádruplo registro continuou sendo empregado muito tempo depois da instância mais antiga comprovada do plural.

## I. ESTÁGIO ORAL

A maior parte do material de nossos quatro Evangelhos existiu durante tempo considerável no estágio oral, antes de ter recebido forma escrita, com a qual estamos familiarizados.

### a) As palavras de Jesus

Jesus deu início a seu ministério galileu "pregando o evangelho de Deus", o conteúdo desse evangelho é que o tempo apontado havia chegado e que o reino de Deus estava se aproximando; ele exortava os seus ouvintes a se arrependem e crerem na boa mensagem (Mc 1.14s.; cf. Lc 4.18-21). Sua pregação não era alguma coisa inesperada; era antes o cumprimento da promessa de Deus comunicada em dias anteriores por meio dos profetas. Agora, finalmente, Deus havia visitado o seu povo; esse era o âmagô não só da pregação de Jesus, mas também de suas obras poderosas (Lc 7.16), que eram sinais de que o domínio do mal estava se desmoronando perante a inauguração do reino de Deus (Mt 12.22-29; Lc 11.14-22). O mesmo tema atravessa as parábolas de Jesus, nas quais ele convida seus ouvintes a fazerem uma decisão e a usarem de vigilância em vista do advento do reino.

Em adição ao seu ministério público, Jesus providenciou para fornecer aos seus discípulos uma instrução sistemática numa forma que pudessem guardar facilmente na memória. Seus debates com os fariseus e outros oponentes, igualmente, levou a pronunciamentos que, uma vez ouvidos, não podiam ser facilmente esquecidos, e que de fato sustentaram seus discípulos no bom caminho posteriormente quando foram confrontados com as questões controversas, quando então era útil relembrar as instruções do Mestre.

### b) A tradição apostólica

Existem diversas referências, nas epístolas do NT, à "tradição" (gr., *paradosis*) recebidas pelos apóstolos da parte de seu Senhor e transmitidas por eles aos seus convertidos. Essa tradição, no seu sentido mais completo, compreende o testemunho dos apóstolos sobre "todas as coisas que Jesus fez e ensinou, até ao dia em que... foi elevado às alturas" (At 1.1s.; cf. 1.21s.). Esse testemunho foi dado e perpetuado de diversas maneiras — principalmente na pregação missionária, na instrução dos novos convertidos, e na adoração cristã. Um esboço dos fatos básicos da pregação missionária é

fornecido por Paulo em 1Co 15.3s: "Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras, que foi sepultado, e ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras. E apareceu..." a um grande número de testemunhas oculares, alguns dos quais são chamados por nome, e a maioria dos quais continuava viva no tempo em que Paulo escreveu essas palavras. Paulo adiciona que quer o evangelho fosse pregado por si mesmo ou pelos apóstolos originais, os fatos básicos da mensagem evangélica eram os mesmos (1Co 15.11). Isso é confirmado pela evidência das epístolas não-paulinas, bem como pelos extratos da pregação primitiva cristã sumariada no livro de Atos. Na pregação os acontecimentos salvadores eram anunciados; Jesus era proclamado como Senhor e Cristo; os homens eram exortados a se arrependerem e a receberem o perdão dos pecados por intermédio dele.

Alguns exemplos ocasionais do ensino dado aos convertidos aparecem nas epístolas, pelos quais torna-se claro que a base desse ensino era aquilo que o próprio Jesus havia ensinado. Assim, ao fornecer instruções sobre o matrimônio, Paulo cita o mandamento de Jesus que proíbe o divórcio (1Co 7.10); semelhantemente, cita sua instrução acerca da manutenção dos pregadores do evangelho (1Co 9.14). Porém, há evidência de instrução mais sistemática no método catequético; e, conforme o número dos convertidos ia aumentando, especialmente no curso da missão entre os gentios, as "escolas" para o treinamento de instrutores se iam tornando quase uma necessidade, e seleções do ensino de Jesus inevitavelmente eram compiladas, se não oralmente, em forma escrita. Podemos imaginar tais cenas que serviram de base informativa para os escritos de Mateus e Lucas, sendo que certamente o próprio evangelho de Mateus posteriormente tomou forma numa escola dessa espécie.

Na adoração, igualmente, as obras e as palavras de Jesus sem dúvida eram lembradas. Nos primeiros dias da fé aqueles que tinham conhecido a Jesus dificilmente poderiam ter evitado, ao se encontrarem informalmente ou em ocasiões com data marcada, para comunhão e adoração, perguntarem uns aos outros: "Lembra-se como nosso Senhor...?" Em particular, a Ceia do Senhor provia uma oportunidade regular para repetir a história de sua morte, com os acontecimentos que a tinham imediatamente precedido e seguido (1Co 11.26).

A narrativa da paixão, de fato, tendo sido contada e recontada, tanto na adoração como na pregação missionária (cf. 1Co 2.2; Gl 3.1), tomou forma como um todo ligado em data bastante recuada — uma conclusão que de outro modo é confirmada pelo criticismo de forma de nossos evangelhos existentes. Pelo método de criticismo de forma é feita a tentativa para isolar e classificar as diversas unidades separadas que foram reunidas nos evangelhos escritos, e imaginar as situações reais em que se originaram e foram preservadas durante o estágio oral da transmissão. (V. CRITICISMO BIBLICO, § III).

## II. OS EVANGELHOS ESCRITOS

O começo da escrita dos evangelhos, como já poderíamos esperar, coincide com o fim da primeira geração cristã. Conforme aqueles que foram "testemunhas oculares" desde o princípio (Lc 1.2) iam sendo removidos pela morte, a necessidade de um registro escrito permanente sobre seus testemunhos tornava-se sentida cada vez mais agudamente do que antes. É justamente nesse ponto que a tradição do segundo século situa os inícios da escrita evangélica, e com correção: todos os quatro de nossos evangelhos canônicos provavelmente devem ser datados dentro das quatro décadas de 60 a 100 d.C. Não precisamos supor que a transmissão do testemunho apostólico foi exclusivamente oral antes de 60 d.C. — pelo menos alguns dos "muitos" que, de conformidade com Lc 1.1, empreenderam traçar um relato em ordem dos acontecimentos evangélicos, talvez o tivessem feito em forma escrita antes de 60 d.C. — porém, nenhum documento de data anterior a essa sobreviveu, exceto até o ponto em que porventura foi incorporado em nossos quatro evangelhos escritos.

Diversas linhas tradicionais podem ser distinguidas nos quatro evangelhos. Quanto a esse respeito, como também em alguns outros, João se mantém em lugar todo especial e apartado dos outros evangelhos, e é melhor que o consideremos independentemente. Os três outros evangelhos estão inter-relacionados até ao ponto que se prestam admiravelmente para o estudo "sinótico" — por exemplo, como quando seus textos são arranjados para formarem três colunas paralelas, a fim de que suas coincidências e divergências possam ser convenientemente examinadas. Por esse motivo são comumente conhecidos por "evangelhos sinóticos" — designação essa que aparentemente foi dada pela primeira vez por J. J. Griesbach, em 1774.

### a) Os evangelhos sinóticos

Um estudo comparativo entre Mateus, Marcos e Lucas, nos leva a reconhecer que há um considerável corpo de material comum a todos três, ou a dois dos três. A substância de 606 dentre 661 versículos de Marcos (deixando Mc 16.9-20 fora do cômputo) reaparece em forma condensada em Mateus; cerca de 380 dos 661 versículos de Marcos reaparecem em Lucas. Isso pode ser esclarecido doutra maneira dizendo-se que dentre 1.068 versículos de Mateus, cerca de 500 contêm a substância de 606 versículos de Marcos, enquanto que dos 1.149 versículos de Lucas, cerca de 380 encontram paralelo em Marcos. Somente trinta e um versículos de Marcos não encontram paralelo nem em Mateus nem em Lucas. Mateus e Lucas têm, cada qual, mais de 250 versículos que contêm material comum sem paralelo em Marcos; algumas vezes esse material comum aparece em Mateus e Lucas praticamente na mesma linguagem, enquanto que algumas vezes a divergência verbal é considerável. Cerca de 300 versículos de Mateus não encontram paralelo em qualquer

os outros evangelhos; a mesma coisa se pode dizer acerca de 520 versículos de Lucas.

Não existe maneira abreviada de explicar satisfatoriamente essa distribuição de material comum e especial nos evangelhos sinóticos. Não há motivo *a priori* para que se considere um evangelho anterior aos demais, para que se considere que um deu origem aos outros, e que algum seja dependente do outro. Semelhantemente, uma análise objetiva estatística não pode garantir solução para o problema. Só se pode chegar a uma solução pelo exercício de juízo crítico, depois que todos os informes relevantes tiverem sido examinados e que as possibilidades alternativas tenham sido levadas em consideração. Se a unanimidade ainda não foi conseguida depois de século e meio de estudo sinótico intensivo, isso talvez se deva ao fato que os informes são insuficientes para esse propósito, ou porque o campo examinado tem sido indevidamente restringido. No entanto, há diversas descobertas que merecem uma área muito maior de concordância do que outras.

Uma dessas descobertas é a *prioridade* de Marcos, e seu emprego como fonte principal pelos outros dois evangelistas sinóticos. Essa descoberta, que se pode afirmar foi colocada numa base estável por C. Lachmann, em 1835, não depende meramente da evidência formal que Mateus e Marcos algumas vezes concordam quanto à ordem, em contraste com Lucas; Marcos e Lucas mais frequentemente, em contraste com Mateus; mas Mateus e Lucas nunca, em contraste com Marcos (o que poderia ser explicado doutra maneira), mas antes, do exame comparativo detalhado sobre a maneira em que o material comum é reproduzido nos três evangelhos, secção por secção. Na esmagadora maioria das secções a situação pode ser melhor compreendida se o relato de Marcos foi empregado como fonte por um ou por ambos dos outros evangelistas. Poucos chegaram a considerar Lucas como a fonte possível dos outros dois evangelhos; porém, o ponto de vista que Marcos era uma condensação de Mateus, foi sustentado por longo tempo, principalmente devido à influência de Agostinho. Porém, nos pontos em que Mateus e Marcos têm material em comum, Marcos é mais completo do que Mateus, e de forma alguma pode ser considerado uma condensação; e vez após vez os dois relatos paralelos podem ser muito melhor explicados supondo-se que Mateus condensa Marcos do que supondo-se que Marcos amolia Mateus. Apesar de que Mateus e Lucas nunca concordam quanto à ordem, em contraste com Marcos, ocasionalmente exibem concordância verbal em contraste com Marcos; mas, tais instâncias representam principalmente melhoramentos gramaticais ou de estilo sobre Marcos, e nem são numerosas nem significativas bastante para servirem para contrabalançar o peso geral da evidência.

O elemento comum de Marcos na tradição sinótica é o elemento mais importante por causa da íntima relação entre o arcabouço de Mar-

cos e a pregação apostólica. Essa relação não depende tanto da tradição que vê em Pedro a autoridade por trás da narrativa de Marcos (uma tradição apoiada pela evidência interna de certas secções da narrativa) como depende mais do fato (demonstrado por C. H. Dodd) que um esboço da pregação primitiva, comparada a esses esboços, que podem ser discernidas em algumas poucas passagens das epístolas do NT e nos relatos dos discursos historiados no livro de Atos, supre o fio no qual Marcos dependeu de suas diversas unidades de material evangélico.

O material comum a Marcos e a um ou ambos dos outros evangelhos sinóticos consiste principalmente de narrativa. (As principais exceções disso são as parábolas de Mc 4 e o discurso escatológico de Mc 13). Por outro lado, o material que não existe em Marcos, mas é comum a Mateus e Lucas, consiste principalmente de afirmações de Jesus. Quase se pode dizer que o material de Marcos relata aquilo que Jesus fez; enquanto que o material não existente em Marcos relata aquilo que Jesus ensinou. Temos aqui uma distinção comparável com aquela comumente feita (apesar de num grau exagerado) entre a "pregação" apostólica (*kerygma*) e o "ensino" apostólico (*didache*). O material não existente em Marcos, e comum a Mateus e Lucas pode, convenientemente, e sem qualquer preconceito, ser intitulado "Q", de conformidade com um costume que já tem sessenta anos de existência.

Esse corpo de material, que se prolonga entre 200 a 250 versículos, pode ter sido derivado por um evangelista do outro, ou por ambos de uma fonte comum. Poucos versículos, se é que algum, pode ser considerado como sugestão que Mateus o derivou de Lucas, embora alguns comentadores achem mais fácil supor que Lucas derivou seu material de Mateus. Esta última suposição continua recebendo apoio generalizado, porém, e especialmente vulnerável visto que deixa subentendido que Lucas reduziu a uma desordem relativa o arranjo ordenado em que o material "Q" aparece em Mateus, sem fornecer qualquer razão plausível para explicar por qual motivo isso teria sido feito.

A suposição que o material "Q" se derivou de uma fonte comum, por Mateus e por Lucas, envolve menor número de dificuldades do que qualquer outra suposição alternativa.

Quando tentamos reconstruir essa fonte comum postulada, precisamos ter o cuidado para não imaginar que podemos fazê-lo a ponto de dar-lhe uma forma mais ou menos completa. Entretanto, aquilo que podemos reconstruir dessa fonte nos lembra vigorosamente o padrão geral dos livros proféticos do AT. Esses livros contêm comumente um relato sobre a chamada do profeta, com um registro de seus oráculos dentro de um esboço de narrativa, porém, sem qualquer menção acerca de sua morte. Portanto, o material "Q" parece ter surgido de uma compilação que começou com um relato sobre o batismo de Jesus, por João Batista, e sobre suas tentações no deserto;

isso forma o prelúdio de seu ministério, e é seguido por agrupamentos de suas afirmações, postas dentro de um mínimo de arcabouço de narrativa; porém, não há qualquer traço de uma narrativa sobre a paixão. Há quatro grupos principais de ensino, que poderiam ser intitulados: (1) Jesus e João Batista; (2) Jesus e seus discípulos; (3) Jesus e seus oponentes; e (4) Jesus e o futuro.

Visto que nosso único meio de reconstruir essa fonte é o provido pelo material de Mateus e Lucas, mas existente em Marcos, a questão se Marcos também fez uso de algo dessa fonte não pode ser satisfatoriamente respondida. Que tal fonte é mais antiga que o Evangelho de Marcos é bem provável; bem possivelmente fora usada para propósitos catequéticos nas missões gentias sediadas em Antioquia. O fato que uma parte do material "Q" em Mateus e Lucas é quase verbalmente idêntico, enquanto que em outros pontos há divergências quanto à linguagem, algumas vezes tem sido explicado em termos da existência de dois fios tradicionais distintos em "Q"; porém, uma explicação muito mais provável é que "Q" teria sido traduzido para o grego, tendo sido originalmente escrito em aramaico, e que Mateus e Lucas algumas vezes usam a mesma tradução, enquanto que noutras ocasiões empregam traduções diferentes. Quanto a esse particular, é próprio relembrar a declaração de Papias (apud Eusébio, EH iii.39) de que "Mateus compilou a *logia* no idioma hebraico (aramaico), e todos traduziam-na da melhor maneira que podiam". A *logia* ("oráculos") parece ser um termo especialmente apropriado para indicar os conteúdos de tal compilação, conforme temos tentado reconhecer por detrás do material "Q".

Quais teriam sido as outras fontes, utilizadas por Mateus e Lucas, é uma questão ainda mais incerta que a reconstrução da fonte "Q". Mateus parece ter incluído material de outra coleção de afirmativas de Jesus paralela ao material "Q", mas preservada na Judéia e não em Antioquia — a coleção convencionalmente chamada de "M". Lucas incorporou um bloco de material bastante distinto (encontrado principalmente entre os caps. 9 e 18) o qual talvez se tenha derivado de Cesaréia — o material intitulado de "L". Se essas "fontes" tinham forma escrita antes de terem sido aproveitadas pelos evangelistas, é duvidoso. Lucas tem sido considerado como escritor que ampliou sua cópia da fonte "Q" por meio da informação que adquiriu em Cesaréia e em outros lugares, assim produzindo o esboço preliminar de seu evangelho, algumas vezes denominado de "proto-Lucas", ao qual posteriormente foram inseridos blocos de material existentes em Marcos; porém, a avaliação da hipótese "proto-lucana" pertence antes ao artigo especial sobre LUCAS, EVANGELHO DE. Em geral, concorda-se em que Mateus funde suas fontes, enquanto que Lucas combina as suas. As narrativas sobre a natividade de Jesus, com as quais têm início os Evangelhos de Mateus e Lucas, ficaram fora do esquema geral

do criticismo sinótico; no que diz respeito a elas, não pode ser excluída alguma dependência de documentos semíticos. Porém, deve ser salientado que, por mais fascinante e instrutivo como seja o criticismo das fontes dos evangelhos, os próprios evangelhos são muito mais importantes que suas fontes contribuintes. É bom considerar quais fontes os evangelistas poderiam ter empregado; porém, melhor ainda é considerar o uso que fizeram dessas fontes. Cada um dos evangelhos sinóticos é um todo independente, e não mera compilação de tessoura e cola; cada qual apresenta seu próprio ponto de vista sobre Jesus e seu ministério, e cada qual tem sua própria contribuição especial para fazer a fim de completar o quadro inteiro sobre Jesus, que o NT nos apresenta.

#### b) O quarto evangelho

João representa uma boa tradição primitiva que foi preservada independentemente da linha sinótica de tradição, não apenas na memória do discípulo amado, mas também numa comunidade cristã viva, muito provavelmente do conjunto de onde, posteriormente, vieram as *Odes de Salomão*. A grande área de pano de fundo comum que João compartilha com textos de Qumran, e os elos que ligam sua estrutura com o lecionário palestino das sinagogas, em tempos recentes têm ajudado a impressionar-nos com o fato que a tradição joanina tem suas raízes na Palestina judaica, por mais que as exigências de uma grande audiência helenística tivessem sido trazidas em mente quando seu evangelho recebeu forma literária no fim do primeiro século cristão. E o esboço fixo da pregação apostólica pode ser discernido no quarto evangelho "não menos claramente do que no Evangelho de Marcos" (C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments*, 1950, p. 69). V. JOÃO, EVANGELHO DE.

### III. O QUÁDRUPLO EVANGELHO

Em data bem recuada, depois da publicação do quarto evangelho, os quatro evangelhos canônicos começaram a circular como uma coleção, e assim têm continuado desde então. Quem primeiramente os reuniu para formar um conjunto quádruplo, não o sabemos, e é bastante incerto onde o conjunto quádruplo veio a ser conhecido em primeiro lugar — reivindicações têm sido feitas tanto a favor de Éfeso como de Roma. Os escritores católicos e gnósticos, igualmente, demonstram possuir não apenas familiarização com o quádruplo evangelho, mas também reconhecem a sua autoridade. O *Evangelho da Verdade* de Valentino (c. de 140-150 d.C.) recentemente trazido à luz entre os escritos gnósticos de Quenobósquiom (q.v.) não tinha a intenção de suplementar ou superar os quatro evangelhos canônicos, cuja autoridade é pressuposta pelo mesmo; trata-se antes de uma série de meditações sobre o "verdadeiro evangelho" que é contido nos quatro (e em outros livros do NT). Márciom se destaca como exceção em repúdio a Mateus, Marcos e João, e em sua promulgação de Lucas (editada por ele



mesmo) como o único *euangelion* autêntico. Os documentos da reação anti-marcionista (p. ex., os prólogos anti-marcionistas dos evangelhos, e, posteriormente, o cânon muratoriano) não introduzem o quarto evangelho como uma novidade, mas reafirmam a sua autoridade em resposta às críticas de Márcion.

No meio século que se seguiu a 95 d.C., Teodoro Zahn pôde encontrar apenas quatro citações evangélicas na literatura cristã sobrevivente que demonstram não ter sido originadas nos quatro evangelhos canônicos. Que as "memórias dos apóstolos", que Justino Mártir afirma eram lidas nas igrejas juntamente com os escritos dos profetas, eram os quatro evangelhos, torna-se ainda mais provável pelo fato que tais traços de material evangélico em suas obras, que porventura venham dos evangelhos pseudônimos de Pedro ou Tomé, são realmente leves em comparação com os traços dos quatro evangelhos canônicos.

A situação é mais clara quando chegamos ao discípulo de Justino, Taciano, cuja harmonia dos evangelhos ou *Diatessaron* (compilado em c. de 170 d.C.) permaneceu durante longo tempo como a edição favorita (ainda que não "autorizada") dos evangelhos na igreja assíria. À parte de pequenos fragmentos de uma edição grega do *Diatessaron*, descobertos em Dura-Europos, no Eufrates e publicados em 1935, nosso conhecimento sobre a obra até bem recentemente era indireto, sendo baseado em traduções (algumas delas secundárias ou terciárias) partindo do texto siríaco. Porém, em 1957, uma considerável porção do original siríaco, do comentário de Efraem sobre o *Diatessaron* (escrito cerca dos meados do séc. IV d.C.), foi identificada num manuscrito em pergaminho, na coleção de A. Chester Beatty; quando esse texto for publicado, por L. Leloir, sem dúvida alguma lançará valiosa luz sobre a história primitiva do *Diatessaron*.

Taciano começou sua compilação com João 1.1-5 e talvez a terminou com Jo 21.25. Foi o quádruplo evangelho que lhe supriu o material para sua harmonia; tais intrusões ocasionais de material extra-canônico conforme podem ser discernidas (possivelmente do "Evangelho segundo os Hebreus") não afetam esse fato básico, como também quaisquer modificações do fraseado dos evangelhos, que refletem o ponto de vista encrattita de Taciano. (V. CÂNON DO NOVO TESTAMENTO.)

A supremacia do evangelho quádruplo, que a obra de Taciano comprova, é confirmada uma década depois, mais ou menos, por Irineu. Para ele, o caráter quádruplo do evangelho é um dos fatos aceitos do cristianismo, tão axiomático como os quatro ventos do céu (*Adv. Haer.* iii.11.8). Seu contemporâneo, Clemente de Alexandria, tem o cuidado de distinguir entre "os quatro evangelhos que nos foram transmitidos" dos escritos não-canônicos dos quais ele aproveita ocasionalmente, tal como o "Evangelho segundo os Egípcios" (*Miscelâneas* iii.13). Tertuliano nem ao menos tira proveito de tais escritos não-

canônicos, restringindo-se aos quatro evangelhos canônicos, aos quais dá autoridade sem paralelo visto que seus autores foram ou apóstolos ou homens ligados de perto com os apóstolos. (À semelhança de outros escritores cristãos ocidentais, ele arranja os quatro evangelhos a fim de fazer com que os dois evangelhos "apostólicos", Mateus e João, precedam Lucas e Marcos). Orígenes (c. de 230 d.C.) sumariza a atitude católica longamente estabelecida, ao falar sobre "os quatro evangelhos, os únicos não-disputados na igreja de Deus abaixo do céu inteiro" (*Comentário sobre Mateus*, em Eusébio, EH, vi.25.4). (Tal como Irineu, Orígenes os arranja na ordem com a qual estamos familiarizados).

Todos os quatro evangelhos são anônimos no sentido que nenhum deles inclui o nome de seu autor. A primeira referência a Mateus e Marcos como evangelistas se encontra em Papias, bispo de Hierápolis, na Frígia, na primeira metade do segundo século d.C. Sua afirmação, feita sobre a autoridade do "ancião", de que "Marcos, o intérprete de Pedro, registrou exatamente todas as palavras ou feitos do Senhor dos quais ele (Pedro) fez menção, mas não em ordem..." certamente é uma referência ao nosso segundo evangelho. Sua declaração acerca da compilação de Mateus da *logia* (citada acima, sob II) é mais problemática, e continua sendo motivo de disputa se ele se refere ao nosso primeiro evangelho, ou a alguma coleção de afirmações de Jesus (cf. tem sido sugerido neste artigo), ou a um acúmulo de profecias messiânicas, ou a alguma outra coisa qualquer. As referências explícitas mais antigas a Lucas e a João como evangelistas, vêm dos prólogos anti-marcionistas dos evangelhos (que pelo menos até certo ponto se baseiam sobre a obra perdida de Papias) e de Irineu. Este último sumariza o relato que recebera, como segue: "Mateus editou um escrito evangélico entre os hebreus, em seu próprio idioma, enquanto que Pedro e Paulo estavam pregando o evangelho em Roma e fundando a igreja dali. Depois da partida dos mesmos, Marcos, discípulo e intérprete de Pedro, semelhantemente preparou para nós um escrito dando a substância da pregação de Pedro. Lucas, o companheiro de Paulo, registrou num livro o evangelho proclamado por aquele apóstolo. A seguir João, o discípulo do Senhor, que se inclinava em seu seio, por sua vez publicou seu evangelho enquanto estava em Efeso, na Ásia" (*Adv. Haer.* iii.1.1).

Sem endossar tudo quanto Irineu afirma, podemos concordar de todo coração com ele de que, nos evangelhos canônicos temos o testemunho apostólico sobre a revelação redentora de Deus em Cristo, preservada numa forma quádrupla. (V. artigos sobre os quatro evangelhos em separado). F.F.B.

**EVANGELHOS, APÓCRIFOS** — V. LIVROS APÓCRIFOS DO NOVO TESTAMENTO.

**EVANGELISTA** — A palavra traduzida por "evangelista", no NT, é um substantivo derivado do

verbo grego *euangelizomai*, "anunciar as boas-novas", e que é usualmente traduzido em nossas Bíblias em português como "pregar o evangelho". (O termo neotestamentário reflete o vocábulo hebraico *m<sup>v</sup>vaseret*, em Lc 40.9; 52.7). O verbo é muito comum no NT, e é aplicado a Deus (Gl 3.8), a nosso Senhor (Lc 20.1), e aos membros comuns das igrejas (At 8.4), bem como aos apóstolos, em suas viagens missionárias. O substantivo "evangelista" ocorre apenas por três vezes no NT. Timóteo (2Tm 4.5) é exortado por Paulo para fazer o trabalho de um evangelista; em outras palavras, deveria tornar conhecidos os fatos do evangelho. Timóteo havia acompanhado o apóstolo em suas viagens missionárias. Porém, torna-se claro pelas injunções que lhe são dadas, nas duas epístolas que o apóstolo lhe endereçou, que sua obra, quando o apóstolo lhe escreveu, era quase inteiramente local e pastoral. O ato que ele é exortado a fazer o trabalho de evangelista, demonstra que o evangelista também podia ser pastor e mestre.

Em At 21.8, Filipe é descrito como o "evangelista". Filipe fora escolhido como um dos "sete", em At 6, e depois da perseguição de Estêvão tornou-se proeminente na pregação do evangelho em partes ainda não-evangelizadas (p. ex., At 8.5, 12.35, 40). Embora fosse evangelista, não foi incluído entre os apóstolos (At 8.14). Distinção semelhante é feita entre Timóteo e os apóstolos, em 2Co 1.1 e Cl 1.1. Pode-se verificar, portanto, que embora os apóstolos fossem evangelistas, nem todos os evangelistas eram apóstolos. Essa distinção é confirmada em Ef 4.11, onde o ofício de "evangelista" é mencionado depois do de "apóstolo" e "profeta", e antes de "pastor" e "mestre". Por essa passagem torna-se evidente que o dom de evangelista era um dom distinto dentro da igreja cristã; e embora indubitavelmente todos os crentes realizassem essa tarefa sagrada, segundo a oportunidade lhe era conferida, havia alguns que eram preminentemente chamados e dotados pelo Espírito Santo para essa tarefa.

Mais tarde, na história da igreja, o termo "evangelista" passou também a ser usado para os escritores dos quatro evangelhos. D.B.K.

**EVIL-MERODAQUE** — Rei da Babilônia que libertou Joaquim, de Judá, do aprisionamento no primeiro ano de seu reinado (Jr 52.31; 2Rs 25.27-30). Amel-Marduque ("O homem é Marduque") sucedeu seu pai, Nabucodonosor II, nos primeiros dias de outubro de 562 a.C. De conformidade com Josefo (de Berossus), ele governou "sem lei e devassamente"; porém, as únicas alusões restantes a respeito dele são alguns tabletas administrativos. Foi morto c. de 7 a 13 de agosto de 560 a.C., numa armadilha feita por seu cunhado Neriglissar (v. NERGAL-SAREZER). V. também JOAQUIM. D.J.W.

**EVÓDIA** — Ainda que algumas versões deixem seu sexo como masculino, é mais provável que tenha sido mulher. Paulo exorta a ela e a Sintique que se reconciliem (Fp 4.2). Provavelmente,

conforme foi sugerido por Lightfoot, elas eram diaconisas em Filipos. J.D.D.

**EXALTAÇÃO** — V. ASCENSÃO, GLÓRIA.

**EXÉRCITO** — AT: *hayil*, cuja raiz significa "força"; "am", "povo"; *tsava*, "hoste", "guerra", "serviço", cf. o assírio, *tsabu*, "homem", "soldado", ou o árabe, *saba*, "ocultar-se", ou *saba*, "sair"; *ish milhamah*, "homem de guerra". No NT: *strateuma*, *parembole* e *stratopedon*.

#### a) Composição

Visto que nenhum exército israelita foi formado antes dos dias de Saul, é para grande honra dos líderes militares dos dias pré-monárquicos que foram capazes de reunir rapidamente homens para a guerra. Para reclamar autoridade, o líder algumas vezes tinha de realizar algum ato heróico (Jz 6.24-34), e então todos os homens capazes atendiam à sua conclamação, ainda que às vezes não houvesse resposta completa (Jz 5.16, 17). O núcleo da infantaria de Saul consistia de guerreiros permanentes, selecionados em particular. Davi seguiu esse padrão, mas em seu tempo as forças foram consideravelmente aumentadas (2Sm 15.18). Os recrutas gerais, a saber, os não-profissionais, eram divididos em milhares, centenas, cinquentas, e dezenas, cada seção com seu próprio comandante: isso provavelmente datava dos tempos de Moisés (v. Êx 18.24-26). O termo "milhares", *elef*, não deve ser necessariamente entendido como palavra com sentido estritamente numérico, e poderia contar com tão pouco como 200 homens. Era um termo territorial (Mq 5.2), algumas vezes usado para as principais cidades de Judá. Isso pode talvez explicar os grandes números em 1Sm 11.8. Os bandos, *g'edid*, nome também usado para uma seção do exército, eram grupos assaltantes particulares, freqüentemente de grande utilidade no exército nacional (Jz 11.3). Aqueles que tivessem uma nova propriedade, tivesse se casado recentemente, e os medrosos, eram isentos da batalha (Dt 20.1-9). A cavalaria não teve participação proeminente senão já no tempo de Salomão, visto que a infantaria podia deslocar-se melhor nas regiões montanhosas. Além disso, a lei de Moisés proibia a multiplicação de cavalos (Dt 17.16; cf. 20.1). Salomão introduziu cavalos e carruagens em grande escala (1Rs 10.26; cf. 1Rs 9.22), e os estabulos em Megido, onde havia espaço para 450 cavalos, são famosos (1Rs 4.26; cf. 1Rs 9.15, 19). V. D. J. Wiseman, *Illustrations from biblical Archaeology*; 1958, p. 53s. Os arqueiros sempre foram importantes nas batalhas, e o arco é comumente representado nos monumentos assírios e egípcios (Gn 21.20; 48.22; 2Sm 1.18; 2Cr 35.23). Os soldados eram mantidos com os despojos, a não ser que estes fossem "proibidos" (1Sm 30.24) (v. GUERRA), pelo produto da terra onde se achassem acampados, algumas vezes, por pagamento regular de salários (1Rs 4.27).

#### b) Acampamento

A formação do acampamento, *mahaneh*, era importantíssima na arte da guerra. Provavelmente

tinha forma circular ou quadrada (Nm 2) e era constantemente vigiada por sentinelas (Jz 7.19), enquanto os soldados dormiam em tendas (2Sm 11.11). O acampamento inteiro era cercado por uma *ma'agal* (1Sm 17.20; 26.5), provavelmente "barricada". Durante as batalhas, permanecia um grupo no acampamento para guardá-lo (1Sm 25.13). V. também ASSÍRIA, BABILÔNIA.

### c) Exército romano

As divisões principais eram a legião (q.v.), cortes auxiliares e *alae*, sendo que estas duas últimas eram formadas principalmente de súditos provinciais, embora os judeus estivessem desses isentados (Josefo, *Antiguidades*, xiv. 10. 6). As cortes auxiliares (gr., *speira*) eram algumas vezes chamadas por epítetos distintivos, por exemplo, Italiana (At 10.1), Augusta (At 27.1), e eram divididas em dez centúrias de cem homens cada, e cada qual comandada por um centurião, um dos quais, Cornélio, foi importante convertido à fé (At 10). Nos festivais judaicos, a força romana em Jerusalém era aumentada.

### d) Exércitos espirituais

O sentido do vocábulo *tsava'*, geralmente traduzido como "hoste", é incerto, embora bem possa incluir a idéia de um exército espiritual nos lugares celestes. V. EXÉRCITO DO CÉU. Eli-seu mostrou a seu servo, em Dotã, uma hoste anjélica de carruagens e cavalos (2Rs 6.17; cf. 2Rs 2.12), e Josué foi confrontado com o anjo teofânico que era o "príncipe do exército do Senhor" (Js 5 13-15; cf. Dn 8.11). Na batalha final entre o bem e o mal, Cristo aparece como líder dos "exércitos que há no céu" (Ap 19.14), derrotando os exércitos da besta e dos reis da terra (Ap 19.19). J.A.B.

**EXÉRCITO DO CÉU** — Três vocábulos usualmente traduzidos como "exército" são empregados no sentido geral de "exército" (q.v.). Esses são: *hayil* (salienta "força" — cerca de trinta vezes), *mahaneh* (salienta "acampamento" — cerca de cinquenta vezes), e o vocábulo mais comum, *tsava'*, empregado quase quatrocentas vezes. Cada uma dessas palavras, com a devida consideração ao seu sentido enfático especial, pode ser usada de forma bastante neutra, como, por exemplo, sobre as "hostes" de Faraó, mas igualmente sobre os "exércitos" de Israel. Entretanto, quando usadas a respeito do exército de Israel, usualmente há tonalidades religiosas em seu emprego, havendo dois usos religiosos exclusivos que precisam ser notados, da palavra *tsava'*.

### a) Exército do céu

Essa frase (*tsava' hashamayim*) ocorre cerca de quinze vezes. Os dois significados, "corpos celestes" e "seres anjélicos", estão inseparavelmente ligados. A tradução adotada pela LXX, que usa *kosmos*, *stratia*, ou *dynamis*, não nos ajuda a solucionar isso. Não há dúvida que para a mente hebraica a distinção era superficial, e que os corpos celestes eram imaginados como intimamente associados com os seres celestes. De fato, a angelologia subentendida das novelas de C. S. Lewis (*Out of the Silent*

*Planet* etc.) provavelmente seria recomendada com certa força pelos escritores bíblicos. A Bíblia sem dúvida sugere que anjos de diferentes categorias estão encarregados de indivíduos e de nações; não resta dúvida, à luz da cosmologia moderna, se esse conceito for mantido (cf. deve sê-lo bíblicamente), deve ser apropriadamente estendido, conforme o duplo sentido da frase "Exército do Céu" sugere, à supervisão dos elementos do universo físico — planetas, estrelas e nebulosas.

### b) Senhor dos Exércitos (Yahweh *ts'ava'ot*)

Essa expressão é usada trezentas vezes no AT, e é especialmente comum nos livros de Isaías, Jeremias, Zacarias e Malaquias. Trata-se de um título que destaca força ou poder, frequentemente empregado num contexto militar ou apocalíptico. É significativo que sua primeira ocorrência fica em 1Sm 1.3, em associação com o santuário de Silo. "Ses exércitos" é frase que, na LXX, é traduzida, ou por transliteração como *sabaoth* (cf. Rm 9.29; Tg 5.4), ou pelo uso do vocábulo *pantokrator* ("todo-poderoso"). Alguns pensam que isso teve origem como um título de Deus associado com sua soberania sobre o "exército" de Israel; mas seu emprego, especialmente nos livros proféticos, subentende também certa relação para com os "exércitos do céu", em seu sentido angelical; e esse bem poderia ter sido seu sentido original. V. DEUS, NOMES DE. M.T.F.

**EXCLUSÃO, EXCOMUNHÃO** — Mt 18.15-18; 1Co 5; 2Co 2.5-11; Tt 3.10. A exclusão de um membro da igreja local, devida a uma ofensa séria (ou agravada, devido à teimosia, ainda que menos séria). Trata-se do passo final do lado negativo da disciplina normal — há também o anátema e o entregar ao poder de Satanás (q.v.). Quando a disciplina educativa não consegue impedir as ofensas, é usada a disciplina repressiva para removê-las. O *gradus admonitionis* que conduz à exclusão são: a repreensão particular (que cabe a todos, Lv 19.17), e então, se isso for ineficaz, a repreensão com a ajuda de testemunhas; finalmente, o ofensor deve ser julgado pela igreja, presumivelmente por meio de seus representantes devidamente eleitos, seguindo o padrão judaico. O apóstolo entrega essa responsabilidade à igreja local (1Co 5.4-13). Se o ofensor continuar não demonstrando arrependimento, deve ser excluído. "... considera-o como gentio e publicano".

Alguns críticos (p. ex., Bultmann, T. W. Manson) consideram esse procedimento "quase-legal" como um desenvolvimento posterior da igreja, baseado em costumes judaicos rabínicos. Nesse caso, entretanto, é difícil perceber por qual motivo o apóstolo Paulo repreendeu tão severamente aos crentes de Corinto por negligenciarem esse dever. E a condenação de nosso Senhor contra esses costumes rabínicos certamente estava bem fresca na mente dos crentes (Mt 23 13s.). O sentido de opróbrio nas palavras "gentio e publicano" tem sido reputado como demonstração de origem judaico-cris-

tã, de c. de 50 d.C. Isso, para dizer o mínimo, é duvidoso. O que fica em jogo, afinal, é a questão da "validade histórica do registro do evangelho, e das origens do próprio cristianismo, e essa questão é impossível de ser ignorada" (W. Manson, *Jesus the Messiah*, 1952, p. 26). A mente da igreja primitiva é a mente do Senhor.

As faltas públicas e notórias tinham de ser apreendidas publicamente (1Tm 5.20; Gl 2.11,14). Ofensas de caráter muito sério merecem exclusão imediata (1Co 5.3). Também é digno de atenção, no entanto, que nenhuma quantidade de exclusão produzirá uma igreja perfeita, pois a exclusão necessariamente ignora pecados secretos e hipocrisia. Além disso, o azeite da leniência tem de ser misturado com o vinagre da severidade: "Julgamento que pertence à sã doutrina... deve temperar nossa vida e opinião a fim de que possamos suportar tanto os cães na igreja, por amor da paz da igreja, e para que quando a paz da igreja esteja segurada, não dar o que é santo aos cães... a fim de que não fiquemos nem surdos, como se isso fosse paciência, nem cruéis, sob o pretexto de estar usando de diligência" (Agostinho, *Tratados Breves*).

Os alvos envolvidos são, em primeiro lugar, promover a glória de Deus, a fim de que seu nome não seja blasfemado por causa de mal manifesto na igreja local; e, em segundo lugar, impedir que o mal se propague entre os outros membros (1Co 5.6); e, em terceiro lugar, levar o ofensor ao arrependimento. Neste particular é visto o alvo final, que é redentivo (Calvino, *Institutos* iv. 12.5).

A exclusão subentende que estamos suspendendo contato de convivência com o ofensor, ainda que isso não queira dizer que devemos deixar de orar pela sua recuperação; e embora o excluído fique suspenso dos benefícios das ordenanças, será encorajado a ouvir a pregação da palavra. R.N.C.

**EXÍLIO** — V. ISRAEL.

**ÊXODO** — Esse acontecimento assinalou o nascimento de Israel como nação e — através da aliança no Sinai, que se seguiu imediatamente — como teocracia.

### I. O PRÓPRIO EVENTO

Depois que os hebreus residiam no leste do delta egípcio, durante 430 anos (Êx 12.40,41), que culminou na escravidão de trabalho forçado aos egípcios, nas dinastias XVIII.<sup>a</sup> e XIX.<sup>a</sup>, Deus comissionou Moisés, tendo Arão como seu porta-voz, para tirar os escravos hebreus, descendentes tribais de Abraão, Isaque e Jacó, livrando-os do Egito para se tornarem uma nação na Palestina, a terra prometida (Êx 3 e 4). A despeito da hostilidade e poder temporal de faraó e, posteriormente, da própria infidelidade de Israel, isso veio a suceder no tempo apropriado (Js 24).

Que um grande grupo de pessoas sujeitas tivessem saído de um grande estado não é nem impossível nem deixa de ter seus paralelos na

antigüidade. No fim do séc. XV a.C., povos de cerca de 14 "terras", "regiões montanhosas" e aldeamentos evidentemente deslocaram-se de seus "habitats" dentro do reino heteu, e se transferiram para a terra de Iusua (Tratado-prólogo de Supiluliuma e "Matwaza", Weidner, *Politische Dokumente aus Kleinasien*, 1923, p. 5), somente para mais tarde serem trazidos de volta pelo poderoso rei heteu Supiluliuma. Entretanto, as tentativas de faraó para reter, e então recapturar os hebreus, foram inteiramente infrutíferas, visto que Deus lançou contra ele os poderes da natureza nas nove pragas, bem como um castigo sobrenatural na décima praga, e também ao afogar seus guerreiros armados de carruagens, no mar Vermelho. A chamada de uma nação para dessa maneira servir especificamente a Deus, e viver sob um pacto diretamente firmado com seu Deus, não tem paralelo. Os povos que fugiram para Iusua indubitavelmente também se consideravam oprimidos, porém, não possuíam qualquer comissão positiva ou chamada divina para algum exaltado destino.

Os aspectos específicos do livro de Êxodo podem ser tratados mais especificamente em outros artigos, como segue: Quanto à data do Êxodo, v. CRONOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO. Quanto à rota do Êxodo, v. fig. 95; v. tb. sobre os locais egípcios, ACAMPAMENTO JUNTO AO MAR, BAAL-ZEFOM, PITOM, RAMESSÉS, SUCOTE, MIGDOL etc., e, sobre as peregrinações pelo Sinai v. DESERTO DA PEREGRINAÇÃO, SINAI, e lugares individuais — ELIM, REFIDIM etc. Quanto ao pano de fundo egípcio referente à opressão e condições que acompanharam o êxodo, v. EGITO (História), MOISÉS, e PRAGAS DO EGITO.

### II. O ÊXODO NA HISTÓRIA POSTERIOR

Repetidamente, nas gerações posteriores, os profetas, ao exortarem a Israel para que voltasse ao seu Deus, e os salmistas, em suas meditações, voltam a atenção para o êxodo — para a graça remidora de Deus, ao convocar uma nação que estava escravizada no Egito para a liberdade, assim cumprindo as promessas feitas aos patriarcas, a fim de que o servissem e exemplificassem a sua verdade. Para eles, a grande redenção devia ser perpetuamente lembrada com gratidão e com resposta obediente. V. passagens tais como as que seguem: nos livros históricos, Jz 6.8,9,13; 1Sm 12.6,8; 1Rs 8.51; 2Cr 7.22; Ne 9.9s.; nos Salmos, cf. 77.14-20; 78.12-55; 80.8; 106.7-12; 114; entre os livros proféticos, v. Os 11.1; Jr 7.21-24; 11.1-8; 34.13; Dn 9.15. No NT, Cristo realizou o "êxodo" final, a redenção completa (cf. Hb 13.13 e em outros lugares em geral). K.A.K.

### ÊXODO, LIVRO DE

#### I. ESBOÇO DO CONTEÚDO

Êxodo (a forma latinizada da palavra usada na LXX *exodos*, "uma saída") é a segunda seção do Pentateuco, e trata dos acontecimentos relacionados com Israel em período posterior

aos tempos propícios do governo de José. Registra os dois grandes pontos culminantes da história de Israel: o livramento do Egito e a entrega da lei. Daí por diante os eventos históricos de Êxodo ocupam posição central na revelação que Deus fez de si mesmo ao seu povo, não apenas no antigo, mas igualmente no novo pacto, no qual o cordeiro pascal provê o tipo do sacrifício de nosso Senhor, e em que a Festa da Páscoa foi adaptada para comemorar nossa redenção.

Os acontecimentos que conduzem à saída de Israel do Egito, e os que a seguem, formam o tema principal do livro. O fundo cronológico é dado apenas em termos gerais, coerente com o tratamento hebreu da história, como seqüência de acontecimentos e não como uma série de datas.

O livro, depois de apresentar uma breve nota genealógica, para efetuar a transição do livro de Gênesis, começa com um relato sobre a inque-

tude dos egípcios em vista do grande aumento numérico dos israelitas. Para contrabalançar aquilo que os egípcios reputavam como uma grande ameaça, foram promulgados dois, ou provavelmente, três decretos. O primeiro sujeitava os hebreus a trabalho forçado sob capatazes, o que provavelmente tinha a intenção de satisfazer uma grande escassez de mão-de-obra como de sujeitá-los a estrita observação. O segundo decreto parece ter sido baixado para intensificar essa dura servidão, provavelmente com a intenção de reduzir o tempo vago dos israelitas, e assim sua oportunidade de traçar planos traiçoeiros a um mínimo. O terceiro decreto tinha por alvo impedir o aumento da população israelita mediante extermínio de todos os meninos recém-nascidos. Os meninos, e não as meninas, é que foram selecionados para o morticínio, certamente por serem considerados instigadores em potencial de revolta. É justamente este último decreto que nos fornece o pano de fundo

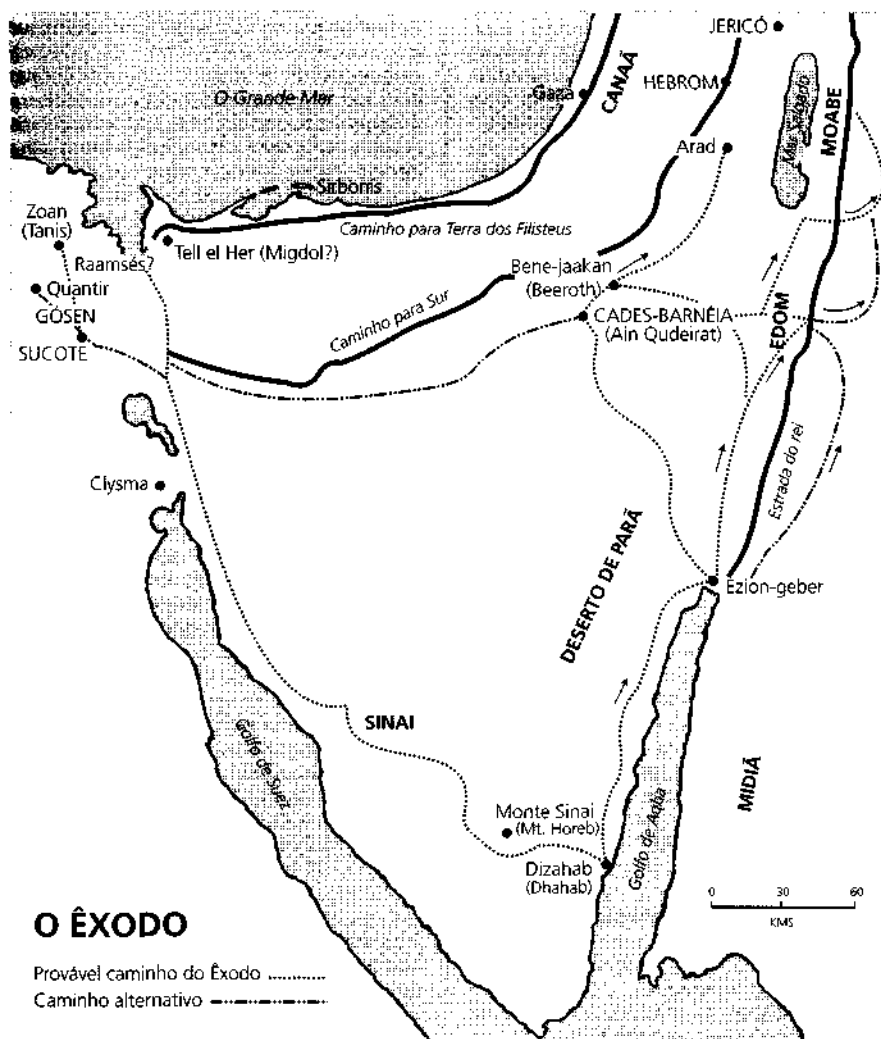


Fig. 80 — A rota do Êxodo.

para o relato sobre o nascimento e a educação de Moisés, a segunda grande figura da história judaica, na corte egípcia.

## II. AUTORIA

As principais escolas críticas vêm no livro de Êxodo uma composição de diversos elementos, originados em várias fontes ou "mãos", variando de um período desde o VIII até o séc. II a.C. (A. H. McNeile, *Exodus*, p. ii). V. PENTATEUCO, seção II. Os hipotéticos documentos recebem os símbolos de "J" (passagens onde ocorre o nome YHWH), "E" (Eloim), "D" (redatores deuteronômicos), "P" (escola sacerdotal) e "R" (vários redatores). A essas fontes foram adicionadas "L" (fonte leiga, O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, p. 230), e "B" (*Bundesbuch*, livro da aliança, Êx 20.22-23 33, Eissfeldt, p. 253). De conformidade com Eissfeldt (p. 289), a ordem do desenvolvimento de Êxodo parece ter sido: L J E B P R J Re Rb Rp, onde R é o redator que adicionou a fonte denotada pela letra minúscula ao corpo (p. 287s.).

Na opinião de Eissfeldt, a atitude "piedosa" dos redatores, para com seu material, considerado dos pontos de vista literário e estético, era uma desvantagem, visto que essa "piedade" os impedia de modelar seu material numa nova e superior unidade literária (p. 170). Isso, realmente, teria sido uma restrição notável, em vista da grandeza da reconstrução literária que estavam levando a efeito sem escrúpulo evidente. McNeile, entretanto, diz de forma seca: "Visto que em todas as épocas da história israelita, cada instituição civil e religiosa era atribuída a Moisés, cada período sucessivo achou necessário manipular os registros" (*op. cit.*, p. ix). Novamente, segundo McNeile, o alvo dos escritores sacerdotais era "sistematizar tradições e frequentemente suplementá-las, sob o domínio das idéias religiosas" (*op. cit.*, p. lxxix), e que "os narradores enriqueceram as narrativas com sua própria imaginação", e "as tradições adquiriram um elemento miraculoso nos séculos que se passaram entre os acontecimentos e os períodos dos diversos escritores" (p. cxii).

Acerca de Moisés, diz McNeile: "Tradições vagas, sobre o fundador da religião nacional foram transmitidas oralmente... detalhes lendários reuniram-se em torno de sua vida" (p. cviii). E continua o mesmo crítico: "Pode ser afirmado confiantemente que Moisés não haveria de pôr em forma escrita uma série de preceitos morais"; e ainda: "É impossível dizer, a respeito de qualquer detalhe particular, que se derivou do próprio Moisés" (p. cxvii). Acerca do tabernáculo, esse mesmo escritor diz: "... a historicidade é negada sem hesitação por todos aqueles que aceitam os princípios básicos da crítica histórica e literária" (p. cxviii). O motivo apresentado para essa última exibição de ceticismo é a menção da tenda da audiência, em 33.7, que alegam ter sido idêntica ao tabernáculo. Entretanto, é claro que a referência aqui é à prática corrente naquele tempo que era anterior à edificação do tabernáculo, cujo propósito era servir de santu-

ário, simbolizando a presença de Deus em seu meio (25.8). S. R. Driver pensa que costumes e ritos "são ante-datados e representados como coisas que já haviam sido propostas e postas em vigor no período mosaico" (*Exodus*, p. bxv).

Se essas opiniões tivessem qualquer validade objetiva, as narrativas do livro de Êxodo deixariam de ter qualquer valor histórico. As teorias apresentadas acima, pela própria natureza do caso, não podem ser provadas. Conforme Eissfeldt diz: "... a crítica inteira do Pentateuco é uma hipótese, ainda que se admita repousar sobre argumentos pesadíssimos" (*Einleitung*, p. 288).

É estranho que "P", escrito de um ponto de vista sacerdotal, tão pouco faça em prol do sacerdócio. É Moisés, o líder político, quem permanece como grande herói, enquanto que aquele que permite o povo cair na idolatria é Arão, o sacerdote, a quem Moisés repreendeu e reinstalou no ofício. Esse não foi o único lapso por parte de Arão. Se a totalidade do material foi arranjado para apresentar um quadro ideal sobre a teocracia, conforme tem sido suposto que existia no período mosaico (Driver, *op. cit.*, p. xii), então o projeto, à luz da teimosia e do caráter intratável do povo, abortou singularmente.

O criticismo literário, em geral, consideraria então como ponto verdadeiro que uma obra literária contém fontes, e nunca consideraria as mesmas como evidência de autoria múltipla (p. ex., cf. J. L. Lowes, *The Road to Xanadu*). É agora também reputado como axiomático que o estilo é orientado principalmente pelo assunto explorado, e não por motivo de vocabulários particulares dos escritores de fontes consultados. A comparação entre a alegada natureza composta do Pentateuco e os escritos dos historiadores árabes, que estão simplesmente apresentando seus testemunhos, não se aplica à literatura do antigo Oriente Semita (A. T. Chapman, *Introduction to the Pentateuch*, 1911).

A aplicação dos critérios de dissecação aos documentos de indisputável autoria única mostra que tais critérios são inúteis (cf. EGITO, *sub Literatura Egípcia e o AT*). A seleção dos critérios foi arbitrária, e outras seleções possíveis dariam resultados radicalmente diferentes. Uma passagem chave, como justificação de fragmentação documentária, é Êx 6.3, onde, afirmam os críticos, a introdução do nome YHWH é uma inovação. A grande ênfase aqui posta sobre a continuidade da identidade com o Deus dos patriarcas dificilmente indica uma nova partida. Há duas interpretações possíveis desse versículo. "Nome", neste caso, pode referir-se não a um apelativo, mas pode significar "honra" e "caráter", como frequentemente sucede nos idiomas semíticos em geral. Ou a sentença poderia ser compreendida como uma interrogação elíptica: "... mas não deixei que meu nome Javé, fosse conhecido deles?" Pelo menos a palavra "também", que aparece logo no início do versículo seguinte, seguida por uma afirmação positiva, deixa subentendida uma afirmação anterior positiva (W. J. Martin, *Stylistic Criteria and the Analysis of the Pentateuch*, 1955, p. 17s.).

O ponto de vista judaico, desde o tempo de Josué (8.34s.), sancionado por nosso Senhor, e aceito pela igreja cristã, sustentava que o livro de Êxodo era obra de Moisés. Pela evidência interna essa é igualmente a impressão deixada pelo próprio livro. Nenhuma evidência filológica objetiva tem sido produzida para rejeitar esse ponto de vista. Se teve lugar alguma redação, seria de esperar que a mesma se limitasse a coisas tais como a modernização dos substantivos geográficos. Isso, feito honestamente a interesse da clareza, seria algo bem diferente de inserir nos documentos extensas interpelações, exibindo-as em seguida como composições da época mosaica. A autona mosaica implicaria numa data provável no séc. XIII a.C.

### III. O TEXTO

O texto do livro de Êxodo está notavelmente livre de erros de transcrição. Algumas letras, ocasionalmente, foram eliminadas. Há alguns poucos exemplos de ditografia (p. ex., possivelmente de *sanim*, "especiarias", em 30.34). Haplografia (escrever apenas uma vez aquilo que ocorre por duas vezes) também aparece como, por exemplo, em 19.12, onde um *m* ("da parte de") foi omitido. Em 11.1 uma nota marginal talvez tenha sido incluída no texto: "é certo que vos expulsará totalmente". Em 20.18, aparentemente por causa da omissão de um *y*, "temor" se transformou em "presenciou". Em 34.19, o artigo definido hebraico *h*, se transformou em *t*. Em 23.3, por causa de um *g* haver sido trocado em *w*, a palavra "grande" se transformou em "pobre" (cf. Lv 19.15). Em 17.16 as letras *k* e *s* foram aparentemente transpostas. Provavelmente deve-se ler: "Pois ele disse: o poder está com o pendão do Senhor". Em 23.5, *r* parece ter sido trocado por um *b*, o que alterou "ajudar" em "abandonar"; o verdadeiro texto possivelmente dizia: "e te refreará de abandoná-lo, e certamente dar-lhe-ás a tua ajuda". Poderíamos ler o texto hebraico, tal qual se encontra, como: "e te refreará de abandoná-lo, mas certamente o libertará juntamente com ele".

A grandeza dos algarismos parece apresentar alguns problemas. A transmissão de números é especialmente sujeita a erros. Em qualquer consideração sobre o grande número de pessoas envolvidas e o problema de prover suas necessidades, deve ser mantido em mente o fato que aquele não era um povo urbanizado, mas antes, homens e mulheres cuja maneira de vida tornava-os plenamente capazes de cuidar de si mesmos. V. tb PENTATEUCO. W.J.M.

### EXORCISMO — V. MAGIA E FEITIÇARIA.

**EXPIAÇÃO** — O sentido da idéia envolvida nessa palavra é o processo da reunião de duas partes, antes alienadas, para que formem uma unidade. A palavra ocorre no AT para traduzir palavras do grupo *kpr*, e é encontrada uma vez no NT para traduzir o vocábulo *katailage* (vocábulo este, porém, que é mais apropriadamente traduzido por "reconciliação"). É empregada em teologia

para denotar a obra de Cristo ao tratar do problema apresentado pelo pecado humano, levando os pecadores à relação correta com Deus.

### I. NECESSIDADE DA EXPIAÇÃO

A necessidade da expiação se torna evidente por três coisas: a universalidade do pecado, a seriedade do pecado, e a incapacidade do homem resolver o problema do pecado. O primeiro ponto é comprovado em muitos lugares: "não há homem que não peque" (1Rs 8.46); "não há quem faça o bem, não há nem um sequer" (Sl 14.3); "Não há homem justo sobre a terra, que faça o bem e que não peque" (Ec 7.20). Jesus disse ao jovem rico: "Ninguém é bom senão um só, que é Deus" (Mc 10.18), e Paulo escreveu: "pois todos pecaram e carecem da glória de Deus" (Rm 3.23). Muitas outras passagens poderiam ser citadas.

A seriedade do pecado é vista em passagens que demonstram a aversão de Deus ao mesmo. Habacuque ora, dizendo: "Tu és tão puro de olhos, que não podes ver o mal" (Hc 1.13). O pecado separa Deus do pecador (Is 59.2; Pv 15.29). Jesus ensinou a respeito de determinado pecado — a blasfêmia contra o Espírito Santo — que o mesmo nunca seria perdoado (Mc 3.29), e a respeito de Judas disse ele: "Melhor lhe fora não haver nascido!" (Mc 14.21). Antes de serem salvos os homens são "estranhos e inimigos no entendimento pelas... obras malignas" (Cl 1.21). Ao pecador impenitente resta apenas "certa expectativa horrível de juízo e fogo vingador prestes a consumir os adversários" (Hb 10.27).

E quanto ao fato que o homem não pode resolver sua situação, temos: ele não pode manter oculto o seu pecado (Nm 32.23), e não pode purificar-se do mesmo (Sl 20.9). Nenhuma obra da lei será capaz de tornar o homem idóneo para apresentar-se justificado perante Deus (Rm 3.20; Cl 2.16). Se tiver de depender de si mesmo, o homem nunca será salvo. Talvez a mais importante evidência disso é o próprio fato da expiação. Se o próprio filho de Deus veio à terra para salvar homens, então os homens são pecadores e sua situação é realmente séria.

### II. EXPIAÇÃO NO ANTIGO TESTAMENTO

Deus e o homem, pois, estão terminantemente alienados entre si devido o pecado do homem, e não há modo do homem anular tais efeitos. Deus, entretanto, proveu o caminho. No AT, a expiação é usualmente declarado como algo obtido por meio dos sacrifícios, mas nunca devemos nos esquecer o que Deus diz a respeito do sangue da expiação: "Eu vo-lo tenho dado sobre o altar, para fazer expiação pelas vossas almas" (Lv 17.11). A expiação era obtida não por qualquer valor inerente na própria vítima oferecida, mas sim, porque o sacrifício é o meio divinamente apontado para fazer expiação. Os sacrifícios nos apontam certas verdades concernentes à expiação. Assim é que a vítima sempre tinha de ser sem defeito, o que indica a necessidade de perfeição. Algumas vezes a viti-

ma para o sacrifício não era barata, pois o pecado nunca deve ser considerado coisa banal. A morte da vítima era a parte mais importante. Isso é parcialmente entendido pelas alusões feitas ao sangue (q.v.), parcialmente no caráter geral do próprio rito, e parcialmente em outras referências feitas à expiação. Há diversas alusões à expiação, em que ela aparece efetuada ou contemplada por outros meios que não o culto, e onde esses meios têm ligação com o problema, apontam sempre para a morte como o modo da expiação. Assim é que em Êx 32.30-32, Moisés procura fazer expiação pelo pecado do povo, e fá-lo pedindo a Deus que o risque do livro escrito pelo Senhor. Fineias fez expiação abatendo certos transgressores (Nm 25.6-8,13). Outras passagens poderiam ser citadas. É claro que no AT era reconhecido que a morte era a pena merecida pelo pecado (Ez 18.20), mas que Deus permitia graciosamente a morte de uma vítima, em sacrifício, como substituta, para morrer em lugar do pecador. Tão clara é essa conexão que o escritor da Epístola aos Hebreus pôde sumarizar tudo, escrevendo: "sem derramamento de sangue não há remissão" (Hb 9.22).

### III. EXPIAÇÃO NO NOVO TESTAMENTO

O NT toma a posição que os sacrifícios do AT não eram a causa raiz do perdão concedido aos pecados. A redenção precisa ser obtida até mesmo "das transgressões que havia sob a primeira aliança" (Hb 9.15), somente através da morte de Cristo. A cruz é absolutamente central para o NT e, de fato, para a Bíblia inteira. Tudo quanto vem antes conduz à cruz. Tudo quanto vem depois, olha de volta para ela. E já que ela ocupa a posição crítica, não é de surpreender que exista grande volume de ensinamentos sobre a mesma. Os escritores do NT, escrevendo de diferentes pontos de vista, e com ênfases diferentes, nos fornecem certo número de facetas sobre a expiação. Não há repetição de um tipo estereotipado de ensino. Cada qual escreveu sobre a questão conforme a via. Alguns vieram mais e com mais profundidade do que outros. Mas não contemplavam coisas diferentes. No que se segue consideraremos antes de mais nada aquilo que pode ser considerado o ensino comum e básico sobre a expiação, e a seguir algo da informação que devemos a um ou outro dos teólogos do NT.

#### a) Revela o amor de Deus aos homens

Todos concordam em que a expiação procede do amor de Deus. Não se trata de algo arrancado de um Pai duro e indisposto, perfeitamente justo mas também perfeitamente inflexível, por parte de um Filho amoroso. Pois a expiação nos mostra o amor do Filho tanto quanto nos mostra o amor do Pai. Paulo nos fornece a exposição clássica sobre isso, ao dizer: "Mas Deus prova o seu próprio amor para conosco, pelo fato de ter Cristo morrido por nós, sendo nós ainda pecadores" (Rm 5.8). No texto bíblico mais bem conhecido, lemos: "Porque Deus amou ao mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito..." (Jo 3.16). Nos evangelhos

sinóticos é salientado o fato que "era necessário" que o Filho do homem sofresse (Mc 8.31 etc.). Em outras palavras, a morte de Cristo não foi acidente: mas foi uma ação compelida por uma necessidade divina irresistível. Isso também podemos apreciar na oração de nosso Senhor no Getsêmane, quando ele pediu que fosse feita a vontade do Pai (Mt 26.42). Semelhantemente, na epístola aos Hebreus lemos que foi "pela graça de Deus" que Jesus provou a morte a favor de todos nós (Hb 2.9). Esse pensamento pode ser encontrado por todo o NT, e precisamos trazê-lo bem vivo na mente quando refletimos sobre a maneira da expiação.

#### b) O aspecto sacrificial da morte de Cristo

Outro pensamento generalizado nas Escrituras é que a morte de Cristo foi uma morte pelo pecado. Não foi simplesmente que alguns homens ímpios se levantaram contra ele. Não foi que seus inimigos conspiraram contra ele e que ele não lhes pôde resistir. Mas antes, ele "foi entregue por causa das nossas transgressões" (Rm 4.25). Ele veio especificamente para morrer pelos nossos pecados. Seu sangue foi derramado "em favor de muitos, para remissão de pecados" (Mt 26.28). Ele fez a "purificação dos pecados" (Hb 1.3), ele carregou "em seu corpo, sobre o madeiro, os nossos pecados" (1Pe 2.24). Ele é "a propiciação pelos nossos pecados" (1Jo 2.2). A cruz de Cristo jamais será entendida enquanto não percebermos que ali o Salvador estava resolvendo o problema dos pecados de toda a humanidade.

Ao fazer isso, ele cumpriu tudo quanto os antigos sacrifícios simbolizavam, e os escritores do NT gostam de pensar em sua morte como um sacrifício. O próprio Jesus referiu-se ao seu sangue como "o sangue da aliança" (Mc 14.24), o que nos aponta para os ritos sacrificiais para que compreendamos o significado desse sangue. De fato, muito da linguagem empregada na instituição da "Santa Ceia" é sacrificial, apontando para o sacrifício que foi consumado na cruz. Paulo nos diz que "Cristo nos amou, e se entregou a si mesmo por nós, como oferta e sacrifício a Deus" (Ef 5.2). Em certas ocasiões o apóstolo referiu-se não aos sacrifícios em geral, mas ao sacrifício específico de Cristo, como em 1Co 5.7. "Pois também Cristo, nosso Cordeiro pascal, foi imolado". Pedro fala sobre o "precioso sangue, como de cordeiro sem defeito e sem mácula, o sangue de Cristo" (1Pe 1.19), o que indica que sob certo aspecto, a morte de Cristo foi realmente um sacrifício. E no Evangelho de João, lemos as palavras de João Batista: "Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo!" (Jo 1.29). O sacrifício era praticamente o rito religioso universal do primeiro século. De onde quer que os homens fossem, e qualquer que fosse sua formação, poderiam discernir uma alusão sacrificial. Ora, os escritores do NT fizeram uso disso, e empregaram uma terminologia própria dos sacrifícios para destacar o que Cristo fez a favor de todos os homens. Ele cumpriu plenamente, por sua morte, tudo aquilo para o que os sacrifícios apontavam, e mais ainda.



### c) A natureza representativa da morte de Cristo

A maioria dos estudiosos concorda que a morte de Cristo foi vicária. Em certo sentido ele morreu "pelo pecado"; em outro sentido, ele morreu "por nós". Mas "vicário" é um termo que pode significar demais ou de menos. É melhor ser mais exato aqui. A maioria dos eruditos aceita atualmente a posição que a morte de Cristo foi representativa. Em outras palavras, não é que Cristo tenha morrido e que de algum modo os benefícios dessa morte tenham sido postos à disposição dos homens (o próprio Anselmo não perguntou a quem poderiam ser melhor atribuídos esses benefícios do que a nós mesmos?). Pelo contrário, ele morreu especificamente por nós. Era o nosso representante enquanto pendurado na cruz. Isso é expresso de modo sucinto em 2Co 5.14. "um morreu por todos, logo todos morreram". A morte do nosso representante é reputada como a morte dos representados. Quando Cristo é referido como nosso "Advogado junto ao Pai" (1Jo 2.1) encontramos ali o pensamento claro sobre uma tal representação, e visto que essa passagem imediatamente passa a tratar de sua morte pelo pecado, ela é relevante para nosso propósito aqui. A epístola aos Hebreus tem, como um de seus maiores temas, que Cristo é nosso grande sumo sacerdote. Esse pensamento é por muitas vezes repetido. Ora, ainda que se possa dizer muitas outras coisas sobre um sumo sacerdote, permanece o fato que ele é um representante dos homens. Pode-se afirmar, pois, que a idéia da representação de Cristo é fortemente asseverada nessa epístola.

### d) Substituição ensinada no NT

Mas poderíamos dizer mais? Há uma notável inclinação entre muitos eruditos modernos (embora de forma alguma seja esse o caso de todos) de não empregarem a linguagem antiga da substituição. Não obstante, esse evidentemente é o ensino do NT, isso não em apenas uma ou duas passagens, mas por todo o seu conteúdo. Nos evangelhos sinóticos há a grande declaração sobre o resgate: "o próprio Filho do homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos" (Mc 10.45). Tanto os detalhes ("resgate" tem um sentido de substituição, e *anti*, "por", "no lugar de", é a preposição da substituição) como o pensamento geral da passagem (os homens deviam morrer, mas Cristo morreu em lugar deles, e agora os homens não morrem mais) apontam para a substituição. A mesma verdade é indicada nas passagens que falam de Cristo como o servo sofredor de Is 53, pois é dito a respeito dele: "ele foi traspassado pelas nossas transgressões, e moído pelas nossas iniquidades; o castigo que nos traz a paz estava sobre ele, e pelas suas pisaduras fomos sarados... mas o Senhor fez cair sobre ele a iniquidade de nós todos" (Is 53.5s.). O receio da morte que Jesus demonstrou no Getsêmane, aponta na mesma direção. Certamente que ele era corajoso, e muitos homens de menor valor têm en-

frentado a morte calmamente. Tal agonia parece inexplicável fora da base desvendada por Paulo, de que Deus "aquele que não conheceu pecado... o fez pecado por nós" (2Co 5.21). Em sua morte ele tomou o nosso lugar, e sua alma santa se retraiu devido essa identificação com os pecadores. E parece que nada menos do que isso dá sentido ao seu grito de desespero: "Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?" (Mc 15.34).

Paulo nos diz que Cristo "nos resgatou da maldição da lei, fazendo-se ele próprio maldição em nosso lugar" (Gl 3.13). Ele levou a nossa maldição, o que é apenas outra maneira de falar em substituição. O mesmo pensamento está atrás de Rm 3.21-26, onde o apóstolo desenvolve a doutrina que a justiça de Deus se manifesta no processo mediante o qual o pecado é perdoado, isto é, através da cruz. Ele não estava dizendo, como alguns têm pensado, que a justiça de Deus é demonstrada no fato que o pecado foi perdoado, mas antes, foi demonstrada *no meio* pelo qual o pecado foi perdoado. A expiação não consiste em deixar passar esquecido o pecado, como vinha sendo feito antes da cruz (Rm 3.25). Mas a cruz mostra que Deus é justo, ao mesmo tempo que o exhibe a justificar os crentes. Isso deve significar que a justiça de Deus é vindicada pelo modo como é solucionado o problema do pecado. E isso parece outra maneira de dizer que Cristo suportou a pena imposta contra o pecado do homem. Esse é igualmente o pensamento de passagens que tratam do fato do pecado haver sido levado, como Hb 9.28 e 1 Pe 2.24. O significado do pecado levado é deixado claro por certo número de passagens do AT, onde o contexto demonstra o que quer dizer ter levado a pena sobre si. Por exemplo, em Ez 18.20, lemos: "A alma que pecar, essa morrerá; o filho não levará a iniquidade do pai...", e em Nm 14.34, as vagueações pelo deserto são descritas como um levar de iniquidades. O fato que Cristo levou o nosso pecado, portanto, significa que ele levou sobre si a nossa penalidade.

Substituição está por detrás da declaração de 1Tm 2.6 de que Cristo "a si mesmo se deu em resgate". *Antityton*, traduzido aqui como "resgate" é um forte termo composto que significa "substituição-resgate". Grimm-Thayer é léxico que define essa palavra como "aquilo que é dado em troca de outra coisa, como preço de sua redenção". É impossível esvaziar a palavra de suas associações substitucionárias. Pensamento semelhante transparece por detrás da cínica profecia de Caifás, registrada por João: "nem considerais que vos convém que morra um só homem pelo povo, e que não venha a perecer toda a nação" (Jo 11.50). Para Caifás essas palavras eram puro expediente político, mas João viu nelas uma profecia de que Cristo teria de morrer em lugar do povo.

Acima apresentamos um acúmulo formidável de evidências (e não de forma exaustiva). Em face do mesmo, parece impossível negar que a substituição é um dos modos do NT entender a obra de Cristo.

### e) Outros aspectos neotestamentários sobre a expiação

Tais são os pontos principais atestados por todo o NT. Outras verdades importantes são estabelecidas por escritores individuais (o que não significa, naturalmente que por isso haveria qualquer dúvida em aceitá-las; trata-se simplesmente de um método de classificá-las). Assim é que Paulo vê na cruz o caminho da libertação. Os homens são por natureza escravos do pecado (Rm 6.17; 7.14). Mas em Cristo os homens são libertados (Rm 6.14,22). Semelhantemente, por meio de Cristo os homens são livrados da carne, pois "crucificaram a carne" (Gl 5.24), "não militamos segundo a carne" (2Co 10.3), isto é, aquela carne que "milita contra o Espírito" (Gl 5.17), e que à parte de Cristo termina em morte (Rm 8.13). Os homens estão debaixo da ira de Deus, por causa da injustiça dos mesmos (Rm 1.18), mas Cristo nos livrou da mesma também. Os crentes são "justificados pelo seu sangue", e assim "seremos por ele salvos da ira" (Rm 5.9). A lei (isto é, o Pentateuco, e portanto todas as escrituras judaicas) pode ser considerada de muitas maneiras. Mas, *olhada como meio de salvação é desastrosa*. Ela mostra ao homem o seu pecado (Rm 7.7) e, entrando em aliança horrível com o pecado, mata o homem (Rm 7.9-11). O resultado final é que "todos quantos, pois, são das obras da lei, estão debaixo da maldição" (Gl 3.13). A morte, para os homens da antiguidade, era um horrendo antagonista contra o qual ninguém podia prevalecer. Mas Paulo entoava um cântico de triunfo em Cristo, que concede a vitória até mesmo sobre a morte (1Co 15.55-57). É abundantemente claro que Paulo vê em Cristo um poderoso libertador.

A expiação possui muitos aspectos positivos. Deve ser suficiente mencionar apenas aqueles aspectos como a redenção, a reconciliação, a justificação, a adoção e a propiciação. Esses são grandes conceitos e muito significavam para Paulo. Em alguns casos ele foi o primeiro crente que lançou mão deles, segundo vai o nosso conhecimento. Claramente ele pensava em Cristo como alguém que muito fez por seu povo em sua morte expiatória.

Para o escritor da epístola aos Hebreus, o pensamento básico era que Cristo é o nosso grande sumo sacerdote. Ele desenvolve de modo completo o pensamento do caráter único e final da oferta feita por Cristo. Diferentemente do estabelecido nos altares judaicos e ministrado pelos sacerdotes da linhagem de Arão, o que foi estabelecido por Cristo em sua morte é de validade permanente. Isso nunca será alterado. Cristo tratou de modo completo do pecado humano.

Nos escritos de João há o pensamento que apresenta Cristo como a revelação especial do Pai. Ele é alguém enviado pelo Pai, e tudo quanto ele faz deve ser interpretado à luz desse fato. Portanto, João vê Cristo como alguém que se saiu vencedor no conflito contra as trevas, como alguém que derrotou o maligno. João muito tem a dizer sobre a realização dos propósitos de

Deus em Cristo. Ele pôde contemplar a verdadeira glória aviltante da cruz, onde foi realizada tão majestosa obra.

De tudo isso torna-se evidentemente claro que a expiação é algo vasto e profundo. Os escritores do NT lutam com inadequada linguagem para nos apresentarem tudo quanto está envolvido nessa grande ação da deidade. Existe nela muitíssimo mais do que podemos indicar. Mas todos os pontos demonstrados são importantes, e nenhum deve ser negligenciado. Também não devemos esquecer o fato que a expiação representa muito mais do que algo negativo. Temos tido a preocupação de insistir sobre o lugar do sacrifício de Cristo a si mesmo na eliminação do pecado. Mas isso abre o caminho para uma nova vida em Cristo. E essa nova vida, o fruto da expiação, não deve ser reputada como um detalhe insignificante. É para tal vida que tudo o mais se encaminha.

V. também PERDÃO, PROPICIAÇÃO, RECONCILIAÇÃO, REDENTOR, SACRIFÍCIO. L.M.

**EXPIAÇÃO, DIA DA** (*yom hakipurim*) — Era no décimo dia do sétimo mês (*Tisri*, setembro/outubro), que Israel observava esse soleníssimo dia santo. Todo trabalho profano era proibido, e era exigida de todo o povo a participação numa festa estrita.

### I. PROPÓSITO

O Dia da Expiação servia como lembrete de que os sacrifícios diários, semanais e mensais, feitos no altar das ofertas queimadas, não eram suficientes para fazer expiação pelo pecado. Até mesmo no caso do altar das ofertas queimadas, o adorador ficava "de longe", incapaz de aproximar-se da santa presença de Deus, manifestada entre os querubins, no santo dos santos. Nesse dia, dentre todos os dias do ano, era introduzido o sangue no santo dos santos, o divino salão do trono, pelo sumo sacerdote em sua qualidade de representante do povo.

O sumo sacerdote fazia expiação por "todas as iniquidades dos filhos de Israel, todas as suas transgressões e todos os seus pecados" (Lv 16.21). A expiação era feita primeiramente pelos sacerdotes, visto que os mediadores entre Deus e seu povo tinham de estar cerimonialmente puros. O santuário era igualmente purificado, pois este também ficava cerimonialmente contaminado pela presença e ministração de homens pecadores.

### II. OBSERVÂNCIA ANTIGA

Para preparar-se para os sacrifícios daquele dia, o sumo sacerdote punha de lado suas vestes oficiais e vestia-se com um simples traje branco. Então oferecia um novilho como oferta pelo seu próprio pecado e o de todo o sacerdócio. Após encher o incensário com brasas vivas tiradas do altar, o sumo sacerdote entrava no santo dos santos, onde punha incenso sobre as brasas. O incenso despedia uma nuvem de fumaça sobre o propiciatório, o qual servia como cobertura da arca da aliança. O sumo sacerdote tomava

então uma porção do sangue do novilho e o aspergia sobre o propiciatório e sobre o chão defronte da arca. Dessa maneira era feita expiação pelo sacerdote.

A seguir o sumo sacerdote sacrificava um bode como oferta pelo pecado do povo. Uma porção do sangue era levado para o interior do santo dos santos, e era ali aspergido, da mesma maneira que no caso da oferta pelos pecados do sacerdote (Lv 16.11-15).

Após purificar o lugar santo e o altar das ofertas queimadas, com os sangues misturados do novilho e do bode (Lv 16.18,19), o sumo sacerdote tomava um segundo bode, confessando sobre o mesmo as transgressões do povo de Israel. Esse bode, cerimonialmente chamado de Azazel, isto é, bode emissário, era a seguir conduzido para o deserto, para onde levava simbolicamente os pecados do povo (v. AZAZEL).

As carcaças das duas ofertas queimadas — do novilho e do bode — eram levadas para fora da cidade e queimadas. O dia terminava com sacrifícios adicionais.

### III. SIGNIFICAÇÃO

A epístola aos Hebreus interpreta o ritual do Dia da Expição como tipo da obra expiatória de Cristo (Hb 9 e 10). O próprio Jesus é chamado de nosso "grande sumo sacerdote", e o seu sangue derramado no Calvário, é visto como sangue tipificado pelo sangue de touros e bodes. Mas, diferentemente do sacerdote do AT, o impecável Cristo não teve necessidade de fazer expiação pelos seus próprios pecados.

Assim como o sumo sacerdote do AT entrava no santo dos santos com o sangue da vítima sacrificada, semelhantemente Jesus entrou no próprio céu para comparecer defronte do Pai a favor de seu povo (Hb 9.11,12).

O sumo sacerdote devia oferecer sacrifícios pelo pecado em cada ano, tanto pelos seus próprios pecados como pelos do povo. Essa repetição anual servia como lembrete de que havia de ser provido um sacrifício expiatório perfeito. Jesus, entretanto, por meio de seu próprio sangue, efetuou eterna redenção para o seu povo (Hb 9.12).

A epístola aos Hebreus nota que as ofertas levíticas podiam tão somente realizar a "purificação da carne". Purificavam a pecador apenas cerimonialmente, pois não podiam efetuar uma purificação íntima, o pré-requisito para a comunhão com Deus. As ofertas serviam como tipo e profecia de Jesus, o qual, mediante seu melhor sacrifício, purifica a consciência de obras mortas (Hb 9.13,14).

O tabernáculo do AT tinha o propósito, pelo menos em parte, de ensinar a Israel que o pecado impede o acesso até a presença de Deus. Somente o sumo sacerdote, e isso mesmo apenas uma vez por ano, podia entrar no santo dos santos, e mesmo assim "não sem sangue", que era oferecido para fazer expiação pelos pecados (Hb 9.7). Jesus, no entanto, mediante o "novo e vivo caminho", entrou no próprio céu, o verdadeiro santo dos san-

tos, onde está vivo para sempre a fim de fazer intercessão pelo seu povo. O crente do NT não precisa ficar de longe, como sucedia aos antigos israelitas, mas, na pessoa de Cristo, pode aproximar-se do próprio trono da graça.

Em Hb 13.11,12 somos lembrados que a carne da oferta pelo pecado, no Dia da Expição, era queimada fora do acampamento de Israel. Jesus, semelhantemente, sofreu fora dos portões de Jerusalém, a fim de que pudesse remir seu povo do pecado.

### IV. OBSERVÂNCIA MODERNA

No moderno uso judaico, o Dia da Expição, *Yom Kipur*, é o último dos "Dez Dias de Penitência", que começam com o *Ro'sh Hashanah* — o Ano Novo judaico. Esse período de dez dias é devotado aos exercícios espirituais de penitência, oração e jejum, em preparação para o dia mais solene do ano, o *Yom Kipur*. Embora os aspectos sacrificiais do Dia da Expição não tenham estado em efeito desde a destruição do templo de Jerusalém, os judeus continuam observando esse dia mediante jejum e restrição de toda espécie de trabalho.

O *shofar*, ou chifre de carneiro é soprado para reunir o povo para a adoração na sinagoga, na véspera do *Yom Kipur*. Nessa ocasião é entoado a impressionante oração do *Kol Nidrei* ("todos os votos"). A congregação solicita penitentemente a Deus que os perdoe por haverem quebrado os votos que foram incapazes de cumprir.

Cultos são levados a efeito no dia seguinte, desde cedo pela manhã até o anoitecer. Ao pôr-do-sol o Dia da Expição termina mediante um único sopro no *shofar*, após o que os adoradores regressam aos seus lares. C.F.P.

**ÊXTASE** — Em nossa versão portuguesa, a palavra êxtase ocorre apenas no NT como tradução do grego *ekstasis* (At 3.10; 10.10; 11.5; 22.17). Outras ocorrências do mesmo vocábulo grego (como em Mc 5.42; Lc 5.26) não são traduzidas por "êxtase" em nossa versão, mas antes, como "assombro", "admiração" No estado de êxtase o autocontrole e a auto-consciência acham-se num ponto mínimo, mas nesse estado estático eram recebidas visões revelatórias. Foi o que sucedeu a Balaão, em Nm 24.4,16, onde o hebraico diz simplesmente que Balaão "caiu" (*nafal*); o que a nossa versão diz, "prostra-se, porém de olhos abertos", em ambos esses versículos, é uma interpretação, e não uma tradução). J.G.S.S.T.

**EZEL** — Lugar de encontro marcado entre Davi e Jônatas, e que ocorre em 1Sm 20.19 somente. A palavra "Ezel", na frase "pedra de Ezel", é algumas vezes reputada como "partida", mas algumas versões, seguindo a LXX, dizem "este montão" e "além do montão de pedras" respectivamente, e subentendem uma corrupção no texto hebraico. G.W.G.

**EZEQUIAS** (*hizqiyah* ou *hizqiyahu*, "Javé é (minha) força") — Um dos mais notáveis reis de

Judá, Ezequias tornou-se famoso tanto devido sua excepcional piedade como por suas vigorosas atividades políticas. Três relatos completos sobre seu momentoso reinado têm sido preservados no AT. Os que se encontram no livro dos Reis (2Rs 18-20) e Isaías (36-39) são virtualmente idênticos, exceto quanto à adição, no livro de Isaías, do cântico de ação de graças, de Ezequias, devido sua restauração da enfermidade fatal de que fora vítima (Is 38.9-20). No livro das Crônicas (2Cr 29-32) a ênfase principal recai sobre as medidas de Ezequias visando reforma religiosa. Muitos detalhes lhes são providos que são peculiares desse relato.

A cronologia do reinado de Ezequias apresenta consideráveis dificuldades. A queda de Samaria ocorreu no sexto ano de seu reinado (2Rs 18.10), isto é, 722 a.C. No entanto, a invasão de Judá, por Senaqueribe, em 701 a.C., é colocada no décimo quarto ano de seu reinado (2Rs 18.13). Parece melhor supor que Ezequias tenha sido co-regente de Acaz desde c. de 729 a.C., começando a reinar como único ocupante do trono em c. de 716 a.C. Os dois acontecimentos datarão, então, respectivamente, desde o início de sua co-regência e desde o início de seu reinado como rei único (V. CRONOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO). Também surgem problemas a respeito da duração do reinado de Ezequias. O último acontecimento registrado de seu reinado foi o livramento de Jerusalém do ataque do exército de Senaqueribe (2Rs 19.35,36). De conformidade com os registros assírios, a invasão de Judá teve lugar em 701 a.C. Entretanto, a referência a Tiraca, o rei da Etiópia, em 2Rs 19.9, tem ocasionado a opinião que Senaqueribe invadiu Judá uma segunda vez, em c. de 688 a.C.

Como resultado da abjeta submissão de Acaz à Assíria, a vida religiosa da nação fora contaminada por influências pagãs. As primeiras profecias de Isaías revelam a superstição, a idolatria e a cegueira espiritual em que se encontrava o povo (Is 2.6s.; 8.16s. etc.). Ezequias tentou corrigir a situação no começo de seu reinado (2Cr 29.2s.). O templo foi reaberto e purificado de tudo quanto o tornava impróprio para o uso consagrado, a verdadeira adoração foi reestabelecida, e o antigo pacto entre Javé e Israel foi confirmado. A celebração da Páscoa foi efetuada numa escala sem precedentes desde o rompimento do reino em dois (2Cr 30.26), tendo sido freqüentada por numerosos israelitas (do reino do norte), em resposta ao convite de Ezequias (2Cr 30.5s.). A reforma foi efetuada além dos limites de Jerusalém, e os lugares altos (*bamot*) por toda Judá e Benjamim, bem como Efraim e Manassés, foram destruídos (2Rs 18.4; 2Cr 31.1). Ezequias demonstrou coragem particular ao desfazer-se da serpente de metal que fora fabricada no tempo de Moisés, mas que se tornava objeto de veneração idólatra (v. SERPENTE, DE METAL).

Até que ponto a reforma foi motivada por considerações políticas, não é fácil determinar. O discurso de Rabsaqué (2Rs 18.19s.) é uma

evidência de que os assírios tinham conhecimento das reformas de Ezequias, porém, evidentemente nenhuma importância política foi dada às mesmas. Ezequias estava impaciente sob o jugo assírio. Parece ter estado implicado na revolta anti-assíria de c. de 711 a.C., liderada por Asdode, sob instigação egípcia. Sargom II afirma ter sido o "subjugador do país de Judá" (ANET, p. 287), embora o AT não contenha qualquer evidência que Judá tivesse sido invadida nessa época. Evidentemente a advertência de Isaías não passou despercebida (Is 20). Depois do falecimento de Sargom, Ezequias tomou a liderança na revolta anti-assíria do ocidente. Sua cortês recepção dos enviados de Merodaque-Baladê (2Rs 20.12s.) estava diretamente relacionada com seus esforços que visavam emancipação política. Ao preparar-se para a invasão assíria, Ezequias edificou as defesas de Jerusalém e salvaguardou o suprimento de água da cidade ao construir o túnel de Siloé (2Rs 20.20; Is 22.9s.; v. tb. SILOÉ e fig. 171).

O relato de Senaqueribe acerca de sua terceira campanha, no prisma de Taylor, apresenta Ezequias como o cabeça da revolta ocidental. Nesse prisma o monarca assírio declara haver conquistado quarenta e seis cidades fortificadas e haver fechado Ezequias "como um pássaro engaiolado dentro de Jerusalém, sua cidade real" (v. fig. 100 e ANET, p. 287). Porém, embora Javé tenha intervido para salvar Jerusalém, mediante a destruição do exército assírio (2Rs 19.32s.), Judá havia sofrido um golpe esmagador.

Apesar de que Ezequias sem dúvida alguma em certos momentos foi por demais dominado por seus conselheiros políticos, sua sinceridade e devoção a Javé não pode ser posta em dúvida (2Rs 18.5,6). J.C.J.W.

**EZEQUIEL** (heb., *y'hezqel*, "Deus fortalece") — O nome é encontrado aproximadamente segundo sua forma hebraica, em 1Cr 24.16, para o cabeça de uma das ordens sacerdotais.

Ezequiel, filho de Buzi (q.v.), foi deportado para a Babilônia, quase certamente com Joaquim, em 597 a.C. (2Rs 24.14-17). Ele se estabeleceu na vila de Tel-Abibe, perto do rio Quebar (q.v.). Cinco anos mais tarde recebeu sua chamada como profeta (Ez 1.2), possivelmente com a idade de trinta anos (1.1), ainda que essa interpretação seja negada por muitos, sem que ofereçam interpretação alternativa satisfatória. Viveu pelo menos durante outros vinte e dois anos (29.17).

Contamos com pouca informação acerca de sua vida. Embora possuísse conhecimento detalhado acerca do templo de Jerusalém e seu culto, não há evidência que tenha servido no mesmo. Seu pensamento, mais do que o dos demais profetas, é influenciado pelo simbolismo sacerdotal. Suas primeiras profecias não foram bem recebidas (3.25), porém, logo o encontramos numa posição honrosa (8.1; 14.1; 20.1), devido, possivelmente, à importância de sua família; contudo, a maioria difícil-

mente tomou sua mensagem mui seriamente (33.30-32 — algumas versões deixam impressão falsa quanto ao versículo 30). Sua esposa morreu subitamente, no dia em que Nabucodonosor investiu contra Jerusalém (24.1,2,15-18); não há menção de filhos.

H. Klostermann, *Theologische Studien und Kritiken*, 1877, tentou demonstrar à base de passagens tais como 3.23-4.8, que ele sofria de uma doença nervosa orgânica, que chamou de catalepsia. Embora tenha ficado popular durante algum tempo, essa opinião é atualmente aceita por bem poucos. Considerável controvérsia existe sobre como devem ser interpretadas as ações simbólicas de Ezequiel. Alguns, por exemplo, A. B. Davidson, *Ezekiel* (CBSC), p. xxx, e J. Skinner, HDB, I, p. 817a, sustentavam que tiveram lugar exclusivamente na mente do profeta. Mais usual é a idéia que, embora tivessem sido realizadas, em nossa compreensão sobre as mesmas devemos admitir um elemento metafórico incoerente com uma interpretação puramente literária. V. também o artigo seguinte. H.L.E.

## EZEQUIEL, LIVRO DE

### I. ESTRUTURA E CONTEÚDO

As indicações sobre datas (1.2; 3.16; 8.1; 20.1; 24.1-26.1; 29.1,17; 30.20; 31.1; 32.1,17-33.21; 40.1), à parte daquelas que se encontram nos caps. 25—32, formam uma série coerente que assinalam os principais desenvolvimentos da mensagem de Ezequiel (v. artigo anterior). É razoável inferir que os caps. 25—32 foram inseridos, em sua presente posição, em analogia com Is 13—27, para assinalar a divisão entre as duas fases principais da atividade de Ezequiel. Nos caps. 1—24, Ezequiel é o profeta de condenação inexorável, que interpreta os acontecimentos vindouros para o remanescente que se encontrava exilado (não para Jerusalém!) a fim de prepará-los para seu papel futuro. Os caps. 33—39 apresentam um esboço da mensagem mediante a qual ele tentou edificar os exilados como povo de Deus. O longo intervalo entre 33.21 e 40.1 (cerca de treze anos), a alteração notável de estilo, e o fato que Josefo escreve sobre os dois livros de Ezequiel (*Antiguidades*, x. 5.1) sugerem que os caps. 40—48 representam um grupo separado, ainda que paralelo, de profecias, além dos caps. 33—39.

### II. AUTORIA E DATA

Ezequiel merece lugar inquestionável na lista de Ben Siraque, no início do segundo século a.C. (*Eclesiástico* 49.8), porém, havia certo movimento, no primeiro século d.C., de retirar o livro do uso público. Para isso eram apresentadas três razões. Alguns sentiam que o capítulo 16 era por demais repugnante para ser lido publicamente; o capítulo primeiro e paralelos eram empregados em perigosas especulações teosóficas (alguns pensavam que fossem a chave para os mistérios da criação); acima de tudo, numerosos detalhes, nos caps. 40—48, eram

considerados contraditórios à lei de Moisés, já considerados imutáveis. Os labores de Hananias ben Ezequias, que solucionaram as aparentes discrepâncias, garantiram para Ezequiel uma posição pública no cânon farisaico.

Essa posição foi raramente desafiada, e J. Skinner pôde dizer, em 1898, (HDB, I, p. 817a): “O livro de Ezequiel (salvo um texto um tanto corrupto) existe na forma em que saiu das mãos do seu autor... Nem a unidade e nem a autenticidade de Ezequiel têm sido postas em dúvida por mais que uma infima minoria de eruditos. Não apenas traz os sinais de uma única mente, em sua fraseologia, ilustrações, e seu modo de pensamento, mas é arranjado sobre um plano tão perspicuo e compreensivo que a evidência de planejamento literária da composição se torna simplesmente irresistível”.

A despeito da convicção deixada por esses argumentos, a posição começou a mudar desde 1924; ataques contra a unidade e a autenticidade de Ezequiel podem ser divididos em três grupos, que tendem a justapor-se.

#### a) Data da composição

C. C. Torrey via nesse livro um pseudépigrafo, escrito em cerca de 230 a.C., descrevendo as abominações do reinado de Manassés; um redator deu-lhe a sua forma atual não antes de 200 a.C. M. Burrows chegou a calcular uma data semelhante baseada em evidência lingüística. L. E. Browne advogava uma data durante o tempo de Alexandre, o Grande. J. Smith, por outro lado, considera Ezequiel como um israelita do reino do norte, deportado em 734 a.C., que profetizou a seus colegas de exílio até voltar a Jerusalém, em 691 a.C., onde apresentou a maior parte de seus oráculos. Tais pontos de vista têm conquistado bem poucos seguidores.

#### b) Lugar de profecia

Embora a data sugerida por Torrey tenha tido pouca aceitação, muitos o têm seguido ao verem a maior parte do livro como obra de origem palestina. É geralmente crido que, quer ou não Ezequiel tenha sido deportado em 597 a.C., estava profetizando em Jerusalém ou proximidades até a destruição da mesma, em 586 a.C. Talvez a melhor apresentação dessa posição tenha sido a de Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, 1948, p. 535-543. A principal justificação para essa interpretação é a tradicional interpretação errônea dos oráculos de Ezequiel, antes de 586 a.C., como se tivessem sido dirigidos contra a condenada Jerusalém. Sua grande fraqueza é o re-arranjo por demais extenso de texto envolvido nessa interpretação, bem como a ausência de qualquer motivo adequado para a distorção da atividade real de Ezequiel.

#### c) Unidade do livro

Baseando-se principalmente no contraste entre a poesia e a prosa de Ezequiel, G. Höscher atribuiu a ele somente 170 versículos (quase todos poéticos) do total de 1.273 versículos, afirmando que os restantes teriam vindo de um editor levítico de entre 500 e 450 a.C. W. A. Irwin chegou a resultados semelhantes usando outros métodos, atribuindo cerca de 250 versi-

culos a Ezequiel. Muitos negam-lhe os caps. 40—48. Seus argumentos são um desafio à exegese mais profunda, porém, têm fracassado em convencer a maioria, embora inserções editoriais sejam reconhecidas em número crescente.

Parece justo afirmar que os estudos críticos intensivos, de trinta e cinco anos, se cancelaram quase totalmente. Conduziram a uma compreensão mais profunda acerca de muitos aspectos do livro, porém, têm deixado a posição geral quase inteiramente como antes de 1924.

### III. O TEXTO

Muitos *hapax legomena* e expressões técnicas, além de linguagem simbólica, levaram os escribas a cometer erros freqüentes. A LXX pode ser freqüentemente usada para corrigir o texto hebraico, ainda que deva ser empregada com extrema cautela. Há uma interessante comparação entre o hebraico e o grego na obra de Cooke, *Ezekiel*, ICC, p. xl-xxvii.

### IV. ENSINAMENTO RELIGIOSO DO LIVRO

A fim de compreendermos corretamente o livro, precisamos entender que, à semelhança de todos os escritos dos profetas, não se trata de um manual de teologia; trata-se antes da

palavra de Deus para um remanescente perplexo, no exílio, que experimentava aquilo que os teólogos da época haviam considerado impossível. Se Ezequiel, por seu simbolismo, parece salientar a transcendência de Deus, é para deixar claro que sua onipotência não pode ser limitada pelo fracasso de seu povo. Isso conduz à mais franca exposição da história e da realização de Israel que se encontra no AT (caps. 16, 20, 23). A promessa de restauração não está mais ligada ao arrependimento antecedente do povo, porém, antes, como ato da graça de Deus que conduz ao arrependimento (36.16-32). Visto que tudo vem da graça de Deus, a relação do indivíduo para com Deus não depende nem da hereditariedade nem de seu próprio passado (18, 33.10-20). Muitos têm deduzido, dos capítulos 40-48, um quadro em que Ezequiel aparece como um ritualista estreito, sacerdotal; porém, isso se deve ao fracasso de reconhecer o caráter essencialmente simbólico desses capítulos. No simbolismo de conformidade exata com o plano divino e com a lei, é-nos demonstrado o povo de Deus que afinal se conformará perfeitamente com os seus propósitos. H.L.E.

EZRIOM-GEGER — V. ELATE.

# F

**FÁBULA** — Essa palavra é transliteração do termo latino *fabula*, derivado de *fari*, “falar”. É mais comumente empregado para descrever uma história pitoresca, ainda que fictícia, freqüentemente satírica em seu caráter, contada para impressionar o ouvinte com uma verdade salutar, ainda que nem sempre bem recebida. Por esse motivo a história de Jotão sobre o rei das árvores (Jz 9) e a história do cardo e dos cedros (2 Rs 14.9), no sentido mais estrito, são “fábulas”, ainda que não sejam descritas como tais. A primeira é uma sátira contra a insensatez da escolha de um rei inadequado, e a última é uma repreensão contra Amazias por causa de sua presunção.

No NT, “fábula” traduz o termo grego *mythos*. Esta palavra é usada para descrever uma narrativa que não é fabulosa somente no sentido de ser fictícia, mas também porque é enganosa, visto haver sido inventada por um mestre falso com o propósito de iludir aqueles que a ouvem dentre a verdade revelada. As “fábulas”, mencionadas em 1Tm 1.4, eram provavelmente lendas baseadas em narrativas do AT, pois são descritas, em Tt 1.14, como “judaicas”. Tais fábulas são ridicularizadas em 1Tm 4:7 pelos epítetos “profanas e de velhinhas caducas”: eram impias por não estarem baseadas na revelação divina, e só prestavam para mulheres velhas (v. R. St. J. Parry, *The Pastoral Epistles*, p. lxxxiv, lxxxv). Em 2 Pe 1:16, o autor se refere a “fábulas engenhosamente inventadas”, que não eram seguidas pelos mestres cristãos genuínos. Essas histórias fantasiosas, possivelmente criações dos primeiros mestres gnósticos, que produziram os Evangelhos apócrifos, são aqui contrastadas com o verdadeiro relato sobre a transfiguração de Cristo, segundo transmitido por Pedro. R.V.G.T.

**FACA** — A primitiva faca de pederneira sobreviveu até bem dentro da Idade do Bronze para uso ordinário, juntamente com várias formas de metal. No AT, entretanto, a faca, ou cutelo, é ligada com atos rituais; por exemplo, a circuncisão do filho de Moisés e do povo de Israel (Êx 4.25; Js 5:2,3). O vocábulo hebraico *herev*, empregado nessas passagens, e a respeito da automutilação dos frenéticos sacerdotes de Baal (1Rs 18:28), usualmente denota uma espada curta. Em Pv 30.14 isso é paralelo ao termo hebraico *ma'akhelet*, uma faca usada para comer. Foi uma dessas espadas curtas que Abraão levou para matar Isaque, e que o levita usou para desmembrar sua concubina (Gn 22.6,10; Jz 19.29). O termo hebraico *sakin* (Pv 23:2) possivelmente deve ser ligado com o vocábulo assírio *shikatu*, “cavi-

lha”, e não com o vocábulo aramaico *sakina'*, ou com a palavra árabe *sikkin*, “faca”.

Nossa versão portuguesa, juntamente com outras versões, segue a *Vulgata* — *cultri* — o termo hebraico *mahalafim*, “facas” (Ed 1.9; cf. o siríaco. *hlafa'*). A LXX apresenta a tradução “de espécie diferente” (gr., *parellagmena*) mas não lança qualquer luz sobre seu sentido. A.R.M.



**Fig. 81** — Adaga de bronze com maçaneta de pedra calcária. Da Idade do Bronze Média (início do segundo milênio A.C.) de Megido.

**FACE** (heb., *ph*); tanto podia ser a face como o maxilar de um homem ou animal) — Também é empregado o termo original para indicar uma queixada de jumento (Jz 15.15). Em grego o termo é *siagon*. Um golpe na face indicava ignomínia ou derrota (Jó 16.10; Mt 5.39), mas puxar ou rapar a barba ainda era indicação maior sobre isso (Is 50.6; 1Cr 19.4), enquanto que quebrar o queixo ou os dentes de alguém era torná-lo impotente (Jó 29:17). B.O.B.

**FACE** — O vocábulo português usualmente traduz o hebraico *panim* e o grego *prosopon*. O termo hebraico é usado em muitos sentidos no português — as faces das pessoas e dos animais e, metaforicamente, o céu; podia referir-se à parte frontal de alguma coisa, ou sua aparência externa. Então a “face” de uma pessoa se tornou sinônimo de sua “presença”, enquanto que o hebraico *lifne* (lit., “à face de”, e portanto “à presença de” e “defronte de”) é uma preposição muito comum.

A face, naturalmente, apresenta indicação visível sobre as emoções internas, e certa variedade de adjetivos acompanha essa palavra nas Escrituras, tais como “triste”, “choroso”, “envergonhada”, ou “pálida”. A face pode mudar de cor, escurecendo-se ou corando.

Modéstia ou reverência exigia que o rosto fosse coberto com um véu, conforme fez Rebeca na

presença de Isaque. A face de Deus não pode ser vista pelo homem pelo temor da morte (Êx 33.20); na visão de Isaías, serafins encobriam a face do Todo-Poderoso. Era sinal de humildade inclinar o rosto até o chão; e cair de rosto em terra assinalava grande temor. O desprezo profundo, por outro lado, podia ser demonstrado cuspidando-se no rosto de alguém. Metaforicamente, a determinação podia ser expressa pelo "voltar" o rosto para algo — notar a frase gráfica que se encontra em Is 50.7, e que denota um propósito inabalável. A oposição determinada era expressa pelo resistir a alguém no rosto. Intimidação e entendimento eram expressos pela frase 'face a face'. Essa frase, naturalmente, passou também para o português, como igualmente "descaiu o semblante" (Gn 4.5).

O rosto dos mortos era coberto (Jo 11.44), e assim essa ação, feita para com Hamã, tornou claro que ele estava condenado (Et 7.8).

Quando um homem se prostrava para fazer uma súplica, seu superior levantava a cabeça do suplicante em sinal de que o favor havia sido outorgado. Levantar o rosto a alguém significava, dessa maneira, primariamente, conceder um favor (cf. Gn 19:21), e então tornar esse alguém um favorito (Dt 10:17). Esse conceito também pode ser encontrado no NT grego, nas palavras *prosopoleptes* ("respeitador de pessoas"; lit., "tomador de face") e *prosopolepsia*, o substantivo abstrato da mesma idéia (cf. At 10:34; Rm 2:11). D.F.P.

**FALAR DOLOSAMENTE** — Pode ser definido como calúnia ou difamação. Isso pode ser feito mediante propagação de notícias falsas (Pv 12.17; 14.5,25), ou espalhando a verdade de forma maliciosa, isto é, com fuxico (Lv 19.16; Pv 26.20).

O falar com dolo é proibido em Sl 34.13; Pv 24.28; Ef 4.31; Tg 4.11; 1Pe 3.10. Isso desqualifica a pessoa do favor de Deus (Sl 15.3) bem como de ofício na igreja (1Tm 3.8; Tt 2:3). Quando o crente é alvo de calúnia, deve suportá-la com paciência (1Pe 3.9), tal como Cristo fez (1Pe 2.23).

O nono mandamento proíbe o falso testemunho (Êx 20.16; Dt 5.20; cf. Êx 23.1). Para evitar o mal das falsas acusações, mais de uma testemunha era exigida nos tribunais da lei (Nm 35.30; Dt 17.6; 19.15-21). M.R.G.

**FALCÃO** — V. PÁSSAROS DA BIBLIA.

**FALSA CIRCUNCISÃO** — Em Fp 3.2, Paulo usa deliberadamente o ofensivo termo *katatome*, lit., "incisão" mas em nossa versão traduzida segundo o título, não a fim de difamar a circuncisão, mas a fim de condenar aqueles que, sem dar atenção ao simbolismo espiritual da circuncisão, quemam torná-la obrigatória para os cristãos (cf. Gl 5.12). O verbo cognato (*katatemo*) é usado em Lv 21:5 (LXX) para indicar as mutilações pagãs, proibidas aos israelitas. Para os crentes cristãos, que são "a circuncisão" (Fp 3.3), a obrigatoriedade do rito da circuncisão seria o mesmo como se estivessem a mutilar-se à moda dos pagãos. J.A.M.

**FALSIDADE** — V. MENTIRA.

## FAMÍLIA

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

No AT não existe palavra que corresponda precisamente ao moderno termo português "família", composta de pai, mãe e filhos. A aproximação maior é a que se encontra no vocábulo *bet* ("casa"), o qual, depois de significar o grupo de pessoas, provavelmente veio a referir-se à própria habitação. (Nossa versão traduz essa palavra como "família", em 1Cr 13.14; 2Cr 35.5,12; Sl 68.6). Na Bíblia o termo podia ser usado para indicar não somente aqueles que se abrigavam sob o mesmo teto (Êx 12.4), mas também para indicar grupos bem maiores, como, por exemplo, "a casa de Israel" (Is 5.7), que é expressão que inclui a nação inteira. Talvez um equivalente mais próximo do termo português "família" se encontra na frase *bet 'av*, "casa do pai". Porém, o vocábulo hebraico mais freqüentemente traduzido por "família" é *mishpahah*, que tinha mais o sentido de clã do que da "família" menor, sendo aplicado, por exemplo, a 600 danitas de duas vilas (Jz 18:11).

Alguma idéia da relação entre esses dois termos, pode ser obtida no relato que encontramos em Js 7.16-18 sobre a descoberta do pecado de Acã, após o fracasso na tentativa de captura de Ai. A busca foi primeiramente estreitada até à tribo (*shevet*) de Judá, e então até o clã (*mishpahah*, "família") dos zoraitas, e, finalmente, até sobre a "casa" (*bet*) de Zabdi. O fato que Acã era casado e pai de filhos (7.24), mas continuava sendo reputado membro da *béth* de seu avô, Zabdi, mostra a extensão deste último vocábulo.

Pode-se conceber os membros de uma tribo como se formassem um cone, tendo o ancestral fundador no cume, enquanto que a geração viva seria a base. O termo *shevet*, "bordão", talvez em referência ao bordão que simbolizava autoridade, do ancestral fundador, era aplicado à tribo inteira; *mishpahah* referia-se a uma divisão menor dentro do cone; e o termo *bet* podia ser aplicado a uma divisão ainda menor, embora sua aplicação dependa do contexto, pois, se qualificado pelo nome do ancestral fundador podia referir-se à tribo inteira. Em cada caso os termos podiam indicar simplesmente a base do cone relevante, isto é, os membros vivos do grupo; ou então, o volume inteiro do cone, isto é, os membros do passado e do presente, os mortos e os vivos.

#### a) Determinação de companheiros

Na seleção de cônjuges, certos parentes chegados, tanto por nascimento como por casamento, eram excluídos (Lv 18.6-18; Dt 27.20-23), porém, fora desses graus de parentesco proibidos, o casamento dentro do clã era preferido, conforme demonstrado pelos casamentos de Isaque com Rebeca (Gn 24.4), de Jacó com Raquel e Lia (Gn 28.2; 29.19), e como o desejo de Manóá a respeito de Sansão (Jz 14.3). Por outro lado, casamentos com estrangeiros, como heteus (Gn 26.34), egípcios (Gn 41.45), midianitas



(Êx 2.21), moabitãs (Rt 1:4), sidônios (1 Rs 16:31), e outros, tiveram lugar (v. MATRIMÔNIO). Um caso especial em que o cônjuge é determinado com antecedência é o caso da lei do casamento levirato (v. MATRIMÔNIO), mediante a qual se um homem casado morresse sem filhos, seu irmão seguinte estava na obrigação de casar-se com a viúva a fim de gerar filhos que perpetuassem o nome do falecido.

#### b) Métodos de adquirir esposa

Na maioria dos casos, a escolha do cônjuge, e os arranjos subsequentes para o casamento eram feitos pelos pais dos indivíduos envolvidos, conforme fica demonstrado pelo fato que, embora Sansão tivesse ficado atraído pela jovem de Timnate, solicitou aos seus pais que fizessem os arranjos. O método usual de adquirir esposa era por compra, ainda que não se trate de um método inteiramente satisfatório, visto que o "preço da noiva" (*mohar*; Gn 34.12; Êx 22.16; 1Sm 18.25), embora fosse pagamento feito pelo noivo ao pai da noiva, tinha mais a natureza de compensação dada à família, pela perda de um membro valioso, do que um pagamento em dinheiro (v. NOIVA). Serviço podia ser prestado em lugar de dinheiro, como no caso de Jacó, que serviu a Labão durante catorze anos em troca de Raquel e Lia, ainda que essa prática não fosse comum durante a monarquia. Meios não-ortodoxos de adquirir esposa, que nem sempre envolvia os pais, incluía a captura durante a guerra (Dt 21.10-14) ou durante assaltos (Jz 21), ou ainda a sedução, no qual caso o sedutor estava obrigado a casar-se com a jovem violada (Êx 22.16; cf. Gn 34.1-4).

#### c) Residência

Os casamentos israelitas eram patrilocais; a mulher deixava a casa de seu pai e ia viver com seu marido. Nos tempos patriarcais isso envolvia frequentemente a necessidade de viver no mesmo grupo, *bet* ou *mishpahah*, do pai e dos irmãos do marido; porém, nos tempos da monarquia o filho, por ocasião do casamento provavelmente saía de casa para estabelecer sua própria *bet*, o que é sugerido pelas dimensões exíguas de muitas das casas particulares desenterradas nas escavações. Três casos são algumas vezes citados em evidência da residência matrilocal — Jacó, Gideão (Jz 8.31; 9.1,2), e Sansão, porém, tal interpretação não é necessária. Jacó viveu na "casa" de Labão somente enquanto estava trabalhando para pagar o preço de suas esposas, e foi a maneira e não tanto o fato de sua partida que despertou a má vontade de Labão (Gn 31.26-28). Gideão não vivia com a mulher em questão, e de qualquer modo ela não era mais que uma concubina. Outro tanto se pode dizer a respeito de Sansão e da mulher de Timnate, a quem ele apenas visitou, e com quem nunca habitou.

#### d) Número de cônjuges

Apesar de que, por ocasião da criação, a monogamia parece ter sido tencionada, pelo tempo da época patriarcal a poligamia (poliginia e não poliandria) podia ser encontrada. A princípio, Abraão tinha apenas uma esposa, Sara, mas, quando ela se mostrou estéril, ele seguiu o cos-

tume da época gerando filhos da criada Hagar (Gn 16.1,2), e tomou Queturá como esposa depois da morte de Sara (Gn 25.1). Nas gerações subsequentes, mais esposas eram tomadas, pois Jacó teve duas esposas e suas respectivas criadas. A posse de duas esposas era evidentemente suposta dentro da legislação mosaica (Dt 21.15), e sob os juizes e a monarquia ainda havia menos restrições, e o fator econômico era o único que impunha limitação (v. MATRIMÔNIO). Mas, que esse não era o plano de Deus é demonstrado pela apresentação profética de Israel como a esposa única de Deus (Is 50.1; 62.4,5; Jr 2.2; Ez 16; Os 2.4ss.). Em adição às esposas e às criadas, aqueles que podiam, possuíam concubinas (q.v.), e aos filhos nascidos dessas ligações podiam receber posição equivalente à dos filhos legítimos, se o pai assim o quisesse.

#### e) Marido e mulher

Em adição aos termos *'ish* e *'ishah*, 'homem' e 'mulher', que também serviam para indicar 'marido' e 'mulher', o esposo era o *ba'al*, 'senhor', e o *'adon*, 'mestre', da esposa, o que ilustra, a prática legal e normal relativa às posições respectivas dos dois (v. MATRIMÔNIO). Até o seu casamento, a jovem estava sujeita a seu pai, e depois do casamento, ao seu marido, e para ambos era considerada bem móvel. O homem podia divorciar-se de sua mulher, mas provavelmente ela não podia divorciar-se dele; ela não herdava sua propriedade, que pertencia aos seus filhos; e talvez tivesse de viver com outras co-esposas. Por outro lado, na prática havia grande variação de conformidade com a personalidade e força de caráter, e o fato que algumas mulheres alcançaram proeminência pública é demonstrado pelos casos de Débora (Jz 4—5), Atalia (2Rs 11), Hulda (2Rs 22.14ss.), e Ester. Os deveres da esposa incluíam antes de mais nada o cuidado pelos filhos, e aquelas tarefas caseiras como a cozinha, em adição à ajuda ao marido quando houvesse oportunidade para isso (v. MULHER). A fidelidade era importante tanto para o homem como para a mulher, e havia provisão estrita na lei, para o castigo contra o adultério. A função mais importante da esposa era dar à luz filhos, e ser estéril era motivo de opróbrio (v. ESTERILIDADE).

#### f) Pais e filhos

Os quatro termos, pai (*'av*), mãe (*'em*), filho (*ben*), e filha (*bat*), têm seus cognatos em quase todas as línguas semitas, e eram tão frequentemente usados nos tempos do AT que são irregulares na inflexão gramatical. O maior desejo de marido e mulher era terem muitos filhos (Sl 127.3-5), mas especialmente filhos homens, conforme é claramente demonstrado na história de Abraão e suas relações com Deus, por quem são dados os filhos. O filho mais velho ocupava posição especial, e, por ocasião do falecimento do pai, herdava dupla porção da herança e se tornava chefe da família. Algumas vezes, contudo, o pai demonstrava favor especial para com o filho mais jovem, como Jacó demonstrou para com José, e depois para com Benjamim. A filha nada herdava do pai, a não ser que não houvesse filhos homens (cf., Jô 42.13-15; v. tb HERANÇA).

Na antiga Mesopotâmia, particularmente conforme evidenciado pelos documentos de Nuzi, a prática da adoção, da parte de casais sem filhos, de alguém que tomasse o lugar de um filho, é bem atestada (v. ARQUEOLOGIA [Nuzi] e ERA PATRIARCAL), e foi de conformidade com essa prática que Abraão considerou em tornar seu herdeiro a um de seus servos (Gn 15.3; v. ABRAÃO). Entretanto, não existe legislação bíblica específica a respeito da adoção, no AT. Aqueles casos que são relatados, ou aparecem num pano de fundo estrangeiro (p. ex., o caso citado acima, Moisés, pela filha de Faraó (Êx 2.10) e o caso de Ester, adotada por Mordecai (Et 2.7,15) ou então não são casos de adoção completa, quando os adotados já eram descendentes dos pais adotivos, como no caso dos filhos de José, que foram adotados por Jacó (Gn 48.5,12), e de Noemi e do filho de Rute (Rt 4.16,17). (V. ADOÇÃO). Quando ainda eram bem pequenas, todas as crianças eram cuidadas pela mãe, porém, conforme os meninos iam crescendo, era-lhes ensinado o ofício de seu pai, de tal maneira que em geral o pai governava a educação dos rapazes, enquanto que a mãe dirigia a educação das jovens (v. EDUCAÇÃO). Mas, o fato que para os filhos, a mãe era tão digna de honra como o pai, é demonstrado pelo quinto mandamento (Êx 20.12).

#### g) Outros parentes

Os termos irmão ('ah) e irmã ('ahot) podiam ser aplicados não apenas aos filhos dos mesmos pais, mas também a meio-irmãos, quer por pai ou por mãe diferentes, e as restrições de intercuro sexual entre os irmãos completos de sangue também se aplicavam aos meios-irmãos (Lv 18:9,11; Dt 27:22). Frequentemente, de particular importância para as crianças, eram os tios e tias, especialmente o irmão da mãe para o filho, e a irmã do pai para a filha. Esses eram usualmente designados pela combinação apropriada de termos, tais como 'ahot-'av, 'irmã do pai', mas que algumas vezes eram descritas pelas palavras *dod*, 'tio' (q.v.) e *dodah*, 'tia'. A mulher chamava o pai e a mãe de seu marido pelos termos especiais de *ham* (p. ex., Gn 38.13,25; 1Sm 4.19,21) e *hamot* (p. ex., Rt 1.14), e é possível que *hoten* (p. ex., Êx 3.1; 4.18) e *hotenet* (Dt 27.23) fossem termos correspondentes usados para indicar o pai e a mãe da mãe, embora o contexto limitado em que ocorrem esses termos torne isso incerto.

#### h) Solidariedade entre os parentes

Dois fatores principais explicam muito a solidariedade nos tempos patriarcais, o sangue ou descendência comum, e a habitação comum e as obrigações legais de conformidade com os costumes e a lei; e, embora, depois do estabelecimento na terra, a tendência para as famílias se dividirem tenha enfraquecido esses laços, continuaram a ter sua importância durante todo o decurso dos tempos do AT. A comunidade de interesses entre os membros da casa, do clã e da tribo, também era motivo de unidade dentro desses grupos, sob seus respectivos chefes. Um dos resultados dessa unidade era o direito que

cada membro de um grupo tinha de ser protegido pelo mesmo grupo; de fato, o grupo estava na obrigação de prestar certos serviços a cada um de seus membros. Dentre esses, o mais importante era a obrigação do *go'el*, cujas obrigações podiam estender-se até à necessidade de casar-se com a viúva de um parente chegado (Rt 2.20; 3.12; cap. 4), de redimir um parente da escravidão que, por motivo de dívida insolúvel, seria obrigado a ser reduzido (v. tb. VINGADOR DO SANGUE). T.C.M.

## II. NO NOVO TESTAMENTO

A família (gr., *patria*) é mencionada apenas três vezes como tal, embora a idéia relacionada de "casa" ou "aparentados" (gr., *oikos*, *oikia*) seja mais freqüente. *Patria* ("linhagem, descendência", LSJ) significa a origem histórica de uma casa, isto é, seu "patriarca", mais do que seu chefe atual. Uma família pode ser uma tribo ou até mesmo uma nação. Em At 3.25, a promessa a Abraão é citada na forma que diz: "Na tua descendência serão abençoadas todas as nações (*patria*) da terra". A LXX diz "tribos" (*phylai*) na promessa original (Gn 12.3), e "nações" (*ethne*) quando a promessa é repetida em Gn 18.18 e 22.18. José pertencia à "casa e família (*patria*) de Davi" (Lc 2.4), onde o patronímico é o ponto vital. Conforme esse versículo demonstra, "casa" (*oikos*) é vocábulo que pode ser usado com o mesmo sentido (cf. Lc 1.27). Assim, igualmente, a "casa de Israel" (Mt 10.6; At 2.36; 7.42 etc.) e "casa de Jacó" (Lc 1.33)

A proeminência da paternidade é bem percebida na terceira ocorrência da palavra *patria*, Ef 3.14,15: "Por esta causa me ponho de joelhos diante do Pai de quem toma o nome toda família, tanto no céu como sobre a terra". Isso quer dizer que assim como *patria* implica num *pater* (pai), semelhantemente por trás de todos existe a paternidade universal de Deus, de quem se deriva o esquema inteiro das relações ordenadas. Noutros lugares nos defrontamos com o conceito mais restrito da paternidade de Deus em relação com a família da fé.

A palavra "casa" (no sentido de todos os aparentados), quando não é simplesmente um sinônimo para "família", é uma unidade social que nos é exibida por toda a parte nos mundos romano e grego, bem como no mundo judaico do primeiro século d.C. Consistia não somente do senhor (gr., *kyrios*), mestre (gr., *despotes*) ou pater-famílias, sua esposa, filhos, mas também diversos dependentes, tais como servos, empregados, e até mesmo "clientes" (isto é, libertos ou amigos) que voluntariamente preferiam juntar-se à casa por causa de benefícios mútuos (v. CASA DE CÉSAR). Os evangelhos abundam com alusões à casa nesse sentido, bem como ao seu caráter (p. ex., Mt 21.33ss.). A casa foi um fator importante no crescimento e estabilidade da igreja. Entre os judeus já havia o contexto de tais exercícios religiosos como a Páscoa, a refeição sagrada semanal, as orações e a instrução (v. EDUCAÇÃO). Lucas afirma que os crentes "partiam pão" (o que o escritor sagrado não explica além

disso) na igreja de Jerusalém, “de casa em casa” (v. At 2.46). Essa frase, no grego, *kat’ oikon*, ocorre em papiros fazendo contraste com a frase “por indivíduos” (*kata prosopon* — v. Moulton e Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*).

Nas cidades helenistas, o papel da casa, no estabelecimento de igrejas, não foi menos importante. A primeira adesão de gentios foi a casa inteira de Cornélio, em Cesaréia, que se compunha de servos, um soldado ordenança, parentes e amigos íntimos (At 10.7,24). Quando Paulo atravessou para a Europa, a igreja foi implantada em Filipos com o batismo da casa de Lídia e da do carcereiro (At 16.15,31-34). Em Corinto, “as primícias da Acaia” foram a casa de Estéfanos (1Co 16:15), que, provavelmente em comum com as casas de Cristo, o chefe da sinagoga, e do hospitaleiro Gaio (At 18.8; 1Co 114-16; Rm 16.23), foi batizada pelo próprio Paulo. Outras casas cristãs mencionadas por nome são as de Priscila e Áquila (em Éfeso, 1Co 16.19; talvez em Roma, Rm 16.5), de Onesiforo (em Éfeso, 2Tm 1.16; 4.19), de Filemom (em Colossos, Fm 1,2), de Nínfa (em Laodiceia, Cl 4.15), de Asincrito e Filólogo (em Roma [?], Rm 16.14,15).

Na igreja em Jerusalém as casas eram aparentemente instruídas como unidades (At 5.42), e esse também era o costume de Paulo, conforme ele lembrou aos anciãos de Éfeso (At 20.20). Uma catequese regular existia para ensinar os deveres mútuos dos membros de uma casa cristã: esposas e maridos, filhos e pais, servos e senhores. V. Cl 3.18-4.1; Ef 5.22-6.9; 1Pe 2.18-3.7.

Também é feita referência à igreja na casa de Priscila e Áquila (Rm 16.5 e 1Co 16.19), de Nínfa (Cl 4.15), e de Filemom (ou era de Arquipo?) (Fm 2). Isso significa ou que a casa era considerada *ekklesia* (v. IGREJA), em si mesma, ou que a congregação cristã de uma dada localidade dentro do escopo da hospitalidade de uma casa ali se reunia (v. acima, “de casa em casa”). Quando Gaio é referido como hospedeiro de “toda a igreja” (Rm 16.23), a existência de outras igrejas em casas, em Corinto, fica talvez subentendida, com a sugestão que ocasionalmente, presumivelmente para participação na ceia do Senhor (1Co 11.18-22), todos se reuniam como “uma igreja”. Todavia, não deixa de ter sua importância a observação que tanto o batismo como a ceia do Senhor, em certas situações tinha lugar dentro de uma casa inteira, para não mencionar a instrução conferida à esposa e às crianças (1Co 14.35; Ef 6.4), e que era dentre as fileiras de chefes de famílias experimentados que eram tirados tanto os supervisores (bispos) como os diáconos das igrejas (1Tm 3:2-7,12).

Não é de surpreender, por conseguinte, que a própria igreja tenha sido chamada de casa de Deus (Ef 2.19, onde a figura ilustrativa é combinada com a figura de uma república sagrada), ou então de família da fé (Gl 6.10). A descrição dos crentes como filhos adotivos (Rm 9.15-17), ou como servos e dispenseiros (1Co 8.17; 1Pe 4.10) subentende essa figura. Paulo via a si mesmo como um servo de Jesus Cristo, um dispenseiro para realizar um ministério particular (Rm

1.1; 1Co 4.1). Em figura relacionada, o escritor da epístola aos Hebreus pinta Moisés como fiel dispenseiro-chefe na casa de Deus, o que preferia a Cristo como o Filho e o herdeiro da casa de Deus (cf. Gl 3.23-4.7), “a qual casa”, diz o mesmo escritor sagrado; “somos nós, se guardarmos até ao fim a ousadia e a exultação da esperança” (Hb 3.1-6). D.W.B.R.

**FANTASMA** — Em nossa versão portuguesa é tradução de pelo menos uma palavra hebraica (*lilit*, de difícil interpretação) e de uma palavra grega (*phantasma*).

1. Em hebraico, *lilit*. Esse nome aparece numa descrição sobre a terrível desolação de Edom e, como já dissemos, apresenta grandes dificuldades de interpretação. Numa ocasião quando a influência babilônica e persa, sobre o idioma hebraico, estava em desenvolvimento, o termo *lilit* evidentemente apareceu como palavra emprestada do assírio *lilitu*, um demônio da noite, de sexo feminino.

Entretanto, talvez seja errôneo considerar essa criatura como necessariamente associada com a noite: as trevas, que segundo se supunha, eram apreciadas por alguns demônios, eram as trevas provocadas pelas tempestades do deserto (cf. o sumério *lil.lah*, “vento tempestuoso”; e também é uma possível conclusão tirada da tradução de Jerônimo, que citamos abaixo). Alguns eruditos consideram essa palavra como equivalente à nossa palavra portuguesa “vampiro” (v. SANGUESSUGA).

A LXX traduz essa palavra por *onokentauros*; a Vulgata a traduz por *lamia* (por Jerônimo, “fúria vingativa”); outras versões também apresentam “gralha” ou “monstro noturno”.

A literatura judaica posterior fala sobre a *lilit* ou como a primeira esposa de Adão, mas que voou para longe e se transformou num demônio; ou como um monstro fabuloso que furtava e destruía crianças recém-nascidas; ou como um demônio contra o qual eram usados encantos para mantê-lo afastado das moradias humanas, para que não entrasse e trouxesse consigo enfermidades.

Entretanto, não há qualquer evidência real para que se insista sobre uma interpretação mitológica a respeito dessa palavra, e talvez seja significativo que a maioria das outras criaturas alistadas em Is 34 sejam animais ou pássaros autênticos. Se a tradução da LXX for compreendida como algo similar a um macaco sem cauda (cf. G. R. Driver, *loc. cit.*, p. 55), então o mesmo parece que estava acostumado a ficar em lugares desolados. Uma objeção semelhante se aplica tanto à coruja fulva como à coruja noturna, nenhuma das quais é uma ave noturna. Driver sugeriu o curiango, diversas espécies do qual são encontrados nos lugares desolados.

2. Em grego, *phantasma*, “aparição”. Os discípulos julgaram que Jesus fosse tal, quando, mais ou menos no último quarto da noite, aproximou-se deles andando sobre as ondas do mar em direção contrária ao vento, cena essa que muitíssimo os aterrorizou (Mt 14.22-33; Mc 6.45-51). J.D.D.



## FARAÓ

## I. O TERMO

É o título comumente dado pelas Escrituras aos reis do Egito. Deriva-se do vocabulário egípcio *pr-'*, "casa grande". Esse termo, por origem, era simplesmente um nome para o palácio real e para a corte egípcia e assim é empregado no Reino Antigo e no Reino Médio egípcios (v. EGIPTO, HISTÓRIA), no terceiro milênio e na primeira metade do segundo milênio a.C. Porém, nos meados da XVIII.<sup>a</sup> dinastia (c. 1450 a.C.) o termo passou a ser aplicado à pessoa do próprio rei egípcio, como sinônimo de "Vossa Majestade".



Fig. 82 — Endereço de uma carta do séc. XIV a.C., que diz: "Faraó, vida, prosperidade, saúde, o senhor".

Os primeiros exemplos desse uso aparentemente datam dos reinados de Tutmose III (?) e IV, e então durante os reinados de Amenofis IV/Aquenatem. Da XIX.<sup>a</sup> dinastia em diante, o termo simples, "faraó", é constantemente empregado em documentos, tal qual acontece em Gênesis e Êxodo. Da XXII.<sup>a</sup> dinastia em diante (945 A.C.), o termo "faraó" também podia ser unido ao nome do rei egípcio: assim é que "Faraó Sesonque" ocorre numa estela dessa época, tal qual as referências pouco posteriores do AT a Faraó-Neco e a Faraó-Hofra.

## II. FARAÓS ESPECÍFICOS

1. Um contemporâneo de Abraão (Gn 15.15-20). Visto que Abraão viveu em c. 1900 a.C. (v. CRONOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO), esse faraó mui provavelmente foi um dentre os diversos reis Amenemate e Sesostris da XII.<sup>a</sup> dinastia (c.1991-1778 a.C.).

2. Um contemporâneo de José (Gn 37-50). José viveu em c. 1700 a.C. (v. CRONOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO); esse faraó, por conseguinte, bem poderia ter sido um dos reis hicsos da XV.<sup>a</sup> dinastia (v. EGIPTO, HISTÓRIA; JOSÉ).

3. Os faraós da opressão (teria sido um só?). O número de governantes individuais cobertos pelos termos "rei do Egito" e "faraó", em Êx 1 e 2, é questão de interpretação — um ou dois. De qualquer maneira, ele/eles teria precedido diretamente o faraó do êxodo.

4. O faraó do Êxodo (Êx 5-12). Se o êxodo ocorreu na primeira metade do séc. XIII a.C., conforme parece ter sido o mais provável, a julgar pela evidência que possuímos (v. CRONOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO), então o faraó do êxodo e último opressor dos israelitas teria sido Ramsés II.

5. Pai de Bitia, esposa de Merede da tribo de Judá (1Cr 4.18). A data de Bitia e, portanto, a

de seu pai monarca, é incerta. Por esse motivo esse faraó não tem podido ser identificado.

6. O faraó que recebeu o jovem príncipe Hade de Edom, como refugiado de Davi e da devastação sofrida pelos edomitas às mãos de Joabe (1Rs 11.18-22), o qual lhe deu sua cunhada em casamento. O faraó em foco teria sido um dos últimos da XXI.<sup>a</sup> dinastia, isto é, Amemope ou Siamum. Os pontos obscuros da cronologia da XXI.<sup>a</sup> dinastia impedem que se date esse faraó com mais exatidão.

7. O faraó que reduziu Gezer e a deu como dote à sua filha que deu em casamento a Salomão (1Rs 9.16; cf. tb. 3.1; 7.8; 9.24; 11.1). O ataque de Sisaque contra a Palestina, em 925 a.C., o quinto ano de Reoboão, não foi mais tardio que seu vigésimo primeiro ano de reinado, e ele subiu ao trono em c. 945 a.C. Salomão faleceu em 931/30 a.C., depois de um reinado de quarenta anos que começou em c. de 970 a.C.; por conseguinte, Sisaque teria subido ao trono no vigésimo quinto ano do reinado de Salomão. Assim sendo, os contemporâneos egípcios de Salomão, durante seus primeiros vinte e cinco anos de reinado, teriam tido como rei os dois últimos faraós da XXI.<sup>a</sup> dinastia, Siamum e Psusenes II. Ou então, desses dois, Siamum é talvez o faraó que tomou Gezer e a deu como dote à sua filha, quando esta se casou com Salomão; uma cena triunfal desse faraó, em Tanis (Zoã) talvez proveja evidência de atividade guerreira da parte de Siamum na Filistia. Quanto às relações egípcio-israelitas nesse período, vd B. Grdseloff, *Revue de l'Histoire Juive en Égypte*, n.º 1, 1947, p. 90-92.

8. Sisaque (q.v.), o qual é o mesmo que Sheshonq I, fundador da XXII.<sup>a</sup> dinastia (líbio). 9. Sô (q.v.), contemporâneo de Oséias. 10. Tiraca (q.v.), da XXV.<sup>a</sup> dinastia (etíope). 11. Neco (q.v.), segundo rei da XXVI.<sup>a</sup> dinastia, é o faraó de Jr 25.19. 12. Hofra (q.v.), quarto rei da XXVI.<sup>a</sup> dinastia, é, aparentemente, o faraó de Jr 37.5, 7,11; Ez 17.17; 29.2,3; e, possivelmente, de Jr 47.1. Zerá (q.v.), com quase absoluta certeza, não era faraó.

## III. OUTRAS REFERÊNCIAS

Essas se encontram principalmente nos livros dos profetas. Is 19.11 faz parte de uma passagem que reflete anarquia no Egito. Essa fragmentação interna tornou-se crônica no início do período de Isafas, no fim das dinastias XXII.<sup>a</sup>-XXIV.<sup>a</sup> (c.750-715 a.C.), e assim prosseguiu sob o domínio dos reis etíopes da XXV.<sup>a</sup> dinastia (c.715-664 a.C.). O orgulho na longa e exaltada continuidade de tradição faraônica, de conformidade com o v. 11 dessa passagem, era refletido pelos arcaísmos deliberados fomentados pelos reis das dinastias XXV.<sup>a</sup> e XXVI.<sup>a</sup>, os quais, dessa maneira, procuravam reviver as glórias das épocas passadas. A reputação externa dos reis etíopes, que os tinha como indignos de confiança, e sua incapacidade em ajudar Israel contra os exércitos assírios, são sumarizados em Is 30.2,3. Shebitku (Sabataka) estava no trono, em 701 a.C., quando o assírio Rabsaqué desprezou faraó

como "bordão de cana esmagada" (Is 36,6 = 2Rs 18,21). Quanto à "casa de Faraó, em Tafnes" (Jr 43,9), v. TAFNES.

Tanto Jeremias (46:25,26) como Ezequiel (30:21-25; 31:2,18; 32:31,32), desde 587 A.C. em diante, começaram a profetizar que o Egito seria derrotado e invadido por Nabucodonosor II da Babilônia (q.v.). Em 568 A.C., Nabucodonosor efetivamente fez guerra contra o Egito, o que é indicado por um texto babilônico fragmentário, embora a extensão de seu sucesso contra Ahmose II (Amasis) até hoje seja desconhecida, por causa da falta de documentos esclarecedores. Finalmente, Ct 1:9 meramente reflete a grande fama dos cavalos dos carros de guerra dos faraós do Novo Reino (c. de 1570-1085 A.C.) e posteriormente. Vd também EGITO, HISTÓRIA. K.A.K.

**FARFAR** ("veloz") — Um dos dois "rios de Damasco", dos quais Naamã se jactou (2Rs 5,12). Com 65 km de comprimento, é um dos tributários do Abana (q.v.) ou Barada, corre para o leste partindo do monte Hermom, um pouco ao sul de Damasco, e atualmente é chamado de Awaj. J.D.D.

## FARISEUS

### I. HISTÓRIA

O trabalho de Esdras (q.v.) foi continuado por aqueles que tentavam dominar o texto e o ensinamento da lei em cada detalhe — os escribas do NT foram seus descendentes espirituais — e pelo círculo mais lato daqueles que meticulosamente tentavam pôr em prática o ensino dos mesmos. No início do segundo século a.C., encontramos-los chamados *hasidim*, isto é, leais de Deus (v. HASIDEANOS).

O nome "fariseu" aparece pela primeira vez nos contextos dos primeiros reis-sacerdotes hasmoneanos. Os *hasidim* provavelmente se tinham dividido. A minoria, baseando-se sobre a ilegitimidade do sumo sacerdote e o abandono a certas tradições, retirou-se da vida pública para aguardar uma intervenção escatológica da parte de Deus. A maioria tinha por alvo controlar a religião do estado. A interpretação tradicional do termo "fariseus" como "os separados" é muito mais provável que a sugestão de T. W. Manson de que se tratava de um apelido para "os persas". Seus pontos de vista sobre o dzimo (v. abaixo) fazia com que a separação entre eles e a maioria do povo se tornasse algo inevitável.

Sob João Hircano (134-104 a.C.) exerceram grande influência e gozaram do apoio do povo (Josefo, *Antiguidades*, xiii. 10.5-7), porém, quando romperam com ele, voltou-se para os saduceus. A oposição farisaica no tempo de Alexandre Janeu (103-76 a.C.) se tornou tão intensa que chegaram a apelar pela ajuda do monarca selêucida Demétrio III. Mas Janeu saiu-se vencedor na refrega e crucificou cerca de 800 de seus principais opositores (Josefo, *Antiguidades*, xiii. 14.2). Em seu leito de morte, entretanto, aconselhou sua esposa, Alexandra Salomé, que o

sucedeu (76-67 a.C.), a colocar o governo nas mãos dos fariseus, os quais, daí por diante, mantiveram uma posição dominante no Sinédrio.

Sofreram pesadamente sob Antípater e Herodes (Josefo, BJ, i. 32.2,3) e evidentemente aprenderam que os fins espirituais não podiam ser atingidos por meios políticos, pois, depois da morte de Herodes, encontramos-los a solicitar um direito de governo romano. Pela mesma razão, a maioria dos fariseus se opôs à revolta contra Roma (66-70 d.C.). Por esse motivo é que Vespasiano favoreceu a Yohanan ben Zakkai, um de seus líderes, e lhe permitiu estabelecer uma escola rabínica em Jâmnia. Por essa altura as controvérsias entre o partido do austero Samai e o partido do mais liberal Hilel, haviam terminado em transigência, os saduceus haviam desaparecido e os zelotes estavam desacreditados — depois da derrota de Bar Kochba, em 135 d.C., estes, igualmente, desaparecem — e, dessa maneira, os fariseus se tornaram os líderes inquestionáveis dos judeus. Por volta de 200 d.C., o judaísmo e o ensino farisaico se tinham tornado sinônimos.

### II. RELAÇÃO PARA COM OUTROS PARTIDOS

Os fariseus sempre foram um grupo de minoria. Sob Herodes, seu número orçava em pouco mais de 6.000 indivíduos (Josefo, *Antiguidades*, xvii.2.4). A amargura posterior de suas relações com o povo comum ('*am ha'arets*), exibida por muitos trechos talmúdicos do segundo século d.C., indica que o rigor de sua interpretação sobre a lei não tinha atração intrínseca. Os apocalípticos tiveram pouca influência, exceto por intermédio dos zelotes, e eram atrativos aparentemente para o proletariado desesperado. Os saduceus engrossavam suas fileiras principalmente dos mais ricos proprietários de terras; a tradição talmúdica distingue claramente entre eles e seus aliados, a casa de Boetos, o clã sumo sacerdotal. A seu próprio modo, eram tão rigoristas como os fariseus, com a única diferença que aplicavam as leis e suas tradições indiferentes para com as consequências — eram bastante ricos para arcarem com elas. Os fariseus nunca deixaram de pensar no interesse público. Não foi por coincidência que Samai, o fariseu rigorista, veio de uma família rica e aristocrática, enquanto que Hilel era homem do povo. A principal atração que os fariseus exerciam entre o povo é que vinham principalmente da classe média inferior e das melhores classes de artifices, e procuravam genuinamente fazer a lei tornar-se suportável pelo povo.

As diferenças salientadas por Josefo (BJ, ii.8.14) — a crença dos fariseus na imortalidade da alma, que seria reencarnada (isto é, reanimando o corpo ressuscitado), e no domínio controlador da sorte (isto é, Deus), e a descrença dos saduceus em ambas as coisas (cf. Mt 22.23; At 23.8) — são obviamente secundárias. Fundamentalmente, os saduceus consideravam que a adoração no templo era o centro e o propósito principal da lei. Os fariseus, por sua vez, frisavam o cumprimento individual de todas os aspectos da lei, da qual o culto era apenas uma parte,

como a razão de sua existência. As diferenças externas meramente expressavam suas atitudes internas diferentes.

### III. ENSINAMENTO

Básico para o conceito farisaico de religião era a crença que o exílio babilônico fora causado pelo fracasso de Israel em observar a Torá (a lei mosaica), e que sua observância era um dever tanto individual como nacional. Porém, a Torá não era meramente "lei", porém igualmente "instrução", ou seja, não consistia meramente de mandamentos fixos, mas se adaptava a condições mutáveis, e dali se poderia inferir a vontade de Deus a respeito de situações não expressamente mencionadas. Essa adaptação ou inferência era a tarefa daqueles que haviam feito um estudo especial da Torá, e uma decisão pela maioria se tornava obrigatória para todos.

Uma das primeiras tarefas dos escribas era a de estabelecer o conteúdo da Torá escrita (*torah shebikhtav*). Estes determinaram que a lei continha 613 mandamentos, 248 positivos e 365 negativos. O passo seguinte foi "fazer um fosso" em torno deles, isto é, de tal forma interpretá-los e suplementá-los que não houvesse qualquer possibilidade de quebrá-los por acidente ou ignorância. O exemplo mais bem conhecido são os freqüentemente citados trinta e nove principais tipos de atos proibidos em dia de sábado. Entretanto, nada existe de absurdo ou ilógico a respeito deles, uma vez admitida a proibição literal de trabalhar-se no sábado. Os mandamentos eram ainda aplicados, por analogia, a situações não diretamente cobertas pela Torá. Todos esses desenvolvimentos, juntamente com trinta e um costumes de "uso imemorial", formavam a "lei oral" (*torah sheb'al peh*), cujo pleno desenvolvimento só se verificou posteriormente à escrituração do NT. Convencidos de que possuíam a correta interpretação da Torá, afirmavam que essas "tradições dos anciãos" (Mc 7.3) vinham de Moisés e desde o Sinai.

Sem falar na insistência absoluta acerca da unidade e santidade de Deus, da eleição de Israel e da autoridade absoluta da Torá para o povo de Israel, toda a ênfase da religião farisaica era ética e não teológica. A condenação de nosso Senhor contra eles (v. HIPÓCRITA) tem de ser interpretada à luz do fato indubitável que eticamente estavam acima da maioria de seus contemporâneos. A ênfase farisaica especial sobre o dizimo, e sua recusa de adquirir alimentos ou tomar refeição em casas de não-fariseus, para que não acontecesse que o dizimo do alimento não tivesse sido pago, se devia à pesadíssima sobrecarga criada por dizimos sobrepostos aos tributos hasmoneanos, herodianos ou romanos. Para o fariseu, o dizimo completamente pago era sinal de lealdade a Deus. H.L.E.

**FAVOR** — V. GRAÇA.

**FAVOR (RUAMA)** — (heb., *ruhamah*, "deplorada"; em nossa versão, "Favor"). Nome simbólico aplicado a Israel (Os 2.1; cf. Rm 9.25,26;

1Pe 2.10), usado para indicar a volta da misericórdia de Deus. Um jogo de palavras está envolvido, pois o segundo filho de Gômer, "Desfavorecida" (*Lo-ruhamah* em hebraico), denotava um tempo quando Deus havia voltado as costas para Israel por causa de sua apostasia. V. OSÉIAS, LIVRO DE. J.D.D.

## FÉ

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

No AT o termo fé é encontrado apenas por duas vezes — em Dt 32.20, "raça de perversidade, filhos em quem não há lealdade" (*emun*), e em Hc 2.4, "o justo viverá pela sua fé" (*emunah*). Até mesmo nesses dois casos a maioria dos eruditos é de opinião que os termos hebraicos significam antes "fidelidade" e não "fé" (ainda que a fidelidade se origine apenas de uma atitude correta para com Deus, ficando presuposta a fé, em nosso sentido). Isso não significa, entretanto, que a fé não seja elemento importante no ensino do AT, pois ainda que a palavra não seja freqüente, a ideia o é. É usualmente expressa por verbos tais como "crer", "confiar", ou "esperar", os quais ocorrem com abundância.

Podemos começar por uma passagem tal como Sl 26.1: "Faze-me justa, Senhor, pois tenho andado na minha integridade, e confio no Senhor sem vacilar". É freqüentemente afirmado que o AT espera que os homens sejam salvos à base de suas obras, porém, esta passagem põe a questão em sua correta perspectiva. O salmista realmente apela para sua "integridade"; contudo, isso não significa que estivesse confiando em si mesmo ou em suas ações. Sua confiança estava depositada em Deus. Sua "integridade" era a evidência de sua confiança em Deus. O AT é um livro volumoso, e as verdades acerca da salvação são declaradas de várias maneiras. Os escritores sagrados nem sempre faziam distinções que nós, com o NT nas mãos, talvez desejaríamos. Porém, o exame cuidadoso revelará que no AT, tal como no NT, a exigência básica é a atitude correta para com Deus, isto é, a fé. Cf. Sl 37.3ss., "Confia no Senhor e faze o bem... Agrada-te do Senhor, e ele satisfará aos desejos do teu coração. Entrega o teu caminho ao Senhor, confia nele, e o mais ele fará". Aqui não existe qualquer dúvida que o salmista estava contemplando uma vida elevada. Porém, também não resta dúvida que, basicamente, ele estava defendendo uma atitude. Ele exortava os homens para que depositassem a sua confiança no Senhor, o que é apenas outra maneira de dizer-lhes que vissem pela fé. Algumas vezes os homens são exortados a confiar na Palavra de Deus (Sl 119.42), porém, mais usualmente, é a fé no próprio Deus que está em foco. "Confia no Senhor de todo o teu coração, e não te estribes no teu próprio entendimento" (Pv 3.5).

A última parte deste versículo rejeita a confiança nos próprios poderes individuais, pensando esse que é freqüente no AT: "O que confia no seu próprio coração é insensato" (Pv 28.26). O indivíduo não deve confiar em sua própria reti-

dão (Ez 33.13). Efraim foi castigado por confiar "nos vossos carros e na multidão dos vossos valentes" (Os 10.13). A confiança nos ídolos é freqüentemente denunciada (Is 42.17; Hc 2.18). Jeremias adverte contra a confiança em qualquer coisa que seja humana, dizendo: "Maldito o homem que confia no homem, faz da carne mortal o seu braço, e aparte o seu coração do Senhor!" (Jr 17.5). A lista de coisas em que não se deve confiar poderia ser multiplicada, e torna-se ainda mais impressionante paralelamente à lista ainda maior de passagens que exortam confiança no Senhor. É claro que os homens do AT pensavam sobre o Senhor como alguém digno de servir de objeto de confiança. Não punham sua confiança em qualquer coisa que fizessem, nem naquilo que outros homens fizessem, ou naquilo que os deuses fizessem. Sua confiança estava exclusivamente no Senhor. Algumas vezes isso é expresso de modo pitoresco. Assim é dito que ele "é a minha rocha, a minha cidadela, o meu libertador; o meu Deus, o meu rochedo em que me refugio; o meu escudo, a força da minha salvação, o meu baluarte" (Sl 18.2). A fé pode ser confiantemente depositada num Deus assim.

Deve-se fazer menção especial acerca de Abraão. Sua vida inteira fornece evidência sobre um espírito de confiança, de uma profunda fé. A respeito dele está registrado que ele "creu no Senhor, e isso lhe foi imputado para justiça" (Gn 15.6). Esse texto é aproveitado pelos escritores do NT, e a verdade fundamental que o mesmo expressa é desenvolvido de forma mais completa.

## II. NO NOVO TESTAMENTO

### a) Uso geral do vocábulo

No Novo Testamento, a fé é altamente proeminente. O substantivo *pístis* e o verbo *pisteuo* ocorrem ambos mais de 240 vezes, enquanto que o adjetivo *pistos* ocorre sessenta e sete vezes. Essa ênfase sobre a fé deve ser vista em contraste com a obra salvadora de Deus, em Cristo Jesus. No NT, o pensamento que Deus enviou seu Filho para ser Salvador do mundo, é central. Cristo realizou a salvação do homem ao morrer expiativamente na cruz do Calvário. A fé é atitude mediante a qual o homem abandona toda confiança em seus próprios esforços para obter a salvação, quer sejam eles ações de piedade, de bondade ética, ou seja lá o que for. É a atitude de completa confiança em Cristo, de dependência exclusiva dele, a respeito de tudo quanto está envolvido na salvação. Quando o carcereiro filipense perguntou: "Senhores, que devo fazer para que seja salvo?". Paulo e Silas responderam sem qualquer hesitação: "Crê no Senhor Jesus, e serás salvo" (At 16.30ss.). É aquele que "nele crê" que não perece, mas tem a vida eterna (Jo 3.16). A fé é a única maneira de alguém receber a salvação.

O verbo *pisteuo* é freqüentemente seguido pela palavra "que", indicando que a fé diz respeito a fatos. Isso é muito importante, conforme Jesus deixou claro para os judeus, dizendo: "porque se não credes que eu sou, morrereis nos vossos pecados" (Jo 8.24). Porém, não é

algo todo-importante. Tiago nos diz que os demônios acreditam "que Deus é um só", mas que essa fé de nada lhes aproveita (Tg 2:19). *Pisteuo* pode ser seguido pelo dativo simples, quando o sentido é dar crédito ou aceitar como verdadeiro aquilo que alguém afirma. Assim Jesus lembrou aos judeus que "João veio a vós outros no caminho da justiça, e não acreditastes nele" (Mt 21.32). Aqui não está em vista uma fé no sentido de confiança. Os judeus simplesmente não acreditaram naquilo que João dizia. Tal incredulidade também pode ser com referência a Jesus, conforme diz Jo 8.45: "não me credes", ou no versículo seguinte: "Se vos digo a verdade, por que razão não me credes?" No entanto, não nos devemos esquecer que há certo conteúdo intelectual na fé. Conseqüentemente essa construção é algumas vezes empregada onde a fé salvadora está na mente, como em Jo 5.24: "Quem ouve a minha palavra e crê naquele que me enviou, tem a vida eterna". O indivíduo que realmente confia em Deus, naturalmente agirá à base dessa fé. Em outras palavras, a crença genuína de que aquilo que Deus revelou é verdade, resulta na verdadeira fé.

A construção característica para indicar a fé salvadora é aquela em que o verbo *pisteuo* é seguido pela preposição *eis*. Literalmente essa construção significa "crer dentro". Denota uma fé que, para assim dizer, tira um homem de si mesmo e o coloca em Cristo (cf. a expressão freqüentemente usada sobre os crentes — "em Cristo"). Essa experiência também pode ser indicada pela expressão "fé-união com Cristo". Denota não apenas uma crença que implica em assentimento intelectual, mas uma fé em que o crente se apega ao seu Salvador de todo o seu coração. O homem que confia nesse sentido permanece em Cristo e Cristo nele (Jo 15.4). A fé não consiste meramente em aceitar certas coisas como verdadeiras, mas consiste em confiar numa pessoa, e essa pessoa é Jesus Cristo.

Algumas vezes *pisteuo* é seguido por *epi*, "sobre". A fé tem uma base firme. Vemos essa construção em At 9.42, onde, quando a ressurreição de Tabita se tornou conhecida, "muitos creram no Senhor". O povo havia visto o que Cristo pode fazer, e depositaram sua fé "sobre" ele. Algumas vezes a fé é posta no Pai, como quando Paulo fala em crer "naquele que ressuscitou dentre os mortos a Jesus, nosso Senhor" (Rm 4.24).

Mui característico do NT é o uso absoluto do verbo *pisteuo*. Quando Jesus permaneceu entre os samaritanos, muitos deles "creram nele, por causa da sua palavra" (Jo 4.41). Não há necessidade de adicionar em que eles creram, ou em quem creram. A fé é elemento tão central do cristianismo que se pode falar em "crer" sem necessidade de qualquer esclarecimento extra. Os cristãos são simplesmente chamados de "crentes". Esse uso se estende por todo o NT e não é confinado a qualquer escritor particular. Podemos concluir com justiça que a fé é fundamental ao cristianismo.

Os tempos do verbo *pisteuo* também são instrutivos. O tempo aoristo aponta para um ato

único no passado, e indica o caráter determinativo da fé. Quando um indivíduo chega a exercer fé, entrega-se decisivamente a Cristo. O tempo presente, por outro lado, tem a idéia de continuidade. A fé não é uma fase passageira. Mas é uma atitude contínua. O tempo perfeito combina em si ambas essas idéias. Fala de uma fé presente que é contínua com o ato passado da crença. O homem que crê entra num estado permanente. Talvez deveríamos observar aqui que o substantivo "fé" algumas vezes é precedido pelo artigo, "a fé", ou seja, o conjunto total do ensino cristão, como quando Paulo diz que os colossenses estavam "confirmados na fé", adicionando "tal como fostes instruídos" (Cl 2.7).

### b) Usos particulares do vocábulo

(i) Nos evangelhos sinóticos, fé é frequentemente ligada com a cura, como quando Jesus disse à mulher que tocou na fimbria de sua veste no meio da multidão: "Tem bom ânimo, filha, a tua fé te salvou" (Mt 9.22). Porém, esses evangelhos também se ocupam com a fé num sentido mais lato. Marcos, por exemplo, registra para nós as palavras do Senhor Jesus: "Tudo é possível ao que crê!" (Mc 9.23). Semelhantemente, o Senhor fala sobre os grandes resultados para aquele que tem "fé como um grão de mostarda" (Mt 17.20; Lc 17.6). É evidente que nosso Senhor exigiu fé em si mesmo, pessoalmente. A exigência cristã característica de fé em Cristo, descansa, afinal de contas, em seu próprio requerimento.

(ii) No quarto evangelho, a fé ocupa um lugar proeminentíssimo, pois ali o verbo *pisteuo* é encontrado por 98 vezes. Curioso é que o substantivo *pistis*, "fé", nunca é usado. Isso possivelmente se deve ao seu uso em círculos de tipo gnóstico. Existem indicações que João tinha tais oponentes em vista, e é possível que ele tivesse querido evitar um vocábulo que os gnósticos usavam constantemente. Ou talvez tenha preferido o significado mais dinâmico expresso pelo verbo. Qualquer que tenha sido a sua razão, João emprega o verbo *pisteuo* mais frequentemente que qualquer outro escritor do NT, de fato, três vezes com mais frequência que os três primeiros evangelhos conjuntamente. Sua construção característica é o verbo *pisteuo* com a preposição *eis*, "confiar dentro de", "confiar baseado em". O ponto importante é a conexão entre o crente e o Cristo. De acordo com isso, João se refere, por muitas e muitas vezes, sobre o crer nele, chamando isso de fé "no nome" de Cristo (p. ex., Jo 3.18). "Nome", para os homens da antiguidade, era uma maneira de sumarizar a personalidade inteira. Crer no nome de Cristo, por conseguinte, significa confiar em tudo quanto ele é essencialmente em si mesmo. Jo 3.18 também diz: "Quem nele crê não é julgado; o que não crê já está julgado". É ponto característico do ensino joanino que as questões eternas são decididas agora e nesta existência. Fé não dá simplesmente segurança aos homens de que possuem uma vida perpétua em algum tempo específico do futuro. Mas lhes concede vida eterna agora, desde esta própria existência. Aquele que confia no Filho "tem" a vida eterna (3.36 cf. 5.24 etc.).

(iii) Em Atos, com seu relato de vigoroso avanço missionário, não é surpreendente que a expressão característica seja o uso do tempo aoristo para indicar o ato da decisão. Lucas registra muitas ocasiões em que pessoas vieram a depositar sua confiança em Cristo. Outras construções gramaticais também são encontradas, e são mencionados tanto o estado contínuo de fé como os resultados permanentes da fé. Porém, a decisão é que é o ponto característico.

(iv) Para o apóstolo Paulo, a fé é a atitude cristã típica. Ele não compartilha da antipatia de João pelo substantivo *pistis*, porém, usa-o duas vezes mais que o verbo correspondente. O substantivo ocorre em conexão com algumas de suas principais idéias. Assim é que, em Rm 1.16, ele se refere ao evangelho como "o poder de Deus para a salvação de todo aquele que crê". Para Paulo revestir-se de grande importância o fato que o cristianismo é mais do que simplesmente um sistema de bons conselhos. O cristianismo diz aos homens não só o que eles devem fazer, mas também lhes fornece o poder de fazê-lo. Por muitas e muitas vezes Paulo faz o contraste entre meras palavras e o poder, sempre tendo em vista salientar que o poder do Santo Espírito de Deus é percebido nas vidas dos crentes. Esse poder é posto à disposição do indivíduo somente quando ele confia. Não há substituição para a fé.

Muito dos escritos controversiais de Paulo se centraliza em torno da disputa com os judaizantes. Os judaizantes insistiam que não é suficiente que o crente seja batizado. Também precisam ser circuncidados e, uma vez tendo sido assim admitidos ao judaísmo, deveriam esforçar-se por observar a lei mosaica inteira. Os judaizantes faziam da obediência à lei uma pré-condição necessária para a salvação, pelo menos no sentido mais completo desse termo. Paulo não aceitava esse ponto de vista no menor grau. O apóstolo insistia que os homens nada podem fazer, em absoluto, para produzirem sua própria salvação. Tudo quanto tinha de ser feito foi realizado por Cristo, e nenhum indivíduo pode adicionar coisa alguma à perfeição da obra terminada de Cristo. Assim é que Paulo insiste que os homens são justificados (v. JUSTIFICAÇÃO) "pela fé" (Rm 5.1). A doutrina da justificação pela fé jaz no próprio âmago da mensagem paulina. Quer usasse dessa terminologia quer não, ele estava sempre apresentando a mesma idéia. Combateu vigorosamente qualquer idéia que salientasse a eficácia fictícia das boas obras. "...sabendo, contudo, que o homem não é justificado por obras da lei, e, sim, mediante a fé em Cristo Jesus", escreveu ele aos Gálatas, "também nós temos crido em Cristo Jesus, para que fôssemos justificados pela fé em Cristo e não por obras da lei, pois por obras da lei ninguém será justificado" (Gl 2.16). É evidente que para Paulo, a fé significa abandonar toda dependência da própria habilidade de merecer a salvação. É a aceitação confiante do dom de Deus em Cristo, é o depender de Cristo, de Cristo tão somente, a respeito de tudo quanto a salvação significa.

Outra característica notável da teologia paulina é o próprio grande espaço que o apóstolo dá



à obra do Espírito Santo. Ele concebe todos os crentes como possuidores do Espírito Santo, que neles veio habitar (Rm 8.9,14), e também liga isso à fé. Assim é que ele escreve aos crentes de Éfeso a respeito de Cristo, "em quem também vós, depois que ouvistes a palavra da verdade, o evangelho da nossa salvação, tendo nele também crido, fostes selados com o Santo Espírito da promessa, o qual é o penhor da nossa herança" (Ef 1.13ss.). A selagem era o sinal da posse, uma metáfora prontamente compreendida na época, quando não eram muitos os que sabiam: ler. O Espírito, que nos crentes habita, é a marca divina de que são possuídos, e essa marca só é posta nos homens quando crêem. A passagem que acabamos de citar prossegue a fim de referir-se ao Espírito como o 'penhor da nossa herança'. Paulo empregou aqui uma palavra que no primeiro século significava um primeiro pagamento, em garantia, isto é, pagamento que fazia parte do preço concordado e era ao mesmo tempo a garantia que o restante seria pago no tempo estabelecido. Assim sendo, quando um homem confia em Cristo, recebe o Espírito Santo como parte da vida na era vindoura, e também como garantia que o restante será infalivelmente recebido em tempo próprio.

(v) O escritor da Epístola aos Hebreus compreende que a fé sempre foi uma característica do povo de Deus. Em sua grande galeria de retratos de vultos eminentes da fé, em Hb 11, ele passa em revisão os heróis do passado, mostrando como um por um ilustram o grande tema que "sem fé é impossível agradar a Deus" (Hb 11:6). Ele mostra-se particularmente interessado na oposição entre a fé e a vista. A fé é a "certeza de coisas que se esperam, a convicção de fatos que se não vêem" (Hb 11.1). O escritor sagrado frisa o ponto que os homens que nada possuíam no referente a provas externas para confirmar as promessas de Deus, apegaram-se, não obstante, firmemente às mesmas. Em outras palavras, andavam pela fé, e não pela vista.

(vi) Quanto aos demais escritores do NT, devemos notar Tiago, pois ele tem sido por muitos reputado como escritor em contradição com Paulo nessa questão. Onde Paulo insiste que o homem é justificado pela fé e não pelas obras, Tiago mantém que "uma pessoa é justificada por obras, e não por fé somente" (Tg 2.24). Entretanto, não há aqui mais que uma contradição verbal. A espécie de "fé" que Tiago combate não é aquela calorosa confiança pessoal num Salvador vivo, que é a fé da qual Paulo fala. Mas é antes a fé que o próprio Tiago descreve: "Crês, tu, que Deus, é um só? Fazes bem. Até os demônios crêem, e tremem" (Tg 2.19). Ele tem em mente o mero assentimento intelectual a certas verdades, um assentimento que não é acompanhado por uma vida vivida de conformidade com essas verdades (Tg 2.15ss.). Tiago está longe de se opor à fé, no sentido que alguns pressupõem. Bem no início de sua epístola, ele fala naturalmente em "provação da vossa fé" (Tg 1.3), e exorta seus leitores a não terem "a fé em nosso Senhor Jesus Cristo, Senhor da glória, em

acepção de pessoas" (Tg 2.1). Ele critica a fé errada, mas pressupõe que todos reconhecerão a necessidade de uma fé correta. Além disso, por "obras" Tiago não significa o que Paulo queria dizer quando usava o termo. Paulo pensava na obediência aos mandamentos da lei, considerados como um sistema mediante o qual o indivíduo, na opinião de muitos, podia merecer a salvação. Para Tiago, porém, a lei é a "lei da liberdade" (Tg 2.12). Suas "obras" se assemelham, notavelmente, ao "fruto do Espírito", do qual Paulo fala. Trata-se de ações calorosas de amor, que se originam na atitude correta para com Deus. São os frutos da fé. O que Tiago combate é a afirmação de alguns que diziam ter fé, ao mesmo tempo que os frutos não se achavam presentes para comprová-la.

A fé, sem dúvida alguma, é um dos mais importantes conceitos de todo o NT. Em toda a parte é requerida, e sua importância é insistentemente salientada. Fé significa o abandono de toda confiança nos próprios recursos. Fé significa lançar-se sem reservas nas mãos misericordiosas de Deus. Fé significa apegar-se às promessas de Deus em Cristo, dependendo inteiramente da obra terminada de Cristo referente à salvação, bem como do poder do Santo Espírito de Deus, que no crente habita, para dele receber fortalecimento diário. Fé implica em completa dependência de Deus e plena obediência ao Senhor. L.M.

**FEBE** — Uma benfazeja senhora crente de Cencreia (porto leste de Corinto, onde a hospitalidade certamente era reputada importante); diaconisa (em algumas versões, "serva") da igreja e "protetora" (ou auxiliadora) de muitos, incluindo o próprio Paulo (Rm 16.1,2; os termos são provavelmente semi-técnicos; v. DIACONISA). Evidentemente ela levou a epístola de Paulo, onde ele solicita hospitalidade digna para ela. E. J. Goodspeed (HTR, XLV, 1951, p. 55ss.) mantêm que Rm 16 é uma carta separada enviada a Éfeso para assegurar a recepção de Febe por parte dos indivíduos nomeados. Mas, uma tão obliqua referência pessoal seria necessária?

Seu nome (que significa "radiante") é um sobrenome de Artemisa. Um notável epíteto que diz "A segunda Febe", uma diaconisa posterior, é citado por Moulton e Milligan (s.v. *kai-maomai*). V. ainda M. D. Gibson, ExpT, XXIII, 1911-12, p. 281. A.F.W.

**FEBRE** — (heb., *qadahat*, "calor requieimante", Dt 28.22; em grego, *pyretos*, "calor de fogo", Lc 4.38; At 28.8 etc.). Termo genérico que inclui diferentes males, todos os quais sugerem a presença de alta temperatura do corpo. V. também DOENÇA E CURA.

**FEIJÕES** — 2Sm 17.28 os inclui no alimento levado a Davi e seus homens. Ez 4.9 se refere a eles como um substituto do trigo no pão preparado durante época de fome. O pão de Ezequiel provavelmente não quebrava a lei levítica que proibia misturar espécies diferentes de cereal (v. ICC, *ad loc.*). A *Mishnah* emprega o mes-

mo vocábulo com um adjetivo nacional, chamando-o feijões egípcios; e outro tanto faziam os escritores gregos com o termo *kyamos*. O gênero está determinado, mas a espécie ainda é motivo de controvérsia entre os botânicos. A moderna palavra árabe tem um vasto alcance, incluindo o amendoim e outras plantas distinguidas por adjetivos. R.A.S.

#### FETIÇARIA — V. MAGIA E FETIÇARIA.

**FEL** — Os hebreus usavam os termos *rosh* e *m'rorah* para descrever uma planta cujos frutos eram extremamente amargos. São traduzidos variegadamente como "erva venenosa" (Os 10.4), "veneno" (Jó 20.16), "água venenosa" (Jr 8.14) e "ardente veneno" (cf Dt 32.33), sendo frequentemente associado com a erva amarga absinto (Dt 29.18; Jr 9.15; Lm 3.19; Am 6.12). O fel é literalmente referido como secreção amarelada do fígado em Jó 16.13; 20.14,15. Como planta, sua identificação é obscura.

Metaforicamente denotava o trabalho de parto (Lm 3:5) ou qualquer experiência amarga (At 8.23). O fel oferecido a Cristo, durante sua crucificação (Mt 27.34; cf. Mc 15.23) era um vinho diluído que continha drogas entorpecentes. R.K.H.

**FÉLIX, MARCO ANTÔNIO** — Era irmão do favorito e liberto de Cláudio, Palas, mediante cuja influência foi nomeado para a posição de procurador da Judéia. Tácito (*Ann.* xii. 54) e Josefo (BJ, ii: 12; *Antiguidades*, x.6 e seqs.) discordam quanto à ocasião e às circunstâncias de sua chegada na palestina; talvez tenha sido enviado para a Samaria com a posição de procurador durante o julgamento de Ventídio Cumano (será que as palavras "há muitos anos", em At 24.10, não é uma corroboração disso?), porém, seja lá como for, parece que foi procurador da Judéia desde c. 52 d.C. A intranquilidade aumentou durante seu governo, pois "com selvageria e concupiscência exerceu os poderes de um rei com as inclinações de um escravo" (Tácito, *História*, v. 9), e era inteiramente destituído de misericórdia ao esmagar qualquer oposição. Em 55 d.C. suprimiu os seguidores de um suposto messias de origem egípcia, porém, o próprio indivíduo conseguiu escapar. Quando o levante registrado em At 21.27ss. rebentou, o tribuno Cláudio Lísias inicialmente julgou que Paulo fosse o tal egípcio (At 21.38).

Depois de seu aprisionamento, Paulo foi transportado para Cesaréia, a capital romana da Palestina e foi julgado perante Félix. Duas características bem comprovadas do governador se destacam na narrativa subsequente: seu desprezo pela justiça e sua avaréza. Conservou Paulo na prisão durante dois anos, esperando que o mesmo acabaria lhe pagando algum suborno (At 24.26). Desapontado nessa esperança, foi adiando julgamento de um caso onde havia ampla evidência sobre a inocência do prisioneiro (23.29; 24.22), e ao deixar o cargo, conservou Paulo na prisão a fim de agradar aos judeus (24.27), ou, de conformidade com o Texto Ocidental, para agradar a Drusila (q.v.), sua esposa.

Foi chamado por Nero, provavelmente em 59 d.C. (v. FESTO), e foi salvo do processo instigado pelos judeus somente devido à influência de Palas, seu irmão. Sobre a história posterior de Félix nada se sabe. E.M.B.G.

#### FÊNICE — V. FÊNIX, 2.

**FENÍCIA, FENÍCIOS** — Território da costa do leste do mar Mediterrâneo que cobria cerca de 240 km entre os rios Litani e Arvade (modernamente, Libano-S Latakia), e seus habitantes (v. mapas 8 e 16).

A Fenícia como tal só é nomeada no NT como o lugar de refúgio para onde os cristãos fugiam da perseguição que se seguiu à morte de Estêvão (At 11.19); Paulo e Silas atravessaram esse país a caminho de Samaria para Antioquia da Síria (At 15.3). Posteriormente Paulo desembarcou na costa fenícia, perto de Tiro, a caminho de Jerusalém (At 21.2,3). No tempo de nosso Senhor, a Fenícia era referida como "lados de Tiro e Sidom" (Mt 15.21; Lc 6.17), e seus habitantes, incluindo os gregos, eram considerados "siro-fenícios" (Mc 7.26).

Nos tempos do AT, o território ocupado pelos fenícios era chamado pelos hebreus de Canaã (Is 23.11), sendo que cananeu (isto é, "comerciante") provavelmente era o nome aplicado pelos habitantes a si mesmos (Gn 10.15). Entretanto, foi prática comum de todos os períodos, referir-se à Fenícia pelo nome de suas principais cidades (v. SIDOM, TIRO), visto que havia pouca coesão política entre elas, exceto em períodos tais como o reinado de Hirão I.

#### I. HISTÓRIA

A origem dos navegantes fenícios é obscura, embora que, de conformidade com Heródoto (i.i; vii.89), chegaram por terra, vindos da área do golfo Pérsico, através do mar Vermelho, e primeiramente fundaram Sidom. A evidência arqueológica mais antiga acerca da presença deles vem dos achados proto-fenícios em Biblos (antiga Gubla ou Gebal, Ez 27.9, modernamente Gebail) datados de c. 3000 a.C. Esse importante local tem sido escavado desde 1924 pelas franceses sob a orientação de Montet e Dunand. Navios de Biblos são pintados em relevos egípcios do tempo de Sahure, na V dinastia (c. de 2500 a.C.), e não pode haver dúvidas que pelo séc. XVIII a.C. havia um extenso comércio de madeira e artigos artísticos entre a Fenícia e o Egito (v. NAVIOS). Os fenícios, por esse tempo, haviam fundado suas primeiras colônias ao longo da costa de Jope, Dor (Jz 1.27-31), Acre, e Ugarite (Ras Shamra). Escolhiam portos naturais de fácil defesa e grandemente dominavam a população rural, como em Ras Shamra (nível iv).

Durante alguns séculos a Fenícia esteve sob o controle econômico e quase militar das dinastias egípcias XVIII e XIX, e Arvade estava entre os lugares reivindicados como capturados por Tutmés III (c. 1485 a.C.). Não obstante, as cartas escritas por Rib-Adi, de Biblos, e por Abi-milki, de Tiro, a Amenófis III, em Amarna, no Egito,

demonstram que, por volta de 1400 a.C., Sumuru e Berut se haviam separado e, juntamente com Sidom, que parece ter mantido a sua independência, estavam bloqueando as cidades fenícias (v. Amarna sob ARQUEOLOGIA). Quando os "povos do mar" invadiram a costa, em c. de 1200 A.C., Biblos, Arvade e Ugarite, foram destruídas e os sidônios fugiram para Tiro, que então se tornou o porto principal, ou, conforme Isaias exclama, se tornou a "virgem filha de Sidom" (23.12).

Pelo tempo de Davi, Tiro era governada por Hirão I filho de Abi-Baal, e o seu reinado deu início a um período áureo. A Fenícia era aliada comercial de Davi (2Sm 5.11; 1Rs 5.1), e Hirão, por tratado, supria Salomão de madeira, pedras e artefices para a construção do templo e do palácio (1Rs 5.1-12; 2Cr 2.3-16), além de navios e pilotos para ajudarem a frota judaica e para desenvolverem o porto de Ezion-Geber como base para longas viagens (1Rs 9.27). Essa ajuda resultou em vantagens territoriais, pois a Tiro foram dadas vinte vilas e seus arrabaldes como parte do pagamento (v. 10-14). A própria Fenícia, por longo tempo, influenciada pela arte, pelos motivos e pelos métodos egípcios, estava agora numa posição capaz de influenciar o pensamento hebreu. Hirão foi conquistador, e edificou diversos templos em Tiro, além de ter sido bem sucedido administrador, que solucionou revoltas coloniais (W. F. Albright, em o *Leland Volume*, 1942, p. 43ss.). Provavelmente se deve à sua iniciativa o fato que, pelo séc. IX a.C., foram fundadas colônias fenícias em Sardenia (Nova, Tauros), Chipre (Qution), e Caratepe (norte do Tauros). Utica fôra fundada e povoada no séc. XII a.C., e Cartago, Sicília (Motia) e Tunísia, pelo séc. VIII a.C.

O sucessor de Hirão, um sumo sacerdote chamado Etbtaal, fomentou ainda mais a aliança com Israel mediante o casamento de sua filha, Jezabel, com Acabe (1Rs 16.31), com a conseqüência que a adoração dos baais fenícios foi incrementada (1Rs 18.19). Elias fugiu por algum tempo para Sarepta, que fazia parte da costa controlada pelos sidônios e, portanto, nesse tempo independente de Tiro (1Rs 17.9).

Os avanços assírios produziram pressões contra as cidades fenícias. Assurbanipal II (884-859 a.C.) contava, entre o tributo que recebia de

Tiro, Sidom, Gebal e Arvade, vestes e panos, muitos deles tingidos, metais preciosos e marfins entalhados e madeira entalhada. Esse tributo foi renovado quando Salmaneser III cercou Damasco e marchou para a costa do Mediterrâneo, no rio Dogue, em 841 a.C. O ato de submissão a ele, e os presentes enviados por Tiro e Sidom, são pintados nos portões de bronze colocados no templo assírio em Balawat (v. R. D. Barnett, *Assyrian Palace Reliefs*, 1960, prancha 139). Adade-nirari III reivindicava Tiro e Sidom entre seus vassalos, em 803 a.C. (DOTT, p. 51). Hiramu de Tiro, Sibiti-Billi, de Gubla (Biblos), foram outros que enviaram tributo a Tiglate-Pileser III durante seu cerco contra Arpade (c. 741 a.C.) mais ou menos no mesmo tempo em que Manaém, de Israel, se submeteu a ele. Poucos anos mais tarde, os assírios enviaram seu *rab shaqe* — oficial (v. RABSAQUÉ) — para que coletasse tributos de Metena de Tiro. Cartas enviadas ao rei assírio mostram que Tiro e Sidom estavam sob direta supervisão de um oficial assírio, que enviava os tributos recebidos, a maior parte pagos em madeira e mercadorias, diretamente para Calá (Iraç, XVII, 1955, p. 126-154). Em 734 a.C., Tiglate-Pileser capturou a fortaleza de Kashpuna, que guardava o caminho para Tiro e Sidom, as quais agora se tinham aliado para finalidades de defesa.

Sargão continuou assaltando as terras costeiras da Fenícia, e Senaqueribe (c. de 701 a.C.) capturou Usse, perto de Tiro, e levou prisioneiros fenícios para Nínive, para construírem a frota planejada para perseguir o rebelde Merodaque-Baladâ (q.v.) até o outro lado do golfo Pérsico. Não obstante, as cidades maiores se apearam à sua independência, até que Esar-Hadom saqueou Sidom e estabeleceu os sobreviventes numa nova aldeia chamada "Cidade Murada de Esar-Hadom", e em quinze vilas adjacentes. Outras aldeias foram postas sob Baali, de Tiro, o qual ficou ligado por tratado a Esar-Hadom. Esse deu nome a Arvade, Acre, Dor, Gebal e monte Líbano, e regulou o comércio e a navegação. Entretanto, incitado por Tiraca, do Egito, Baali se revoltou. Tiro foi cercada e a Fenícia foi subjugada e transformada em província. Os governantes das cidades, incluindo Milki-asapa, de Gebal, e Matan-Baal, de Arvade, foram obrigados a agir como trabalhadores braçais na cons-



Fig. 83 — Airão, rei de Tiro, assentado em seu trono, com seus cortesãos e senos fenícios, à sua frente. Do relevo de um sarcófago, c. de 1000 a.C.

trução dos alicerces do novo palácio de Esar-Hadom, em Calah, tal como Manassés foi obrigado a fazer na Babilônia (2Cr 33.11)

Assurbanipal deu prosseguimento à guerra contra a Fenícia, contendo Baali por meio de um ataque, em 665 a.C., antes de seu avanço contra o Egito. Tomou as filhas de Baali como concubinas e também recebeu um pesado tributo. Por ocasião da morte de Baali, Azi-Baal foi feito rei e Yakinlu nomeado governante de Arvade.

Com o declínio da Assíria as cidades reconquistaram a sua independência e comerciaram com novos portos abertos no Egito. Seus parentes púnicos fundaram colônias na Argélia e em Marrocos, nos sécs. VII a V a.C., e, mediante uma vitória naval sobre os etruscos, em 535 A.C., finalmente o Mediterrâneo ocidental ficou reservado exclusivamente para os comerciantes fenícios.

Nabucodonosor II, da Babilônia, em seu avanço contra o Egito, cercou Tiro durante treze anos, c. 585-573 a.C. (Ez 26.1-29:1ss.), mas, embora Itobaal tivesse sido levado prisioneiro para a Babilônia, a cidade reteve certa medida de autonomia, que assim manteve durante o domínio neobabilônico e persa, comerciando com o Egito (Sf 1.11) e suprindo peixes e outras mercadorias para Jerusalém (Ne 13.16), enquanto que por sua vez provavelmente recebia madeira e têxteis de fabricação doméstica (Pv 31.24; v. tb. ARTES E OFÍCIOS).

Alexandre, o Grande, capturou a cidade de Tiro, edificada numa ilha, por meio de um molhe artificialmente construído. A matança e a destruição foram pesadas, mas a cidade se recuperou e, à semelhança de Sidom, era próspera nos tempos helenísticos e romanos (p. ex., Mt 15.21).

## II. RELIGIÃO

A religião idólatra dos fenícios foi condenada por Elias (1Rs 18-19) e posteriormente por outros profetas hebreus (Is 65.11). O período inicial, visto nos textos de Ras Shamra (v. ARQUEOLOGIA), revela uma mitologia politeísta e natural, centralizada em torno de Baal, igualmente chamado de Meleque, "rei", o deus-sol Saps, e Keshap (Mikkal), uma divindade do submundo. Cultos da fertilidade honraram Anate (Astarte) e a mistura popular de idéias semíticas e egípcias deu em resultado o culto de Adonis e Tamuz (q.v.), no qual o primeiro era identificado com o Osiris dos egípcios. Outras divindades incluíam Eshmun, o deus da cura (gr., *Asklepios*), e Melcarte.

## III. ARTE

As tendências sincretistas das religiões dos fenícios podem ser vistas igualmente na arte fenícia, que combina elementos semíticos, egípcios e humanos. Isso se devia à localização geográfica e ao intercâmbio de materiais e influências que decorriam do comércio. Os fenícios eram primariamente negociantes-navegadores e artistas. Exportavam seda, linho e madeira, tingidos, tecidos e bordados localmente, pelo que é possível que o nome Fenícia seja derivado do termo grego *phoinios*, "púrpura avermelhada" (v. ARTES E OFÍCIOS), e, de seus suprimentos ilimitados no interior do Líbano, despachavam madeira e seus

produtos transportados em seus navios. Seus artesãos trabalhavam em pedra (p. ex., o sarcófago de Airão, c. 900 A.C.; BASOR, 134, p. 9; Syria, XI, p. 180ss.), em marfim (q.v.), e em vidro (q.v.), e, embora os hebreus não tolerassem imagens ou a reprodução da figura humana (v. ARTE), moedas fenícias de prata e de bronze são encontradas no interior da Palestina desde o século IV a.C. em diante. As exigências de seu comércio produziram o desenvolvimento da escrita (os chamados alfabetos fenício, babiliano e ugarítico), o ábaco para as operações matemáticas, e os livros de papiro (v. PAPIRO, LIVRO). É realmente lamentável que a literatura fenícia, incluindo a mitologia de Sanchuniathon, de Biblos, e a história de Menandro, de Tiro, tenha sobrevivido em apenas citações encontradas em autores posteriores, pois provavelmente foi através da literatura dos fenícios que muito da erudição do Oriente chegou até à Grécia. V. tb. ESCRITA. D.J.W.

**FÊNIX** — 1. Um pássaro mitológico, que desde tempos imemoriais era considerado como redivivo do cadáver de sua mãe. Alguns cristãos dos primeiros séculos (Tertuliano, *De Resurr.* xiii.6; cf. *Clemente*, xxv) vendo nisso uma analogia da ressurreição, davam-lhe apoio baseando-se em Sl 92.12 (na LXX, Sl 91.13), mas *phoinix*, ali, significa claramente "palmeira". A fênix e a palmeira se tornaram motivos freqüentes da arte cristã.

2. Porto (em nossa versão, Fênice) onde os marujos hábeis, a despeito da advertência de Paulo, escolheram para passar o inverno (At 27.12). Informes dados por Estrabão, Ptolomeu e outros escritores, parecem indicar a área do cabo Mouros, onde a moderna Louro é o único porto seguro no sul de Creta (James Smith, *Voyage and Shipwreck of St. Paul*, 1866, p. 90). Porém, Lucas escreve que Fênice "olhava para o nordeste e para o sudeste", isto é, dava frente para o ocidente, enquanto que Louro faz frente para o oriente. Uma estreita península a separa da baía que dá frente para o ocidente, ainda que essa entrada ofereça pouca segurança. Smith, pensando nos perigos das ondas de inverno vindas do ocidente, sugeriu que Lucas queria dizer "a direção para a qual o vento soprava, isto é, do nordeste para o sudeste" (o que já é seguido por algumas revisões); porém, isso não tem sido consubstanciado, a não ser que suponhamos alguma expressão náutica perdida. Ramsay pensava que Lucas poderia ter malentendido o relato de Paulo, o que seria compreensível, mas deixou aberta a possibilidade de alteração na linha da costa (cf. HDB). O recente exame de *Ogilvie* sugere convincentemente que tal alteração realmente teve lugar. A baía ocidental anteriormente era melhor protegida, e algum distúrbio sísmico aparentemente cobriu uma entrada que dava frente para o noroeste nos tempos clássicos. Uma entrada com frente para sudoeste permanece, e a baía ocidental já não usada ainda é chamada de *Phinika*. *Ogilvie* também descobriu que localmente os ventos de inverno sopram na direção leste-nordeste (v. EURO-AQUILÃO), que provocaram o desastre. A.F.W.

**FERMENTO** (*S<sup>e</sup>or*, "fermento", "pão levedado", em Dt 16.4; *hamets*, "qualquer coisa levedada ou fermentada"; cf. *matsah*, "sem fermento", Lv 10.12; em grego, *zyme*, "fermento"; em latim *levare*, "tufar").

Na vida hebraica o fermento veio a desempenhar importante papel, não apenas no fabrico do pão, mas também na lei, no ritual e no ensinamento religioso. Era originalmente feito de farelo fino amassado com mosto; também da farinha de certas plantas, tais como a ervilhaca, etc.; ou então de cevada misturada com água, e então deixada assim, até azedar. Quando o fabrico do pão se desenvolveu, o fermento era produzido com farinha de pão amassada sem sal e guardada até chegar ao estado de fermentação.

#### a) No fabrico do pão

No fabrico do pão o fermento era provavelmente um pouco de massa, retido de um cozimento anterior, que havia fermentado e ficado ácido. Essa era então ou dissolvida na água, na amassadeira, antes da farinha ser adicionada, ou era "ocultada" na farinha amassada juntamente com a mesma. O pão assim fabricado era conhecido como "levedado", em distinção com o pão asmo (Êx 12.15 etc.). V. PÃO. Não há vestígio claro sobre o emprego de outras espécies de fermento, embora tenha sido freqüentemente sugerido que os judeus também usavam a borra da uva como fermento.

#### b) Na lei e no ritual

A legislação mosaica mais anterior (Êx 23.18; 34.25) proibia o emprego de fermento durante a Páscoa (q.v.) e durante a "festa dos pães asmos" (*azymos*) (Êx 23.15; Mt 26.17 etc.). Isso servia para lembrar os israelitas de sua apressada partida do Egito, quando, sem esperarem que o pão fosse levedado, levaram consigo o fermento e as suas amassadeiras, cozendo o pão quando já estavam em peregrinação (Êx 12.24ss.; Dt 16.3 etc.), conforme os beduínos fazem até hoje em dia.

A proibição acerca do fermento, como também acerca do mel (Lv 2.11) possivelmente foi feita porque a fermentação implica em desintegração e corrupção, e para os hebreus qualquer coisa em estado de decomposição sugeria maldade. Os escritores rabínicos freqüentemente usavam o fermento como símbolo do mal e da corrupção hereditária do homem. (Cf. tb. Êx 12.8,15-20). Plutarco reflete esse antigo ponto de vista quando descreve o fermento como "a própria descendência da corrupção, que corrompe a massa com a qual é misturado". *Fermentatum* é palavra empregada por Pérsio (Sat. 1.24) para indicar "corrupção".

Sem dúvida por esse motivo o fermento era também excluído das ofertas postas sobre o altar de Javé, pois ali só eram permitidos bolos feitos com farinha sem fermento (*matsot*, Lv 10.12). V. tb. PÃES DA PROPOSIÇÃO.

Duas exceções a essa regra, entretanto, precisavam ser observadas (Lv 7.13; cf. Am 4.5). "Pão fermentado" era um acompanhamento das ofertas de ação de graças, e bolos fermentados também eram usados nas ofertas movidas — isto é, durante a festa de Pentecoste.

#### c) No ensino religioso

Os usos figurados do fermento, no NT, refletem muito do ponto de vista antigo sobre o mesmo como "corrupto e corruptor". Jesus fez advertências contra o fermento dos fariseus, dos saduceus e dos herodianos (Mt 16.6; Mc 8.15); a hipocrisia dos fariseus e sua preocupação com o exibicionismo (Mt 23.14,16; Lc 12.1); o ceticismo e a ignorância culpável dos saduceus (Mt 22.23,29); a malícia dos herodianos e sua astúcia política (Mt 22.16-21; Mc 3.6).

As duas passagens paulinas onde ocorre essa palavra, sustentam esse ponto de vista (1Co 5.6ss.; Gl 5.9), sendo que a primeira delas faz o contraste entre "o fermento da maldade e da malícia" e "os asmos da sinceridade e da verdade", lembrando a nova significação da antiga festa — "Cristo, nosso Cordeiro pascal, foi imolado".

Nenhum desses sentidos se apega, todavia, à breve mas profundamente significativa parábola que (segundo a do lento crescimento da semente de mostarda) compara o reino de Deus com o "fermento que uma mulher tomou e escondeu em três medidas de farinha, até ficar tudo levedado" (Mt 13.33; Lc 13.21), claramente uma alusão à "oculta, silenciosa, misteriosa, mas completa e transformadora ação do fermento... na farinha" (ISBE, III, p. 1862). J.D.D.

**FERRAMENTAS** — V. ARTES E OFÍCIOS.

**FERREIRO** — V. ARTES E OFÍCIOS, Ille.

**FERRO** — V. MINERAÇÃO E METAIS.

**FERRUGEM** — Em nossa versão portuguesa, essa é tradução de um vocábulo hebraico e de outro grego, cujo sentido é inteiramente diferente.

1. Em hebraico, *yeragon*, "palidez", "coisa verde"; cf. a LXX, *ikteros*, "icterícia". Uma espécie de fungo (*Puccinia graminis*) que produzido pela umidade, ataca as colheitas da Palestina. Nos tempos bíblicos era reputado como um castigo de Deus contra os desobedientes (Dt 28.22; Am 4.9; Ag 2.17), e Salomão orou para que fosse livrado do mesmo (1Rs 8.37; 2Cr 6:28). A Bíblia sempre menciona a ferrugem em conjunção com a condição oposta, "crestamento" (heb., *shidafon*), um ressecamento das plantas devido ao vento quente, *hamshin*, que soprava do sul. J.D.D.

2. Em grego, *broxis*, "corrosão", ("ingestão", "alimento"), empregado por mais de uma dezena de vezes. Quando é traduzido com o primeiro desses três sentidos (em nossa versão, "ferrugem"), está em vista mais do que simplesmente a oxidação de metais ferrosos, mas, no dizer de Alford, "o desgaste e o envelhecimento do tempo" que come e consome até mesmo as melhores possessões (*Alford's Greek Testament*, Moody Press, vol. I, p.65). J.B. (Tradutor)

**FESTAS** — Em hebraico, *hag*, "festa" (Lv 23.6; Dt 16.16), *mo'ade Yahweh*, "festas do Senhor" (Lv 23.2,4; Nm 15.3). Os termos expressam um dia ou período de alegria religiosa. Apesar de

que algumas dessas festas coincidiam com as estações, não significa isso que tiveram sua origem em rituais próprios das estações das religiões do antigo Oriente Próximo. Esses rituais são associados com os deuses do panteão que supostamente se banqueteariam ou festejavam com os homens. (V. C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, 1949, p. 57-103; T. Gaster, *Thespis*, 1950, p. 6-108). As festas bíblicas diferem quanto à origem, o propósito e o conteúdo. Para os israelitas, as estações eram obra do Criador para benefício do homem. Manifestavam as beneficências de Deus para com suas criaturas. Por esses festivos o homem não apenas reconhecia a Deus como o seu provedor mas também relembra o livre e ilimitado favor do Senhor para com um povo escolhido a quem libertara, por sua intervenção pessoal, neste mundo (Êx 10.2; 12.8,9,11,14; Lv 23.5; Dt 16.6,12). A alegria expressa era sentida no coração. A entrega religiosa não era incompatível com o prazer nas coisas temporais, as quais eram concebidas como dons da parte de Deus (Lv 23.40; Dt 16.14). A resposta favorável do participante era religiosamente ética. O reconhecimento do pecado e a devoção à lei de Deus estavam igualmente envolvidos (Êx 13.9; Zc 8.9). Os sacrifícios oferecidos do perdão do pecado e da reconciliação com Deus (Lv 17.11; Nm 28.22; 29.7-11; 2Cr 30.22; Ez 45.17,20). Ser impedido de participar da festa era considerado uma perda e um impedimento para a recepção de privilégio (Nm 9.7). O indivíduo israelita não apenas comparecia na festa como um beneficiário do favor divino, mas também restituía ao Senhor conforme fora beneficiado (Dt 16.10). Somente nas festas não-autorizadas é que os israelitas incrédulos comiam, bebiam e se divertiam (Êx 32.6; 1Rs 12.32,33).

As festividades do AT não seguem o padrão do antigo Oriente Próximo, em que há um período de alegria precedido por ritos de mortificação e expurgo (T. Gaster, *op. cit.*, p. 6,12). A própria festa bíblica continha o elemento da lamentação, pois esse estava envolvido na oferta pelo pecado (Lv 23.27, Nm 29.7). Não há linha clara de demarcação entre a tristeza pelo pecado e a alegria do Senhor.

O desprazer dos profetas com as festas religiosas, conforme observadas pelos judeus (Is 1.13-20) não era porque em si mesmas tais festas se situassem num plano inferior de piedade, mas antes, porque muitos israelitas se tinham desviado dos verdadeiros propósitos espirituais. Estes faziam com que o sumário da religião consistisse de observâncias externas, o que nunca foi a intenção divina para as festas, desde o tempo de sua promulgação (Na 1.15). No NT isso foi bem compreendido por nosso Senhor e pelos crentes devotos, os quais, diligente e espiritualmente observavam as festas prescritas da antiga economia (Lc 2.41; Jo 4.45; 5.1; 7.2,11; 12.20).

As festas a que são feitas referências no AT, são as seguintes:

1. Festa dos Pães Asmos, em hebraico, *hag hamatsot* (Êx 23.15), ou Páscoa (q.v.), em hebraico, *pesah*, Lv 23.5, estabelecida para come-

memorar o livramento histórico da escravidão no Egito (Êx 10.12; 12.8,14). Era uma das três festas anuais, e era observada no décimo quarto dia do primeiro mês do ano. Durante sete dias era comido pão sem fermento, e nenhum trabalho servil podia ser efetuado. O primeiro e o último dias da festa eram "convocações santas", e sacrifícios eram oferecidos (Nm 28.16-25; Dt 16.1-8).

2. Festa das Semanas, em hebraico, *hag shavu'ot*. Também é chamada de "festa da colheita", e "dia das primícias" (Êx 23.16; 34.22; Nm 28.26). Posteriormente tornou-se conhecida como Festa de Pentecoste (q.v.) visto que era celebrada cinquenta dias depois do sábado que começava com a Páscoa. Era assinalada por uma santa convocação e por oferta de sacrifícios.

3. Festa dos Tabernáculos (v. TABERNÁCULOS, FESTA DE), em hebraico, *hag hasukot*, ou "festa da colheita", em hebraico, *hag ha'asif* (Êx 23.16; 34.22; Lv 23.34; Dt 16.13). Durava sete dias sendo que o primeiro e o último dias eram convocações santas. As frutas eram colhidas e o povo habitava em cabanas feitas de ramos e galhos de árvores (Lv 23.39-43; Nm 29.12-38).

4. Sábado (q.v.). Esse é reputado como festa em Lv 23.2,3, e é chamado "sábado de descanso". Era assinalado por assembleia solene (Is 1.13) e pela cessação de todo trabalho. Também era dia de alegria (Is 58.13).

5. Dia das Trombetas (Nm 29:1). Em Lv 23.24, esse dia é chamado de "memorial, com sons de trombetas" e de "sábado". Sacrifícios eram oferecidos, e o trabalho árduo cessava.

6. Dia da Expição (v. EXPIAÇÃO, DIA DA) (Lv 23.26-31). Era observado no décimo dia do sétimo mês, e era dia de "convocação santa", durante o qual as almas se afligiam e uma expiação anual era efetuada pelo pecado. Era realizado apenas uma vez por ano (Êx 30.10).

7. Festa de Purim, descrita em Ester (cap. 9). Foi estabelecida por Mordecai no tempo de Assuero, a fim de comemorar o notável livramento dos judeus das intrigas de Hamã, sendo dia de festividade e regozijo.

A festa extrabíblica de *hanukah* é a celebração da recuperação e purificação do templo de Jerusalém por Judas Macabeu, em 164 a.C., após sua profanação por Antioco Epifânio. Também é chamada de "Festa das Luzes". V. Jo 10.22, onde é chamada pelo seu nome grego, *enkainia* (dedicação'). D.F.

**FESTA DE AMOR** — O dever cristão de se amarem mutuamente sempre foi expresso por meio de reuniões para comunhão. Tal comunhão era materializada desde os tempos primitivos mediante participação numa refeição comum. Judas menciona festas de amor, *agapai* (v. 12; cf. 2Pe 2.13). Entre os judeus, eram comuns as refeições para comunhão e fraternidade, e reuniões similares de convívio tinham lugar entre os gentios. Era natural, por conseguinte, que tanto os crentes judeus como os crentes gentios viessem a adotar tal prática. O nome *agape* foi posteriormente dado à refeição de comunhão. Trata-se de um anacronismo, entretanto, quando o aplicamos

em seu sentido posterior às condições descritas em Atos e 1Coríntios. O "partir do pão" que é referido em At 2 42,46 podia descrever uma refeição comum que incluía tanto *agape* como a eucaristia (v. F. F. Bruce, *Acts of the Apostles*, 1951). O relato apresentado por Paulo (em 1Co 11.17-34), a respeito da administração da eucaristia, aparece encravado no contexto de uma ceia de comunhão. Seu discurso de despedida, em Trôade, que se prolongou até à meia-noite, foi entregue por ocasião de uma refeição de comunhão, no primeiro dia da semana, que também incluiu a observância da eucaristia (At 20.7ss.).

Embora o costume comum de refeições de comunhão entre os judeus tivessem sido base suficiente para o *agape* primitivo, alguns preferem traçar a prática até às circunstâncias reais da Última Ceia. A ordenança foi instituída por ocasião de uma refeição pascal. Alguns eruditos contendem a favor de um outro tipo de refeição de comunhão, costumeira nas reuniões de *qidush* e *havurah*. Os primitivos discípulos reproduziam o pano de fundo da primeira eucaristia, antecedendo-a com tal refeição de comunhão. A separação entre a refeição ou *agape* da eucaristia fica fora dos tempos do NT. A teoria apresentada por Lietzmann que a eucaristia e o *agape* podem ser traçados até dois tipos diferentes de observância da ordenança, no NT, tem sido geralmente rejeitada. V. tb. CEIA DO SENHOR.

Quanto a posteriores desenvolvimentos de *agape* e de eucaristia, v. carta de Plínio a Trajano; *Didaquê*; Justino Mártir, *Apol.* 1.67; Tertuliano, *De Corona* 3. R. J. C.

**FESTO** — Pórcio Festo, sucedeu a Félix como procurador da Judéia. Nada se sabe acerca de sua vida antes de sua nomeação, e morreu no ofício após cerca de dois anos. Segundo Josefo (*Antiguidades*, 10.8,9ss.; 9.1; BJ ii.24.1), foi um sábio e justo oficial, em agradável contraste com

seu antecessor Félix e com seu sucessor Albino. Em Atos (24.27-26.32) ele aparece numa luz menos favorável. Embora tivesse julgado o caso de Paulo com recomendável alacridade (25.6), e estivesse convencido de sua inocência (26.31), estava preparado para sacrificar a Paulo para agradar aos judeus (25.9). Daí a escandalosa sugestão de novo julgamento em Jerusalém. Mais tarde explorou deliberadamente o prisioneiro para entreter Agripa e Berenice. Conforme G. P. Gould diz: "O apelo de Paulo a Nero foi a condenação perpétua de Festo". Foi novamente envolvido num apelo quando os líderes judeus apresentaram a Nero uma acusação legítima contra o mais jovem dos Agripas por ter violado a área sagrada do templo (Josefo, *Antiguidades*, xx.8.11). W. Ramsay, em sua obra *Pauline Studies*, p. 348, demonstrou que a evidência de Eusébio, quando corretamente compreendida, aponta para o ano de 59 d.C. como data da chegada de Festo na Palestina, e algum apoio para essa data pode ser percebida na súbita alteração de cunhagem procuratorial naquele ano, um acontecimento que mui plausivelmente pode ser atribuído à chegada de um novo governador. (V. H. J. Cadbury, *The Book of Acts in History*, 1955, p. 95s.). E.M.B.G.

**FIACÇÃO E TECELAGEM** — A fiação (heb., *tawah*; gr., *netho*) e a produção de fios mediante o uso de fibras curtas com o auxílio do fuso (*pelekh*, palavra cognata do árabe *falkat*, "giro do fuso"; em nossa versão portuguesa, "roca", em Pv 31.19). Esse utensílio consistia de uma haste com 24 a 30 cm de comprimento, com um gancho em uma das extremidades para segurar o fio. O movimento era dado ao fuso rotativo por um disco de pedra, cerâmica ou outro material semelhante pesada, que ficava a meio comprimento da haste. Enquanto que os dedos e o polegar da mão direita operavam o fuso, o braço esquerdo segurava a roca (*kishor*), onde as fibras ainda não

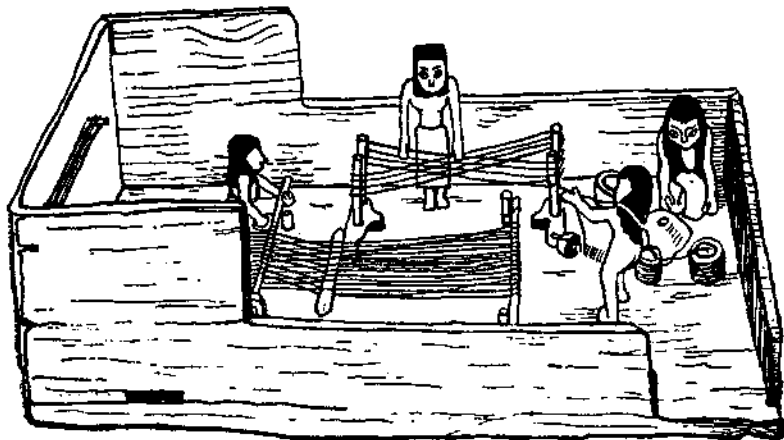


Fig. 84 — Modelo encontrado em um túmulo egípcio de mulheres a fiar e tecer.

fiadas estavam enroladas. O fio era torcido na haste do fuso. O fio era produzido de linho ou de lã (Lv 13.47), ou então de bisso, o linho fino do Egito (Pv 31.22), de pêlos de cabra (Êx 35.26) e de pêlos de camelo (Mt 3.4). Qualquer mistura de duas espécies de material foi terminantemente proibida (Lv 19.19). Entre os hebreus a fiação era ocupação própria das mulheres (Êx 35.25ss.), enquanto que no Egito também havia homens que se ocupavam da profissão.

A fiação era o prelúdio necessário à tecelagem (heb., 'arag, gr., *hyphaino*). Nesse processo, duas séries de fios eram envolvidas, a longitudinal, conhecida como urdideira (*sh'eti*) e transversão ou trama ('erev, Lv 13.48). O tear horizontal era comum no Egito (v. fig.100). A forma do tear entre os hebreus é algo incerto, mas é provável que teares horizontais e verticais eram usados. A. R. S. Kennedy expressou o ponto de vista que o tear de Dalila (Jz 16.13) era provavelmente horizontal, supondo que seria mais fácil tecer no mesmo os cabelos de uma pessoa que dormia. No tear vertical as duas estacas eram firmadas no alto por uma barra horizontal, de onde pendiam os fios da urdidura, mantidos esticados por pequenos pesos de pedra ou cerâmica. A trave (*manor*) provavelmente provia o lugar onde o pano tecido era enrolado (HDB). Por outro lado, talvez servisse de meio de transportar as laçadas mediante as quais os fios da urdidura eram levantados e abaixados para permitir a passagem dos fios da trama (BDB).

Que a tecelagem era uma atividade diária entre os hebreus é evidente pelas símiles derivadas da mesma. A haste da lança do gigante Golias se assemelhava ao "eixo do tecelão" (1Sm 17.7; 2Sm 21.19). Jó lamenta que os seus dias são mais passageiros do que um tear (Jó 7.6), referindo-se à velocidade com que os fios da trama eram levados de um extremo do pano ao outro, entre os fios da urdidura. Os fios da trama eram então batidos juntos com a cana ou vara (*yated*, Jz 16.14) a fim de ser produzido um pano firme. Ezequias descreve a morte prematura em termos do pano terminado enrolado e cortado do tear (Is 38.12), deixando as extremidades dos fios da urdidura ou franjas (*dalah*) ainda seguros ao tear.

A tecelagem provia ocupação tanto para os homens (Êx 35.35) como para as mulheres (2Rs 23.7). Priscila, não menos do que Áquila e Paulo, era também fabricante de tendas (At 18.3). Os tecelões é que produziram os véus do tabernáculo, feitos de linho e pêlos de cabra (Êx 26.1,7), e eram eles que produziam as cortinas dos santuários pagãos (2Rs 23.7), as vestes sacerdotais (Êx 39.1), e a túnica sem costura de Cristo (*araphos*, "inconsútil", Jo 19.23).

A habilidade dos tecelões babilônios é evidente pelo valor que Acã deu a certa capa babilônica (Js 7:21). É mencionado que os egípcios penteavam o linho e teciam o pano branco (*horay*, Is 19.9).

Pode-se notar o início de uma associação de tecelões já desde pelo menos os dias do cronista sacro (1Cr 4.21). G.I.E.

**FIADOR** — Fiador é o indivíduo que se responsabiliza pela dívida de outrem, ou pelo cumprimento de um compromisso assumido por outrem. Essa palavra é também empregada para descrever uma garantia depositada como fiança contra perda ou dano. Também significa "certeza". Encontramos a palavra usada com este último sentido em Gn 15.13; 18.13; 26.9; At 12.11 (em nossa versão, "sei verdadeiramente").

As Escrituras aconselham cautela extrema para quem pretende tornar-se fiador (Pv 11.15; 17.18; 22.26,27).

Judá apresentou-se como fiador pessoal pela segurança de Benjamim (Gn 43.9; 44.32). A entrega de reféns (2Rs 18.23; Is 36.8) envolve uma idéia semelhante. A palavra é usada acerca de nosso Senhor (Hb 7.22; cf. Sl 119.122). M.R.G.

**FIGADO** — Essa palavra só ocorre no AT. O hebraico, *kaved*, vem de uma raiz que significa "ser pesado", ou, por extensão de significado, "ser honrado". Por conseguinte, o fígado é o órgão Pesado. Dentre as suas catorze ocorrências, onze ficam nos livros de Êxodo e Levítico, referindo-se ao fígado de animais sacrificados.

O "redenho do fígado" (v. REDENHO), sempre associado com os rins, era queimado sobre o altar. Josefo alista as partes queimadas sobre o altar (*Antiguidades*, iii.9.2), "os rins, e o redenho, e toda a gordura, e o lóbulo do fígado".

Entretanto, é improvável que o "redenho" (*yotret*, Êx 29.13,22; Lv 3.4; 4.9; 7.4; 8.16-25; 9.10,19), se refira ao lóbulo do fígado, mas antes, provavelmente se refere à gordura que recobre o mesmo, ou então, ao pâncreas. Essa palavra significa, lit., "remanescente" ou "apêndice", pelo que não é asseverado especificamente que o próprio fígado era queimado sobre o altar, mas antes, a gordura interna e os rins.

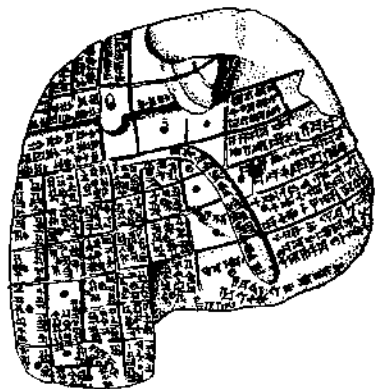


Fig. 85 — Modelo de fígado feito em argila, inscrito em 55 seções. Usado como livro de texto de adivinhações, pelos sacerdotes de Babilônia (c. 1830-1530 a.C.).



Conforme Ezequiel (21.21) parece que o fígado servia como material para determinada forma de adivinhação, baseada nas marcas internas do fígado. Muitos fígados artificiais, de argila, têm sido desenterrados no Oriente Médio, e foram certamente feitos com esse propósito. Uma prática semelhante era conhecida entre os etruscos, dos quais passou para os romanos (lat., *haruspices* = "adivinhos de fígado").

Um ferimento no fígado evidentemente era considerado como fatal (Pv 7.23), ainda que um ferimento no "coração" não era assim considerado (2Sm 18.14); porém, a fisiologia hebraica dos órgãos internos é vaga (v. CORAÇÃO; INTESTINOS).

A referência, em Lm 2.11, é mais bem traduzida conforme as versões grega, latina e síriaca, "minha glória", *k'vodî* em lugar de *k'vedî* (nossa versão portuguesa diz "meu coração"). Por outro lado, em Sl 16.9, embora nossa versão portuguesa diga "meu espírito", faz bastante sentido dizer "meu fígado exulta", pois o original diz *kavod*, "ser pesado". B.O.B.

**FIGO, FIGUEIRA** (heb., *t'ēnah*, "figo", "figueira"; em hebraico, *pag*, "figo verde", somente em Ct 2.13, equivalente ao termo grego *olynthoi*, "figos precoces", Ap 6.13 somente; em grego, *sykon*, "figo", e *syke*, 'figueira').

Sendo indígena da Ásia Menor e da Síria a figueira (*Ficus carica*) pode desenvolver-se até uma altura de cerca de 12 m, e pode florescer até mesmo em solo pedregoso. Seu fruto frequentemente aparece antes das folhas, mas as flores nunca se tornam conspicuas. A fertilização é efetuada por pequenos insetos himenópteros.

O figo parece ter aparecido desde tempos bem recuados na Palestina, tal como a vinha e a oliveira (p. ex., Jz 9.7ss.), com as quais é associado nas promessas de Deus sobre prosperidade e as advertências proféticas (Jr 5.17; Os 2.12; Jl 1.7,12; Hc 3.17). A figueira era frequentemente plantada juntamente com a vinha (Lc 13.6), pelo que seus ramos e a folhagem da videira levaram à criação da bem conhecida expressão "sentar-se cada qual debaixo da sua videira, e debaixo da sua figueira", como símbolo de bem-estar e prosperidade perpétuos (1Rs 4.25; Mq 4.4; Zc 3.10; cf. 2Rs 18.31; Is 36.16 — embora algumas referências possam referir-se meramente a uma preferência agrícola pelo cultivo de figueiras defronte das casas de moradia).

O fracasso de frutificação ou a destruição dessas árvores de crescimento lento, que exigiam anos de paciente labor (Pv 27.18; Lc 13.7), eram considerados calamidades nacionais (Jr 5.17; Hc 3.17; cf. Sl 105.33), enquanto que a sua produtividade era um sinal de paz e de favor divinos. As figueiras são frequentemente mencionadas em conexão com a videira, a palmeira, a romã (exemplo, Dt 8.8), enquanto que sua ausência forma-a parte da queixa dos israelitas, em Nm 20.5.

Está escrito que Adão e Eva se cobriram com aventais feitos de folhas de figueira, que são bem largas (Gn 3.7), e até hoje em dia as folhas de figueira são costuradas juntas no Oriente e

usadas como embrulhos para frutas frescas enviadas aos mercados, onde são um valioso item de comércio. Bolos de figos secos (heb., *develah* "pressionados juntos") eram um alimento excelente, e um presente aceitável (1Sm 25.18; 1Cr 12.40). Uma massa ou pasta de figos foi prescrita por Isaias como emplastro para ser posta sobre a úlcera de Ezequiel (2Rs 20.7; Is 38.21).

Há certa diferença em terminologia acerca do número de colheitas do figo em cada ano. W. Corswant (*A Dictionary of Life in Bible Times*, E.T., 1960, p. 117-118) sugere que para compreendermos certas passagens bíblicas devemos considerar que a figueira produzia sucessivamente três espécies de figos: (a) *figos tardios ou de outono* (Jr 8:13; 29:17), que fornecem a colheita principal, de agosto até o inverno (b) *figos verdes ou de inverno* (Ct 2.13; Ap 6.13), os quais, não tendo tido tempo de amadurecer, passam o inverno nos ramos e ficam vermelhos ao primeiro sinal da primavera, ainda que permaneçam pequenos e podem ser derrubados ao menor sopro do vento. Os restantes ficam na árvore e amadurecem no verão, do mês de junho em diante. Estes últimos são (c) *os primeiros figos maduros* (Is 28.4; Jr 24.2; Os 9.10; Mq 7.1; Na 3.12), muito procurados por causa de sua frescura e sabor delicioso. Isso significa, portanto, que as figueiras saudáveis produzem fruto durante dez meses por ano, e Jesus evidentemente esperava encontrar figos verdes na árvore que amaldiçoou (Mt 21.18-22; Mc 11.12-14,20-24; porém, v. discussões completas sobre esse misterioso incidente em HDCC, p. 593ss.; R. C. Trench, *Notes on the Miracles*, 1886, p. 468-479; F. F. Bruce, *Merce Confiança o Novo Testamento*, Vida Nova, 1965, p. 95,96).

O figo inspirou numerosos símiles, metáforas e provérbios (p. ex., Jr 24.1ss.; Mq 7.1; Mt 7.16; Tg 3.12). Nos tempos helenistas os figos eram considerados tão importantes para a economia nacional que os gregos baixaram leis especiais regulamentando sua exportação.

O sicômoro (gr., *sykomorai*, lat., *Ficus sycomorus*), associado com Zaquê, em Lc 19.4, é frequentemente conhecido como figo-amora, visto que combina as características dessas duas árvores (v. "Sicômoro", sob ÁRVORES). J.D.D.

**FILACTÉRIOS** — Esse nome é uma transliteração do termo grego *phylakterion*, que significa "meio de proteção" ou "amuleto". Embora alguns judeus considerassem como superstição, essa atitude sempre foi marginal, pelo que o nome grego provavelmente se deriva de uma interpretação errônea pagã (v. AMULETOS). Os judeus falavam sobre *t'filah* (lit., "oração"), no plural, *t'filim* (aram., *t'filin*). Esses vocábulos representam a interpretação de Êx 13.9,16 e Dt 6.8; 11.18, por parte dos religiosos. Sua forma atual se tornou padronizada durante os primeiros anos do segundo século de nossa era, e consiste de dois cubos ocios feitos da pele de animais limpos. Variam de tamanho entre meia polegada e polegada e meia de lado. O filactério usado na testa se dividia em quatro compartimentos iguais; o

filactério usado na mão não tinha divisões. Nos filactérios eram postos quatro passagens bíblicas: Êx 13:1-10; 13:11-16; Dt 6:4-9; e 11:13-21, escritas a mão sobre pergaminho (em quatro partes para o filactério da testa, e em uma parte para o filactério da mão). Os filactérios eram presos em seus lugares por fitas de couro, com as quais eram amarrados na mão esquerda e no centro da testa pelos homens antes das orações matinais, quer em casa ou na sinagoga, excetuando nos sábados e grandes festividades. Eram colocados depois do xale de oração (*talit*), sendo que o da mão era colocado antes da testa. Tanto os filactérios como suas fitas eram pintados de negro. O filactério para a testa pode ser reconhecido por um *shin* de três e quatro braços, no lado direito e no lado esquerdo.

Nas descobertas feitas em Qumran (q.v.), também foram encontradas porções de filactérios, que demonstram que os filactérios ainda não haviam sido padronizados de modo absoluto antes da destruição do templo de Jerusalém. A principal diferença, entretanto, foi a inclusão dos Dez Mandamentos no pergaminho posto dentro deles. A exclusão dos filactérios, posteriormente, tal como sua exclusão dos cultos diários, foi uma reação contra os judeus cristãos.

Embora a exegese cristã sempre tenha compreendido as passagens acima mencionadas como metafóricas, nosso crescente conhecimento sobre o antigo Oriente Próximo não elimina a possibilidade de uma intenção literal (ou, no tocante a Dt 6:9; 11:20, que os judeus cumprem incluindo um pergaminho, contendo Dt 6:4-9; 11:13-21, em uma caixa chamada *mʿzuzah*, a qual é afixada nas vergas das portas). Toda a evidência disponível nos sugere, todavia, que foram uma inovação posterior criada pelos *hasidim* (v. HASIDEANOS), cuja intenção era servir de contrabalanço a respeito da influência helenística crescente. Não há qualquer menção de filactérios no AT, e parece que os samaritanos sempre os desconheceram. A LXX claramente considera metafóricas as passagens sobre as quais o costume foi baseado entre os judeus. A *Carta de Aristéias* aparentemente menciona apenas o filactério usado no braço, enquanto que Filon menciona exclusivamente o usado na testa.

Tanto o reconhecimento talmúdico um tanto posterior, de que os filactérios não eram usados pelo povo comum (*am ha'arets*), como o fato que os escritores pagãos não os mencionam, é uma indicação que pelo tempo de Cristo ainda eram usados por uma grande minoria. Podemos estar certos que todos os fariseus os usavam, não meramente durante as orações matinais, mas durante todas as horas do dia. Sua restrição posterior ao período da oração matinal se deveu ao fato que proviam uma marca que facilitava a identificação dos judeus nos tempos de perseguição. Não temos razão em pensar que fossem usados filactérios quer por Jesus Cristo quer pelos seus discípulos. Até mesmo a condenação existente em Mt 23:5 sugere a tentação que os ultrarreligiosos tinham de salientar sua aderência a um costume que estava sendo adotado apenas len-

tamente. Seu uso deve ter-se tornado universal antes do fim do segundo século d.C.

Os judeus ortodoxos interpretam seu uso de modo altamente espiritual. Isso é demonstrado pela meditação que deve ser feita enquanto os filactérios estão sendo colocados, a qual meditação aparece no início de qualquer *sidur* (livro de oração judaico) a respeito do culto matutino. H.L.E.

**FILADÉLFIA** — Cidade da província romana da Ásia, no oeste da atual Turquia Asiática (v. fig. 27). Foi fundada por Eumenes, rei de Pérgamo, no segundo século A.C., e chamada assim por causa de seu irmão Atalo, cuja lealdade lhe fizera merecer o nome de Filadelfo. Ficava situada perto do extremo superior de um largo vale que chegava até o mar, perto de Esmirna, depois de passar também por Sardes; e estava situada no fimiar de um trecho extremamente fértil, em um platô interior, o que explica muito de sua prosperidade comercial. A área era sujeita a terremotos freqüentes. Um severo terremoto, em 17 d.C., destruiu a cidade; e, visto que os choques continuavam de maneira intermitente, o povo passou a viver fora da cidade, em tendas e ao ar livre. Depois que a generosidade imperial ajudou a recuperação da cidade, seus habitantes voluntariamente deram à sua cidade o nome de *Nepkaisareia*. Posteriormente, sob Vespasiano, tomou outro nome imperial, Flavia. A cidade era notável pelo número de seus templos e festividades religiosas. O local está atualmente ocupado pela aldeia de Alaseir.

A carta para "o anjo da igreja em Filadélfia" (Ap 3:7-13) provavelmente faz alusão a algumas das circunstâncias da cidade. Assim como Filadelfo se tornou famoso pela lealdade demonstrada a seu irmão, semelhantemente a igreja, a verdadeira Filadélfia, herda e cumpre o caráter daquele mediante sua constante lealdade a Cristo (v. 8,10). Assim como a cidade fica próxima da "porta aberta" de uma região de onde derivava a sua riqueza, semelhantemente à Congregação cristã ali existente era dada uma "porta aberta" de oportunidade para que a explorasse (v. 8; cf. 2Co 2:12). Os símbolos da "coroa" e do "templo" (v. 11,12), salientam um contraste com as festividades religiosas e ritos da cidade. Em contraste com a inconstância de vida numa cidade sujeita aos terremotos, aqueles que são "vencedores" recebem a promessa da estabilidade final de serem parte da edificação do templo de Deus; e, enquanto que a cidade recebera novos nomes da parte dos imperadores divinizados, os "vencedores" receberão novos nomes que denotarão sua participação permanente na cidade do verdadeiro Deus (v. 12). Tal como aconteceu em Esmirna, a igreja de Filadélfia havia encontrado oposição da parte dos judeus da cidade (v. 9). (V. W. M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia*, 1904, caps. 27 e 28). Inácio posteriormente visitou a cidade, a carinhoso de Antioquia para Roma, onde sofreria o martírio, e subsequentemente enviou uma carta à congregação cristã dali. M.J.S.R.

**FILEMOM** — O senhor de Onésimo (q.v.), e quase certamente residente em Colossos (mas v. **FILEMOM, EPÍSTOLA A**, no tocante a diversos pontos de vista). Embora Paulo não tivesse visitado Colossos pessoalmente (Cl 2.1), Filemom aparentemente se converteu por seu intermédio (Fm 19), tendo sido colega (significado normal de "colaborador", Fm 1) — ambas as coisas, talvez acontecidas em Éfeso, capital da província (cf. At 19.31). O argumento de J. Knox (que aplica Fm 19 a Arquipo), de que Paulo considerava o trabalho de qualquer de seus associados como seu próprio, dificilmente é apoiado por Cl 1.7ss., que Knox cita; nem é Fm 5 ("estando ciente do teu amor") incompatível com um conhecimento anterior entre os dois. A.F.W.

## FILEMOM, EPÍSTOLA A

### I. ESBOÇO E CONTEÚDO

- a) Endereço e saudação (v. 1-3)
- b) Ação de graças: introdução de temas desenvolvidos adiante, acerca do amor, da comunhão (*koinonia*; cf. *koinonos*, "sócio", no v. 17, em nossa versão portuguesa, "companheiro"), e refrigério (cf. v. 20) (v. 4-7).
- c) O pedido acerca de Onésimo (v. 8-21).
- d) Um pedido de hospitalidade (v. 22).
- e) Bênção (v. 25).

### II. SIGNIFICAÇÃO

As listas existentes mais antigas sobre o conjunto paulino ("cânon" de Márcion e o fragmento Muratoriano) contêm Filemom, embora omitam as epístolas pastorais. No quarto século surgem queixas não tanto contra a sua autenticidade como contra a sua alegada trivialidade (cf. Jerônimo, prefácio a Filemom); a maior parte das gerações de crentes, entretanto, têm avaliado melhor a graça, o tato, o afeto e a delicadeza de sentimentos que assinalam essa pequena epístola. Tertuliano observou que Filemom fora a única epístola que Márcion não maculara com sua "edição" (*Adv. Marc.* 5.21), e sua autenticidade nunca foi posta em dúvida de maneira responsável. Nos anos recentes a epístola se tem tornado num dos bastiões da teoria do conjunto paulino associado com E. J. Goodspeed e John Knox (v. **CÂNON DO NOVO TESTAMENTO**); a gratidão pelo novo interesse que tais escritores estimularam por Filemom, e a adoção de algumas de suas sugestões, não exige, todavia, a aceitação dessa reconstrução altamente duvidosa.

### III. FORMA

A natureza pessoal e informal da epístola a Filemom (cf. Deissmann, LAE, p. 234ss., e v. **EPÍSTOLA**) pode desviar a atenção de sua composição extremamente cuidadosa e da observância de formas literárias que exhibe (cf. Knox, p. 18ss.). Deve ser igualmente notado que estava em mente do escritor sagrado uma igreja que se reunia numa casa, bem como as pessoas nomeadas no endereço (v. 2). Goodspeed e Knox salientam demasiadamente o papel da igreja para levar o proprietário do escravo a "fazer a coisa cristã"

(Goodspeed, p. 118): a segunda pessoa do singular é usada do princípio ao fim, até mesmo nas saudações: as únicas exceções ficam no v. 22 (a esperada visita) e no v. 25 (a bênção). Isso nos provê um contraste com a carta de Inácio a Policarpo, que é dirigida a um indivíduo mas com freqüentes passagens na segunda pessoa do plural, o que demonstra que a igreja era visada indiretamente. Filemom é carta endereçada ao proprietário do escravo, com sua família e igreja presumivelmente ligadas a ele, conforme a maneira também verificada em Rm 18.5; Cl 4.15.

Freqüentemente se tem procurado fazer comparações entre essa epístola e a carta de Plínio (*Ep. ix.* 21) a favor de um liberto fugitivo mas arrependido.

### IV. PROPÓSITO E MOTIVO

O âmago da epístola é um apelo feito por Paulo a favor de certo Onésimo, um escravo, de Colossos (Cl 4.9) cuja conduta havia feito contraste com o sentido de seu nome ("útil" — um jogo de palavras está envolvido em Fm 10,11). Parece que Onésimo havia furtado o seu senhor (v. 18) e fugido (v. 15 — não bastante explícito). Por algum meio não declarado — talvez que Epafras, da mesma cidade que Onésimo (Cl 4.12), tenha sido instrumental nessa conversão — o escravo fugido tivesse entrado em contacto com o prisioneiro Paulo, e se tivesse convertido verdadeiramente. Não somente isso, mas poderosa afeição ter-se-ia desenvolvido entre Paulo e seu novo "filho", em quem o veterano percebia rico potencial.

Conforme a lei contemporânea, vingança quase ilimitada podia ser tirada por Filemom contra Onésimo: a sociedade greco-romana nunca conseguiu livrar-se da fobia de uma revolução dos escravos, e até mesmo um senhor noutros pontos bondoso pensaria que seu dever à sociedade o obrigava a fazer um exemplo dos fugitivos. Espantosas penalidades também aguardavam aqueles que abrigavam fugitivos (cf. P. Oxy. 1422). Foi nesse ponto que Paulo se interpôs perante o seu irmão na fé (v. 7,20), não ordenando, mas solicitando (v. 8,9) que Filemom recebesse Onésimo como se fosse o próprio Paulo (v. 17), e solenemente se responsabilizou por todas as dívidas do escravo (v. 18,19).

Provavelmente, Paulo estava solicitando mais do que misericórdia. Knox salienta que *parakaleo* seguido por *peri* (cf. aparece no v. 10) usualmente significa, no grego posterior, "pedir algo" em lugar de "em favor de". Paulo dava grande valor a Onésimo; sua partida lhe deu grande tristeza; e, não fosse a necessidade de obter a permissão de seu legítimo proprietário, Paulo teria apreciado em ficar com ele (v. 11-14). O pedido completo de Paulo, por conseguinte, seria que Onésimo fosse entregue a Paulo tendo em vista o serviço cristão. Dali por diante ele ficaria numa relação inefavelmente mais íntima e permanente do que a antiga relação doméstica (v. 15,16). Afinal de contas, Filemom devia sua própria conversão ao ministério de Paulo (v. 19).

Paulo estava na prisão (v. 9,10); a ocasião é a mesma que aquela indicada na Epístola aos Colos-

senses, pois Onésimo haveria de acompanhar a Tiquico, o portador daquela epístola (Cl 4.9). O grupo que cercava Paulo, em Fm 2.3ss., é o mesmo que o que aparece em Cl 4.10-14, com a exceção de Jesus Justo (a não ser que se trate de uma omissão de cópia; cf. E. Amling, ZNW, X, p. 261). O lugar onde Paulo se encontrava aprisionado pode ser decidido principalmente em bases externas sobre a carta: as verdadeiras alternativas são Roma, por ocasião do primeiro aprisionamento (c. 62 d.C.), ou Éfeso, em 55 d.C. (v. PAULO; CRONOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO). Qualquer dessas cidades poderia ter atraído Onésimo. Éfeso ficava perto de Colossos, mas, sendo bastante grande para uma pessoa desaparecer ali, Roma era um porto para pessoas deslocadas e fugitivas de toda espécie. Em qualquer dos casos transparece uma expectativa de soltura e uma viagem, por parte do apóstolo, até à área de Filemom, em futuro próximo.

Existem outros elos com a Epístola aos Colossenses. Cl 3.22ss. (cf. Ef 6.5-9) dificilmente poderia ter sido escrito sem que Onésimo e o possível efeito sobre sua carreira estivessem na mente do apóstolo. Knox e Goodspeed, entretanto, têm pouca razão ao associarem a incumbência dada a Arquipo e a "epístola dos de Laodicéia" (Cl 4.16,17) com o caso de Onésimo. O próprio Knox rejeitou a sugestão de Goodspeed de que o proprietário de Onésimo talvez visse em Laodicéia (p. 40ss.), mas sua própria sugestão que Filemom recebeu a carta, primeiramente como superintendente (laodicense) das igrejas do vale do rio Lico, e que Arquipo, em Colossos, era o proprietário do escravo e principal endereçado, não consegue convencer melhor que a sugestão de Goodspeed. Pois isso exigiria um texto que não soaria natural no referente ao endereço, bem como uma pesada sobrecarga sobre algumas poucas palavras (p. ex., "colaborador" e "companheiro de lutas", nos v. 1,2). Se a epístola referida em Cl 4.16 era a nossa chamada Epístola aos Efésios (q.v.) ou se era alguma outra carta desconhecida, é ponto debatido; mas nada sugere que fosse a epístola a Filemom. V. tb. ÁFIA; ARQUIPO; ONÉSIMO; FILEMOM. A.F.W.

**FILETO** — Um mestre que representava aqueles que procuravam solapar a doutrina cristã da ressurreição (2Tm 2.17). V. HIMENEU.

**FILHA** — V. FAMÍLIA.

**FILHO, FILHOS** — V. FAMÍLIA.

**FILHO DE DEUS, FILHO DO HOMEM** — V. JESUS CRISTO (ENSINAMENTO DE).

**FILHOS DE DEUS**

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

#### a) Indivíduos da classe "deus"

Esse uso é provavelmente não-israelita quanto à sua origem, e pode pertencer à linguagem mitológica; caso isso seja positivamente, trata-se de algo que foi assimilado em maior ou menor grau pela teologia do AT. Os *b'ne ha'elohim*, em Gn 6.1,2

são contrastados com os "homens" (*ha'adam*), a raça adâmica, o que parece excluir a sua identificação com a linhagem de Caim. Teriam sido criaturas sobrenaturais, ou algum "homem" não-adâmico? Em Jó 1.6; 2.1; 38.7; Sl 29.1; 89.6, "os filhos de Deus" formam o séquito celestial ou subordinados de Javé. Esse termo significa "deuses" ou "poderosos" e não "filho de (o) Deus (Javé)", embora os tradutores da LXX, no livro de Jó, tivessem-nos chamado de "angélos de Deus". Cf. Dt 32.8, na LXX, "segundo o número dos filhos de Deus" (agora confirmado por um texto hebraico de Qumran) faz contraste com o texto massorético, que diz: "... filhos de Israel" (texto que é seguido em nossa versão). O "filho dos deuses" de Dn 3.25 é chamado de o "anjo" do Deus dos judeus (3.28).

#### b) Homens que por nomeação divina exercem a prerrogativa de Deus de julgar

Os "deuses" (*elohim*) de Sl 82.6, que são igualmente chamados de "filhos do Altíssimo" (*b'ne-elyon*), são aparentemente juizes israelitas, assim descritos porque exercem o poder de vida e morte pertencente a Deus (cf. 2Cr 19.6).

#### c) Os relacionados a Javé por concerto

A filiação a Deus denota relação mediante concerto (v. ALIANÇA) sendo usada a respeito: (i) de Israel como um todo ("Israel é meu filho, meu primogênito", Êx 4.22; cf. Os 11.1); (ii) dos israelitas em geral ("Filhos sois do Senhor vosso Deus", Dt 14.1; cf. Os 1.10) — de um indivíduo israelita no judaísmo posterior, como, p. ex., em *Sabedoria* ii.18; (iii) do rei davidico, o ungido de Javé, que governará o seu povo para sempre ("Tu és meu filho, eu hoje te gerei", Sl 2.7). Essa relação não é biológica, embora sejam ocasionalmente usadas metáforas que envolvem nascimento, infância e crescimento (Os 11.1; Dt 32.6; Is 1.2; 63.8) e seja de esperar a conformidade com o caráter do Pai. Basicamente, todavia, a filiação é estabelecida por Deus mediante a sua aliança. Dt 14.1,2 ilustra bem o contexto da filiação de Israel, que é um pacto. O Rei-Messias, embora chamado (semelhantemente a Israel, com que ele é tão intimamente identificado) de "meu primogênito" (Sl 89.27) e de gerado de Javé (Sl 2.7), não menos que os demais deve sua posição ao pacto firmado entre ele e Deus (Sl 89.28; 2Sm 23.5). Os termos desse concerto ("Eu lhe serei por pai, e ele me será por filho", 2Sm 7.14) são paralelos aos termos da aliança estabelecida com Israel ("... eu serei o seu Deus, e eles serão o meu povo", Jr 31.33).

A palavra traduzida como "filho", "filhos" no hebraico é *ben* (excetuando o termo aramaico *bar*, Dn 3.25), ainda que outros vocábulos sejam empregados quando a metáfora é estendida. A LXX na maioria dos casos traduz o hebraico *ben* pelo grego *hyios*; ocasionalmente por *teknon* (sem qualquer diferença óbvia quanto ao sentido), enquanto que nos livros de Jó e Daniel a tradução é *angelos*.

### II. NO NOVO TESTAMENTO

Os três usos do Antigo Testamento até certo ponto fazem-se presentes também no Novo Testamento

**a) Lc 20.86**

Nesse versículo, “filhos da ressurreição” — um hebraísmo em lugar de “aqueles que atingem o mundo vindouro” — são chamados de “filhos de Deus” porque, à semelhança dos anjos, vivem na presença de Deus. Deixaram de ser “filhos deste mundo”, isto é, homens sujeitos às ordenações da vida terrena. A aplicação do termo com esse sentido aos homens se deve à esperança da ressurreição, e liga-a com o sentido de (c), abaixo.

**b) Jo 10.34-36**

Nesses versículos a passagem de Sl 82.6 é discutida por Jesus, que argumentava a favor de sua própria filiação a *minor ad maius*. Se as Escrituras chama os obedientes de “deuses”, em virtude da palavra de Deus que chegou até eles, poderia aquele que opera as obras de Deus (esp., o “juízo” e a doação da “vida”) ser menos do que eles? (Jesus não diz aqui quanto mais nem em que sentido mais completo é que Ele é “Filho de Deus”). No Sermão da Montanha, os “filhos de Deus (Altíssimo)” são assim chamados porque realizam a obra de Deus, paci-ficação, imparcialidade etc. (Mt 5.9,45; Lc 6.35).

**c) Rm 9.2ss.; Hb 2.10-17**

A filiação coletiva de Israel é aludida em Rm 9s4 (“a adoção”) e noutras passagens de tal modo que é representada e cumprida em Cristo. Os 11.1 é trecho aplicado a Jesus em Mt 2.15, e a narrativa da tentação, que como é evidente gira em torno das palavras “Se és o Filho de Deus...”, parece recapitular a experiência de Israel no deserto. (O relato de Lucas também pode deixar subentendida uma comparação com a tentação de Adão, “o filho de Deus”, e essa descendência o escritor sagrado interpõe entre o batismo e a tentação). Nas narrativas sobre o batismo e sobre a tentação, Jesus parece cumprir tanto o papel de Rei-Messias como de “filho de Deus”, bem como o papel de Israel como “filho de Deus”. (V. JESUS CRISTO, VIDA DE).

O plural, “filhos de Deus”, entretanto, nos faz relembrar frequentemente, sem qualquer conexão direta com a filiação de Cristo, a aplicação feita pelo AT do termo ao povo em aliança com Deus, povo esse que deveria refletir a santidade divina.

Ef 5.1 (“como filhos amados”) pode ser pouco mais do que uma passagem metafórica, mas Fp 2.15 se baseia no cântico de Moisés (Dt 32.5,6,18-20), 2Co 6.18 se baseia em certas passagens que falam sobre a aliança (Lv 26.12; Is 43.6; 52.11; Dt 32.19), e Jo 11.52 se baseia sobre profecias tais como as de Ez 34 e 37, onde está em foco o reajuntamento do povo em aliança com Deus. Não é certo se João está aplicando aqui a expressão “filhos de Deus” em sentido mais geral do que as ovelhas perdidas da casa de Israel.

A filiação do povo de Deus, entretanto, é ligada com a filiação sem igual de Cristo, em Hb 2.10-17. Nesse passo bíblico a filiação de Cristo e a do Rei-Messias. Os “muitos filhos” são a semente de Abraão e os filhos de Deus por eleição, antes mesmo da encarnação de Cristo. Porém, o meio mediante o qual são elevados à posição de filhos glorificados é a participação do

Filho na “carne e sangue” dos mesmos e a sua morte em favor deles.

**d) A idéia de “adoção”**

Paulo aceitava a descrição dos israelitas como “filhos de Deus”, mas com a vital qualificação que diz: “... não propriamente os da carne, mas... os filhos da promessa”; esses é que eram os “filhos de Deus” e autênticos participantes de tal privilégio (Rm 9.8). Conforme esse critério, tanto os gentios como os judeus podem vir a ser filhos de Deus, contanto que creiam (Gl 3.26), visto que todos quantos exercem tal fé são “um em Cristo”. O oitavo capítulo da Epístola aos Romanos expõe a doutrina da filiação. Ali Paulo invoca a idéia da *hyiothesia*, “adoção”. A adoção legal de crianças era medida comum nos dias de Paulo, e o termo aparece com frequência nas inscrições e papiros (v. MM, s.v.). Não obstante, o significado do termo, para Paulo, era determinado primariamente pela chamada de Deus a Israel, que o apóstolo descreve como a *hyiothesia* da nação em Rm 9.4. A posição de filiação, conferida pela aliança de Deus, e não a idéia negativa de uma relação de segunda classe, segundo o termo “adoção” tem no uso moderno, está ali em vista. A *hyiothesia* de Israel não era incoerente com o fato que Israel é chamado de “primogênito” de Deus, e o conteúdo positivo do termo é quase idêntico à idéia transmitida com o conceito de geração espiritual. Essa filiação é indissolúvelmente ligada com a filiação de Cristo (8.17), é confirmada e controlada pelo Espírito (8.14,16), e sua natureza última será desvendada quando a filiação de Cristo for revelada e quando os eleitos de Deus forem contemplados já conformados com aquela perfeita “imagem” de filiação, “a fim de que ele seja o primogênito entre muitos irmãos” (8.19,29).

Paulo emprega tanto o termo *hyios* como o vocábulo *teknon*, ainda que não se possa fazer distinção apreciável entre os dois.

**e) O uso que João faz de “filhos de Deus”**

O conceito de “filhos de Deus”, nos escritos de João, difere apenas quanto à ênfase do conceito nos escritos de Paulo, embora João empregue *hyios* exclusivamente para designar Cristo e *teknon* para designar os demais. Westcott é de opinião que João evitou deliberadamente o vocábulo *hyios*, “o nome de dignidade e privilégio definidos”, a fim de descrever a relação dos crentes para com Deus, visto que “ele reputa a posição deles não como resultado de uma ‘adoção’ (*hyiothesia*), mas antes, como resultado de uma nova vida que se desenvolve do germe vital para a plena maturidade”. Porém, essa interpretação vai longe demais (é dificilmente pode explicar o emprego do termo *teknon* em Jo 11.52).

Apesar de que João sem dúvida explora a figura do nascimento natural, como, por exemplo, no referente à “comunidade da natureza” (1Jo 3:9), também tinha consciência do pano de fundo do AT, onde aparece a filiação de Israel em virtude da sua chamada. “Filhos de Deus” é expressão que pode ser interpretada, em Jo 1.12, como palavras que envolvem aqueles para quem a palavra de Deus veio antes da encarnação de

Cristo (cf. v. 14) e que a receberam. Esses crentes "nasceram de Deus", ainda que sua posição fosse igualmente um privilégio que lhe foi concedido ("deu-lhes o poder de serem feitos filhos de Deus", Jo 1.12). Novamente, em 1Jo 3 e 4, os crentes são descritos com as palavras "nasceram de Deus", havendo aqui uma referência especial ao fato de reproduzirem o caráter amoroso e justo de Deus; mas o título "filhos de Deus" é também um privilégio outorgado (devido o amor de Deus) mediante a "chamada" (3.1). Embora "manifestos" como filhos de Deus, por enquanto, apenas através de seu comportamento (3.10), eles aguardam sua perfeita manifestação, que se verificará no dia em que ele se manifestar, quando então refletirão plenamente a imagem de seu Pai (3.2), imagem essa que está no Filho. D.W.B.R.

**FILIPE** (gr., *philippos*, "amante de cavalos") — Há quatro personagens com esse nome, conhecidos dos escritores do NT.

1. Filho de Herodes, o Grande, e Mariamne, a filha de Simão, o sumo sacerdote. Durante algum tempo ele foi o próximo na linha de sucessão de Antipater (Josefo, *Ant.* xvii. 3.2), mas esse arranjo foi revogado por testamentos posteriores, e ele viveu como cidadão particular. A. H. M. Jones (*The Herods of Judaea*, 1938, p. 176ss.) afirma que o seu nome era Herodes, e não Filipe (Josefo, *Ant.* xviii. 5.4, o chama de Herodes, mas tantos membros da família tinham esse nome que um nome adicional era quase obrigatório). Sua esposa Herodias, mãe de Salomé, abandonou-o para viver com Herodes Antipas, seu meio-irmão (Mt 14.3; Mc 6.17, Lc 3.19). V. HERODES, HERODIAS

2. Filho de Herodes, o Grande, e de sua quinta esposa, Cleópatra de Jerusalém; Josefo, *Ant.* xvii. 1.3 assevera que ele foi criado em Roma. Quando Augusto atendeu ao testamento de Herodes, Filipe ficou com a tetrarquia de Gaulanite, Tracônite, Auranite e Batanêia (Josefo e Ituréia (Lc 3.1). Governou durante 37 anos, até sua morte, no inverno de 33/34 d.C., e diferiu de seus parentes na moderação e justiça de seu governo (Josefo, *Ant.* xviii. 4.6). Por ocasião de seu falecimento, o território foi incorporado na província da Síria até 37 d.C., quando o imperador Gaio Calígula o concedeu a Agripa (o Herodes de At 12.1,19-23), filho de Aristóbulo e neto de Herodes e Mariamne. Filipe reedificou Panias (modernamente Banias), em Cesaréia de Filipe (Mt 16.13; Mc 8.27), e Betsaida Julias (Josefo, *Ant.* xviii. 2. 1; BJ ii.9.1), ambos os quais nomes refletem suas simpatias pro-romanas. Foi o primeiro príncipe judeu a imprimir as efígies de imperadores romanos em suas moedas. Casou-se com Salomé, filha de Herodias (q.v.), e não teve filhos (Josefo, *Ant.* xvii. 5.4).

3. Filipe, o apóstolo, foi chamado para seguir a Jesus no dia seguinte ao da chamada de André e Simão, e foi por sua instrumentalidade que Natanael foi levado a seguir ao Senhor (Jo 1.43-46). Seu lar ficava em Betsaida (Jo 1.44); era a Betsaida da Galiléia (Jo 12.21), a terra pátria

de André e Simão, a qual se pensa ter sido uma vila de pescadores na praia ocidental do lago (v. BETSAIDA). Nas listas dos apóstolos, em Mt 10.3; Mc 3.14; Lc 6.14, ele é posto em quinto lugar na ordem, com Bartolomeu em sexto lugar; At 1.13 também o coloca em quinto lugar, mas com Tomé no sexto lugar. As únicas outras referências a ele, no NT, falam sobre sua falta de habilidade para sugerir a Jesus como suprir alimento para os cinco mil (Jo 6.5), de como apresentou alguns gregos a Jesus (Jo 12.21ss.), e sobre seu pedido a Jesus para ver o Pai (Jo 14.8). Papias (ii.4) se refere a ele como um dos *presbyteroi* (v. adiante).

4. Filipe era um dos "sete", escolhidos como oficiais (os primeiros "diáconos") da igreja de Jerusalém (At 6.5). V. DIÁCONO. Por ocasião da perseguição efetuada contra a igreja, após o martírio de Estêvão, Filipe levou o evangelho até Samaria, onde seu ministério foi muito abençoado (At 8.5-13), e subsequentemente foi enviado ao sul, até à estrada de Jerusalém a Gaza, para conduzir o eunuco etíope a Cristo (At 8.26-38). Depois desse incidente foi arrebatado pelo Espírito até Azoto, a Asdode dos filisteus, e dali levou a efeito um ministério itinerante até que atingiu o porto de Cesaréia (At 8.39,40), onde aparentemente se fixou (At 21.8). Era conhecido como "o evangelista", presumivelmente para ser distinguido do apóstolo do mesmo nome (3 acima), e tinha quatro filhas que eram profetizas (At 21.9). Lucas, nessa passagem, esforça-se por distinguir o apóstolo do evangelista. Eusébio por duas vezes (HE iii.31; v.24) cita Policrates como alguém que chamou Filipe de "um dos doze apóstolos", e que se referiu a duas de suas filhas, já idosas, como pessoas que faleceram e foram sepultadas em Hierápolis, enquanto que uma outra filha teria sido sepultada em Éfeso. Talvez esta última tenha sido aquela mencionada em iii.30 (citando Clemente de Alexandria, que usa ali o plural talvez de forma frouxa) como mulher casada. Papias é igualmente citado (HE iii.39) como escritor que afirmou que "o apóstolo Filipe" e suas filhas viviam em Hierápolis e que suas filhas lhe supriam informação. Uma citação tirada do *Diálogo de Gaio e Proclus*, em Eusébio, HE iii.31, de que o túmulo de Filipe e de suas quatro filhas profetizas podia ser visto em Hierápolis, seguida por uma referência a At 21.8,9, demonstra que o historiador havia confundido o apóstolo com o evangelista. Parece mais provável, entretanto, que tanto o apóstolo como o evangelista tivessem filhas, o que explicaria melhor a confusão a respeito de ambos. Lightfoot (*Colossians*, p. 45ss.) mui provavelmente tem razão ao manter que foi o apóstolo que faleceu em Hierápolis. D.H.W.

**FILIPENSES, EPÍSTOLA AOS** — A igreja em Filipos foi trazida à existência durante a segunda viagem missionária do apóstolo Paulo, a qual é registrada em At 16.12-40. V. PAULO; FILIPOS. A epístola de Paulo a essa comunidade cristã sempre foi vista como uma comunicação extremamente pessoal e terna, embora haja uma notável alteração na introdução ao terceiro capítulo.

## I. ESBOÇO E CONTEÚDO

- a) Endereço e saudação (1.1-2)
- b) Ação de graças e confiança de Paulo (1.3-7)
- c) Uma oração apostólica (1.8-11)
- d) Grande ambição e alegria de Paulo (1.12-26)
- e) Exortação e exemplo (1.27-2.18)
- f) Planos para o futuro (2.19-30)
- g) A grande digressão (3.1-21)
- h) Encorajamentos, apreciações e saudações (4.1-23).

## I. DATA E PROVENIÊNCIA

Pelo registro da vida de Paulo no livro de Atos dos Apóstolos, ficamos sabendo apenas acerca de três aprisionamentos (16.23-40; 21.32-23.30; 28.30), durante uma das quais essa epístola foi escrita (Fp 1.7, 13, 14, 16). É óbvio que a mesma não pode ter sido escrita durante o primeiro desses aprisionamentos; e parece à primeira vista que a escolha é simples entre seu cativeiro em Cesaréia e sua detenção de dois anos em Roma.

### a) A hipótese cesareana

Esse ponto de vista data de 1731, quando foi proposto por Oeder de Leipzig. Um apoio bastante surpreendente a essa posição foi dada por E. Lohmeyer no comentário de Meyer, mas, quanto ao todo, os eruditos não têm sido atraídos a essa posição. A sugestão da composição da carta durante o aprisionamento em Cesaréia está repleta de dificuldades, que podem ser enumeradas como segue:

1. A custódia de At 23 :35 não sugere o martírio iminente que Lohmeyer toma como tema controlador da carta inteira (cf. sua análise da carta nesses termos, p. 5ss.).

2. O tamanho e o tipo da comunidade cristã no lugar de seu cativeiro não se coaduna com aquilo que sabemos acerca da igreja em Cesaréia (1.14ss.), conforme Moffatt indica (*An Introduction to the Literature of the New Testament*, 1918, p. 169).

3. A atitude do apóstolo, no tempo coberto por At 23 e 24, estava ligada com uma visita a Roma, mas acerca desse desejo não há a menor indicação na epístola aos Filipenses; pelo contrário, Paulo esperava uma visita de retorno a Filipos (2.24ss.).

### b) A hipótese romana

A alternativa proposta é que a epístola foi escrita e despachada durante o aprisionamento de Paulo em Roma; e esse permanece como o ponto de vista tradicional, com muitos aderentes. Possui consideráveis evidências a seu favor:

1. As alusões ao *praetorium* (1.13) e à "casa de César" (4.22) correspondem ao detalhe histórico da detenção romana, quaisquer que sejam os significados exatos dos termos.

2. A gravidade da acusação e o iminente veredito (1.20ss.; 2.17; 3.11) sugerem que Paulo seria julgado na mais alta corte de justiça, com o fim de defender a própria vida, e de cuja decisão não haveria apelo. Tem sido asseverado que essa evidência demonstra que não é possível que Paulo estivesse esperando julgamento numa província, pois ainda que o veredito lhe fosse desfavorável, ele ainda contaria com "um trufo" (na frase de C. H. Dodd), o qual, se lançado na mesa, suspenderia essa sentença local e transferiria seu caso para Roma. Mas, o fato que ele não podia apelar da decisão da corte pela qual estava prestes a ser julgado, é evidência presuntiva que ele de fato havia apelado e que o apelo o havia trazido à cidade imperial.

3. A igreja em Roma corresponderia, em tamanho e influência, com as referências que encontramos em Fp 1.12ss., que apontam para uma comunhão cristã de considerável importância.

4. A duração do aprisionamento é suficiente, de conformidade com os proponentes deste ponto de vista, para admitir as viagens mencionadas ou subentendidas na epístola. Porém, isso é ainda questionado.

5. Há testemunho indireto sobre a proveniência romana da epístola no prólogo marcionita à epístola, que diz: "O apóstolo os louva de Roma, na prisão, por intermédio de Epafrodito".

Há, todavia, certas dificuldades envolvidas nesse antigo e honrado ponto de vista, que têm feito os eruditos hesitarem antes de aceitarem-no francamente. A. Deissmann aparentemente foi o primeiro a formular tais dúvidas, as quais podemos declarar como segue:

1. Deissmann chamou atenção para o fato que viagens do lugar e para o lugar do cativeiro subentendem que o local não pode ter sido longe de Filipos. Tem sido argumentado que, conforme a hipótese romana, seria difícil explicar "aquelas enormes viagens", conforme Deissmann as chamou, no espaço dos dois anos mencionados como a duração do aprisionamento em Roma.

2. Além disso, a situação refletida pela epístola, com sua previsão de iminente martírio, dificilmente corresponde com a comparativa liberdade e relaxada atmosfera que encontramos em At 28.30,31. Se a epístola foi produzida durante aquela detenção é claramente necessário postular um desenvolvimento desfavorável nas relações entre o apóstolo e as autoridades, que piorou a sua situação no tocante às suas condições e probabilidades futuras.

3. Uma crítica de peso contra a teoria tradicional é o testemunho de Fp 2.24, que expressa a esperança que, se o apóstolo fosse libertado, tencionava visitar novamente os filipenses, para reiniciar sua obra missionária e pastoral no meio deles novamente. Esse é um informe importante baseado na evidência interna da própria epístola, pois sabemos, por Rm 15.23,24,28, que naquele tempo Paulo considerava sua obra missionária no Oriente como completa, e estava voltando sua atenção para o Ocidente, notavelmente para a Espanha. Se a epístola emanou de Roma (isto é, se foi escrita posteriormente a Rm 17), então é necessário acreditar que uma nova situação havia surgido que o obrigou a revisar os seus planos. Essa possibilidade, efetivamente, não é improvável, conforme aquilo que sabemos acerca de seus movimentos em Corinto; mas demonstra que o ponto de vista que defende Roma como lugar de autoria não está inteiramente livre de fraquezas.

### c) A hipótese efésia

Em lugar de uma data romana, tem sido proposto atribuir a epístola a um putativo cativo posterior, em Éfeso. Mas a evidência acerca desse aprisionamento é apenas inferencial e, portanto, falta-lhe pleno poder convincente; contudo, os estudiosos que defendem essa posição pensam que a localização da epístola nesse período da vida de Paulo facilita certas dificuldades que a teoria romana tem de enfrentar. Por exemplo, a tencionada revisita a Filipos seria então cumprida em At 20.1-6, enquanto que os movimentos de Timóteo também se encaixariam bem com o registro em Atos. W. Michaelis, que coerentemente foi o campeão defensor da origem efésia da Epístola aos Filipenses, demonstra persuasivamente como, de acordo com esse ponto de vista, os movimentos mencionados tanto no livro de Atos como na Epístola aos Filipenses se combinam como as peças de um quebra-cabeças. A distância mais curta entre Filipos e Éfeso fazem as viagens se situarem mais facilmente nos limites das possibilidades, ao mesmo tempo que existem evidências inscripcionais que satisfazem a exigência de 1.13 e 4.22. Éfeso era o centro da administração imperial da Ásia, e ali existia um *praetorium*.

As principais dificuldades que abalam a aceitação plena dessa nova teoria são:

1. Seu caráter especulativo. Não se pode comprovar o aprisionamento de Paulo em Éfeso por qualquer fonte direta, embora haja muita comprovação indireta, especialmente em 1 e 2 Coríntios.

2. A ausência de qualquer menção de uma questão que (conforme é argumentado) deve ter tomado conta da mente do apóstolo no tempo dessa data sugerida, a saber, a coleta para as igrejas da Judéia.

3. Talvez a mais poderosa contra-objeção é a impossibilidade de explicar como é que, se Paulo estivesse em perigo em Éfeso, não usou seu direito de cidadão romano para livrar-se mediante um apelo ao imperador a fim de ser julgado em Roma. Quanto a essa possibilidade não há a menor menção na epístola.

Nossa conclusão, por conseguinte, precisa ser desapontadora para aqueles que esperam uma resposta positiva firme. A evidência, conforme sentimos, está bem equilibrada, tanto pró como contra, e isso torna impossível uma decisão final. A data romana pode ainda ser aceita com cautela, com uma ou duas dúvidas de pé. A hipótese efésia teria de ser suficientemente poderosa para fazer reverter ao contrário o julgamento de séculos, o que ela não consegue fazer de modo perfeito, embora conte com muitos pontos a seu favor; pois, se estivesse mais firmemente ancorado em evidências diretas poderia atrair um apoio mais geral. V. PAULO, III d (iii).

### III. A UNIDADE DA EPÍSTOLA

Na história textual, a epístola é conhecida apenas como um todo completo; porém, existem muitas sugestões que contestam sua unidade, principalmente à base de uma abrupta alteração em tonalidade, estilo e conteúdo, no princípio do cap. 3. Explicações sobre essa súbita alteração

são dadas sob as divisões abaixo, "Interpolação" e "Interrupção".

#### a) Interpolação

Conforme esse ponto de vista, o motivo para a abrupta alteração em 3.1b é que esse versículo dá início a um fragmento interpolado tirado de outra epístola paulina que de alguma maneira foi incluído na epístola canônica. Há pouca concordância entre os eruditos acerca de onde termina essa interpolação, havendo quem diga ser em 4.3 (cf. K. Lake), em 4.1 (cf. A. H. McNeile, C. S. C. Williams, F. W. Beare), ou em 3.19 (cf. J. H. Michael). Beare, que é um dos mais recentes comentaristas, contempla a epístola como um documento composto por três elementos: uma carta de agradecimento, reconhecendo a dívida dos filipenses enviada por intermédio de Epafrodito (4.10-20); um fragmento interpolado que denuncia o falso ensino de certos missionários judaizantes e o antinomianismo de certos cristãos gentios (3.2-4.1), o qual talvez tenha sido enviado a alguma outra igreja que não a de Filipos, conforme proposto anteriormente por J. H. Michael; e o arcabouço principal da epístola (1.1-3.1; 4.2-9,21-23), considerado como a última das cartas existentes de Paulo e, em certo sentido, sua mensagem de despedida à igreja militante sobre a terra. Essa análise é remanescente daquela descrita por P. Benoit em seu comentário em *La Bible de Jérusalem*, 1956, p. 19.

#### b) Interrupção

A súbita alteração de estilo e atitude pode ser explicada de forma mais plausível pela interrupção do apóstolo quando ele ditava a carta, conforme foi sugerido por Lightfoot. V. tb. E. Stange, "Diktierpause in den Paulusbriefen", em ZNW, XVIII, 1917-18, ps. 115ss.

De conformidade com essa interpretação, 3.1a é a conclusão tencionada da epístola. Paulo foi perturbado por notícias agitadoras que acabavam de chegar ao seu conhecimento, e imediatamente passou a ditar uma veemente advertência. "Quanto ao mais", nesse caso seria um termo prospectivo, que lança a vista para as sérias admoestações acerca da vigilância contra os judaizantes, que haveriam de ser dadas a seguir.

A integridade da epístola deve, portanto, ser aceita, com uma possível reserva apenas no caso de 2.5-11, que alguns reputam como uma composição pré-paulina ou post-paulina, enquanto que F. W. Beare abre um novo campo com a proposta que essa seção deve sua origem a um escritor gentio desconhecido que caiu sob a influência paulina durante o período de vida do apóstolo. Paulo aceitou o escrito desse indivíduo com o seu *imprimatur*, ao incluí-lo em sua epístola. Há uma completa discussão sobre a autoria e a proveniência do hino cristológico, em 2.5-11, na Tyndale Lecture, observado abaixo.

### IV. MOTIVO E PROPÓSITO DA EPÍSTOLA

O motivo mais óbvio para a escrita da epístola pode ser encontrado na situação de Paulo como prisioneiro, e em seu desejo de recomendar à igreja os seus colegas Timóteo e Epafrodito. Paulo escreveu como se quisesse preparar o caminho



para a chegada desses homens, e particularmente para desarmar qualquer crítica que pudesse ser feita contra Epafrodito (cf. 2.23ss.).

Há, igualmente, a nota de apreciação pela dádiva enviada pelos filipenses, à qual o apóstolo faz alusão em diversos lugares (1.5; 4.10,14ss.). Esse dom evidentemente fora enviado por intermédio de Epafrodito, e Paulo, agradecido, reconhece tanto a dádiva como a presença do mensageiro da igreja (2.25).

Epafrodito, conforme é claro, também havia trazido notícias sobre o irromper de várias tribulações em Filipos, especialmente as perturbadoras notícias sobre desunião entre as fileiras dos membros da congregação. Isso se torna claro em 2.2-4,14; 4.2, onde os disputantes são chamados pelos seus nomes, e em 1.27. Paulo os repreendeu gentilmente por causa disso, e conclama para que entrem em acordo perante o Senhor.

Outra fonte de confusão na comunhão parece ter sido a existência e a influência de um grupo "perfeccionista" dentro da igreja. É verdade que não há qualquer menção a algum grupo semelhante, porém, o modo como o apóstolo escreve no capítulo terceiro endossa o veredito de E. F. Scott que "difícilmente pode ser posto em dúvida que Paulo estava aqui tratando de uma questão que era calorosamente debatida na igreja filipense".

A causa cristã em Filipos parece ter sido objeto de perseguição e ataque da parte do mundo exterior. Há alusão definida a "adversários" em 1.28, e é dada, em 2.15, uma descrição do tipo de sociedade com a qual a igreja era obrigada a viver e perante a qual era obrigada a dar testemunho sobre Cristo. Isso explica o apelo constantemente repetido para que fossem constantes (1.27; 4.1). Podemos perceber em um ministério de encorajamento uma outra razão para a epístola, embora a interpretação de Lohmeyer sobre a epístola inteira como um "tratado para mártires" seja um tanto extrema.

## V. VALOR DA EPÍSTOLA

Dois notáveis características da epístola podem ser mencionadas. Em primeiro lugar, a Epístola aos Filipenses sempre permanecerá como um tributo à atitude do apóstolo para com seu próprio sofrimento. Pela graça de Deus ele se mostrava capaz de regozijar-se sob as mais difíceis circunstâncias de seu cativo e morte iminente. Sua palavra constante para que os crentes se regozijem (a palavra "alegria" e suas formas cognatas pode ser encontrada dezesseis vezes) é um característico distintivo, conforme Bengel observou em sua famosa frase: "*summa epistolae: gaudeo, gaudete*". E o segredo dessa alegria é a comunhão com o Senhor, que é o centro de sua vida, não importando o que o futuro venha a apresentar-lhe (1.20,21).

Em segundo lugar, nenhuma introdução à epístola seria completa sem alguma referência à grande passagem em 2.5-11. Aqui temos o *locus classicus* da doutrina de Paulo sobre a pessoa de Cristo, e por esse motivo a epístola aos Filipenses sempre se encontrará na primeira fileira

dos estudos paulinos enquanto os escritos do grande apóstolo continuarem dominando a atenção dos estudiosos cristãos. R.P.M.

**FILIPPOS** — No decurso de suas viagens apostólicas, Paulo recebeu numa visão o convite do homem da Macedônia, que lhe implorava: "Passa à Macedônia, e ajuda-nos" (At 16.9). Interpretando esse apelo como uma convocação de Deus, Paulo e sua equipe velejaram para Neápolis, o porto de Filipos a 13 km ao sul da cidade e fim da estrada Egnácia, uma estrada militar que ligava Roma com o Oriente como uma valiosa linha de comunicação.

A chegada em Filipos é assinalada, em At 16.12, por uma descrição da cidade: "cidade da Macedônia, primeira do distrito, e colônia". Podese acompanhar os estágios mediante os quais a cidade chegou à posição dessa nobre descrição.

A cidade derivava seu nome de Filipe da Macedônia, que a conquistou dos tásios em cerca de 300 a.C. Ele engrandeceu o povoado e o fortificou, para defender suas fronteiras contra os tásios. Nessa ocasião a indústria de mineração do ouro foi desenvolvida, e moedas de ouro foram cunhadas com o nome de Filipe e se tornaram comumente reconhecidas. Depois da batalha de Pidna, em 168 a.C., a cidade foi anexada pelos romanos; e quando a Macedônia foi dividida em quatro porções por propósitos administrativos, Filipos foi incluída no primeiro dos quatro distritos. Esse fato dá apoio ao texto de *protes*, em lugar de *prote*, do Texto Recebido, em At 16.12, segundo foi sugerido por Field e aceito por Blass, que o explicou como uma referência à divisão da Macedônia em quatro distritos por Aemilius Paulus, em 167 a.C. (Livio, xlv, 17,18,29). A base do texto emendado o trecho diria: "cidade da primeira divisão da Macedônia". Se o texto não for alterado, a reivindicação de Filipos como "primeira cidade do distrito" só pode ser aceita em sentido geral, conforme Ramsay observa (*St. Paul the Traveller and Roman Citizen*, 1925, p. 206ss.). Esse comentário provavelmente reflete o interesse especial de Lucas pela cidade, que bem pode ter sido sua cidade natal.

Em 42 a.C., a famosa batalha de Filipos teve lugar entre Antônio e Otaviano por um lado e Bruto e Cesário por outro. Depois disso a cidade foi expandida, provavelmente pela vinda de colonos; o título *Colonia Iulia* é comprovado nesse tempo. Essa proeminência foi fomentada mais ainda quando, depois da batalha de Áctio, em 31 a.C., na qual Otaviano derrotou as forças conjuntas de Antônio e Cleópatra, a cidade "recebeu uma colônia italiana que havia favorecido a Antônio e que fora obrigada a ceder suas terras aos veteranos de Otaviano" (Lake e Cadbury, p. 187). Otaviano deu à cidade seu notável título *Colonia Iulia Augusta Philippensis*, que aparece em moedas. De todos os privilégios conferidos por esse título, a posseção do "direito itálico" (*ius italicum*) era o mais valioso. Significava que os colonos desfrutavam dos mesmos direitos e privilégios como se a cidade estivesse em solo italiano.

O orgulho cívico dos filipenses (que na epístola de Paulo recebem o equivalente a seu nome latino, *Philippenses*, 4.15) é uma característica da narrativa de Atos, e reaparece em alusões que o apóstolo faz nessa epístola. V. At 16.21; cf. 16.37. Nomes oficiais são empregados (*duoviri*, em 16.19; "pretores", em 16.20; "lictores", em 16.35). A palavra grega traduzida como "sem... processo formal", em 16.37, provavelmente reflete o latino *re incognita* ou *indicta causa*, isto é, "sem exame". Na epístola à igreja filipense, duas passagens, 1.27 e 3.20, falam sobre "cidadania", um vocábulo que certamente teria atração especial para os leitores originais; e as virtudes alistadas em 4.8 são aquelas que a mente romana apreciaria de modo particular.

Depois da primeira visita do apóstolo, quando houve sua pregação, aprisionamento e soltura, seu próximo contato com a cidade é inferido por referências existentes em At 20.1,6 e 1Tm 1.3. R.P.M.

## FILISTEUS, FILÍSTIA

### I. NOME

No AT, o nome filisteu é escrito como *ḫlšty*, usualmente com o artigo, e mais comumente ainda em sua forma plural, *ḫlštyim* (raramente *ḫlštyim*), geralmente sem o artigo. O território por eles ocupado era conhecido como "terra dos filisteus" (*eret ḫlštyim*) ou Filístia (*ḫlšty*). É desses vocábulos que se deriva o termo moderno "Palestina". Na LXX a palavra é traduzida de várias maneiras, como *Phylistieim* (principalmente, no Pentateuco, Josué e Juizes), *Hellenas* (Is 9.12 [Hb 11]), e *allophylos*, -oi, "estrangeiro" (mas não no Pentateuco ou em Josué). É provável que esse nome deva ser identificado com o nome escrito como *prst* nos textos egípcios (o caráter hieroglífico *r*, em lugar do som *l*, que não é representado, na escrita de nomes estrangeiros) e como *palastu* nas inscrições assírias cuneiformes.

### II. NA BÍBLIA

#### a) Origem

Os filisteus "sairam" dos Casluim, do filho de Mizraim (Egito), filho de Cão (Gn 10.14; 1Cr 1.12). Quando apareceram posteriormente para fazer frente aos israelitas, tinham vindo de Cafrot (q.v.; Am 9.7).

#### b) No tempo dos patriarcas

Abraão e Isaque tiveram contatos com certo filisteu, Abimeleque, rei de Gerar, e com seu general, Picoi (Gn 20, 21 e 26). No tempo da monarquia, os filisteus se mostravam quase proverbialmente agressivos, mas Abimeleque era homem razoável. Ele tinha adotado muitos dos costumes da região, pois trazia um nome semita, e entrou em pacto com Isaque (q.v.).

#### c) No tempo do êxodo e de juizes

Quando os israelitas deixaram o Egito, os filisteus estavam extensivamente estabelecidos ao longo da faixa litorânea entre Egito e Gaza, e por isso o povo de Deus foi obrigado a desviar-se mais para o interior em sua marcha a fim de evitar o "caminho da terra dos filisteus" (Êx 13.17). A

secção adjacente do Mediterrâneo era, realmente, chamada como mar dos filisteus (Êx 23.31). Presume-se que os filisteus dessa área é que eram chamados de caftorins (Dt 2.23).

Os israelitas não entraram em choque com os filisteus, em Canaã, durante a conquista, mas, pelo tempo em que Josué já era homem idoso, os filisteus estavam fixados em cinco cidades, a saber, Gaza, Asquelom, Asdode, Ecron e Gate, onde eram governados por cinco "senhores" (Js 13:2,3; v. SENHORES DOS FILISTEUS). A partir desse tempo, e durante muitas gerações, esses povos foram usados por Deus para castigarem aos israelitas (Jz 3.2,3). Sangar ben Anate os repeliu temporariamente (Jz 3.31), mas constantemente faziam pressão para o interior partindo das terras costeiras, e os israelitas chegaram a adotar os seus deuses (Jz 10.6,7). O grande herói israelita do período dos juizes foi Sansão (Jz 13-16). Em seu tempo havia contatos íntimos entre os filisteus e os israelitas, pois Sansão se casou com uma mulher filistéia e posteriormente teve relações com Dalila que, se não era pessoalmente filistéia pelo menos tinha contatos bem próximos com eles. A região montanhosa não estava debaixo do controle dos filisteus, e ali Sansão se abrigava após os seus assaltos. Quando foi finalmente agarrado por eles, foi acorrentado com cadeias de bronze (16.21) e forçado a servir de juguete para diverti-los, enquanto olhavam de dentro de um edifício sustentado por colunas, postados no eirado (16.25-27).

#### d) Nos reinados de Saul e Davi

Provavelmente foi devido principalmente à contínua pressão dos filisteus que foi sentida a necessidade de um poderoso líder militar em Israel. A arca foi capturada pelos filisteus numa desastrosa batalha para os israelitas, em Afeque, e o santuário de Silo foi destruído (1Sm 4), e nesse tempo provavelmente os filisteus controlavam Esdrelom, a planície costeira, o Neguebe, e muito da região montanhosa. Também tinham o monopólio da distribuição do ferro, e assim podiam impedir que os israelitas contassem com armas poderosas (1Sm 13.19-22). Saul foi ungido rei por Samuel e, depois de uma vitória sobre os filisteus, em Micmás, expeliu-os da região montanhosa (1Sm 14). Seu governo errático, entretanto, permitiu que os filisteus continuassem se recuperando e fazendo prevalecer sua vontade, como quando desafiaram Israel em Efes-Darnim, ocasião em que Davi matou Goliás (1Sm 17 e 18). Saul se voltou contra Davi, que foi obrigado a viver como foragido e finalmente se fez vassalo feudal de Aquis, rei de Gate (1Sm 28). Davi não foi conclamado à batalha contra Israel, quando teve lugar a batalha do monte Gilboa onde Saul e seus filhos foram mortos; e, quando subiu ao trono, Davi deve ter permanecido em termos pacíficos pelo menos com Gate. E, de fato, manteve uma escolta pessoal composta de filisteus, e isso durante todo o seu reinado (v. QUERETUS). Um conflito final era inevitável, entretanto, Davi expulsou os filisteus da região montanhosa e desfezou um pesado golpe contra a própria Filístia (2Sm 5.25), pondo fim ao poder dos filisteus como uma ameaça séria.



**Fig. 86** — Soldados filisteus, conforme representados em um relevo que exibe uma batalha marítima, no templo mortuário de Ramsés III, em Medinet Habu (1191 a.C.).

#### e) Durante a monarquia dividida

Os filisteus continuaram provocando dificuldades durante toda a monarquia. Com o enfraquecimento do reino, por ocasião da morte de Davi, as cidades filistéias (com exceção de Gate, 2Cr 11.8) se tornaram independentes e houve conflitos na fronteira (1Rs 15.27; 16.15). Josafá recebeu tributo da parte de alguns filisteus (2Cr 17.11), mas, durante o reinado de Jeorão, a cidade fronteiriça de Libna foi perdida pelos Israelitas (2Rs 8.22). Continuavam agressivos no tempo de Acaz (Is 9.8-12), e a última vez em que são mencionados na Bíblia é na profecia de Zacarias, depois que os exilados retornaram.

### III. FILÍSTIA

A área que tomou seu nome dos filisteus foi o núcleo de sua ocupação. Essa área se centralizava nas cinco principais cidades filistéias de Gaza, Asquelom, Asdode, Ecom e Gate, e se compunha da faixa costeira ao sul do monte Carmelo, estendendo-se para o interior até os sopés das colinas da Judéia. Outras cidades particularmente associadas com os filisteus, na Bíblia, são Bete-Seã e Gerar (q.v.). As cinco cidades dos filisteus não têm sido todas identificadas com certeza devido à contínua ocupação de muitos dos lugares da área (vd sob os nomes das cidades separadas).

### IV. NAS INSCRIÇÕES

Os filisteus são pela primeira vez mencionados pelo nome (*prst*) nos anais de Ramsés III, durante seu quinto ano de reinado (1185 a.C.) e anos subsequentes, inscrito em seu templo dedicado a Amom, em Medinet Habu, perto de Tebas. Essa inscrição descreve sua campanha contra uma invasão de líbios e diversos outros povos geralmente conhecidos como "Povos do Mar", dentre os quais figuravam os *prst*. Outros membros dos "Povos do Mar" já haviam sido mencionados nas inscrições de Merneptá, Ramsés II, e nas Cartas de Amarna, do séc. XIV a.C. (Lukku, Serbaru, Danuna). Os relevos entalhados do tem-

plo de Medinet Habu demonstram que os "Povos do Mar" haviam chegado com suas famílias e coisas por meio de carroças (v. fig. 53) e de navios, e que os *prst* e um outro grupo intimamente associado com eles, os *tkr* (tjekker), são pintados a usar chapéus de penas levantadas verticalmente e presos a uma faixa horizontal (v. fig. 86). Uma cabeça usando um adorno semelhante é um dos sinais pictográficos num disco de argila encontrado em Phaistos, em Creta, e usualmente datado como pertencente ao séc. XVII a.C. Uma recente decifração tentativa desse documento (Schwartz) tende a reduzir sua data para o fim do séc. XV a.C. e ler o nome locativo como *pi-ri-ta*, Filístia, ali inscrito.

As inscrições assírias mencionam a Filístia como uma área em freqüente revolta. A primeira ocorrência aparece numa inscrição de Adade-Nirari III (810-782 a.C.), onde a Filístia é mencionada juntamente com alguns outros estados, incluindo Israel, a pagarem tributo. A Filístia posterior ou cidades filistéias de tempos posteriores, são mencionadas nos anais de Tiglate-Pileser III, de Sargom e de Senaqueribe, usualmente para afirmarem que fora abafada alguma rebelião dos filisteus.

Num grupo de documentos cuneiformes do tempo do exílio, encontrado na Babilônia, a questão das razões para os expatriados é registrada. Entre esses expatriados são mencionados alguns filisteus.

### V. ARQUEOLOGIA

#### a) Cerâmica

Certo tipo de cerâmica tem sido encontrado em alguns locais centralizados na Filístia, e nos níveis pertencentes ao fim do segundo milênio a.C. Visto que isso ficava na área e período dos filisteus, essa cerâmica lhes é usualmente atribuída. Em sua decoração, exibe marcantes afinidades com a cerâmica da área do mar Egeu, e escavações recentes efetuadas em Enkomi e Sinda, na ilha de Chipre, têm trazido à luz cerâmica localmente feita (c. 1225-1175 a.C.) que é classificada como miceneana III.C.1.b, derivada de originais egeus, e, mui provavelmente, representantes da cerâmica precursora da dos filisteus.

#### b) Ataúdes de argila

Ataúdes de argila, cada qual com um rosto moldado em relevo, na extremidade superior, foram descobertos em Bete-Seã, Tel el-Far'a e Laquis, que provavelmente devem ser ligados com ataúdes semelhantes encontrados no Egito, notavelmente em Tell el-Yehudiyeh, no delta egípcio. A data e a distribuição desses ataúdes sugere que podem ser atribuídos aos filisteus, ponto de vista esse apoiado pelo fato de que alguns dos rostos são desenhados com alguns traços verticais acima da cabeça, o que faz lembrar os adôrnos de penas dos filisteus.

#### c) Armas

Os relevos egípcios exibem os *prst*, juntamente com os *tjekker* e os *serdanu*, armados de lanças, escudos redondos, longas e largas espadas, e adagas triangulares (v. fig. 86). Chegaram na Palestina no período de transição da Idade do Bronze para a Idade do Ferro, pelo que as decla-

rações bíblicas que acoerrentaram Sansão com correntes de bronze, mas que, no tempo de Saul, tinham o monopólio da indústria do ferro naquela área geral, são perfeitamente coerentes.

## VI. CULTURA

Os filisteus, apesar de terem algumas poucas características culturais que anunciavam sua origem estrangeira, foram largamente assimilados pela cultura canaanita que os rodeava.

### a) Governo

As cinco cidades filistéias eram cada qual governadas por um *seren* ("senhor", v. SENHORES DOS FILISTEUS). Essa palavra tem sido ligada com o vocábulo grego *tyranos*, e é possível que possa semelhantemente ser ligada com o termo *tarwana*, "juiz" (?) (traduzido pelos fenícios como *edq*, na Karatepe bilingüe) das inscrições hititas hieroglíficas. Pelo seu uso, parece que essa palavra tem sido semanticamente comparada com o termo hebraico *shofet*, "juiz" (Laroche).

### b) Linguagem

Nenhuma inscrição dos filisteus tem sido recuperada, e o idioma que falavam nos é desconhecido, embora alguns eruditos tenham suposto que possivelmente se derivava de uma língua indo-européia pré-grega, da área do mar Egeu. Certas palavras da Bíblia podem ser palavras emprestadas do idioma filisteu. Em adição a *seren*, que provavelmente é uma dessas palavras, o termo que significa capacete, cuja origem estrangeira é percebida nas formas variadas de se escrevê-la, *kov'* e *qov'*, é usualmente atribuído aos filisteus. Outra palavra, que alguns eruditos intitulam como filistéia, é *'argaz*, 'caixa' (1Sm 6:8; 11, 15, em nossa versão portuguesa, "cofre"). Outros vocábulos têm sido designados como filisteus, de tempos em tempos, mas sem concordância geral por parte dos eruditos. Entre os nomes, Aquis (*'akhish*) é provavelmente o mesmo que *'ksf*, que é alistado como um nome *kftw* (vd CAFTOR) nas inscrições egípcias de cerca da XVIII.<sup>a</sup> dinastia. Excetuando essas poucas palavras, é claro que os filisteus adotaram a língua semítica dos povos que subjugaram ou deslocaram.

### c) Religião

O conhecimento das religiões dos filisteus depende da Bíblia. Os três deuses mencionados, Dagom, Astorete e Baalzebube (q.v.), eram todos do Oriente Próximo, e talvez deva ser suposto que os filisteus identificaram os seus próprios deuses com aqueles que encontraram na Palestina, e acomodaram sua própria religião àquela que ali já existia. O escavador de Bete-Seã (q.v.) sugere que dois templos ali encontrados poderiam ser os de Dagom e Astorete; onde foram dependurados os troféus de Saul (v. figs. 38 e 69), porém, não se pode identificar com certeza, como filisteu, qualquer dos templos até agora escavado. Ofereciam sacrifícios (Jz 16.23) e usavam encantamentos quando se dirigiam à batalha (2Sm 5.21).

## VIII. ORIGEM E PAPEL

A evidência cumulativa deixa pouca dúvida que os filisteus vieram imediatamente, embora pro-

vavelmente não afinal, da região do Egeu. Alguns eruditos querem equiparar o nome deles com o de *pelasgoi*, os habitantes pré-gregos da área do mar Egeu, ponto de vista esse que recebe algum apoio pela ocorrência do nome por duas vezes na literatura grega, escrito com um *τ* em um lugar de um *g*. Esse ponto de vista continua sendo debatido, mas, mesmo que o admitamos, as referências clássicas aos *pelasgoi* são por demais inconsistentes para que nos prestem alguma ajuda.

Parece que os filisteus eram um dos "Povos do Mar", os quais, no fim do segundo milênio a.C.: se deslocaram da área do mar Egeu, provavelmente em resultado da chegada dos gregos, e migraram por terra e por mar, alguns via Creta e Chipre, até o Oriente Próximo, onde forçaram uma cabeça de ponte, proximamente com tropas mercenárias dos faraós, dos reis hititas e dos governantes cananeus, e, finalmente, como colonos que foram absorvidos pela população básica. Embora tivessem retido o seu nome por muitos séculos, os filisteus bíblicos, a saber, os *tjekker* que ocuparam uma região costeira adicional, e indubitavelmente outros dos "Povos do Mar", se tornaram, para todos os propósitos práticos, cananeus.

## VIII. OS FILISTEUS NAS NARRATIVAS PATRIARCAIS

Visto que os filisteus não são nomeados em inscrições extra-bíblicas senão já do séc. XII a.C., e que os remanescentes arqueológicos associados com eles não aparecem antes desse tempo, muitos comentadores condenam a menção aos mesmos no período patriarcal como algo anacrônico. Entretanto, duas considerações precisam ser tomadas a sério. Há evidência de uma expansão principal do comércio do mar Egeu no período Minoano Médio II (c. 1900-1700 a.C.; v. Creta) e objetos de manufatura ou influência do mar Egeu têm sido encontrados pertencentes a esse período em Ras Shamra, na Síria, em Hazor e, talvez, em Megido, na Palestina, além de em Tode, Harage, Laum e Abidos, no Egito. É provável que uma grande parte desse comércio consistisse de mercadorias perecíveis tais como têxteis. Um novo tipo de desenho em espiral, que aparece no Egito e na Ásia (Mari), nesse tempo, pode apoiar essa posição. Outra evidência de contatos é prestada por um tablete de Mari (séc. XVIII a.C.), que registra o envio de presentes mediante o rei de Hazor a Kaptara (v. CAFTOR). Em segundo lugar, nomes étnicos não eram usados na antiguidade com precisão particular. Os membros de um grupo misturado, tal como os "Povos do Mar", dificilmente poderiam ser distinguidos por nomes, pelo que, a ausência de um nome das inscrições pode simplesmente significar que o grupo particular não era suficientemente proeminente para ser especialmente mencionado. Os "Povos do Mar", e seus predecessores, que comerciavam com o Oriente Próximo, chegaram em ondas, e os filisteus aparecem predominantemente numa onda chegada no séc. XII a.C., os quais, conseqüentemente, aparecem nos registros. Não há motivo pelo qual peque-

nos grupos de filisteus não pudessem estar presentes entre os primitivos comerciantes da área do mar Egeu, não com bastante proeminência para serem notados pelos estados maiores.  
T.C.M.

**FILON** — Entre os muitos portadores desse nome, na antiguidade, o mais importante para o estudo da Bíblia é Filon de Alexandria, membro de uma rica e influente família judaica daquela cidade, no primeiro século de nossa era. Seu irmão, Alexandre, era um dos homens mais ricos de seus dias, enquanto que o seu sobrinho, Tibério Alexandre, se tornou, no tempo devido, procurador da Judéia e prefeito do Egito, tendo apostatado da fé judaica.

Pouco se sabe sobre a vida do próprio Filon; nem seu nascimento nem sua morte podem ser datados, a única data certa sobre a sua carreira é sua membresia na embaixada enviada a Gaio (Calígula) em 39 d.C. Daí se depreende que ele já era bastante idoso nessa época, e, como conjectura, podemos situar suas datas aproximadamente entre 20 a.C. e 45 d.C. Pelos seus escritos pode ser deduzido que, como líder da comunidade judaica, ele passou muito de sua vida nos deveres do serviço público. Sua inclinação natural, contudo, era para a vida contemplativa e para os estudos filosóficos, nos quais, conforme ele mesmo assevera, gastou a sua juventude (*A Respeito das Leis Especiais*, iii.1), talvez numa comunidade como a Terapeuta, descrita por ele em *A Respeito da Vida Contemplativa*. Embora tivesse sido obrigado a abandonar essas atividades para desincumbir-se de seus deveres, encontrou oportunidade para produzir um corpo de escritos sobre breves tópicos filosóficos e teológicos.

Sua obra primitiva se referia a temas filosóficos, nos quais demonstra pouca originalidade, mas provê valioso material de fonte para o estudo de certo período pouco conhecido da filosofia helenística. Sua obra principal, entretanto, foi a produção de exposições do Pentateuco; foi motivado pelo desejo de demonstrar que as questões filosóficas e religiosas do mundo gentio de sua época encontravam sua verdadeira resposta no Deus de Abraão. Restam três obras principais, mas nenhuma delas completa ou na ordem exata, pois suas diversas seções foram transmitidas freqüentemente como tratados separados na tradição manuscrita: *A Alegoria das Leis* (um comentário sobre o livro de Gênesis); *Perguntas e Respostas sobre Gênesis e Êxodo* (uma obra mais breve da mesma espécie); e *Exposição das Leis* (uma revisão da história relatada pelo Pentateuco). Mediante exegese alegórica, foi capaz de extrair ensinamento moral e místico de todas as porções desses livros. Seu método alegórico se deriva daquele já aplicado aos livros homéricos pelos filósofos. Pode ser analisado como: (1) "cosmológico" ("fisiológico" conforme sua própria terminologia) em que a alegoria concernente à natureza (*physis*) das coisas é percebida (por exemplo, o sumo-sacerdote e suas vestimentas vistos como o Logos e o universo, *Vida de Moisés*, II, 117ss.), e (2) "ético", onde se pode ver

referência à psicologia humana e à luta moral (p. ex., as interpretações etimológicas de personagens tais como Isaaque (= alegria). A base tanto da cosmologia como da psicologia é o sistema estóico, embora seja evidente que em alguns detalhes contribuíram também elementos pitagóricos e platônicos, característica essa que provavelmente reflete o ecleticismo do período.

A maior contribuição de Filon ao pensamento, de conformidade com estudiosos recentes, é seu uso da filosofia dessa maneira para prover uma análise racional da religião; ele foi, de fato, o "primeiro teólogo", e a filosofia é significativa para ele, primariamente como servente da teologia. A motivação de sua obra pode ser percebida não simplesmente em seu zelo missionário, comum a muitos judeus daquela época, mas igualmente nas experiências místicas da realidade de seu Deus, a respeito das quais ele escreve poderosamente em diversos lugares (p. ex., *Leis Especiais*, *loc. cit.*). Central em sua compreensão tanto do universo como da experiência religiosa é o conceito do Logos, um termo de origem estóica que, em Filon, ligado com um conceito tal como o "Mundo de Idéias" de Platão, significa o modo mediante o qual o Deus transcendental cria e sustenta o mundo, e, além disso, se revela às suas criaturas. Moisés é exibido como um tipo do Logos, mediante quem os homens são conduzidos ao conhecimento de Deus; os patriarcas são instâncias daqueles que se libertaram da escravidão das coisas materiais e estão unidos com a sabedoria divina.

A edição definitiva do texto grego dos escritos de Filon, é em seis volumes, por L. Cohn e P. Wendland, publicada em 1896-1914, com um sétimo volume de índices (1926-1930), por H. Leisegang. Certo número de obras, existentes apenas em armênio, foi editado pelo mequitarista J. B. Aucherian, em 1822 e 1826; a versão data do séc. V de nossa era. Há igualmente uma versão de Filo em latim antigo, de certo valor para a reconstrução de seu texto. A mais recente tradução das obras restantes de Filon, tanto em grego como em armênio, é a de F. H. Colson, G. H. Whittaker e R. Marcus na Loeb Classical Library (9 volumes, além de 2 volumes suplementares, 1929-).

Sendo o mais bem preservado e mais extenso dos escritos judaico-helenísticos, as obras de Filon são de valor iluminador sobre o mundo de pensamentos do NT. Certas de suas citações do AT dizem respeito ao problema da origem da LXX (v. P. Katz, *Philo's Bible*). Pelo menos dois escritos do NT não podem ser adequadamente compreendidos sem que se faça referência a seu pensamento e método. A Epístola aos Hebreus é um tratamento sobre o tabernáculo, e a figura de Melquisedeque demonstra próxima afinidade com sua alegoria, enquanto que sua doutrina do Filho está relacionada, em diversos pontos particulares, com seu ensino sobre o Logos. O Evangelho de João não tem qualquer semelhança com a alegoria filônica (como algumas vezes tem sido asseverado), mas, na cosmologia explícita no prólogo e noutras lugares implícita, há

evidente íntimo parentesco com a alegoria filônica. Isso não subentende, necessariamente que esses escritores dependessem diretamente de Filo. Uma explicação plausível pode ser que ambos têm um pano de fundo comum de pensamento. Ambas as possibilidades têm sido seguidas e exigem mais investigações ainda. J.N.B.

**FINÉIAS** — Um nome de origem egípcia, *P-nhsy*, "o núbio"; popular no Egito durante o período do Novo Reino (sécs. XVI a XII a.C.). No AT aparece como nome de três indivíduos.

1. Filho de Eleazar e neto de Aarão (Êx 6.25; 1Cr 6.4,50; Ed 7.5), com descendentes sacerdotais (Ed 8.2). Finéias matou um israelita e a mulher midianita (pagã) que havia tomado, depois que Israel se tornou envolvida no paganismo, em Sitim (Nm 25; Sl 106.30), e compartilhou da guerra subsequente contra Midiã (Nm 31.6). Sob a liderança de Josué, Finéias ajudou a solucionar a disputa com as tribos transjordânicas acerca de seu altar memorial (Js 22.9ss.). Depois de haver sepultado a seu pai em sua própria colina (Js 24.33), Finéias foi oficiado sacerdote no início do período dos juizes (Jz 20.28; talvez também 1Cr 9.20).

2. O mais jovem dos dois filhos condenados do sumo sacerdote Eli, já no fim do período dos juizes (1Sm 1.3; cf. 2.12-17,34). Foi morto na batalha de Azeque, quando os filisteus capturaram a arca da aliança (1Sm 4). Um neto desse Finéias foi sacerdote durante o reinado de Saul (1Sm 14.3).

3. Pai de um certo sacerdote, Eleazar, no tempo de Esdras (Ed 3.33). K.A.K.

**FINO DE LINHO** — Os principais fios referidos nas Escrituras são de lã e de linho. Mas também são mencionados outros fios, como de pêlo de cabras, pêlo de camelos, e algodão (heb., *karpas*; Et 1.16; em nossa versão "linho fino"; cf. EBi, I, p. 915), e também de seda (Ap 18.12). Em Ez 16.10,13, o vocábulo hebraico *meshi* é algumas vezes traduzido como "seda" (como o faz nossa versão portuguesa), mas, visto que a palavra parece ser de origem egípcia (que certamente significaria "linho"), e que a seda não foi introduzida no Egito senão já no período romano, alguma dúvida paira sobre tal identificação. R.F.H.

**FIRMAMENTO** — V. CRIAÇÃO.

**FIVELA** — V. ORNAMENTOS.

**FLAUTA** — V. MÚSICA E INSTRUMENTOS MUSICAIS.

**FLECHA** — V. ARMADURA E ARMAS, ADIVINHAÇÃO.

**FLORES** — V. PLANTAS.

**FLORESTA** — 1. Em hebraico, *horesh*, "cerrado", "madeira", "colina arborizada", é vocábulo que ocorre em certo número de passagens (p. ex., Ez 31.3), embora numa dessas passagens

(2Cr 27.4, "bosques") o texto possivelmente acha-se corrompido e um substantivo próprio é que é tencionado.

2. Em hebraico, *pardes*, "parque", palavra emprestada do persa *pairi-daeza*, "cercado", usada para indicar reservatório ou parte com árvores (Ne 2.8), árvores frutíferas (Ct 4.13) e jardins planejados (Ec 2.5). V. JARDIM.

3. Em hebraico, *ya'ar*, "lugar expandido", vocábulo mais comum, que é encontrado por 35 vezes no AT. Segundo W. F. Albright (*Archaeology of Palestine and the Bible*, 1960, p. 130-133), muito da região montanhosa de Canaã, durante a Idade do Bronze Média (2000-1500 a.C.), era recoberta por florestas. Inteiramente à parte dos diversos usos gerais do termo, a Bíblia menciona por nome diversos bosques e florestas, como, por exemplo, "Bosque do Líbano" (1Rs 7.2ss.). V. artigos sob cada um desses substantivos locativos. J.D.D.

**FLUXO, FLUXO DE SANGUE** — À parte dos significados mais usuais da palavra "fluxo", o termo é também usado biblicamente em conexão com a enfermidade. Em Lv 15.2ss., o termo hebraico *zov* denota uma emissão qualquer que tornava aos vivos ritualmente imundas. Em Lv 12.7; Mc 5.25; Lc 8.43ss.; Mt 9.20; os vocábulos hebraico e grego, *maqor* e *rhyis* e *haimorrhoeo* (os últimos dos quais é empregado em Lv 15.33 da LXX) se referem a um fluxo de sangue, que certa versão recente do NT em inglês traduz como "hemorragia". V. tb. DOENÇA E CURA.

J.D.D.

**FOGO** — Palavra usualmente representada no AT por *'esh*, e no NT por *pyr*, sendo este o termo usualmente empregado na LXX para traduzir o *'esh*. Essas palavras significam o estado de combustão, e também seus aspectos visíveis, tal como a chama. A produção de fogo, por meios artificiais era habilidade conhecida do homem desde os tempos da Idade da Pedra, porém, então e nos tempos posteriores grandes cuidados eram tomados para preservar o fogo, a fim de evitar a necessidade de reacendê-lo. Abraão evidentemente levou uma tocha consigo quando foi oferecer Isaque (Gn 22.6), e Is 30.14 indica que essa era uma prática doméstica comum. Provavelmente os métodos mais comuns de acender uma chama, nos tempos bíblicos, era mediante uma broca-de-fogo, atestada no hieroglífico egípcio *d'* (XVIII.<sup>a</sup> dinastia), bem como o uso de pedras de pederneira sobre piritas de ferro, uma prática comprovada nos tempos neolíticos, e que, portanto, se supõe ter continuado em uso em tempos posteriores. É possível que este último método seja referido em 2Macabeus 10.3.

O fogo era normalmente usado para propósitos como cozinhar (Êx 12.8; Jo 21.9), para prover calor (Is 44.16; Lc 22.55), e para refinar metais (Êx 32.24; Jr 6.29), mas também para destruir coisas tais como ídolos (Êx 32.20; Dt 7.5,25), postes-ídolos (Dt 12.3), carros (Js 11.6,9), e cidades (Js 6.24; Jz 18.27), além dos culpados em dois casos de pecado sexual (Lv 20.14; 21.9).

Também desempenhava papel importante na adoração do tabernáculo e do templo, onde os altares de incenso e das ofertas queimadas exigiam a presença constante de fogo. O fogo neste último havia sido iniciado por Deus (Lv 9.24; 2Cr 7.1-3), e era mantido continuamente a queimar (Lv 6.13). Esse fogo era especial, e as ofertas consumidas por meio de "fogo estranho" não eram aceitas (Lv 10.1; Nm 3.4; 26.61). A prática pagã de oferecer os próprios filhos como ofertas queimadas (2Rs 3.27; 17.31), o que provavelmente é aquilo que é referido como "passar pelo fogo", e era prática ocasionalmente levada a efeito pelos israelitas (2Rs 16.3; 17.17; 21.6; 23.10; 2Cr 28.3; 33.6), sendo incluída nas condenações proferidas pelos profetas (Mq 6.7).

As teofanias eram algumas vezes acompanhadas por fogo (Êx 3.2; 13.21,22; 19.18; Dt 4.11) e o simbolismo de fogo é usado para representar a glória de Deus (Ez 1.4,13), Sua presença protetora (2Rs 6.17), sua santidade (Dt 4.24), seu reto julgamento (Zc 13.9), e a ira contra o pecado (Is 66.15,16). Também é empregado como símbolo do Espírito Santo (Mt 3.11; cf. At 2.3), da inspiração profética (Jr 5.14; 20.9; 23.29), e do sentimento religioso (Sl 39.3). Em outros contextos, o fogo é usado como símbolo literário do pecado (Is 9.18), da concupiscência (Os 7.6), e da aflição (Sl 66.12). T.C.M.

**Foice** — V. AGRICULTURA.

**Foles** — V. ARTES E OFÍCIOS.

**FOME** — A Bíblia nem sempre indica a significação moral e espiritual dos períodos de fome ali registrados. Por exemplo, as fomes históricas em Gn 12.10; 26.1; At 11.28 etc., são simplesmente declaradas como fatos históricos. Porém, as fomes, como todos os demais acontecimentos da natureza ou da história, são noutros lugares integradas dentro da característica doutrina bíblica da providência divina, como, p. ex., Am 4.6; Ap 6.8. A religião canaanita desafiada os processos naturais e procurava controlar aquelas forças não-morais através da prática de magia simpática; porém, Israel possuía uma chave diferente para a prosperidade. Jáve, como Criador, possuía e controlava as "forças" da natureza, as estações em sua ordem, e o fundamento material da vida do homem sobre a face da terra (p. ex., Sl 104). O exercício desse poder pelo Deus santo corresponde à relação existente entre ele e o homem em qualquer ocasião determinada. Assim sendo, num dos extremos da escala há o "dia messiânico", quando haverá acordo perfeito entre Deus e seu povo, o qual será assinalado por uma fertilidade sem precedentes da terra (p. ex., Is 4.2; 41.19; Os 2.21,22, Am 9.13). Por outro lado, os frutos da natureza são retidos em tempos de desobediência, quando as relações entre Deus e o homem são deslocadas. Assim é que a maldição contra o solo foi um dos principais e imediatos resultados da queda do homem (Gn 3.17,18), e Deus empregou períodos de fome, durante toda a história de Israel, para indi-

car seu desprazer, mas também como advertências para que os homens se arrependessem (p. ex., 1Rs 17.1; 18.17,18; Ag 1.6,9-11; 2.16,17). Obediência e prosperidade (Sl 1.1-3; Pv 3.7-10; Is 1.19), e desobediência e necessidade (Lv 26.14-16) são bíblicamente inseparáveis. A lei é dada expressão clássica em Dt 28, e há ilustração poética sobre a mesma em Jr 14.

Quanto a fomes específicas no oriente bíblico, v. JOSÉ. J.A.M.



**Fig. 87** — Uma mulher e dois homens (possivelmente semitas) de um grande grupo aparentemente morrendo de fome em período de escassez. Baixo-relevo na entrada de uma pirâmide, do rei Unis, Saqara, c. 2400 a.C.

**FONTE** — A Palestina, por causa de sua estrutura geológica, é uma terra de muitas fontes, conforme foi predito aos israelitas antes de se terem estabelecido ali (Dt 8.7). Em resultado disso, diversas palavras hebraicas eram empregadas que comumente são traduzidas por "fonte" ou cognatas em nossas traduções.

1. *'ayin*, "fonte", é a palavra mais comum (p. ex., Gn 16.7), e é bem conhecida devida ao fato que em sua forma abreviada, *'ein* (En), é um elemento comum de muitos substantivos locativos. Seus cognatos árabes são familiares em nossos dias, como em Ain es-Sultan, a fonte perto da qual ficava a cidade de Jericó (q.v.). A palavra ocorre em forma modificada como substantivo locativo, *Ainon* ou *Aenon* (em nossa versão, Enom), onde João estava batizando (Jo 3.23). Algumas vezes essa palavra é traduzida por "poço" (q.v.) (p. ex., Gn 24.13).

2. *ma'yan*, "lugar de fontes", é uma variante de (1) e é geralmente traduzida por "fonte" (p. ex., Gn 7.11; Sl 87.7). 3. *mabu'a*, "fonte", derivada de *nava'*, "fluir, borbulhar", que também é geralmente traduzida por "fonte" (p. ex., Ec 12.6), mas ocasionalmente também por "mananciais" (p. ex., Is 35.7).

4. *maqor*. Esse vocábulo é algumas vezes usado em sentido figurado, como, por exemplo, de "vida" (Sl 36.9) ou em sentido fisiológico (p. ex., Lv 20.18), igualmente traduzido por "manancial" ou "fonte" (Sl 36.9 e Pv 25.26). 5. *motsa'*, "lugar da saída", derivado de *yatsa'*, "sair", que algumas vezes é traduzido por "manancial" (p. ex., 2Rs 2.21). 6. *gal* é geralmente "montão" (p. ex., Gn 31.46), ainda que em Ct 4.12 seja traduzida por "jardim" em algumas versões (como nossa versão portuguesa). 7. *gulah*, "bacia, tijela", é traduzida por "fonte" em Js 15.19 e Jz 1.15.

8. *ashedah*, "fundamento" vertente (de montanha), que ocorre apenas uma vez no plural e que é traduzida de diversas maneiras, como "falda", "descidas das águas" etc. (Dt 4.49; Js 10.40; 12.8), enquanto que por três vezes aparece como parte de um nome locativo, "falda de Písga" (Dt 3.17; Js 12.3; 13.20).

9. *bor*, "cisterna, poço". Em Jr 6.7, onde o *k'tiv* apresenta *bawir* e o *q're* apresenta *bayir*, nossa tradução usa "poço". 10. *hay*, "viva". Em Gn 26.19, "poço de água nascente". 11. *neveh* é vocábulo que ocorre apenas uma vez, numa forma plural compacta, *ni<sup>v</sup>ke-yam*, em Jó 38.16, onde é traduzido por "mananciais do mar".

No NT, o principal termo empregado para "fonte" é *pege* (p. ex., Ap 7.17 etc.; cf. Mc 5.29; Jo 4.6), palavra essa que, na LXX, serve para traduzir principalmente o hebraico *'ayin*. T.C.M.

#### FORASTEIRO — V. ESTRANGEIRO.

**FORÇA** (heb. *'ets*, "árvore"). — É vocábulo encontrado exclusivamente no livro de Ester (oito vezes). Hamã mandou erigir uma força na qual pretendia executar Mordecai, porém, o modo pelo qual pretendia fazê-lo tem sido muito debatido. O enforcamento não era execução usual na Pérsia, onde os acontecimentos tiveram lugar; tem sido sugerido que o termo hebraico significa "poste" ou "cruz" (o que parece provável), e que, seguindo o costume persa, a vítima tinha de ser empalado. V. CRUZ. J.D.D.

**FORMIGA** (heb. *n<sup>m</sup>alah*). — Mencionada somente em Pv 6.6 e 30.25. O termo é apropriadamente aplicado a um grupo de insetos que pertence à ordem dos *Hymenoptera*. Variam grandemente quanto ao tamanho e aos hábitos, mas todas elas são sociais, vivendo em colônias que vão de uma dúzia mais ou menos até centenas de milhares. Muitos tipos de formigas são encontradas na Palestina, mas a referência clara é à "Formiga da Colheita", algumas vezes chamada "Formiga Agrícola", que junta sementes de muitas espécies durante o verão e as guarda em galerias subterrâneas, freqüentemente após remover e jogar fora as cascas. Tais colônias são comuns nas regiões costeiras de Israel. G.C.

**FORNALHA** — Um vocábulo, empregado geralmente nas traduções portuguesas para traduzir cinco termos hebraicos e um grego.

1. *'atun*. Um termo aramaico que é usado em Dn 3, sobre a fornalha na qual Sadraque, Meseque e Abede-Nego foram lançados por Nabucodonosor. Provavelmente era palavra emprestada do acadiano *utunu*, "forno", que era empregada para indicar os fornos em que eram queimados os tijolos ou derretidos os metais.

2. *kiushan*. Palavra que ocorre por quatro vezes na Bíblia, como símile para descrever a fumaça de Sodoma e Gomorra (Gn 19.28) e do monte Sinai (Êx 9.8, 10). No hebraico pós-bíblico era compreendido como termo que significa um forno para queimar óxido de cálcio ou cozer cerâmica.

3. *kur*. Um vaso ou cadinho para derreter metais. A palavra sempre aparece na Bíblia como metáfora ou símile do castigo de Deus ou seu processo de temperar do homem. O Egito era um cadinho de ferro (Dt 4.20; Jr 11.4; 1Rs 8.51); Deus poria Israel no cadinho e a dissolveria com sua fúria (Ez 22.18, 20, 22); e Israel seria passada pelo cadinho da aflição (Is 48.10).

4. *'alil*. Empregada somente em SI 12.6, numa símile sobre as palavras de Deus, que são como prata acrisolada numa fornalha. O uso da palavra sugere um cadinho.

5. *tanur*. "Fogão portátil" ou "forno" (v. PÃO), sendo que esta última é provavelmente a melhor tradução em Ne 3.11; 12.38; Is 31.9; e talvez também em Gn 15.17, onde nossa versão diz "fornalha" e "fogareiro fumegante", quanto às duas últimas passagens, respectivamente.

6. *karninos*. "Forno, fornalha". Palavra usada na LXX para traduzir *'atun*, *kiushan* e *kur*, bem como em Mt 13.42, 50 e Ap 9.2, como figura das chamas do inferno (cf. tb. Ap 1.15).

Fornalhas de refinação de cobre têm sido escavadas na Palestina, em Bete-Semes, Ai e Estrom-Geber, sendo que este último local fica no extremo sul do uádi Arabá, que forma um funil por onde sopram ventos fortes. Fornalhas bem preservadas para refinação de ferro, construídas abaixo do nível do chão, foram encontradas em Tel Jammeh (v. GERAR). V. tb. ARTES E OFÍCIOS, e fig. 159. T.C.M.

#### FORNO — V. PÃO.

**FORNOS DE TIJOLOS** — Serviam para queimar tijolos de barro. No Oriente do tempo da Bíblia, tijolos de barro secos ao sol eram sempre o material de edificação mais barato e mais comum, mas não eram especialmente duráveis (por exemplo, na estação chuvosa). Mas os tijolos queimados no forno eram quase indestrutíveis. Na Mesopotâmia eram usados para fazer as fachadas, os pavimentos etc., nos edifícios importantes, desde tempos bem recuados, ainda que dificilmente fossem conhecidos na Palestina ou no Egito antes dos tempos romanos; v. TIJOLO. Portanto, fornos de tijolos são regularmente descobertos na Mesopotâmia, mas não nas proximidades dos rios Nilo e Jordão. Nossa versão portuguesa, em 2Sm 12.31 (e outras versões também em Jr 43.9 e Na 3.14) traduz o termo hebraico *malben* por "fornos de tijolos", mas tal tradução evidentemente é incorreta. O *malben* era o molde de madeira, retangular e oco onde eram feitos os tijolos ordinários ressequidos ao sol, nos livros de 2Samuel e Naum, enquanto que no livro de Jeremias é termo usado figurativamente para descrever o pavimento de tijolos retangulares que havia em Tafnes. Em 2Sm 12.31 o sentido é que Davi obrigou os amonitas a trabalho pesado (no verbo, aceitando *d* em lugar de *r*, letras muito parecidas no hebraico) com serras, picaretas, machados e moldes para tijolos (*malken* provavelmente substitui *malben*, TM *margin q're*).

Entretanto, a "fornalha do fogo" para dentro do qual os três amigos de Daniel foram lançados



como castigo (Dn 3.6,11,15,19-23) mui provavelmente era um forno de tijolos, um daqueles que devem ter suprido tijolos queimados ao forno para edificação da Babilônia de Nabucodonosor. O vocábulo empregado, 'atun, "fornalha", é provavelmente idêntico à palavra assírio-babilônica *utunum*, "fornalha, forno". Fora do livro de Daniel, o castigo cruel imposto por Nabucodonosor é confirmado não somente em Jr 29.22, mas também por inscrições: numa carta babilônica de c. de 1800 a.C., e num regulamento assírio palaciano, de c. 1130 a.C., certas pessoas foram (ou poderiam sê-lo) lançadas numa fornalha como punição; v. G. R. Driver, *Archiv für Orientforschung*, XVIII, 1957, p. 129, e E. F. Weidner, *ibid.*, XVII, 1956, p. 285-286. Essa prática era usada como comparação em Sl 21.9. Sobre o fato que a "fornalha do fogo" era um forno de tijolos, comparar a referência às chamas com o brilho dos modernos fornos de tijolos que ilumina até o céu, perto da Babilônia, por R. Koldewey, *The Excavations at Babylon*, 1914, p. 81-82. Os fornos de tijolos da antiga Babilônia poderiam ter-se parecido muito com os grandes fornos de cerâmica escavados em Nipur e fotografados na obra de B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, I, 1920, p. 234 e figs. 55 e 56. K.A.K.

**FORTELEZA** — V. CASTELO; FORTIFICAÇÃO E ARTE DO CERCO.

**FORTE** — V. CASTELO; FORTIFICAÇÃO E ARTE DO CERCO.

## FORTIFICAÇÃO E ARTE DO CERCO

### I. DEFESA NO MUNDO ANTIGO

#### a) Local e tamanho da fortaleza

Durante a maior parte do período bíblico as palavras "cidade" e "fortaleza" eram sinônimas na Palestina. A história detalhada da reedificação de Jerusalém sob Neemias é uma demonstração excelente que são os muros que fazem uma cidade. Sempre que possível um sítio natural e fácil de defender foi escolhido para a localização da cidade. O pico isolado e inclinado, ou o espigão inexpugnável de uma colina eram locais excelentes, especialmente se havia uma fonte nas proximidades. Samaria era exemplo ideal do primeiro caso, enquanto que Jerusalém o era do último. Alguns locais, entretanto, eram tão valiosos que eram ocupados apesar de não contarem com defesas naturais, caso em que o custo da fortificação se tornava muito mais elevado. Um local dessa categoria era Betel. A grande quantidade de água disponível ali, bem no alto da serra central, era por demais valiosa para deixar de ser aproveitada.

A própria palavra "fortaleza", bem como os termos relacionados, como "baluarte" e "cidade murada", implicam numa área pequena, pois na Palestina os muros das cidades tinham em média cerca de 3 m de largura, ainda que em pontos estratégicos tivessem mais do dobro dessa espessura. Os muros das cidades se elevavam até mais

de 10 m de altura; os dois terços inferiores eram construídos de pedras, enquanto que o terço superior era feito de tijolos secos ao sol. Nas regiões onde a pedra era escassa, eram usados tijolos secos em maior quantidade e, em compensação, os muros eram normalmente mais espessos ao mesmo tempo que um muro secundário era algumas vezes erguido por dentro do muro externo. A cidade média, do AT, cobria uma área entre 2 a 3 hectares, embora algumas só tivessem a metade dessas dimensões. Uma cidade como a Jerusalém dos dias de Davi, ou como Megido, ocupava cerca de 5 hectares. Hazor era uma grande metrópole, que atingia 40 hectares em área. As capitais do Egito, da Assíria, da Babilônia, da Pérsia e de Roma, eram excepcionais quanto no tamanho, e diferiam em muitos outros particulares das cidades normais.



**Fig. 88** — A fortaleza de Ascalon, com muros duplos, em seu cômodo (tell). Os soldados egípcios colocam escadas para escalar o muro externo e atacam um portão com um machado de guerra. Lanças dos soldados de farão ferem defensores sobre os muros, que levantam os braços em sinal de rendição. Certo homem brande no alto um queimador de incenso; por causa do pânico, uma mulher e uma criança são baixados de torres no muro interno. Relevo do templo de Carnaque (Tebas), Ramsés II, c. 1280 a.C.

#### b) Desenvolvimento dos muros das cidades

Já tão cedo como os tempos neolíticos, Jericó era uma cidade fortificada, e que já havia contado com diversos muros. Alguns eram apenas algumas pedras encostadas em escombros, outros eram muros perpendiculares propriamente ditos, enquanto que outros tinham superfícies danificadas. Uma fossa, em redor dos muros, era escavada na rocha sólida, e uma das melhores defesas era uma excelente torre de pedra com cerca de 9 m de diâmetro, sobre uma escadaria central. Porém, isso era mais de quatro milênios antes de Abraão, que viveu cerca de 1900 a.C. Pouco antes de seu período houve a transição do Bronze Antigo para a Idade do Bronze Média, quando a Palestina passou a contar com muros de pedra sem qualquer reboco protetor na base. A maioria das cidades contava

então com um único muro, embora Jericó e Ai tivessem muros múltiplos. Torres eram edificadas para fortalecer os muros, além de oferecer pontos vantajosos de defesa.

Os hicsos revolucionaram a técnica defensiva, substituindo o muro por uma maciça rampa de terra batida, cuja superfície externa tinha um ângulo apropriado para a terra não desmoronar. Hazor (q.v.) era o exemplo mais espetacular, e até os nossos próprios dias essas rampas de terra aparecem com proeminência. Suas fortalezas tinham forma retangular, e serviam primariamente de proteção contra os guerreiros dotados de carruagem. A edificação dessas rampas, sem dúvida, foi obra dos povos conquistados. Esse novo tipo de muro foi igualmente introduzido por esses conquistadores em certo número das cidades mais antigas da Palestina que eles refortificaram. Alguns novos muros de pedra, entretanto, foram edificados também durante o período dos hicsos na Palestina.

Depois das defesas de terra batida, retornaram os muros de pedra, ou do tipo perpendicular anterior, ou perpendiculares com a adição de um declive. A parte inferior desse último tipo de muro algumas vezes reproduzia algo do ângulo usado nos muros de terra batida, mas era feita de pedra de tamanho gigante. Acima do revestimento, elevavase o muro de pedras, perpendiculares, bem como a sobreestrutura final de tijolos de argila. Um método mais barato era avolumar terra contra um muro perpendicular, e então encostar nessa terra pedras pesadas de tal modo colocadas que, ao assentar a terra, as pedras ficassem presas entre si. Todos os rebocos eram indubitavelmente recobertos de argila, a fim de que o inimigo não pudesse determinar a qualidade de preenchimento por baixo. Esse tipo de muro parece ter-se originado na Ásia Menor. O período do Bronze Posterior, isto é, o período entre os livros de Gênesis e de Êxodo, viu a continuação dessa mesma espécie de defesa.

Josué foi mais conquistador de cidades do que edificador, e os arqueólogos têm descoberto que o tempo equivalente ao período dos Juizes foi mais caótico que o leitor casual do livro poderia imaginar. Tendo Davi na liderança, entretanto, Israel por um curto espaço de tempo se tornou um poder mundial, e a edificação de cidades tomou um novo impulso, tanto sob ele como sob seu filho, Salomão. Este último contratou edificadores fenícios, com suas técnicas avançadas e com seus tijolos revestidos. Pouco antes, no entanto, os muros em casamata fizeram seu aparecimento na minúscula capital de Saul, Gibeá. Cf. fig. 113. Tratava-se de outra importação da região da Anatólia, que os hititas haviam levado para a Síria. Essa nova técnica defensiva consistia de duas paredes paralelas, finas, mas reunidas em diversos pontos por paredes transversais. Isso produzia células longas e estreitas, que podiam ser preenchidas de terra ou podiam ser usadas como aposentos. Nessa construção, o muro externo tinha apenas metro e meio de espessura, enquanto que a parede interna ainda era menos espessa. Contando os muros e o

preenchimento de terra entre eles, a rampa tinha cerca de 5 m de espessura. Tal muro podia parecer para o inimigo como um sólido de pedra, mas era decididamente vulnerável. Um muro de casamata também podia ser revestido por fora com material para formar uma ladeira. A capital de Saul, entretanto, parecia-se mais com uma torre gigantesca do que com uma cidade. Samaria era a maior cidade da Palestina que usava muros em casamata. Porém, os exos de algumas de suas câmaras formavam ângulo reto com os muros, em lugar de serem paralelos com os mesmos, como nos tipos anteriores. Até o fim do AT, porém, os muros sólidos de pedra continuaram sendo empregados paralelamente com os muros em casamata.

Nos tempos intertestamentários e neotestamentários, os muros de pedra sólidos eram a construção normal. Um profundo fosso, defronte de qualquer muro, era uma defesa adicional, e especialmente útil para dificultar qualquer tentativa do inimigo escavar um túnel até o interior da cidade. Herodes, o Grande, foi o mais prolífico edificador de toda a história da Palestina. Suas melhores obras foram levadas a efeito em Jerusalém, e pode continuar sendo vista nos muros de retenção com 50 m de altura, no extremo sudeste da área do templo, onde pedras com 6,70 m de comprimento ainda são visíveis acima dos escombros que ocultam metade da altura desse muro. O castelo de Antônia, onde Cristo foi julgado perante Pilatos, defendia a esquina noroeste da área do templo. Alguns dos seus átrios e cisternas podem ser vistos atualmente pelos turistas, embora fiquem a alguma distância abaixo do moderno nível da rua. A porção inferior da chamada torre de Davi é, provavelmente, parte da grande torre de Fasael, imediatamente ao norte do palácio de Herodes. A última grande construção defensiva, realizada na Palestina bíblica, foi o terceiro muro de Jerusalém, bem mais ao norte daquele usado dos tempos de Cristo. V. JERUSALÉM.

#### c) O portão da cidade

O portão, com suas torres adjacentes, era a característica defensiva mais importante de um muro de cidade; não obstante, muitas cidades foram capturadas quando o inimigo conseguiu irromper justamente por esse ponto. Nos dias dos patriarcas, o muro da cidade consistia de uma série de entradas, uma dentro das outras. Pilares gigantescos sustentavam os portões mais externos, mas pelo lado de dentro havia uma segunda e às vezes uma terceira série de pilares semelhantes. Tal como a maior parte da arquitetura militar da Palestina, o pórtico inteiro era copiado segundo modelo sírio. Normalmente havia torres flanqueando a entrada, o que permitia um número maior de defensores para combater o inimigo que pretendesse forçar a entrada. Nas aldeias o pórtico era largo bastante para permitir entrada a um único carro; nas cidades, dois carros lado a lado podiam entrar. As cidades maiores geralmente tinham mais de um portão, segundo é descrito na reconstrução de Jerusalém, por Neemias. Alguns dos portões secundários eram uma espécie de entrada de emergência,

permitindo apenas a passagem de um jumento carregado. Além disso, o muro interno podia fornecer sua cota de defensores contra os atacantes, na praça vazia perante o portão. Defronte do portão, e de cada lado dessa praça vazia havia bancos de pedra onde os anciãos da cidade podiam reunir-se em tribunal. Torres redondas aparecem como parte do pórtico herodiano, em Samaria, sendo que essas torres redondas já tinham feito seu aparecimento antes, nos fortes helenísticos da mesma cidade. O portão da cidade era usualmente fechado por gigantescas portas duplas de madeira, presas em seu lugar por pinos que saíam das mesmas. Visto que o inimigo, em ocasião de ataque, haveria de tentar incendiar essas portas, elas eram freqüentemente recobertas de metal. Nos pórticos dotados de muitos pilares, portões de emergência eram usados em vários pilares.

#### d) Problema do suprimento de água

Depois dos muros e dos portões, em segundo lugar na ordem de importância numa fortaleza, vinha o suprimento de água. Até a invenção do reboco à prova de água e sua aplicação às cisternas, cada cidade precisava de uma fonte dentro de sua área murada, ou encostada à mesma, de modo a poder ser atingida por um túnel que partisse do interior da cidade. O mais famoso desses é o túnel de Ezequias, em Jerusalém. (V. SÍLOÉ). Porém, outros grandes exemplos de engenharia têm sido encontrados em Gezer, Megido e Gibeon. As cisternas muito contribuíam para as cidades terem a capacidade de resistir a cercos prolongados, tal como o dos assírios, antes da rendição de Samaria. Os defensores não somente preparavam sua reserva de água, mas também procuravam diminuir a quantidade disponível para os invasores. As cisternas eram entupidas de terra, os poços eram drenados, e as fontes eram tapadas sempre que possível. Alimento suficiente também era vital em período de cerco, e os escavadores têm desenterrado edifícios que serviam como armazéns para as tropas de defesa.

#### e) Cidadela e fortim

As torres que fortaleciam um muro de cidade ou se projetavam dos mesmos, já foram descritas, porém o termo "torre" era usado com dois outros sentidos. Um é o da cidadela, usualmente a área mais alta dentro das fortificações, onde excelentes defesas secundárias protegiam as melhores tropas e a família real. Outro uso do vocábulo "torre" é aqui o que chamariam de fortim. Esses consistiam usualmente de pequenos fortes em cadeia, esparsos em áreas pouco habitadas como, por exemplo, o Neguebe. Serviam de postos policiais para a área local, ou como postos de alarma ao longo de uma fronteira em litígio. Continuavam sendo construídos no tempo dos Macabeus.

### II. MÉTODOS DE ATAQUE

A maneira menos custosa de conquistar uma cidade era, naturalmente, persuadir seus habitantes a se renderem sem luta. Senaqueribe, o assírio, empregou essa técnica em vão contra Jerusalém. Outro método era capturar a cidade de surpresa,

conforme Davi conquistou Jerusalém. Usualmente, entretanto, as cidades grandes tinham de ser capturadas mediante assalto prolongado.

#### a) O assalto

Nos assaltos mais difíceis era empregada a rampa ou talude. O fosso defronte da cidade era entupido de terra, e então uma grande rampa de terra era erigida contra o muro da cidade, a fim de que as tropas atacantes pudessem postar suas máquinas acima da rampa e mais perto do alto dos muros, onde usualmente a construção era mais frágil. Torres tão altas como o muro de uma cidade também podiam ser empurradas até o início das rampas de defesa, a fim de que os atacantes ficassem no mesmo nível com as tropas de defesa. Ez 21.22 sumariza tal assalto. Arietes eram levados por essa rampa acima, para mais perto do muro, a fim de que pudessem fazer uma brecha nas defesas. Isso se tornava mais difícil de conseguir se o muro fosse edificado com torres integradas, quase em forma de prisma, para reduzir o efeito da vibração dos arietes. Os soldados que operavam essas máquinas eram defendidos por arqueiros e fundibulários, que tinham a tarefa de alvejar os defensores sobre o muro defronte dos arietes. Catapultas também eram usadas para lançar grandes pedras contra as seções superiores dos muros e seus defensores. Depois de feita a brecha, tropas de assalto invadiam a cidade. Ao mesmo tempo, em outros pontos ao longo do muro, escadas eram postas para fazer penetrar mais tropas sobre os muros. Outros soldados estariam simultaneamente atacando um ou mais dos outros portões da cidade, enquanto que sepadores estariam atarefados na escavação de algum túnel por baixo dos muros. No palácio de Senaqueribe, um dos grandes baixos-relevos pinta vividamente as diversas fases do assalto e da captura de Laquis, bem como a saída dos prisioneiros e a execução dos oficiais da cidade.

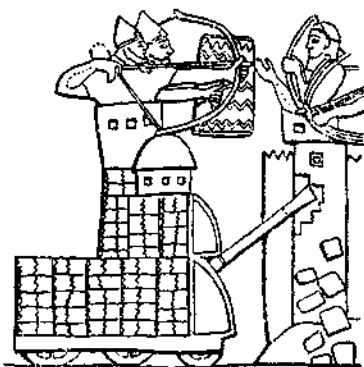


Fig. 89 — Uma máquina de guerra assíria. Da torre arqueiros lançam dardos para dentro da cidade, enquanto o veículo dotado de rodas tem um ariete com ponta de metal que faz uma brecha no muro da cidade. Relevô de Assurbanipal II, 879 a.C. V. tb. fig. 94.

Enquanto o ataque prosseguia, alguns defensores buscavam queimar os arietes, lançando tochas acesas contra os mesmos, enquanto que outros estavam procurando abater as tropas atacantes próximas das máquinas. As armas dos defensores eram lanças, flechas, fundas, água fervendo, etc. (V. ARMADURA E ARMAS). Outros defensores estariam derrubando casas, perto da brecha feita, usando suas pedras na edificação de um muro interno de emergência. Como último recurso, as melhores tropas de defesa se retiravam para a cidadela para a resistência final. Durante várias ocasiões, durante o ataque, tropas especiais de assalto também lançariam sortidas fora da cidade, procurando destruir os arietes e as catapultas e suas tropas protetoras.

#### b) O cerco

Se uma cidade era considerada como grande sorvedoura de despesas para justificar um assalto, procurava-se fazê-la render-se à fome. Esse foi o método experimentado por Ben-Hadade contra Samaria, porém, falhou no último instante. Mais tarde Samaria resistiu aos assírios por mais de dois anos, antes de render-se.

#### c) A captura

Depois que uma cidade era capturada, era normalmente despojada e incendiada. A maioria dessas cidades capturadas, entretanto, eram usualmente reparadas e usadas novamente, visto que era por demais caro edificar uma cidade completamente nova. A mais famosa destruição dos tempos do AT, foi a obliteração completa de todas as cidades da Judéia, por Nabucodonosor, incluindo a própria Jerusalém. A destruição de Jerusalém por Tito, no ano 70 d.C., foi paralela à de Nabucodonosor, mas as cidades menores tiveram bem melhor sorte sob os romanos.

J.L.K.

**FORTUNATO** — Membro do grupo de crentes de Corinto que foi uma bênção para Paulo em Éfeso (1Co 16.17ss.; v. ESTÉFANAS). Nada mais se sabe a respeito dele. O nome é latino e era bem comum, sendo que nesse caso o indivíduo era provavelmente um escravo. Tem sido desnecessariamente suposto que ele e Acácio (q.v.) pertenciam à casa de Estéfanos (cf. 1Co 16.15) ou até mesmo à casa de Cloe (1Co 1.11). É atrativo encontrar Fortunato "quarenta anos mais tarde" em 1Clemente bx, porém, examine-se Lightfoot (*St. Clement of Rome*, I, p. 187, q.v.); não é certo se o Fortunato de Clemente era de Corinto. A.F.W.

**FRASCO** — V. GARRAFA; VASOS; OLEIRO.

**FREIXO** — V. ÁRVORES.

**FRÍGIA** — Uma faixa de terra centralizada na região fluvial ocidental do grande platô da Anatólia, e que se estendia para o norte até o vale do alto rio Sangarius, para sudoeste até o vale do rio Meandro, para sueste, através de toda a extensão do platô, talvez até tão longe quanto Icônio. Os frígios formavam o reino (lendário?) de Midas. Ficaram sujeitos a direta influência

helênica durante a era dos reis atáidas de Pérgamo, e, em 116 a.C., a maior parte da Frígia foi incorporada pelos romanos na sua província da Ásia. A extremidade oriental (Frígia Galática) foi incluída na nova província da Galácia, em 25 a.C. Os romanos ficaram profundamente impressionados pelo culto extático de Cibele, na Frígia, e o fanatismo nacional evidentemente jaz por detrás dos desafidores lapídeos, presumivelmente montanista, do segundo século de nossa era, que representam o primeiro manifesto público existente do cristianismo. Não existe evidência de qualquer igreja cristã indígena nas páginas do NT, entretanto. Aquelas igrejas que tecnicamente cairiam dentro da Frígia (Laodicéia, Hierápolis, Colosso, Antioquia da Síria, e provavelmente Icônio) foram estabelecidas em comunidades gregas. Mais provavelmente foram elementos judaicos desses estados gregos que visitaram Jerusalém (At 2.10). Se Cl 2.1, como é perfeitamente possível, não for considerada passagem que exclui uma visita por parte de Paulo, então seria natural supor-se que as três primeiras dessas cidades, no alto Meandro, é que são referidas em At 16.6 e 18.23. Falhando isso, podemos apelar para o ponto de vista que a "região frígio-gálata" é um termo técnico composto para indicar a Frígia Galática, referindo-se assim particularmente às igrejas cristãs de Icônio e Antioquia da Síria (v. GALÁCIA). Outra maneira ser-nos-ia impossível identificar os discípulos que Paulo deixou na "Frígia". E.A.J.

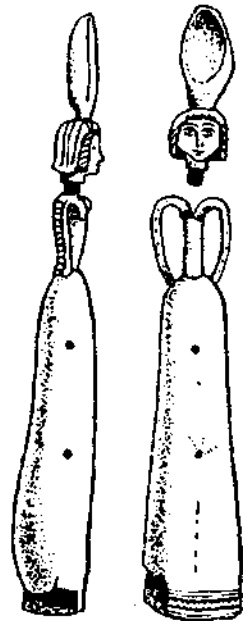


Fig. 90 — Vaso de unguento, feito de mármore, com tampa com uma fenda para o conteúdo escoar para a colherinha de Laquis (séc. XIV a.C.).

**FRUTO, FRUTAS** — Há diversas palavras hebraicas e gregas que assim são traduzidas, algumas das quais são intercambiáveis entre si. Em hebraico, *ev*, "botão" (Ct 6.11; Dn 4.12,14,21); *y'vul*, "aumento" (Dt 11.17; Hc 3.17; Ag 1.10); *nuvah*, "aumento" (Jz 9.11; Is 27.6; Lm 4.9); *yefed*, "criança" (Êx 21.22); *lehem*, "pão, alimento" (Jr 11.19); *niv*, "declaração" (Is 57.19; Ml 1.12); *ma'akhal*, "comer" (Ne 9.25); *m'le'ah*, "plenitude" (Dt 22.9; tb. "frutos maduros", em Êx 22.29); *p'ri*, "fruta" (107 vezes); *nu'ah*, "renda monetária" (13 vezes); *koah*, "força" (Jó 31.39). Em grego, *gennema*, "produto" (Mt 26.29; Mc 14.25; Lc 12.18; 2Co 9.10); *karpos*, "fruta" (64 vezes); *akarpos*, "sem fruto", em Jd 12); *opora*, "frutos maduros ou desenvolvidos" (Ap 18.14).

#### a) Uso literal

A lei mosaica decretava que as árvores frutíferas fossem consideradas como imundas durante três anos após o seu plantio, como pertencentes ao Senhor, no seu quarto ano e que seus frutos só podiam ser consumidos do quinto ano em diante depois de terem sido plantadas. Isso preservava a saúde das árvores contra a colheita prematura, outorgava a Deus o lugar que lhe competia, talvez comemorando a entrada do pecado através da fruta proibida, e certamente inculcava a autodisciplina. As árvores frutíferas eram tidas em tão alta conta que, durante muitos séculos depois, mesmo durante as guerras amargas, esforços especiais eram envidados para protegê-las (cf. Dt 20.19,20). V. ALIMENTO, VI-DEIRA, ÁRVORES, MAÇÃ, FIGO, e outros artigos sobre as frutas individuais.

As crianças eram algumas vezes chamadas de fruto do corpo ou do ventre (Dt 28.4; Sl 127.3).

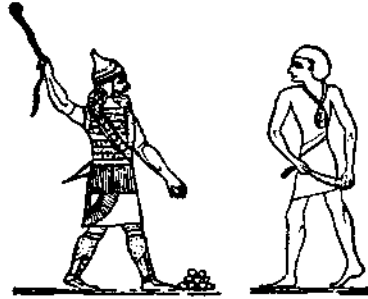
#### b) Uso metafórico

O termo inspirou grande número de empregos metafóricos, envolvendo frases tais como fruto do Espírito (Gl 5.22), fruto para Deus (Rm 7.4), fruto para morte (Rm 7.5; cf. Tg 1.15), fruto dos lábios (isto é, a fala, Is 57.19; Hb 13.15), fruto para a santidade e a vida (Rm 6.22), fruto dos ímpios (Mt 7.16), fruto de autocentralização ou egoísmo (Os 10.1; cf. Zc 7.5,6), fruto da estação própria (isto é, verdadeira prosperidade, Sl 1.3; Jr 17.8), frutos do Evangelho (Rm 1.13; Cl 1.6), frutos de justiça (Fp 1.11; Tg 3.18), frutos dignos de arrependimento (Mt 3.8; cf. Am 6.12). As obras infrutíferas das trevas são postas em contraste com o fruto da luz (Ef 5.9-11)

A "árvore da vida, que produz doze frutos, dando o seu fruto de mês em mês" (Ap 22.2)

tem sido considerado por alguns como "um sacramento da aliança de obras, e análoga ao pão e ao vinho usados por Melquisedeque (Gn 14.18) e à eucaristia cristã (Mt 26.29) da aliança da graça" (*Baker's Dictionary of Theology*, 1960, p. 231). Mais provavelmente, entretanto, aquela árvore simboliza o Evangelho e suas bênçãos. J.D.D.

**FUNDA** — V. ARMADURA E ARMAS, lld.



**Fig. 91** — Fundibulários, assírio (ESQUERDA) e egípcio (DIREITA). O assírio tem as pedras em forma oval em uma pilha à sua frente, enquanto que o egípcio traz as pedras da funda em uma rede pendurada no pescoço.

**FUNDO DE UMA AGULHA** — Em três dos evangelhos (Mt 19.24; Mc 10.25; Lc 18.25) encontramos a declaração de Jesus: "é mais fácil passar um camelo pelo fundo de uma agulha, do que entrar um rico no reino de Deus". Essa forma de palavras, familiar em escritos rabínicos, significa algo ao mesmo tempo incomum e muito difícil — por exemplo, no *Talmude*, um elefante a passar pelo olho de uma agulha é por duas vezes empregado para indicar aquilo que é impossível, e um camelo é apresentado a dançar numa pequeníssima medida de cereal (cf. tb. J. Lightfoot, *Horae Hebraicae*, II, 1859, p. 264, 265). Alguns eruditos interpretam "fundo de agulha" como referência a um estreito portão para pedestres, ainda que não exista evidência histórica em apoio a isso. V. F. W. Farrar, "The Camel and the Needle's Eye", *The Expositor*, III, 1876, p. 369-380. J.D.D.

**FURTO** — V. CRIME E PUNIÇÃO.

**FUSO** — V. FIAÇÃO E TECELAGEM.

# G

**GAAL** — Filho de Ebede (LXX (B), *Iobel*, possivelmente do hebraico 'Oved, cf. Moore, ICC, *Judges*, p. 256, e Jz 9.28); líder de um bando de assaltantes, que chegou em Siquém, durante o reinado de Abimeleque, e tentou tirar vantagem das inimizades que havia entre os habitantes da cidade. Sua atividade forçou Abimeleque a atacar Siquém; Gaal e seus homens foram repelidos pelo governador de Abimeleque, Zebul, antes de a cidade ser tomada (Jz 9.22-45). J.P.U.L.

**GÁBATA** (Jo 19.13) — Geralmente considerado como o equivalente hebraico do termo grego *lithostraton*, "pedras espalhadas" (cf. o pavimento de mosaico de Et 1.6), ainda que a derivação seja obscura. Dois idiomas são citados, possivelmente para sublinhar a tremenda significação do que estava sucedendo (cf. Jo 19.17, 20). Suetônio (*Vit. Div. Jul. 46*) relata como Júlio César levava consigo, em seus empreendimentos militares, um pavimento de mosaico, que era colocado para assinalar o local onde eram passadas suas decisões judiciais; porém, nesta conexão, "Gáбата" sugere antes um lugar fixo. Muitos eruditos localizam-no na torre de Antônia ou nas proximidades (v. JERUSALÉM), a noroeste da área do templo, enquanto que Père L. H. Vincente afirma ter identificado uma parte do pavimento abaixo da atual Igreja das Mulheres de Sião (v. *Harper's Bible Dictionary*, 1952, p. 210). J.D.D.

**GABRIEL** (heb., *Gabriel*, "homem de Deus" ou "Deus mostrou-se forte"). — Um dos dois anjos cujos nomes são dados na Bíblia; o outro é o arcanjo Miguel (Jd 9). Em Dn 8 16, Gabriel foi enviado para interpretar para Daniel a visão sobre o carneiro e o bode, e voltou para apresentar a profecia sobre as setenta semanas (Dn 9.21s.).

Gabriel desempenha importante papel na literatura apocalíptica posterior judaica. Em 1Enoque, Gabriel aparece como um dos quatro anjos principais juntamente com Miguel, Rafael e Fanuel ou Uriel (9.1; 10.1,9; 40.9), ou como um dos sete mais exaltados (20.1-8). Ele aparece com várias funções: é anjo que castiga (10.9); está encarregado do paraíso, das serpentes e dos querubins (20.7); dirige todos os poderes e intercede pelos homens (40.6,9); executará julgamento contra os anjos caídos (44.6).

No NT, Gabriel é o anjo que assiste "diante de Deus" (Lc 1.19), isto é, que ocupa uma posição especialmente alta nas fileiras angélicas. Foi enviado a Zacarias para anunciar o

nascimento de João Batista (Lc 1.11-22) bem como a Maria para anunciar o nascimento de Jesus (Lc 1.26-38). Na Bíblia, Gabriel parece ser o anjo mensageiro, enquanto que Miguel é o anjo guerreiro. Q.E.L.

**GADARA, GADARENOS** — A única referência bíblica à área de Gadara, diz respeito ao relato do milagre da legião de demônios e dos porcos. A palavra "gadarenos" é encontrada em alguns textos ou versões de Mt 8.28; Mc 5.1; e Lc 8.26. A probabilidade, entretanto, é que o texto só é original em Mateus. O local verdadeiro onde ocorreu o milagre é um tanto sujeito a dúvidas, mas devia ficar na beira do mar da Galiléia. Talvez tenha ocorrido num subdistrito de Gadara, que fica a cerca de 10 km a sudeste do mar, perto da garganta do Iarmuque (ou Hieromax). A *Mishnah* afirma que Gadara data do período do AT. Foi possuída em diversos períodos pelos ptolomeus, selêucidas, judeus e romanos, entre o séc. III a.C. e as guerras judaicas. Era uma das cidades de Decápolis. As ruínas, em Umm Qays, marcam até hoje o local da cidade. D.P.F.

**GADE** ("boa sorte") — 1. Sétimo filho de Jacó, seu primeiro filho gerado por Zilpa, criada de Lia (Gn 30.10,11). O próprio Gade já tinha sete filhos quando Jacó e sua família entraram no Egito (Gn 46.16); Jacó prometeu aos descendentes de Gade uma vida perturbada, mas prometeu que haveriam de vingar-se (Gn 49.19). Aparecem posteriormente, na bênção de Moisés (Dt 30.20,21).

2. Uma das tribos de Israel e descendente de Gade, bem como o território ocupado pela mesma tribo. No tempo de Moisés, a tribo de Gade tinha sete clãs (Nm 26.15-18), era comandada e representada por certo Eliasafe (Nm 1.14; 2.14; 7.42; 10.20), e supriu um dos espiões para a exploração de Canaã (Nm 13.15). Quando Israel atingiu as planícies de Moabe, Rúben, Gade e meia tribo de Manassés buscaram permissão para se estabelecerem na Transjordânia, que desejaram como sua parte na terra prometida visto que Gileade (q.v.) era tão apropriada para manutenção de seus numerosos rebanhos. Com isso Moisés concordou, sob a condição que primeiramente ajudassem seus irmãos israelitas a se estabelecerem na parte ocidental da Palestina (Nm 32). Os gaditas e os rubenitas então promiscua e apressadamente repararam cidades (incluindo Atarote) e currais para abrigarem suas famílias e seus rebanhos (Nm 32.34-38; cf. 26. 27) enquanto se preparavam para ajudar a seus irmãos, promessa de ajuda essa que cumpriram devidamente (Js 22.1-8). Então veio o incidente do altar do testemunho (Js 22.9-34). Como território da tribo, Rúben e Gade receberam como partilha o reino amorreu de Seom: Rúben ficou com a terra desde Aroer (q.v.) até o rio Arnom, e em direção ao norte a fronteira seguia uma linha que ia desde a boca do Jordão, a leste, até à região de Hesbom (Js 13.15-23). Ao norte

essa linha, Gade tinha todo o sul de Gileade, desde o vale do Jordão a leste, até o curso sul-norte do curso superior do Jaboque, ainda que houvesse duas extensões além do mesmo: primeira, todo o vale do Jordão, no lado leste do rio Jordão (anteriormente pertencente a Seom), entre o mar Morto e o mar da Galiléia (ou de Quinere), e, segunda, defronte do ângulo norte-leste do rio Jaboque, para incluir o distrito de Maanaim (q.v.) e um trecho fértil que dava flanco para o lado leste do norte de Gileade, para o norte, acima de Gebel Kafkaika, até a estratégica Ramote-Gileade, na moderna Tell Ramith, a 24 km a norte de Jerase (cf. Js 13.24-28). Hesbom foi escolhida como cidade levítica fora do território de Gade (Js 21.38.39); por isso talvez se deva ler Js 13.16,17 como "fronteira (de Rúben) ia desde Aroer... e toda a planície perto de Medeba até Hesbom..." (texto em que seria efetuada apenas uma emenda, a adição de uma letra, o locativo *h*). Dibom etc., eram dez cidades entre esses limites, e Hesbom seria o extremo sul do território de Gade.

Os gaditas indubitavelmente compartilharam das tribulações de Israel na Transjordânia em geral, durante o período dos juizes (p. ex., Jz 10-12). No tempo de Saul, as colinas de Gileade cobertas de florestas, pertencentes à tribo de Gade, ofereciam um bom lugar de refúgio (1Sm 13.7), enquanto que certos gaditas, entre outros, uniram-se a Davi que fugia de Saul, e deram seu apoio ao mesmo para que se tornasse rei (1Cr 12.1, 8-15,37,38). Semelhantemente, gaditas houve que compartilharam e estavam sujeitos à administração de Davi (2Sm 23 36; 24.5; 1Cr 26.32). Sobre sua Pedra Moabita, mais ou menos em 840/830 a.C., o rei Mesa menciona que os gaditas há longo tempo habitavam na terra de Atarote. Imediatamente depois disso, dentro do reinado de Jeú, em Israel, Hazeal de Damasco feriu Gileade inteira, incluindo Gade (2Rs 10.32,33). No séc. VIII a.C., povoados gaditas aparentemente se estenderam para o nordeste, até Basá (1Cr 5.11-17), até que Tiglate-Pileser III levou os habitantes da Transjordânia para o exílio (2Rs 15.25, 26). Então os amonitas novamente invadiram Gade (Jr 49.1-6). A Gade é dada a zona do extremo sul, na visão de Ezequiel sobre as porções distribuídas entre as tribos, durante o reino milenar (48.27,28).

3. Um profeta ou vidente, contemporâneo de Saul e Davi; ele aconselhou a Davi que deixasse Moabé e fosse para Judá (1Sm 22.5). Mais tarde, Deus, por intermédio de Gade, ofereceu uma escolha dentro de três castigos possíveis contra Davi, por causa do censo tomado, e então ordenou que Davi edificasse um altar na eira de Arauna (2Sm 24.10s.; 1Cr 21). Gade ajudou Davi e Natã a organizarem a música para o uso eventual do templo (2Cr 29.25), e escreveu uma crônica sobre o reinado de Davi (1Cr 29.29).

4. Uma divindade pagã adorada pelos cananeus como deusa da Fortuna para quem preparavam "mesa" (Is 65.11).

V tb. GADE, VALE DE

K.A.K.

**GADE, VALE DE** — O lugar onde teve início o recenseamento ordenado por Davi é exposto nas Escrituras como "... Aroer, à direita da cidade que está no meio do vale de Gade" (2Sm 24.5). Em Dt 2.36, Aroer é descrita como localidade que ficava "à borda do vale (*naha*) de Amom". Visto que o recenseamento naturalmente teria tido início na fronteira sul do território da Transjordânia, provavelmente esse é o local tencionado. Vários manuscritos da LXX indicam corrupções no texto de 2Sm 24.5, que deveria dizer "em direção a Gade e Jazer". G.T.M.

**GADO** — As riquezas humanas e a adoração sacrificial a Deus centralizavam-se pesadamente em torno do gado, tanto sob as condições agrícolas como as nomádicas. Dentre os muitos termos originais empregados, *b'hemah*, "besta", usado como singular ou como coletivo, denota os animais domésticos de maior porte — no grego, *ktenos*. O plural (Jó 40.15) pode, ainda que não necessariamente (cf. Sl 49.12, 20), denotar o hipopótamo. A palavra *shor* significa boi ou vaca — o boi cevado era símbolo de luxúria (Pv 15.17). O termo *'alahim* (que só aparece no plural) é empregado para significar o gado em geral. *B'ir* refere-se normalmente, embora não exclusivamente, aos animais de carga. *Baqar* é palavra genérica incapaz de ser posta no plural, e que denota a idéia de "gado" no sentido erudito em português, pelo que era frequentemente acompanhada por palavra que a definia. (Cf. "gado-vacum", "gado-cavalar" etc., em português). Já a palavra *'egel* era comumente usada para denotar novilha. O termo hebraico para significar touro, e o feminino era *parah*. Esta última é a palavra usada para indicar a novilha vermelha de Nm 19. As referências neotestamentárias ao gado (Lc 17.7; Jo 4.42) provavelmente denotam ovelhas e cabras. Já o vocábulo *miqneh* (p. ex., Gn 13.2) significa primariamente riquezas ou possessões, derivadamente gado, a grande riqueza do Oriente antigo. Dualidade semelhante de sentido é a que se encontra na palavra árabe *m'al*. Os criadores ou nômades eram chamados no hebraico de *'anshe miqneh*. Semelhantemente, *m'la'k'kah* significa ocupação ou propriedade, derivativamente, gado.

**GAFANHOTO** — O gafanhoto é frequentemente mencionado no AT, por causa de seus hábitos devastadores. É aludido em nossa versão de diversas maneiras como "gafanhoto", "locusta" etc. Pertence à família *Orthoptera*, que consiste de dois grupos, "corredores" (*Cursoria*), imundos conforme a lei levítica, e "saltadores" (*Saltatoria*), "cujas pernas traseiras são mais compridas, para saltar com elas sobre a terra", aceitas como lícitas para comer (Lv 11.20-23).

Há numerosas espécies de gafanhotos. Os rabinos dizem que existem 800 variedades. São migratórios, mas suas migrações não têm lugar em estações fixas do ano, nem em intervalos definidos de tempo. Seus enxames são levados ao redor pelo vento, visto que têm pouco po-

der de guiar seu próprio vôo. Usualmente invadem a Palestina vindos do deserto da Arábia, do sul ou do sueste.

Os gafanhotos fêmeas depositam seus ovos em buracos na terra, que cavam por meio de um aparato especial. Saem dos ovos como larvas sem asas, e pulam ao redor devorando toda vegetação sobre a qual caem. Depois de uma série de metamorfoses ou fases, desenvolvem asas e se elevam em verdadeiras nuvens no ar. Em cada estágio de seu desenvolvimento são igualmente vorazes, e há numerosos relatos, por diferentes observadores, a respeito de suas devastações. São entretanto, comestíveis, e são um alimento saboroso (Lv 11.22; Mt 3.4). V. fig. 8.

Nove diferentes palavras hebraicas são usadas no AT onde o gafanhoto está em vista. A palavra mais comum (*'arbeh*), que é o termo geral, ocorre por vinte e quatro vezes. É usualmente associada à raiz (*rabah*) "multiplicar". É vocábulo usado para indicar a praga egípcia de gafanhotos (Êx 10.4-6) e é alistado como um dos quatro insetos mencionados em Lv 11.22. Os outros três vocábulos também ocorrem para indicar membros da família do gafanhoto. Dois ocorrem somente nesse versículo acima: o *sol'am* ("gafanhoto devorador", em nossa versão portuguesa, mas "locusta careca", em certa versão, em vista da declaração rabinica que sua cabeça era calva defronte), e o *hargol* ("grilo", tradução essa acompanhada por nossa versão). A quarta palavra (*hagav*) ocorre apenas quatro vezes (Jz 6.5; 7.12; Jó 39.20; Jr 46.23, "gafanhoto" em nossa versão, em todas essas passagens). Sua raiz significa "esconder-se", e a alusão talvez seja ao fato que ocultava o sol com seus enxames. Três outras palavras são usadas numa lista que aparece em Jl 1.4. V. JOEL. São diferentes espécies de gafanhotos, ou então gafanhotos em diferentes estágios de desenvolvimento (*gazam*, de uma raiz que significa "extirpar"; *yefeq*, talvez de uma raiz que quer dizer "lamber"; e *hasil*, de uma raiz que significa "consumir"). As outras palavras empregadas são *ts'atsal* (Dt 28.42), de uma raiz que significa "rodopiar", e *gov* (Na 3.17 e Am 7.1), e que literalmente significa "enxame".

As pragas de gafanhotos eram algumas vezes interpretadas como visitas da indignação de Deus D.G.S.

**GAIO** — Um nome pessoal de origem latina, usado sem qualquer adição por diversas vezes no NT.

1. Um macedônio envolvido no levante provocado pelos ourives, em Éfeso (At 19.29; V. ARISTARCO).

2. Um companheiro de Paulo na viagem a Jerusalém, membro do grupo que esperava por Paulo em Trôade (At 20.4 s.), talvez um oficial delegado pela sua igreja, que, segundo o texto usual, era a congregação de Derbe. Entretanto, atrainos o fato que o texto ocidental diga "de Douberus" (uma aldeia da Macedônia), sendo também possível ligar as palavras "de Derbe" com Timóteo (no qual caso Gaio teria sido um

tessalonicense). Seja como for, ele bem poderia ter sido macedônio, e assim, poderia ter sido o mesmo que (1). Porém, provar isso é impossível: Lucas poderia antes estar intercalando dois gálatas (Timóteo como representante de Listra) entre dois tessalonicenses e dois asiáticos.

3. Um crente de Corinto, batizado por Paulo (1Co 1.14). A igreja se reunia em sua casa, e Paulo ficou com ele por ocasião de sua terceira visita a Corinto (Rm 16.23). Uma sugestão de Ramsay tem sido reavivada ultimamente, conforme a qual Gaio seria o nome inicial de Tito Justo (At 18.7; v. JUSTO). Orígenes (comentando Rm 16) se refere a uma tradição que afirma que Gaio se tornou o primeiro bispo de Tessalônica.

4. Indivíduo para quem é endereçada a terceira epístola de João: o ancião louva sua atitude e hospitalidade (e pede renovação da mesma), esperando vê-lo dentro de pouco tempo. J. Chapman (JTS, V, 1904, p. 366s.) gostaria de poder identificá-lo com qualquer dos anteriores, especialmente (1) e (3), ainda que isso seja por demais baseado em conjecturas.

O nome Gaio era por demais comum; as quatro referências bem poderiam representar quatro pessoas diferentes. A.F.W.

#### GAITA DE FOLES — V. MÚSICA E INSTRUMENTOS MUSICAIS.

**GALÁCIA** — 1. O antigo reino étnico da Galácia, localizado na porção norte do grande planalto interno da Ásia Menor, incluindo uma grande porção do vale do rio Halis. Uma grande explosão de população, na Europa central, levou os gauleses a se retirarem para essa área durante o terceiro século anterior à era cristã. Embora nunca fossem maioria, os gauleses conseguiram dominar a situação e governavam sobre as tribos mais numerosas dos frigios e dos capadóciolos. Finalmente os gauleses se separaram em três tribos, cada qual ocupando uma área diferente: os Trocmis se estabeleceram na parte oriental, que fazia fronteira com Capadócia e o Ponto, e tinham Tavium como sua capital; os Tolistobogis ocupavam a secção ocidental, que fazia fronteira com a Frígia e a Bitínia, tendo Pessino como sua cidade principal; e os Tectosages se estabeleceram na área central, tendo Ancira como sua cidade principal.

2. Província romana da Galácia. Em 64 a.C., a Galácia se tornou vassala dos romanos e, depois da morte de Amintas, seu último rei, foi-lhe dada plena posição de província romana (25 a.C.). A nova província da Galácia incluía não somente o antigo território étnico, mas igualmente algumas regiões do Ponto, da Frígia, da Licaônia, da Pisídia, da Paflagônia, e da Isáuria. Dentro da província da Galácia ficavam as aldeias que o apóstolo Paulo evangelizou por ocasião de sua primeira viagem missionária, a saber, Antioquia da Pisídia, Iconio, Listra e Derbe (At 13 e 14). Estas duas últimas cidades eram colônias romanas, enquanto que as duas anteriores foram romanizadas pelo imperador Cláudio. Grande número de romanos, gregos e judeus eram



atraídos a esses centros populacionais por causa de sua localização geográfica estratégica.

Uma questão particularmente difícil se origina no uso do termo "Galácia", por Paulo, na Epístola aos Gálatas (1.2). Paulo teria usado o termo em seu sentido geográfico, isto é, para denotar o antigo reino étnico da Galácia, ou em seu sentido político, para denotar a província romana que recebeu esse mesmo nome? No passado, os eruditos do NT estavam divididos quase em números iguais sobre essa questão. Atualmente, todavia, a teoria da Galácia do Sul é a dominante, e isso se deve quase inteiramente às investigações efetuadas por Sir William Ramsay. (Porém, v. CRONOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO, onde há uma defesa da teoria da Galácia do Norte.)

Fica claro, pelos relatos em At 13 e 14, que Paulo visitou o sul da província da Galácia, e ali estabeleceu igrejas. Alguma vez levou a efeito qualquer missão no norte? Dois textos, especialmente, têm sido empregados para apoiar a idéia que ele exerceu tal ministério. O primeiro (At 16.6) diz: "E percorrendo a região frígio-gálata..." Os proponentes da teoria da Galácia do Norte entendem que "frígio", neste caso, era o território onde estavam localizadas as cidades de Antioquia da Pisídia e Icônio, enquanto que "gálata" se refere ao reino geográfico ou étnico desse nome. Ramsay, entretanto, considera que a frase *ten phrygian kai galatiken choran* é um termo composto que descreve uma única área — a região frígio-gálata. A palavra *chora*, "território", era o termo oficial empregado para descrever cada uma das regiões em que as províncias romanas eram divididas. Parte do antigo reino da Frígia pertencia à província romana da Galácia, enquanto que outra parte pertencia à província da Ásia. Dessa maneira, At 16.6 se refere às regiões da Frígia que haviam sido incorporadas na província romana da Galácia. Essa interpretação é apoiada pela seguinte declaração do relato de Atos: "tendo sido impedidos pelo Espírito Santo de pregar a palavra na Ásia". O plano do grupo de missionários aparentemente era lançar-se numa direção ocidental, partindo de Antioquia da Pisídia, o que os teria levado à província da Ásia. Pelo contrário, seguiram para o norte, em direção à Bítunia, atravessando apenas uma parte da Ásia.

A outra passagem é At 18.23. Aqui a ordem das palavras é justamente o reverso: "... atravessando sucessivamente a região da Galácia e Frígia, confirmando todos os discípulos". Neste caso, a "região da Galácia" é provavelmente a Licônia gálata, assim denominada para distingui-la da Licônia oriental, que ficava, não na província da galácia, mas no território do rei Antioco" (F. F. Bruce, *The Book of the Acts*, 1954, p. 380). "Frígia", nesse caso, provavelmente incluiria tanto a Frígia gálata como a Frígia asiática, visto que nessa ocasião não houve qualquer proibição divina que impedisse Paulo de pregar a palavra na Ásia. Em nenhuma dessas passagens de Atos parece haver qualquer boa razão para supor que Galácia significa Galá-

cia do Norte. É duvidoso que Paulo tivesse alguma vez visitado o antigo reino do norte, e muito menos provável é que tivesse levado a efeito uma missão extensiva ali. V. GALATAS (seção iv).

Existem três outras ocorrências do vocábulo "Galácia", no NT. 2Tm 4.10 (que tem a variante "Gália") e 1Pe 1.1 quase certamente se referem à província romana, enquanto que uma decisão, referente a 1Co 16.1, "às igrejas da Galácia", depende inteiramente do ponto de vista do leitor sobre as passagens discutidas acima. W.W.W.

**GALARDÃO** — Treze raízes hebraicas, dentre as quais *sakhar* e *shohad* são as principais, estão por detrás de expressões de "galardão" no AT. Em grego, o verbo *apodidomi* e o substantivo *misthos* são empregados. Todos esses vocábulos transmitem o significado de pagamento, salário ou ordenado, havendo instâncias de "galardão" como pagamento por trabalho honesto realizado (1Tm 5.18) e como lucro desonesto, isto é, suborno (Mt 3.11).

1. Qualquer galardão depende do caráter de seu proporcionador para que seja aquilatada a sua significação; e os galardões dados por Deus, com os quais os escritores bíblicos se preocupam principalmente, tanto como bênção quanto como castigos, são manifestações de sua justiça (p. ex., Sl 48.11) e são inseparáveis da aliança (Dt 7.10) à qual seus mandamentos foram anexados. Assim é que o segundo mandamento relaciona a penalidade contra a desobediência ao cume de Deus, e a recompensa à obediência à sua misericórdia (Êx 20.5). Dt 28 explica o bem-estar de Israel em termos de submissão à aliança, um tema desenvolvido pelos profetas posteriores (p. ex., Is 65.6,7; 66.6). Essa obediência a Deus trará recompensas temporais visíveis, conforme é corretamente aceito pela Bíblia inteira. Porém, duas falsas conclusões também têm sido tiradas de ensinamentos tais como o que se encontra em Dt 28, a saber: (i) que a retidão é automaticamente recompensada com bênçãos materiais, e (ii) que o sofrimento é um sinal certo de pecado (Jô, Sl 37; 73; todas as quais passagens refletem a tensão criada por essas falsas deduções, e Ec 8.14 assinala um cinismo extremo). Não obstante, deve ser observado que no AT o próprio Deus e a sua salvação já são conhecidos como o supremo galardão que pode ser dado a alguém (Is 62.10-12; Sl 63.3).

2. Jesus prometeu galardões aos seus discípulos (Mc 9.41; 10.29; Mt 5.3-12), mas ligou-os com a auto-negação e o sofrimento por amor ao evangelho a fim de impedir a atitude mercenária. Ele derrubou a noção farisaica do serviço meritório (Lc 17.10) e desencorajou o desejo pela recompensa humana (Mt 6.1), visto que Deus é o melhor galardão que pode ser dado ao discípulo. Jesus demonstrou que o galardão é inseparável dele mesmo e de Deus, e os apóstolos labutaram para estabelecer a completa dependência da obediência e da fé humanas à misericórdia e à graça de Deus (Rm 4.4; 6.23). Trabalho, e, por conseguinte, galardão, certa-

mente são esperados, mas simplesmente como um índice da fé viva (Tg 2.14-16), e jamais como base de reivindicação perante Deus. O galardão da salvação em Cristo começa dentro do tempo (2Co 5.5) e seu cumprimento é esperado para depois do julgamento (recompensa e castigo finais) quando o povo da aliança tiver entrado no pleno desfrutamento da visão de Deus, que será seu eterno galardão (Ap 21.3). M.R.W.F.

## GALATAS, EPÍSTOLA AOS

### I. ESBOÇO E CONTEÚDO

Sem dúvida alguma, graças ao senso de urgência com que essa epístola foi escrita, é difícil traçar uma clara progressão ou seqüência em sua estrutura. Essa pode ser dividida como segue:

- a) Saudações (1.1-5)
- b) O "novo evangelho" não é evangelho (1.6-10)
- c) Paulo recebeu sua comissão diretamente de Cristo (1.11-17)
- d) Primeira visita de Paulo a Jerusalém, após sua conversão (1.18-24)
- e) Segunda visita de Paulo a Jerusalém (2.1-10)
- f) Porque Paulo opôs-se a Pedro, em Antioquia (2.11-21)
- g) Um apelo à própria experiência dos Galatas (3.1-14)
- h) Lei e promessa (3.15-22)
- i) Crentes, filhos adultos de Deus (3.23-29)
- j) Recuando para a infância (4.1-7)
- l) Voltando para a escravidão (4.8-11)
- m) Outro apelo pessoal (4.12-20)
- n) Liberdade, não escravidão (4.21-5.1)
- o) Graça, não lei (5.2-12)
- p) Liberdade, não libertinagem (5.13-26)
- q) Apelo para a ajuda mútua (6.1-5)
- r) Semeadura e colheita (6.6-10)
- s) Paulo pega na pena (6.11)
- t) O falso e o verdadeiro gloriar-se (6.12-16)
- u) Verdadeiros sinais de um servo de Cristo (6.17)
- v) Bênção (6.18)

### II. AUTORIA E DATA

Exceto em tais extremos e em círculos não representativos como a escola de Van Manen (cujos pontos de vista receberam publicidade em EB), a autoria paulina da Epístola aos Galatas tem sido um axioma do criticismo do NT. Gálatas tem sido tradicionalmente reconhecida como uma das quatro "epístolas capitais" de Paulo (as outras três são Romanos e 1 e 2Coríntios); de fato, tem sido reputada como padrão mediante o qual a autoria paulina de outros documentos pode ser medida com segurança.

Conforme o ponto de vista que diz que a epístola estava endereçada à Galácia do Norte (v. secção iv, abaixo), a epístola não poderia ter sido escrita antes de 49/50 d.C., quando teve início a segunda viagem missionária de Paulo (At 16.6), e foi mais provavelmente escrita depois de 52 d.C., quando começava a terceira viagem e Paulo visitara a "Galácia" pela segunda vez (At 18.23), visto que sua referência ao

fato de ter-lhes pregado pela "primeira vez" (Gl 4.13) — literalmente "a vez anterior" (em grego, *to proteron*) — subentende duas visitas feitas a eles. Conforme a teoria da "Galácia do Sul", a epístola poderia ter sido escrita antes disso; as palavras "tão depressa" (Gl 1.6) de fato deixa subentendido uma data não muito tempo depois da primeira viagem missionária (47 ou 48 d.C.), enquanto que a expressão "a primeira vez" (Gl 4.13) poderia ser entendida à luz do fato que, no curso da primeira viagem, Paulo e Barnabé visitaram o sul da Galácia por duas vezes, indo de Antioquia da Pisídia para Derbe, e daí de volta para Antioquia da Pisídia (At 14.21).

Uma mais exata determinação da data depende da interpretação das visitas de Paulo a Jerusalém, alistadas na Epístola aos Galatas. Ao argumentar que em ocasião alguma, desde sua conversão, tivera oportunidade de ser comissionado para seu serviço missionário pelos apóstolos de Jerusalém, ele menciona as ocasiões em que se encontra com eles desde então, e relata o que aconteceu na ocasião. Duas visitas a Jerusalém são mencionadas: a primeira, três anos depois de sua conversão (Gl 1.18), e outra, catorze anos mais tarde (Gl 2.1). A primeira dessas certamente é a visita mencionada em At 9.26. A segunda tem sido geralmente identificada com a visita de Atos 15.2s., a visita durante a qual teve lugar o concílio de Jerusalém (v. CONCÍLIO, JERUSALÉM). Porém, (i) se Gl 2.1-10 e At 15.2-29 pretendem relatar um e o mesmo acontecimento, dificilmente pelo menos um dos dois relatos pode ser perdoado por haver torcido os fatos; (ii) não é satisfatório supor que Gl 2.1-10 narra uma entrevista particular que Paulo e Barnabé teriam tido com Tiago, Pedro e João, antes do concílio público; nesse caso a supressão de Paulo das decisões tomadas pelo concílio seria um fenômeno inexplicável, visto que eram diretamente relevantes para a controvérsia abordada na Epístola aos Galatas; (iii) o fato que as decisões do concílio não são mencionadas na Epístola aos Galatas, pode ser melhor explicado pelo fato que o concílio ainda não havia sido efetuado quando a epístola foi escrita; (iv) se a visita a Jerusalém, referida em Gl 2.1, é a mesma que é historiada em At 15, os críticos de Paulo teriam destacado imediatamente o fato que ele deixara de mencionar a visita anterior, mencionada em At 11.30 e 12.25. (A opinião que a visita de At 11.30; 12.25 é uma duplicata da que se acha registrada em At 15, é inaceitável; e a alta estima da exatidão da narrativa de Atos, que sublinha a presente discussão, pode ser defendida por poderosos argumentos). Há razões fortes para identificar a visita de Gl 2.1 com a de At 11.30, e para datar a epístola como escrita pouco antes do concílio de Jerusalém, c. de 48/49 d.C. O incidente, em Gl 2.12 provavelmente deve ser relacionado com At 15.1. (Quanto a uma discussão mais completa, v. F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, 1951, p. 38s., 287s.; *The Book of the Acts*, 1956, p. 244, 298s.).

### III. MOTIVO DA ESCRITA

A Epístola aos Gálatas foi claramente escrita para convertidos de Paulo que estavam à beira de adulterarem o evangelho da liberdade cristã, que ele lhes tinha ensinado, com elementos do legalismo judaico. Entre esses elementos a circuncisão tomava lugar de proeminência; também incluíam a observância do calendário judaico (Gl 4.10) e possivelmente as leis dietéticas dos judeus. As "igrejas da Galácia" evidentemente haviam sido visitadas por judaizantes que lançaram dúvidas acerca da posição apostólica de Paulo e insistiam que, em adição à fé em Cristo que ele inculcava, era necessário que o crente fosse circuncidado e se conformasse em outros pontos com a lei judaica, a fim de que pudesse alcançar a salvação. Quando as notícias sobre essas coisas chegaram ao conhecimento de Paulo, o apóstolo escreveu a Epístola aos Gálatas, com grande urgência, denunciando esse ensinamento que misturava graça e lei, tachando-o de evangelho diferente — de fato, que nem evangelho era — daquele que lhes pregara no início em nome de Cristo, e exortando os seus leitores a se manterem firmes em sua liberdade cristã, não permitindo que seus pescoços fossem novamente aprisionados sob um jugo de escravidão.

### IV. DESTINATÁRIOS

A epístola está endereçada "às igrejas da Galácia" (1.2). Para nós isso não deixa de ser uma designação ambígua, pois "Galácia" era termo empregado em dois sentidos diferentes, no primeiro século da era cristã: podia denotar a Galácia étnica da Ásia Menor central, ou podia significar a bem maior província romana da Galácia (v. GALÁCIA). Se a epístola foi enviada a pessoas da Galácia étnica (segundo opinião de J. B. Lightfoot e a maioria dos comentadores mais antigos), temos de supor que essa é a região visitada por Paulo em At 16.6 e 18.23 (ou pelo menos em uma dessas duas passagens). Porém, essas duas passagens provavelmente devem ser interpretadas de outro modo (v. GALÁCIA). De fato, pouca evidência há que Paulo tenha alguma vez visitado a Galácia étnica, enquanto que existe ampla evidência que ele visitou a área sul da província da Galácia e ali implantou igrejas. O ponto de vista que essa epístola foi destinada à Galácia étnica, é comumente chamada de teoria da "Galácia do Norte"; a teoria "Galácia do Sul", por outro lado, supõe que a epístola foi enviada para as igrejas de Antioquia da Pisídia, Iconíio, Listra e Derbe, todas no sul da província romana da Galácia, e todas implantadas por Paulo e Barnabé durante sua primeira viagem missionária (At 13.14-14.23).

Contra a teoria "Galácia do Sul" tem sido argumentado que teria sido psicologicamente nepto para Paulo dirigir-se a seus leitores como "galátas" (Gl 3.1), se de fato não eram etnicamente gauleses. Porém, se pertenciam a diferentes grupos étnicos (frígios e licaônios), qual outra designação comum poderia ter incluído

eles todos, exceto sua comum denominação política — galátas? (Semelhantermente, um escritor moderno, dirigindo-se a um grupo misto de ingleses, gauleses e escoceses provavelmente os chamaria de "britânicos", no sentido político, embora, em seu sentido étnico, tal apelativo só pudesse ser aplicado a um desses grupos, os gauleses).

### V. ARGUMENTOS PRINCIPAIS

Se a análise lógica da epístola como um todo nos desafia, pelo menos podemos reconhecer os argumentos principais que Paulo empregou em defesa da autêntica liberdade do evangelho. Oito desses argumentos podem ser enumerados como segue:

1. O evangelho pregado por Paulo era o evangelho que ele recebeu por comissão direta da parte de Cristo; chegava ao conhecimento de seus ouvintes com a autoridade de Cristo, e não com a autoridade de Paulo (1.11 e segs).

2. Se a aceitação perante Deus pudesse ser obtida mediante a circuncisão e outras observâncias da lei judaica, então a morte de Cristo foi inútil e vã (2.21).

3. A vida cristã, conforme os convertidos galátas a conheciam, por sua própria experiência, é um dom do Espírito de Deus; quando a receberam-na acompanhada dos sinais inequívocos da presença e do poder do Espírito em seu meio. Porém, se haviam iniciado sua vida cristã em tal alto nível, era absurdo imaginar que deviam continuá-la no nível inferior das obras legais (3.25).

4. Os judaizantes justificavam sua insistência sobre a circuncisão apelando para o exemplo de Abraão: visto que a circuncisão fora para ele o sinal da aliança firmada com ele, argumentavam, nenhuma pessoa não-circuncidada poderia participar naquele pacto e receber suas bênçãos. Porém, os verdadeiros filhos de Abraão são aqueles que são justificados pela fé em Deus, tal como Abraão o foi — esses é que desfrutaram das bênçãos prometidas a Abraão. A promessa de Deus a Abraão foi cumprida em Cristo, e não na lei; conseqüentemente, as bênçãos proporcionadas segundo aquela promessa são desfrutadas não por motivo de observância da lei (que veio muito tempo depois da promessa e não podia mais alterar os termos do pacto), mas antes, mediante a fé em Cristo (3.6-9, 15-22).

5. A lei pronuncia uma maldição contra aqueles que não a guardam em todos os seus detalhes; aqueles que colocam sua confiança na lei, portanto, ficam debaixo do perigo da maldição. Porém Cristo, mediante sua morte na cruz, levou sobre si a maldição de Deus, em lugar de seu povo, e os livrou da maldição pronunciada pela lei; seu povo, portanto, não deve recuar para pôr-se novamente debaixo da lei e de sua maldição conseqüente (3.10-14).

6. O princípio da observância legal pertence à época da imaturidade espiritual; agora que Cristo já veio aqueles que confiam nele atingiram sua maturidade espiritual como filhos responsáveis de Deus. Aceitar os argumentos dos judaizantes era reverter à infância espiritual (3.23-4.7).

7. A lei impunha um jugo de escravidão; a fé em Cristo traz a libertação. Aqueles que por Cristo foram emancipados seriam realmente insensatos se desistissem de sua liberdade e se submetessem novamente às imposições daqueles poderes elementares por meio de quem a lei foi mediada (4.8-11; 5.1; 3.19).

8. A liberdade que o evangelho da graça proclama nada tem a ver com a anarquia ou com a licenciosidade; a fé em Cristo é uma fé que opera por amor, e que dessa maneira cumpre a lei de Cristo (5.6; 5.13-6.10).

Esses argumentos são apresentados de forma mais sistemática na Epístola aos Romanos, escrita oito ou nove anos depois. O ponto de vista básico sobre o evangelho, que sublinha todos esses argumentos, tomou forma, na mente de Paulo mui provavelmente logo depois de sua conversão, embora a maneira pela qual foi expresso em Gálatas se deveu a uma situação que exigiu a atenção de Paulo. Mas, talvez justamente por esse motivo, a Epístola aos Gálatas tem sido reputada pelos crentes de nossos dias como a grande "Carta Magna" da liberdade do evangelho. F.F.B.

**GÁLBANO** (heb., *helv'nah*; etimologia incerta) — Uma especiaria fragrante, um dos quatro ingredientes do incenso sagrado (Êx 30.34), usualmente reputado como goma de duas plantas umbelíferas — *Ferula galbaniflua* e *Kerula rubricaulis* — nativas da Pérsia.

**GALEEDE** (heb., *gal'ed*, "pilha de testemunho") — Nome dado ao montão erigido por Jacó e Labão como memorial do pacto que fizeram no norte da Transjordânia (Gn 31.47,48, cf. COLU-NA). Labão deu-lhe o nome aramaico equivalente de *y'gar-sahaduta*. Documentos do princípio do segundo milênio a.C. revelam uma grande mistura de grupos étnicos no norte da Mesopotâmia. É bastante possível que alguns arameus estivessem incluídos entre eles, e que seu dialeto tivesse sido adotado por outros grupos semíticos. Contudo, evidência específica da presença dos arameus nessa área e nesse tempo, ainda não é disponível. (v. ARÁ). A R.M.

**GALILÉIA** (heb. *galil*, "anel, círculo", ou seja, "distrito, região") — O nome regional da parte norte da Palestina, que foi a cena da meninice de Cristo e do princípio de seu ministério. A origem desse nome, conforme aplicado aqui, é incerta. Ocorre ocasionalmente no AT (p. ex., Js 20.7; 1Rs 9.11), e notavelmente em Is 9.1. Esta última referência provavelmente relembra a história da região: originalmente fazia parte das terras distribuídas entre as doze tribos mas, devido à pressão de povos mais do norte a sua população judaica se encontrava numa espécie de saliente norte, rodeada por três lados por povos não-israelitas — "as nações". Sob os Macabeus, a influência dos gentios sobre os judeus se tornou tão intensa que os últimos em realidade foram empurrados para o sul onde permaneceram por meio século. Dessa maneira

a Galiléia teve de ser recolonizada e esse fato, juntamente com a diversidade de sua população, contribuía para o desprezo em que os galileus eram tidos pelos judeus do sul (Jo 7.52).

A demarcação exata da região da Galiléia é difícil, exceto conforme os termos das fronteiras provinciais do império romano. O nome evidentemente era aplicado às terras fronteiriças do norte de Israel, cuja localização variava com a passagem do tempo. No tempo de Cristo, entretanto, a província da Galiléia formava um território retangular com cerca de 64 km de norte a sul, e com cerca de 40 km de leste a oeste, tendo ao leste a fronteira natural do rio Jordão e do mar da Galiléia (q.v.), e cortado na região próxima do Mediterrâneo pela faixa de terra da Síria-Fenícia que se estendia para o sul ao longo da costa.

Assim definida, a Galiléia consistia essencialmente de um planalto, cercado por todos os lados, menos ao norte, por planícies — as terras costeiras, a planície de Esdrelom e o vale do Jordão. De fato, trata-se do extremo sul das montanhas do Líbano, sendo que a terra se divide em dois níveis diferentes do norte para o sul, atravessando toda a área. O nível mais alto formava a Galiléia Superior, quase inteiramente a 1.000 m acima do nível do mar; no NT era uma área coberta de florestas e esparsamente habitada. O nível mais baixo formava a Galiléia Inferior, entre 500 e 700 m acima do nível do mar, porém caindo pronunciadamente até mais de 200 m abaixo do nível do mar, no lago da Galiléia.

É a essa área da Galiléia Inferior que se refere a maioria das narrativas contidas nos evangelhos. Bem regada por rios que fluíam das montanhas do norte, e possuindo consideráveis extensões de terras férteis nas bacias de pedra calcárea entre suas colinas, era uma área densa e prósperamente povoada. Exportava azeite de oliveira e cereais, além de peixes apanhados no seu lago.

"Fora da corrente principal da vida israelita, nos tempos do AT, a Galiléia chegou a ter sua vez na história no tempo do NT" (D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1957, p. 190). A região romana foi governada sucessivamente por Herodes, o Grande (morreu em 4 a.C.), Herodes Antipas, e Herodes Agripa. Cortada da Judéia — pelo menos aos olhos dos judeus — pelo território de Samaria, a Galiléia, não obstante, formava uma parte integral da "terra", e os galileus, em realidade, resistiram mais tenazmente que os próprios judeus do sul aos ataques dos romanos. No tempo de Cristo a relação entre os dois grupos é bem descrita como "igual à da Inglaterra com a Escócia depois da União" (G. A. Smith, *Historical Geography of the Holy Land* 25, 1931, p. 425).

Essa, portanto, foi a região em que Cristo cresceu — em Nazaré, nas colinas de pedra calcárea da Galiléia Inferior. Graças à sua posição, era atravessada por diversas rotas principais do império, e portanto estava longe de ser uma região rural e atrozada. Sua agricultura, pesca e comércio prosperaram a Cristo seu fundo cultural, e são refletidos em suas parábolas e em seu ensina-

mento. A Galiléia proveu os primeiros discípulos de Cristo, e seu denso crivo de povoados formou o primeiro campo missionário dos mesmos.

Atualmente a Galiléia, e a planície de Esdrelom, formam a área central do Israel do norte, porém seus modernos habitantes têm a tarefa de reabilitar uma área que perdeu muito da prosperidade desfrutada nos tempos neotestamentários. Suas florestas foram quase todas substituídas por *maquis*, os arbustos característicos do Mediterrâneo, e muitas de suas aldeias e vilas, lugares que Cristo conhecia e visitou, desapareceram do mapa, dificilmente deixando após si qualquer vestígio. J.H.P.

**GALILÉIA, MAR DA** — Um lago na região da Galiléia, também chamada, no AT, de "mar de Quinerete" (Nm 34.11), ou, no NT, de "lago de Genesaré" (Lc 5.1) e "mar de Tiberíades" (Jo 21.1). O seu moderno nome hebraico é Yam Kineret.

O lago tem cerca de 21 km de comprimento por 11 km de largura, e fica a 212 m abaixo do nível do mar. O rio Jordão o atravessa do norte para o sul; por conseguinte, suas águas são doces — diferentemente das do mar Morto — e sua indústria de pesca (v. PEIXE, PESCA), tão proeminente na narrativa do NT, era famosa por todo o império romano, e produzia um florescente comércio de exportação. Por outro lado, a posição do lago, nas profundezas do vale do rio Jordão, e cercado por colinas, tornava-o sujeito a perturbações atmosféricas e tempestades súbitas.

O lago é cercado por uma planície de largura variável; em geral as vertentes do lado oriental são abruptas (Mc 5.13), mas são um tanto menos pronunciadas no lado ocidental. Para o norte e para o sul ficam as planícies do rio Jordão, nos pontos onde o mesmo entra e sai do lago.

As praias do lago era onde estavam localizadas as aldeias — Cafarnaum, Betsaida etc. — onde muito do ministério de Cristo teve lugar. Em seu tempo formavam um cordão florescente e quase contínuo de povoados em torno do lago, e se comunicavam e comerciavam umas com as outras. Hoje em dia, apenas Tiberíades (q.v.) permanece como aldeia — até as próprias localidades de diversas outras aldeias são incertas — e as alterações na atividade comercial têm roubado o lago de sua importância focal na vida da região. J.H.P.

**GALINHA** — V. PÁSSAROS DA BÍBLIA.

**GÁLIO** — Lúcio Júnio (ou Aneão) Gálío era filho de Sêneca o retórico, e irmão de Sêneca, o filósofo. Uma inscrição em Delfos (SIG, II<sup>3</sup>, 801; cf. texto e discussão por K. Lake, BC, V, p. 460s.) deixa praticamente certo que foi procônsul da Acaia em 52-53 d.C., em cujo ofício o encontramos em Atos (18.12s.). Dessa maneira nos é proporcionado um ponto fixo para a cronologia paulina, embora as datas precisas do ofício sejam desconhecidas. Seu irmão Sêneca escreveu a respeito dele (Ep. Mor. civ.: Quæst. iv a,oref. 11), como também diversos outros escrito-

res antigos (p. ex., Plínio, História Natural xxi.33; Tácito, Anais xv.73; Dio Cássio, lxi.35; lxi.25), havendo bem pouca coisa a seu descrédito. Lucas pinta sua vigorosa recusa para ouvir uma acusação contra Paulo apoiada pelos judeus, sob a alegação que nenhuma acusação criminosa fora feita contra ele. O atualmente proverbial "Gálío, todavia, não se incomodava com estas cousas" (At 18.17) denota menos a sua indiferença religiosa que a sua convicção no estalar subseqüente de anti-semitismo. Gálío foi executado em 65 d.C. por ordem de Nero. J.H.H.

**GALO** — V. PÁSSAROS DA BÍBLIA.

**GAMADITAS** — Um nome que ocorre exclusivamente em Ez 27.11 e que ainda não foi identificado, embora tenha sido proposto tratar-se dos Kumidi, mencionados nos tablets de Tell el-Amarna. O contexto parece exigir um substantivo próprio para esses povos que guarneciam as torres de Tiro. A LXX e as versões siríacas dizem *shomrim*, "guardas", enquanto que a edição do Targum de Lagarde diz "capadóci-os", baseada no termo *gomrim*. Há versões mais recentes que dizem "homens valorosos".

R. A. H. G.

**GAMALIEL** (hebr., *gamli'el*, "recompensa de Deus"; gr., *Gamaliel*) — 1. Filho de Pedazur, e "príncipe dos filhos de Manassés", escolhido para ajudar Moisés a fazer o recenseamento no deserto (Nm 1.10; 2.20; 7.54,59; 10.23).

2. Filho de Simão e neto de Hilel, Gamaliel era doutor da lei e membro do Sinédrio. Representava a facção liberal dos fariseus, a escola de Hilel, em contraposição à escola de Samai, e interveio com um breve discurso bem pensado e persuasivo por ocasião do julgamento dos apóstolos (At 5.33-40). Paulo o reconheceu como seu professor (At 22.3), e era tido em tão alta estima que era chamado de "Rabã" ("nosso mestre"), um título mais elevado que "Rabi" ("meu mestre"). V. F. F. Bruce, *The Book of the Acts*, 1956, p. 122-126.

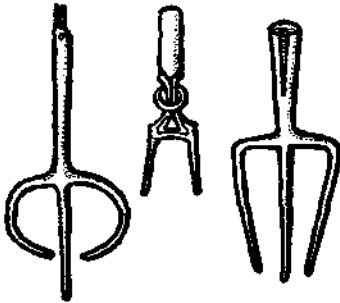
A *Mishnah* (Sota ix.15), diz: "Desde que morreu o Rabã Gamaliel, o Ancião, não houve mais reverência pela lei, e a pureza e a abstinência morreram ao mesmo tempo". Conforme já poderíamos esperar de uma tal reputação entre os judeus, não há qualquer evidência, a despeito de algumas antigas sugestões (p. ex., Os *Reconhecimentos Clementinos*, 1.65) que ele jamais se tenha tornado cristão. V. tb. FARISEUS. J.D.D.

**GAMO** — Dt 14.5 apresenta uma lista de animais permitidos como alimento, a qual implica que são ruminantes de cascos fendidos. O último da lista é traduzido em certas versões por "camurça", porém, o hebraico *zemer* não pode ser traduzido corretamente assim, pois essa espécie alpina nunca foi encontrada perto da Palestina. Se o *zemer* tem como sentido raiz a idéia de "o saltador", então a tradução mais correta

seria "ovelha montês" (*Ammotragus lervia*), ainda que a *Ovis musimon* também possa ser incluída, mas fica excluída a possibilidade de ser o "gamo" (*Cervus dama*), que aparece em nossa versão portuguesa.

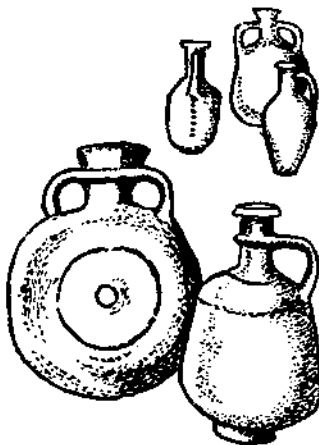
#### GARÇA — V. PÁSSAROS DA BÍBLIA.

**GARFOS** — Um instrumento de bronze associado, como outros, ao altar das ofertas queimadas no tabernáculo (Êx 27.3; 38.3; Nm 4.14) e no templo de Salomão (1Cr 28.17; 2Cr 4.16). Em Silo (1Sm 2.13,14) era usado como forçado de três dentes. K.A.K.



**Fig. 92** — Garfos de bronze da Idade do Bronze Antiga, o da esquerda de Biblos, os do centro e da direita de Gezer. Talvez os 'garfos' usados no ritual para manusear a carne dos sacrifícios (p. ex., 1Sm 2.13).

**GARRAFA** — Em hebraico, *nevel*, Is 22.24, uma jarra grande com duas asas, para guardar vinho. V. tb. VASOS; OLEIRO.



**Fig. 93** — Bilhas de Laquis, sécs. VIII-VII a.C.

**GATE** — Uma das cinco principais cidades da Filístia, e anteriormente ocupada pelos filhos de

Anaque (q.v.; Js 11.22). A forma gentilica do substantivo *gat* era *giti* ou *gitim* (Js 13.3), e isso explica a tradução "gitita". Quando os filisteus capturaram a arca, e isso trouxe más consequências contra Asdode, transportaram-na para Gate, onde o povo foi atacado então de peste bubônica, pelo que foi levada para Ecom (1Sm 5.6-10; 6.17). Gate se tornou famosa por ser terra de Goliás (q.v.; 1Sm 17), a quem Davi abateu. Posteriormente Davi fingiu-se de louco para evitar vingança por parte de Aquis, rei da Gate, quando fugia de Saul (1Sm 21-10-15), mas subsequentemente ofereceu seus serviços a Aquis, e viveu por mais de um ano em seu território (1Sm 27). Quando as circunstâncias de Davi mudaram, e mais tarde, durante a rebelião de Absalão, depois de haver adicionado Gate aos seus domínios (1Cr 18.1), contava com amigos gititas em sua escolta (2Sm 6.10,11; 15.19-21; 18.2) bem como um contingente de gititas entre os seus mercenários (2Sm 15.18). Outro interessante gitita é mencionado em 2Sm 21.20 (= 1Cr 20.6). Era altíssimo e tinha seis dedos nas mãos e seis artelhos nos pés. Embora Aquis continuasse sendo referido como rei de Gate (1Rs 2.39-41), a cidade provavelmente era subserviente a Davi, e evidentemente continuou subordinada a Judá no tempo de Reoboão, que a fortificou (2Cr 11.8). Foi capturada por Hazael, de Damasco, no fim do séc. IX a.C. (2Rs 12.17), e talvez tenha recuperado sua independência cerca do tempo quando Uzias derrubou seu muro, ao fazer campanha na Filístia (2Cr 26.6); pouco depois Amós descreve a cidade como pertencente aos filisteus (6.2), pelo que é possível que fosse um território filisteu encravado em território judaico, que servia em vassalagem frouxa. Gate foi assediada e conquistada por Sargom, da Assíria, no fim do séc. VIII a.C.

O local não tem sido identificado com certeza. Uma expedição israelense, sob S. Yeivin tem escavado desde 1956 em Tell el-Areir, cerca de 32 km a nordeste de Gaza, supondo que se trate da antiga Gate; porém, aquilo que até agora foi descoberto não confirma a identificação. Outra localização possível é a adjacente Araq el-Menshiyeh, mas temos de esperar posteriores investigações. T.C.M.

**GATE-HEFER** — (*gat-hahefer*, "lugar do buraco"). Cidade na fronteira de Zebulom com Naftali (Js 19.13), lugar do nascimento do profeta Jonas (2Rs 14.25). É identificada com a presente aldeia de el-Meshhed, a 5 km a nordeste de Nazaré. Uma antiga e contínua tradição indica o lugar como o lugar onde nasceu o profeta Jonas. Jerônimo, no IV séc. d.C., disse que seu túmulo ficava a cerca de três km de Seforis, que coincidia com Gate-Hefer. M.A.M.

**GAZA** ('azah, LXX, Gaza) — Uma das cinco principais cidades dos filisteus. Originalmente era ocupada pelos avins, os quais foram expulsos pelos caftorins (q.v.; Dt 2.23), sendo considerada marca do limite sul de Canaã, no ponto

da costa onde estava situada (Gn 10.19). Josué a conquistou (Js 10.41) e descobriu que restavam ali alguns enaquins (Js 11.21,22); a cidade foi perdida por Israel durante a vida de Josué (Js 13.3). Judá, para quem caiu a cidade por sorte (Js 15.47), a recapturou (Jz 1.18; embora alguns afirmem que essa captura se refira à mesma campanha referida em Js 10.41). No período dos juizes, Sansão teve relações com uma prostituta de Gaza, em conexão com o que é fornecida uma descrição sobre os portões da cidade (Jz 16.1-3). O domínio de Israel sobre Gaza deve ter-se perdido novamente nesse período, pois, quando os filisteus finalmente capturaram Sansão, aprisionaram-no ali, e foi ali que se divertiram com ele, quando então deslocou os suportes da casa, tendo morto a muitos filisteus (Jz 16.21-31). Tem sido salientado que a descrição de Sansão a divertir o povo defronte de um edifício dotado de pilares, tendo espectadores no alto, é reminiscência de certas características da civilização cretense; mas isso também já era de esperar, em vista da origem dos filisteus (q.v.). No tempo em que os filisteus capturaram a arca, Gaza, juntamente com outras cidades, sofreu por causa da peste bubônica que atacou os filisteus (v. TUMORES), e seus habitantes fizeram uma oferta de um tumor e de um rato de ouro, para fazer passar a peste (1Sm 6.17).

A cidade ocupava uma importante posição nas rotas comerciais entre o Egito e a Ásia ocidental, e desde o séc. VIII a.C. em diante é freqüentemente mencionada entre as conquistas assírias. Tiglate-Pileser III a capturou (Ha-azu-tu) em 734 a.C., talvez a pedido de Jeoacaz de Judá, quando o governante da cidade, Hano, fugiu para o Egito. Então Tiglate-Pileser colocou uma imagem de si mesmo no palácio. Sargom teve de repetir o feito em 722 a.C., pois Hano havia retornado a Gaza em apoio a uma rebelião liderada por Hamate. Hano foi levado como prisioneiro para a Assíria. A cidade permaneceu fiel à Assíria, pois quando Senaqueribe marchava contra Ezequias, em Jerusalém, deu algo do território conquistado de Judá a Silibel, rei de Gaza; mas Esar-Hadom quase rompeu essa lealdade quando impôs pesado tributo a Silibel e a vinte outros reis do território hitita. No tempo de Jeremias a cidade foi capturada pelo Egito Jr 47.1). Gaza foi conquistada por Alexandre, o Grande, em 332 a.C., depois de um cerco de cinco meses; e foi finalmente tornada desolada — conforme fora profetizado por Amós (1.6,7), Sofonias (2.4), e Zacarias (9.5) — por Alexandre Janeu, em 93 a.C.

É provável, ainda que não seja certo, que o local da antiga Gaza seja representado pelo moderno montão de Tell el-Ajjul, cerca de 4 km da costa. Conforme essa suposta identificação, Flinders Petrie escavou o local de 1930 a 1934, desenterrando cinco níveis de ocupação. Os primeiros quatro datam da Idade do Bronze Média, e o quinto da Idade do Bronze Posterior, porém nada foi descoberto capaz de confirmar a identificação. Em 57 a.C., Gabínio reedificou a cidade no novo local, ao sul da antiga localização,

mais próximo do mar, e presumivelmente foi para distinguir o antigo local abandonado que o anjo, ao ordenar a Filipe a seguir até o antigo local, qualificou o nome Gaza com a frase "este se acha deserto" (*haute estin eremos*, At 8.26). O novo local continua ocupado até o dia de hoje; pelo que, embora W. J. Phythian-Adams tenha procurado fazer escavações em 1923, pouco pôde ser descoberto. T.C.M.

**GAZELA** — Embora os termos hebraicos *ts<sup>v</sup>vi* e *ts<sup>v</sup>vayah* não sejam sempre traduzidos como "gazela" em nossa versão portuguesa, essa é uma tradução com toda a probabilidade correta (p. ex., Dt 14.5; 2Sm 2.18; 1Rs 4.23; 1Cr 12.8; Pv 6.5; Ct 2.9; 2.17 etc.). Isso é confirmado em At 9.36, onde Tabita é *tabita*, o equivalente aramaico do vocábulo hebraico *ts<sup>v</sup>vayah*, enquanto que sua forma grega é *Dorcās*, "gazela". Esta é uma das duas espécies existentes; a outra espécie é a gazela bastante menor da Palestina (*Gazella gazella*). Essa identificação é confirmada em muitos pontos nos contextos. G.C.

**GAZOFILÁCIO** — V. TESOURO.

**GEAZI** — Servo de Eliseu. Talvez o "servo" cujo nome não é dado, em 2Rs 4.43, bem como o "moço" de 2Rs 6.15, ainda que seja especificamente chamado pelo nome apenas em três ocasiões.

Em 2Rs 4 vemos-lo a sugerir a Eliseu que a mulher sunamita deveria ser recompensada com a promessa de um filho, e posteriormente tomou o cajado de Eliseu e o colocou sobre a criança morta, na vã esperança de restaurar-lhe a vida.

Em 2Rs 5, depois que Eliseu rejeitou os presentes oferecidos por Naamã, quando sua lepra foi curada, Geazi obteve os presentes para si mesmo, sob falsa alegação. Como castigo, ele mesmo foi atacado de lepra; 2Rs 5.27 deve ser comparada com os regulamentos sobre a lepra, em Lv 13.12,13. Quando essa forma particular de enfermidade da pele, qualquer que fosse a sua natureza, tornasse branca a superfície inteira da pele, a vítima ficava "limpa", e não era mais segregada dos outros. Portanto, Geazi foi capaz de continuar sendo servo de Eliseu.

Em 2Rs 8.1-6, Geazi relata ao rei Jeorão a história de como o filho da mulher sunamita foi restaurado à vida. Enquanto ele falava, a própria mulher se apresentou apelando ao rei que restaurasse a sua propriedade. J.S.W.

**GEBÁ** (*g<sup>v</sup>va*, "uma colina") — Aldeia pertencente a Benjamim, cerca de 11 km ao norte de Jerusalém, e cerca de 5 km de Gibeá, de onde pode ser distinguida; cf. Js 18.24 e 28; Is 10.29. O TM parece ter confundido os dois nomes em 1Sm 13.16. Foi dada por sorte aos levitas, sob Josué (Js 21.17; 1Cr 6.60). Foi na descida de Geba que Jônatas e seu escudeiro se revelaram aos filisteus durante seu ousado ataque (1Sm 14.15.). Nos dias de Asa, rei de Judá, era fortificada, e parece que desses dias em diante

G

passou a ser reputada como o limite norte de Judá; então substituiu o nome "Dã" na expressão que dizia "de Dã a Berseba", transformando-se em "de Geba a Berseba" (2Rs 23.8). Permaneceu lugar proeminente depois do exílio (Ne 11.31; 12.29). A moderna aldeia de Jeba fica no mesmo local. M.A.M.

**GEBAL** — 1. Um porto de mar dos fenícios (*g<sup>o</sup>val* = *gbl*, modo fenício eugarítico de escrever o nome da cidade, que significa "colina", "costa íngreme"; *Gubla*, nos textos acadianos; *kpn*, em egípcio). Ruínas desse antigo porto, situado numa escarpa que dá frente para o Mediterrâneo, ficam próximas da vila libanesa de Jebell, a 40 km ao norte de Beirute. Os gregos chamavam essa cidade de Biblos, que significa "papiro", pois ali viram rolos feitos de papiro importado do Egito. Nesse antigo material de escrita eram escritos textos religiosos, contas de despesas, e correspondência oficial.

O território de seus habitantes é mencionado em Js 13.5 ("gibleus"); seus habilidosos artifices, em pedras, alugados por Salomão, são mencionados em 1Rs 5.18 ("giblitais"); e seus construtores de navios, habilidosos na calefação, são mencionados em Ez 27.9 ("ancilões de Gebal"), numa ocasião quando marinheiros fenícios estavam colonizando as terras costeiras do Mediterrâneo. Seus navios de carga, sucessores dos "navios de Târsis" dos fenícios, foram apelidados de "viajantes de Biblos", e velejavam entre a Fenícia e o Egito, exportando mastros, paus de bandeira, madeiras duras para mobília, cedro para caixas de múmias, e resinas para mumificação. As importações consistiam de vasos de ouro e de prata, perfumes, papiro, linho, cordas e couro de boi, conforme ficamos sabendo pelo relato do sacerdote egípcio Wenamom, a respeito de sua missão comercial a Biblos, em cerca de 1100 a.C.

Escavações feitas em Gebal, dirigidas por Maurício Dunand, iniciadas em 1919, revelaram povoações desde os tempos neolíticos até o período das Cruzadas. O nível mais inferior revela casas retangulares de um único aposento, com sepulcros debaixo dos assoalhos recobertos, e vasos de cerâmica decorados com faixas de incisões feitas com osso, tal como em Jericó antes de 4000 a.C. Jarras de sepultamento, contendo ossos humanos, alimento, facas de cobre, e jóias, datadas entre 4000 e 3000 a.C., foram encontradas espalhadas pela colina. Em cerca de 3100 a.C. os egípcios estavam comerciando em Biblos. Durante o milênio seguinte, esse centro de influência egípcia foi fortalecido por rampas dotadas de contrafortes. Uma série de templos, um deles da deusa Baalate Gebal, e outro do deus Resefe, começou a ser construído a partir de cerca de 2800 a.C. Gebal foi incendiada em cerca de 2150 a.C., provavelmente por invasores amorreus. A esse período parecem pertencer as inscrições silábicas em cobre e pedra, modeladas conforme os hieroglífos egípcios. Biblos é a primeira cidade a aparecer na lista de governantes asiáticos ex-

crados pelos egípcios de Tebas, em cerca de 1900 a.C. Posteriormente, em sua XII.<sup>a</sup> dinastia, os egípcios colonizaram Biblos. No período de Amarna, Ribadi de Biblos enviou cinquenta cartas cuiformes rogando pela ajuda de faraó Ikhnoton. O sarcófago do rei Airá (c. de 1000 a.C.), inscrito em antigos caracteres alfabéticos fenícios, foi descoberto em Gebal, em 1923.

2. Uma região montanhosa a leste do mar Morto (Sl 83.7), cujos habitantes se aliaram com Moabe e com nômades árabes contra Israel. J.R.

**GEBER** — Um príncipe israelita, filho de Uri, que foi nomeado por Salomão sobre seu décimo segundo distrito administrativo, a terra de Gileade, a leste do Jordão (1Rs 4.19). Sobre o sexto distrito, ao norte do décimo segundo distrito, na Transjordânia, foi nomeado Ben-Geber (1Rs 4.13). T.C.M.

**GEDALIAS** (heb., *g<sup>o</sup>dalyah* ou *g<sup>o</sup>dalyahu*, "Javé é grande") — 1. Filho de Aicã, neto de Safã, foi nomeado primeiro ministro e governador de Judá por Nabucodonosor II, em 387 a.C. (2Rs 25.22). Juntamente com Jeremias, o profeta, foi encarregado de cuidar de algumas princesas reais e daquelas pessoas que permaneceram na Palestina depois da guerra babilônica (Jr 41.16, 43.6). Estabeleceu em Mispa a sua residência, e ali foi acompanhado por Jeremias (40.6) e por muitos oficiais e indivíduos que haviam escapado do inimigo. A esses foi concedido asilo sob a condição de manterem a paz (Jr 40.7-12). Entretanto, Baalis, rei de Amom, conspirou contra ele e provocou um oficial refugiado, Ismael, a assassinar Gedalias (2Rs 25.25; Jr 41.1-3). O temor de possíveis represálias por parte dos babilônios motivou mais uma emigração judaica, para o Egito, a despeito das advertências de Jeremias (Jr 42). O jejum dos judeus, no terceiro dia do mês de tisri, comemora a morte de Gedalias (Zc 7.5; 8.19). Um selo de impressão, inscrito "Pertencente a Gedalias, que está sobre a casa", encontrado em Laquis, quase certamente se refere a essa personagem bíblica.

2. Filho de Jedutum, líder dos músicos instrumentistas do coro levítico (1Cr 25.3,9). 3. Um sacerdote que se casou com mulher estrangeira, no tempo de Esdrás (Ed 10.18). 4. Filho de Pasur, um dos principais cidadãos de Jerusalém, e oponente de Jeremias (Jr 38.1,4-6). 5. Avô do profeta Sofonias e neto de Hezequias (Sl 1.1). D.J.W.

**GEDER** — Uma aldeia cananéia do sul, Js 12.13. A LXX (B) diz *asei*, enquanto que outros manuscritos minúsculos sugerem "s" como segunda letra; Gosen talvez seja o texto correto.

**GEDERA** — 1. Um lugar na Sefelá, Js 15.36; o nome sobrevive em Kh. Jedireh, a quilômetro e meio a oeste de Latrum (Grollenberg, Kh. Sheikh Ali Jadir); e em Kh. Jodraya (Noth, *Josua*, p. 94), a nordeste de Socó, que parece dar mais certo com o contexto. 2. As cerâmicas do



período da monarquia, 1Cr 4.23 ("Gederá"). Albright sugere Tell ej-Judeideh, a 8 km a sudoeste de Socó (JPOS, v. 1925, p. 50s.), onde foi encontrada uma grande quantidade de asas de jarras estampadas. 3. Em Benjamim, 1Cr 12.4; possivelmente Jedireh, a quilômetro e meio a nordeste de Gibeom, ou Kh. Guadeira, a leste de Beit Liqya. J.P.U.L.

**GEDEROTE** — Uma aldeia em Judá, perto de Ajalom, Js 15.41; 2Cr 28.18. Abel (*Géographie*, II, p. 330) discute a derivação do nome da moderna Qatra, mas esta fica por demais para oeste (GTT, p. 147, Noth, *Josua*, p. 95). Kh. Jedireh é possível; v. GEDERA (1).

**GEDOR** — 1. Uma aldeia nas colinas da Judéia (Js 15.58 e talvez 1Cr 4.4); Kh. Gedur, a 2 km a oeste de Beit Ummar, imediatamente a oeste da serra central. Simons (GTT, p. 155) identifica-a com Bete-Gader (1Cr 2.51). 2. Um lugar ao sul de Hebrom, perto de Socó e Zanoá (1Cr 4.18), provavelmente GEDERA (2), q.v. 3. Um lugar em território amalequita, no extremo leste do "vale", 1Cr 4.39, provavelmente dando frente para o mar Morto. 4. Um indivíduo benjamita, 1Cr 8.31; 9.37. 5. Um lugar em Benjamim, 1Cr 12.7; talvez Kh. el-Gudeira (Abel, *Géographie*, II, p. 330). J.P.U.L.

**GEENA** — V. ESCATOLOGIA (X).

**GELILOTE** — Nome que talvez significa "circuito, círculo" (de pedras); comparar com Gilgal. Só aparece em Js 18.17, na fronteira entre Judá e Benjamim em termos quase idênticos àqueles empregados acerca de Gilgal (Js 15.7). Visto que tanto Gellilote como Gilgal têm quase a mesma soletração, ambos os nomes se derivam do termo hebraico *galal*, "rolar", sendo provavelmente nomes variantes para o mesmo local. Simons, GTT, p. 173, §326, pensa que Galilote era uma pequena região próxima de Jercó. Porém, v. tb. sob GILGAL. K.A.K

## GENEALOGIA

### I. NO AT

#### a) Em geral

Genealogia, no sentido do AT, é um lista de nomes que indica os antepassados ou os descendentes de um indivíduo ou de diversos indivíduos, ou simplesmente o registro dos nomes das pessoas envolvidas em qualquer dada situação. A palavra "genealogia" é tradução do vocábulo hebraico *yahas*, o qual aparece apenas uma vez como substantivo, na frase *sefer nayahas*, "livro da genealogia", em Ne 7.5, onde se refere a um registro daqueles que retornaram com Sesbazar para Jerusalém. Fica dessa maneira claro que o termo "genealogia", conforme usado nas nossas versões, não se limita ao sentido que modernamente damos a essa palavra — uma lista dos ancestrais de um indivíduo, repartida de conformidade com as diversas famílias, ainda que seja exatamente isso que

a Bíblia está envolvido no vocábulo. As genealogias do AT se encontram principalmente no Pentateuco, bem como em Esdras-Neemias e em Crônicas, e é justamente nesses três últimos livros que se encontra, com exclusividade, a forma verbal *yahas*, sempre com a raiz reflexiva intensiva (*hityahes*), "arrolar-se por genealogia" (Ed 2.62; 8.1,3; Ne 7.5,64; 1Cr 4.33; 5.1,7,17; 7.5,7,9,40; 9.1,22; 2Cr 12.15; 31.16-19). O termo *tol'dot* "gerações", é usado em Gênesis mais ou menos com o sentido de "história genealógica" (v. GERAÇÃO).

(i) Tipos de genealogias. As genealogias dadas no registro bíblico variam desde uma simples lista de nomes, como em 1Cr 1.1, passando pelo tipo mais comum que liga os nomes por meio de uma fórmula padronizada e insere informação adicional a alguns nomes, ainda que não a todos (p. ex., Gn 5 e cf. v. 24), até o relato histórico expandido, que se baseia num conjunto de nomes, conforme temos nos livros dos Reis.

Ambas as formas possíveis de genealogia, ascendente e descendente, são encontradas no AT. A primeira é comumente provida com uma fórmula do tipo "x filho (*ben*) de y" (p. ex., 1Cr 6.33-43; Ed 7.1-5), e a última comumente com a fórmula "x gerou (*yalad*) y" (p. ex., Gn 5; Rt 4.18-23). A forma descendente de genealogia pode incluir muita informação quanto à idade e às ações das ligações individuais, enquanto que a forma ascendente é mais comumente empregada para traçar a ascendência de um indivíduo de volta até algum personagem importante do passado, quando os feitos dos personagens intermediários não afetam a questão.

(ii) Genealogias como fontes cronológicas. O fato que algumas das genealogias, registradas no AT, como também no NT (comparar Mt 1.1 com 1.2-17), omitem algumas gerações pode ser demonstrado. P. ex., a lista dos descendentes de Aarão, em Ed 7.1-5 omite seis nomes que são dados em 1Cr 6.3-14. (V. tb. CRONOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO, IIIa). Isso pode ser facilmente compreendido pela fórmula, pois a palavra *ben* podia significar não somente filho, mas também "neto" e "descendente", e, semelhantemente, é provável que o verbo *yalad* pudesse significar não apenas "gerou", no sentido físico imediato, mas também "tornou-se ancestral de" (o substantivo *yeled*, derivado desse verbo tem o significado de descendente, em Is 29.23). Diversos fatores que complicam o caso, tais como a inclusão, em Gn 5 e 11, da idade de cada membro, por ocasião do nascimento de seu descendente, e o número de anos vividos pelo ancestral depois disso, não militam necessariamente contra a interpretação que considera essas genealogias como sumários. Pode ser que, conforme Green e Warfield sugeriram, o propósito da menção dos anos de idade tenha servido para salientar a mortalidade, a despeito da vigorosa longevidade desses patriarcas, assim apresentando sempre um dos resultados da queda.



(iii) Uso no antigo Oriente Próximo. Algumas das características particulares das genealogias bíblicas também podem ser observadas nos textos, principalmente as listas de reis e governantes, das nações vizinhas. A lista de reis sumerianos, que acompanha os antigos governantes da Mesopotâmia desde o princípio do reinado, menciona um certo Meskiag-Nanna, filho de Mês-annipadda, ainda que pelos registros contemporâneos pareça provável que o mesmo fosse antes neto de Mesanipadda, enquanto seu pai foi certo A-anni-padda (isso, entretanto, pode ter sido devido a um erro de cópia, pelos escribas). Na Babilônia, desde os tempos dos cassitas, era prática comum que a palavra "filho de" (*mar*) fosse usada com o sentido de "descendente de"; um caso interessante desse fenômeno se encontra no Obelisco Negro de Salmaneser, que se refere a Jeú como filho de (*mar*) Orri, quando de fato nem seu descendente era. Um notável exemplo egípcio é o que se encontra num breve texto onde o rei Tiraça (c. de 670 a.C.) honra o seu "pai" Sesostris III (c. de 1870 a.C.), que viveu mais ou menos 1.200 anos antes dele. Embora devamos exercer cuidado ao traçar paralelos com casos modernos, as computações genealógicas dos árabes exibem características semelhantes, conforme as estimativas, baseadas em genealogias obtidas em tempos recentes demonstram claramente que somente os elos mais notáveis são mencionados. P. ex., o falecido rei da Arábia, Abdul Aziz, era chamado de Ibn Saud, embora em realidade fosse filho de Abdur-Raman, enquanto que o Saud cujo nome ele trazia, faleceu em 1724, embora neste caso esteja envolvida a questão de nomes dinásticos.

Dessa maneira, não há motivo para supor-se que todas as genealogias dadas na Bíblia propõem ser completas, visto que seu propósito era mais estabelecer o fato que alguém era descendente de algum ancestral ou ancestrais particulares, um propósito que não é afetado pela omissão de alguns nomes, e não tanto a transmissão de cronologias exatas (v. CRONOLOGIA).

#### b) Genealogias do AT

As principais listas genealógicas do AT podem ser estabelecidas como segue.

(i) De Adão a Noé (Gn 5; 1Cr 1.1-4). Dez nomes. Cada nome é dado através da fórmula "A viveu x anos e gerou (*yalad*) B, e A viveu, depois que gerou a B, y anos, e gerou filhos e filhas; e todos os dias de A foram z anos, e morreu". As cifras para x e y variam até certo ponto entre o TM, o Pentateuco Samaritano, e a LXX, embora existe considerável concordância relativamente aos totais (z), como segue: Adão, 930; Sete, 912; Enos, 905, Cainã, 910; Maalalei, 895; Jaredé, 962 (TM, LXX) 847 (Samaritano); Enoque, 365; Metusalém, 969 (TM, LXX) 720 (Samaritano); Lameque, 777 (TM), 635 (Samaritano), 753 (LXX); Noé, 600 (idade por ocasião do dilúvio). É provável que essa lista seja abreviada, pelo que não se pode usá-la com segurança para fins cronológicos (q.v.).

Reminiscência dessa genealogia é a primeira parte da lista de reis sumerianos, que inclui dez "grandes homens" que governaram antes do dilúvio. Os anos de reinado desses indivíduos, segundo certo texto, alcançam até 43.200 anos.

(ii) Descendentes de Caim (Gn 4.17-22).

(iii) Descendentes de Noé (Gn 10; 1Cr 1.1-23). Lista das nações que descendem de Sem, Cão e Jafé (v. NAÇÕES, TABELA DAS).

(iv) De Sem a Abraão (Gn 11.10-26; 1Cr 1.24-27). Dez nomes. Genealogia exprimida na mesma terminologia de (i), acima, excetuando que, enquanto o Pentateuco Samaritano dá o total de anos (z), o TM e a LXX apresentam apenas as duas cifras x e y. Os totais apresentados pelo Pentateuco Samaritano, em contraste com os do TM e da LXX, são como segue, onde o TM e o Pentateuco Samaritano concordam na maioria dos casos em contraste com as cifras da LXX. Sem, 600; Arfaxade, 438 (TM, Samaritano), 565 (LXX); a LXX, nesse caso, insere Cainã, 460, omitido pelo TM e pelo Pentateuco Samaritano; Selã, 433 (TM, Samaritano), 460 (LXX); Eber, 464 (TM), 404 (Samaritano), 504 (LXX); Pelegue, 239 (TM, Samaritano), 339 (LXX); Reú, 239 (TM, Samaritano), 339 (LXX); Serugue, 230 (TM, Samaritano), 330 (LXX); Naor, 148 (TM, Samaritano), 208 (LXX); Terã, 205 (TM, LXX), 145 (Samaritano); Abraão.

(v) Descendentes de Abraão por Quetura (Gn 25.1-4; 1Cr 1.32,33). V. ARÁBIA.

(vi) Descendentes de Naor (Gn 22.20-24).

(vii) Descendentes de Ló (Gn 19.37,38).

(viii) Descendentes de Ismael (Gn 25.12-18; 1Cr 1.29-31).

(ix) Descendentes de Esaú (Gn 36; 1Cr 1.35-54).

(x) Descendentes de Israel (Jacó; Gn 46), 1-6, por Lia; 7,8, por Bila; 9,10, por Zilpa; e 11,12, por Raquel.

1. Rúben (Gn 46.9; Êx 6.14; Nm 26.5-11; 1Cr 5.1-10).

2. Simeão (Gn 46.10; Êx 6.15; Nm 26.12-14; 1Cr 4.24-43).

3. Levi (Gn 46.11; Êx 6.16-26; 1Cr 6.1-53). Essa era uma genealogia importante, visto que o sacerdócio hereditário residia nessa linhagem, e que os seus sacerdotes eram descendentes de Arão, cuja própria genealogia é dada, de forma condensada, em Êx 6.16-22. A descendência de Samuel, de Levi, é dada em 1Cr 6, e a de Esdras, de Arão, em Ed 7.1-5. V. tb. (xi), abaixo

4. Judá (Gn 41.12; Nm 26.19-22; 1Cr 2.3-4.22; 9.4). Essa era a linhagem de Davi (1Cr 2.3), da qual descendia a linhagem dos reis desde Salomão até Josias (1Cr 3.10-15).

5. Issacar (Gn 46.13; Nm 26.23-25; 1Cr 7.1-5).

6. Zebulom (Gn 46.14; Nm 26.26,27).

7. Dã (Gn 46.23; Nm 26.42,43).

8. Naftali (Gn 46.24; Nm 26.48-50; 1Cr 7.13).

9. Gade (Gn 46.16; Nm 26.15-18; 1Cr 5.11-17).

10. Aser (Gn 46.17; Nm 26.44-47; 1Cr 7.30-40).

11. José (Gn 46.20; Nm 26.28-37; 1Cr 7.14-27), por intermédio de seus filhos, Efraim e Manassés, os quais foram aceitos por Jacó como equivalentes a seus próprios filhos (Gn 48.5,12; v. ADOÇÃO).

12. Benjamim (Gn 46.21; Nm 26.38-41; 1Cr 7.6-12; 8.1-40; 9.7,35-44). Essa era a linhagem de Saul (1Cr 8 e 9).

Em adição a essas listas, que estabelecem relações genealógicas, há certo número de outros registros de indivíduos, num ou em outro contexto, mencionadas em conexão com certos períodos da história do AT.

(xi) Registros dos levitas (v. tb. (x) 3, acima). Do tempo de Davi (1Cr 15.5-24), Josafá (2Cr 17.8), Ezequias (2Cr 29.12-14; 31.12-17), Josias (2Cr 34.8-13; 35.8,9), Zorobabel e Jeoaquim (Ne 12.1-24), Neemias (Ne 10.2-13).

(xii) Registros do reinado de Davi. Seus recrutados em Ziclague (1Cr 12.3-13,20), seus homens poderosos (2Sm 23.8-39; 1Cr 11.11-47), seus oficiais sobre as tribos (1Cr 27.16-22), e seus outros oficiais administradores (1Cr 27.25-31).

(xiii) Registros de famílias e indivíduos, do tempo da volta e dos labores de Esdras e Neemias. Aqueles que voltaram com Zorobabel (Ne 7.7-63, Ed 2.2-61), aqueles que voltaram com Esdras (Ed 8.2-14), os edificadores dos muros de Jerusalém (Ne 3.1-32), aqueles que tinham esposas estrangeiras (Ed 10.18-43), aqueles que assinaram o pacto (Ne 10.1-27), aqueles que residiam em Jerusalém (Ne 11.4-19; 1Cr 9.3-17).

## II. NO NT

Há duas genealogias no NT (Mt 1.1-17 e Lc 3.23-38), ambas as quais nos fornecem a linhagem humana de Jesus, o Messias (v. GENEALOGIA DE JESUS CRISTO).

A parte da palavra *genesis*, em Mt 1.1, que é traduzida como "genealogia" em nossa versão portuguesa e noutras revisões modernas, o termo genealogia é empregado na tradução de 1Tm 1.4 e Tt 3.9. O verbo correspondente, *genealegeo*, "traçar a ascendência", ocorre em Hb 7.6 referindo-se a Melquisedeque, que não descendia de Levi. Nas passagens em Timóteo e Tito a palavra "genealogias" é usada em sentido depreciativo, sendo que em Timóteo aparece em conjunção com o vocábulo *mythos*, "fábula", e em Tito juntamente com "discussões insensatas". É possível que ao assim falar, Paulo tivesse em mente ou a espécie de histórias fantásticas baseadas no AT, que são encontradas nos livros apócrifos dos judeus, tal como no Livro de Jubileus, ou então, as árvores genealógicas ou aeons, encontrados na literatura gnóstica. Obviamente o apóstolo não se refere às genealogias do AT. T.C.M.

**GENEALOGIA DE JESUS CRISTO** — Por duas vezes no NT encontramos a genealogia detalhada de Jesus Cristo. O primeiro evangelista apresenta seu registro, numa linguagem que reflete a de Gênesis, como "Livro da genealogia de Jesus Cristo, filho de Davi, filho de Abraão", e a seguir traça a linhagem de descendência atravessando quarenta e duas gerações desde Abraão até Cristo (Mt 1.1-17). O terceiro evangelista, imediatamente depois do seu relato sobre o batismo de Cristo, diz que "tinha Jesus cerca de trinta anos ao

começar o seu ministério. Era, como se cuidava, filho de José". E então recua de José para trás, passando por mais de setenta gerações até Adão, "filho de Deus" (Lc 3.23-38).

Não precisamos examinar a genealogia desde Adão até Abraão, que não é dada em Mateus, e que Lucas patentemente derivou — talvez via 1Cr 1.1-4,24-27 — de Gn 5.3-32; 11.10-26 (segundo a LXX, visto que no versículo 36 insere Camã entre Arfaxade e Selá). De Abraão até Davi as duas listas são praticamente idênticas; a linhagem de Adão até Davi se baseia em 1Cr 2.4-15 (cf. Rt 4.18-22). Mt 1.5 adiciona a informação que a mãe de Boaz era Raabe (presumivelmente a Raabe de Jericó). De Davi até José as duas listas divergem, pois Mateus traça a linhagem através do filho de Davi, Salomão; bem como os sucessivos reis de Judá, até Joaquim (Jeconias), enquanto que Lucas traça a linhagem através de Natã, outro dos filhos de Davi por Bate-Seba (1Cr 3.5, onde ela é chamada de Bate-sua), e não através da linhagem real. Em Mateus, Joaquim é seguido por Salatiel e seu filho Zorobabel, nomes esses que igualmente aparecem em Lucas (3.27), pois, depois, dessa convergência momentânea, não há qualquer ponto de contato entre as duas genealogias até que chegamos a José.

É extremamente improvável que os nomes de qualquer das duas listas, que não contam com qualquer comprovação no AT, tenham sido simplesmente inventados pelos evangelistas ou pelas fontes de que lançaram mão. Porém, se tomarmos as listas a sério, a relação entre elas constitui um problema. Ambas apresentam Jesus como descendente de Davi; sua descendência davídica era questão de reputação comum durante o seu ministério (Mc 10.47s.) e é comprovada pelo testemunho apostólico (Rm 1.3; assim é, que Hb 7.14 supõe que todos sabem que Jesus pertencia à tribo de Judá). Porém, ambas as listas traçam sua descendência davídica por meio de José, embora fique claro nos dois evangelhos que José, apesar de pai *de iure*, não era pai *de facto* de Jesus. A genealogia lucana reconhece isso pela cláusula parentética "como se cuidava", em Lc 3.23; semelhantemente, o texto mais bem comprovado de Mt 1.16 diz que José era "marido de Maria, da qual nasceu Jesus, que se chama o Cristo". Mesmo tomando em consideração o siríaco sináptico cujo texto de Mateus 1.16 diz "José... gerou Jesus...", o sentido biológico de "gerou" é excluído pela narrativa que segue (v. 18-25), e seja como for, é bem provável que noutras porções dessa genealogia igualmente o termo "gerou" subentenda sucessão legal, e não paternidade verdadeira. A linhagem dada por Mateus provavelmente tinha a intenção de traçar a sucessão do trono de Davi, mesmo onde não corria pela linhagem direta de pai para filho.

Nesse caso seria de esperar que Lucas, pelo contrário, se esforçaria por apresentar a linhagem da descendência biológica. De conformidade com isso, tem sido sustentado por diversos comentaristas que a genealogia lucana tra-

ça a verdadeira linhagem de Jesus, embora não explicitamente, por intermédio de Maria, sua mãe. É possível inferir, pelas palavras de Gabriel, em Lc 1.32, que Maria era descendente de Davi; embora essas palavras possam ser explicadas pela referência a "certo homem da casa de Davi, cujo nome, era José", no versículo 27, enquanto que Maria, no versículo 36, aparece como parenta de Isabel, que é declarada como "das filhas de Arão" (v. 5). Nenhuma ajuda nos pode ser prestada pela referência talmúdica (TJ *Hagigah* 77d) a certa Miriã, filha de Eli (cf. Heli, Lc 3.23), pois essa Miriã nenhuma conexão tem com a mãe de Jesus. Seja como for, é estranho que, se a lista de Lucas tencionava traçar a genealogia de Jesus por meio de Maria, que isso não tivesse sido claramente expresso. Mais provavelmente ambas as listas tencionam apresentar a genealogia por intermédio de José. Se Matã, avô de José, em Mt 1.15, é o mesmo que Matã, em Lc 3.24, então "precisamos apenas supor que Jacó [pai de José, em Mateus] morreu sem filhos, pelo que seu sobrinho, o filho de seu irmão Heli [pai de José em Lucas] se tornou seu herdeiro" (J. G. Machen, *The Virgin Birth of Christ*, 1932, p. 208). Quanto à propriedade de traçar a linhagem de Jesus por meio de José, "José era o herdeiro de Davi, e o menino nascido sem sua agência, num sentido bem verdadeiro nasceu "para ele" (ibid., p. 127). Um cômputo mais complicado, envolvendo casamento levirato, foi apresentado por Júlio Africano (c. de 230 d.C.), à base de uma tradição alegadamente preservada na santa família (Eus., EH 1.7).

Se Natã, em Zc 12.12, é filho de Davi que tinha esse nome, sua casa evidentemente tinha importância em Israel, e talvez seja mais significativo que aquilo que se entende à primeira vista o fato que Jesus é apresentado como seu descendente em Lc 3.31.

A lista de Lucas enumera vinte ou vinte e uma gerações entre Davi e o exílio babilônico, e outras tantas entre o exílio e Jesus, enquanto que a lista de Mateus enumera apenas catorze gerações para cada um desses períodos. Porém pode ser demonstrado que diversas gerações foram omitidas da lista de Mateus, no período entre Davi e o exílio, e outros podem ter sido omitidos no período posterior. "Resã", em Lc 3.27, originalmente pode não ter sido um nome individual, porém pode ter sido o vocábulo aramaico *resha'* ("príncipe"), o título de Zorobabel (no qual caso a lista lucana talvez se tenha derivado de um documento aramaico).

O principal propósito das duas listas é estabelecer a reivindicação de Jesus como filho de Davi, e mais geralmente salientar sua solidariedade com a humanidade e sua íntima relação com todos quantos houve antes dele. Cristo e a nova aliança estão seguramente ligados com a era da antiga aliança. Márciom, que desejava cortar todos os elos que ligam o cristianismo ao AT, sabia o que estava fazendo quando tirou a genealogia de sua edição do evangelho de Lucas. F.F.B.

GENESARÉ, TERRA DE — V. QUINERETE.

## GENESIS, LIVRO DE

### I. ESBOÇO E CONTEÚDO

#### a) Pré-história: registro da criação (1.1-2.3)

#### b) História do homem (2.4-11.26)

Sua criação e queda (2.4-3.24); seu crescimento em número (4.1-6.8); julgamento do dilúvio (6.9-9.29); o erguimento das nações (10.1-11.26).

#### c) Escolha de Abraão (11.27-23.20)

Sua entrada na terra prometida (11.27-14.24); a aliança e a promessa (15.1-18.15); Sodoma e Gomorra (18.16-19.38); Sara, Isaque, e Ismael (20.1-23.20).

#### d) Escolha de Isaque (24.1-26.35)

Seu casamento com Rebeca (24.1-67); morte de seu pai e nascimento de seus filhos (25.1-34); promessa renovada em Gerar (26.1-35).

#### e) Escolha de Jacó (27.1-36.43)

Sua obtenção da bênção por meio de engano (27.1-46); sua fuga para Harã, e renovação da promessa em Betel (28.1-22); sua vida e casamentos em Harã (29.1-31.16); sua volta para a terra prometida, e renovação da promessa em Betel (31.17-35.29); linhagem de Esaú (36.1-43).

#### f) Escolha de Judá, e a história de José (37.1-50.26).

José vendido ao Egito (37.1-36); Judá e sua obra (38.1-30); José no Egito (39.1-45.28); o pai e os irmãos de José no Egito (46.1-47.31); a bênção de Jacó dá prioridade a Efraim e a Judá (48.1-49.28); mortes de Jacó e de José (49.29-50.26).

A análise dada acima tem a intenção de demonstrar o estreitamento do registro e a promessa especial de Deus. A história geral do homem se torna a história especial da linhagem de Judá.

Uma análise técnica também pode basear-se nas dez ocorrências da frase (ou sua equivalente) "Estas são as gerações de...". "Gerações" (q.v.), em hebraico *toledot*, significa "procriações" ou "registros genealógicos". Essa frase é usada com referência aos céus e à terra (2.4); a Adão (5.1); a Noé (6.9); aos filhos de Noé (10.1); a Sem (11.10); a Terá (11.27); a Ismael (25.12); a Isaque (25.19); a Esaú (36.1); e a Jacó (37.2).

### II. AUTORIA

Quanto a uma discussão da autoria do Pentateuco, v. PENTATEUCO. No concernente à autoria de Gênesis em particular, nada existe no próprio livro que possa indicar qual o seu autor. Há duas opiniões largamente aceitas, embora existam variantes das mesmas: (a) autoria mosaica; (b) autoria não-mosaica.

#### a) Autoria mosaica

A educação que Moisés recebeu na corte de faraó certamente o capacitou a ler e a escrever (Êx 24.4; Dt 31.9 etc.), e certamente estaria ansioso para preservar os registros que haviam sido herdados pelos hebreus. Isso significa que Moisés não foi tanto o autor, mas antes, o redator e o compilador de Gênesis. Os registros

de famílias haviam sido transmitidos ou oralmente ou em forma escrita, e Moisés reuniu os mesmos, editando e traduzindo sempre que necessário. O relato da criação, em Gn 1, pode ter sido recebido como revelação direta da parte de Deus, visto que Moisés certamente tinha a experiência do contato imediato com Deus (p. ex., Êx 33.11; Dt 34.10). De conformidade com isso, podemos esperar legitimamente que houvesse documentos ou tradições oralmente transmitidas acerca dos relatos de Gênesis, e, se empregarmos certa terminologia recente, poderíamos falar em Moisés como o transmissor final que registrou fielmente aquilo que recebeu das gerações passadas.

Se admitirmos algumas poucas "anotações de rodapé" posteriores, adicionadas por copistas, até o tempo da monarquia, para explicar certos pontos que ficariam obscuros para os leitores contemporâneos (p. ex., 12.6; 13.7; 14.17, e partes de 36.9-43), nada existe que necessite ser datado depois do tempo de Moisés. Apesar de que a interpretação apropriada de Êx 6.3 não exclua algum uso do nome Javé, em Gênesis, seria perfeitamente compreensível se Moisés tivesse algumas vezes substituído o nome de Deus ligado à aliança de seus próprios dias, pelo nome "El Shaddai" (Deus Todo-poderoso), que pertencia aos tempos patriarcais, a fim de relembrar aos seus leitores que o Deus dos patriarcas era o mesmo do Sinai.

Quanto a esta secção, v. E. J. Young, *Introdução ao AT*, Vida Nova, 1964, p. 55s.

#### b) Autoria não-mosaica

Não existe teoria que tenha sido aceita por todos. Desde os dias de Jean Astruc, no séc. XVIII d.C., os especialistas vivem à procura de diversos "documentos" no texto do Pentateuco (e naturalmente em Gênesis também). Os documentos que os críticos afirmam existirem em Gênesis, são: "J" (que usa Javé como nome divino), "E" (que usa *elohim* como nome divino), e "P" (que diz respeito principalmente às questões religiosas). As formas primitivas dessa teoria eram extremamente radicais e negavam a historicidade de grande porção de Gênesis. Mais recentemente, tem sido argumentado que os "documentos" se desenvolveram pela coleção de material antigo, que atingiram sua forma atual: "J" em cerca dos sécs. X e IX a.C.; "E" um pouco mais tarde; e "P" nos tempos pós-exílicos. A historicidade do livro não é necessariamente negada nas formas mais moderadas dessa teoria.

Mais recentemente a teoria "documentária" tem sido abandonada por alguns que negam que tivessem alguma vez existido documentos "ormais". Os eruditos dessa escola falam em "ciclos de tradição", que se teriam desenvolvido em diversas áreas, principalmente com um interesse religioso, como, p. ex., Êx 1-12, que é criado como um "ciclo de tradição", e que tem a Páscoa como seu ponto focal. Algum tempo depois teriam havido redatores que coligaram esses materiais e os colocaram em sua forma presente. Quanto à maior parte do material,

achava-se em forma oral antes de sua coleção. Novamente, neste caso não há negação necessária da historicidade do livro, embora alguns escritores neguem a historicidade exata, ainda que admitam uma "historicidade geral". Essa escola-crítica, denominada "história tradicional", pensa em termos do desenvolvimento das tradições em torno de eventos centrais, que tiveram significação para a vida religiosa de Israel, e encontraram expressão em seus rituais e liturgias religiosas.

Não é possível dizer, em conclusão geral, que qualquer escola crítica desfrute atualmente de aceitação geral por todos os eruditos. A origem exata de Gênesis permanece um tanto misteriosa.

### III. O LUGAR DE GÊNESIS NA BÍBLIA

Gênesis é o livro dos começos, a grande introdução ao drama da redenção. Gênesis 1—11 pode ser reputado como o prólogo do drama, cujo primeiro ato começa no cap. 12, com a apresentação de Abraão em cena. No outro extremo do drama está Apocalipse, que é o epílogo.

O prólogo é vazado em termos universais. Deus fez todas as coisas (cap. 1) Em particular ele criou o homem, que se tornou rebelde e pecador (caps. 2 e 3). O pecado se tornou universal (cap. 4), e a rebeldia contra Deus sempre atrai o julgamento divino, o que é exemplificado no relato do dilúvio (caps. 6 a 9). Porém, mesmo depois de Deus haver demonstrado sua insatisfação, por um ato de juízo (dilúvio), o homem retornou à sua rebeldia (cap. 11). Não obstante, Deus sempre evidenciou sua graça e misericórdia. Adão e Eva foram expulsos do jardim do Eden, porém não destruídos (cap. 3); Caim foi expulso mas foi "marcado" por Deus (cap. 4); a humanidade foi avassalada pelo dilúvio, mas não obliterada, pois um remanescente foi salvo (caps. 6 a 9); o homem foi espalhado, mas recebeu permissão de continuar vivendo (cap. 11).

Esse é o prólogo que apresenta o pano de fundo para o drama que a seguir é desenvolvido. Qual foi a resposta de Deus ao pecado universal e persistente do homem? Quando o próprio drama tem início, em Gn 12, encontramos com Abraão, o primeiro estágio da resposta de Deus. Ele haveria de chamar um povo eleito, de onde, no tempo próprio, viria o redentor. Esse povo proclamaria a mensagem da redenção aos homens de todos os lugares. Gênesis relata apenas o início da história, até o tempo de José, apresentando o fundo para a poderosa ação de Deus que livrou o povo escolhido do Egito, padrão de uma libertação ainda maior que seria realizada.

### IV. GÊNESIS E SUA HISTORICIDADE

Nem sempre é possível obter evidência independente sobre a historicidade de Gênesis. Isso se torna especialmente difícil quanto aos caps. 1—11, embora mais fácil em relação aos caps. 12 a 50. Nunca nos devemos esquecer que

muito da Bíblia está fora da possibilidade de investigação científica, mas notavelmente aquelas áreas que dizem respeito à fé e às relações pessoais. As áreas sobre as quais podemos buscar evidência em Gênesis podem ser resumidas como segue:

**a) Criação.** V. CRIAÇÃO.

**b) Origem do homem**

A Bíblia assevera que Deus criou o homem. Ela não admite que tenha havido qualquer outra origem para o homem. Não é possível descobrir, entretanto, em Gênesis, como isso aconteceu, exatamente. Cientificamente falando, a origem do homem continua obscura, e nem a arqueologia nem a antropologia podem dar uma resposta final a respeito do tempo, do lugar, ou dos meios da origem do homem. É mais seguro para o crente usar de cautela quanto a essa questão, contentando-se em asseverar juntamente com Gênesis que, como quer que isso tenha acontecido, Deus estava presente em todo o processo, e contentar-se por esperar mais evidência, antes de apressar-se a fazer conclusões apressadas. V. tb. HOMEM.

**c) O dilúvio**

Não existe evidência final, quer sobre o tempo, quer sobre a extensão ou a causa do dilúvio. Certamente houve dilúvios extensos na área de onde vieram os patriarcas, e os antigos sumérios tinham um relato detalhado acerca de um grande dilúvio no mundo antigo. Não existem motivos sérios, entretanto, para que aceitemos as sugestões de Sir Leonard Woolley, que o dilúvio em Ur, que deixou um profundo depósito de argila, revelado por sua escavação, era, de fato, resultado do dilúvio relatado na Bíblia. V. DILÚVIO.

**d) Narrativas patriarcais**

É possível atualmente ler as narrativas patriarcais em contraste com o pano de fundo do estado social, político e cultural do antigo Oriente Próximo, no período de 2000 a 1500 a.C. Apesar de não ser possível datar os acontecimentos historiados em Gênesis, é veraz afirmar que a Bíblia reflete com grande exatidão a vida de certas áreas da Mesopotâmia durante aqueles séculos. V. ERA PATRIARCAL; H. H. Rowley, "Recent Discoveries in the Patriarchal Age", BJRL, XXXII, 1949-50, p. 76s. (reimpresso em *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*, 1952); J. Bright, *A History of Israel*, 1960, p. 60-93.

## V. GÊNESIS E A TEOLOGIA

Não pode ser salientado com demasiada ênfase o fato que o valor primário de Gênesis, como de fato das Escrituras Sagradas em sua totalidade, é teológico. É possível devotar grande acúmulo de tempo e energia ao estudo dos detalhes incidentais de toda a espécie, mas deixar passar despercebidas as grandes questões teológicas. P. ex., a história do dilúvio fala sobre pecado, julgamento, redenção, nova vida. Ficar ocupado com detalhes acerca do tamanho da arca, e com os problemas de alimentação e disposição dos refugos, é preocupar-se com questões late-

rais. Apesar de que a revelação de Deus se destaca especialmente nos acontecimentos históricos e apesar de que a história é de tremenda significação para a revelação bíblica, é a significação teológica dos acontecimentos que é finalmente importante. Onde a evidência corroborativa das narrativas de Gênesis não se faz presente, o seu significado histórico pode assim mesmo ser claramente discernido. J.S.W. J.A.T.

**GENTIOS** (heb., *goyim*; em grego, *ethne* (ou *Hellenes*) via *Vulgata*, *gentiles*) — Esse era, originalmente, um termo geral para significar "nações"; porém, adquiriu um sentido restrito devido o uso. No AT a afinidade entre si de todas as nações é salientada na tradição dos descendentes de Noé (Gn 10). Na aliança que Deus firmou com Abraão, seus descendentes são distinguidos das outras nações, porém, não em qualquer sentido estreitamente exclusivista (Gn 12.2; 18.18; 22.18; 26.4). Israel se tornou consciente de ser uma nação sem paralelo e distinta das demais por haver sido separada por Deus depois do êxodo (Dt 26.5), e por causa do pacto estabelecido no Sinai (Êx 19.6). Dai por diante essa dedicação dominou todas as suas relações com as demais nações (Êx 34.10; Lv 18.24,25; Dt 15.6).

Os israelitas eram continuamente tentados a se comprometerem com a idolatria e a imoralidade praticada pelas outras nações (1Rs 14.24), assim atirando os julgamentos de Deus contra si mesmos (2Rs 17.7s.; Ez 5.5s.). Ao retornarem do exílio, o perigo ainda se tornou mais insidioso por causa da corrupção dos judeus, que haviam permanecido em Canaã (cf. Ed 6.21). Essa luta continua contra a contaminação adquirida de seus vizinhos, levou a uma atitude tão dura e exclusivista para com as outras nações, que, no tempo de Jesus, ser um judeu estigmatizado por "gentio" era um termo de desprezo igual ao opróbrio ligado ao termo "publicano" (*etnikos*, Mt 18 17), e assim os israelitas adquiriram a censura, de Tácito que "consideram o resto da humanidade com todo o ódio de inimigos" (*Histórias* v.5).

No entanto, aos gentios era dada nas profecias relativas ao reino, meramente como os derrotados que aumentariam a glória de Israel (Is 60.5,6), ou como aqueles que buscavam pessoalmente ao Senhor (Is 11.10) e ofereciam adoração (Mt 1.11) quando o Messias viesse para ser a luz dos gentios (Is 42.6), e para trazer salvação até os confins da terra (Is 49.6). Conforme essa tradição, Simeão saudou a Jesus (Lc 2.32), e o próprio Jesus deu início ao seu ministério (Mt 12.18,21), a ponto dos próprios judeus terem interrogado se ele se retiraria para os gentios (Jo 7.35). Embora hesitantes e estupefactos quando Cornélio se converteu (At 10.45; 11.18), a igreja primitiva imediatamente aceitou a igualdade entre os judeus e os gentios na presença de Deus (Rm 1.16; Cl 3.11), assim revelando o completo escopo do evangelho e sua gloriosa esperança oferecida a todos (Gl 2.14s.; Ap 21.24; 22.7). P.A.B.

**GERAÇÃO** — Palavra usada geralmente nas versões para traduzir diversos termos bíblicos.

1. *to'ladot*. Palavra que ocorre por dez vezes em Gênesis (2.4; 5.1; 6.9; 10.1; 11.10,27; 25.12,19; 36.1; 37.2) de tal modo que o divide em onze seções, cada qual iniciada com as palavras "gerações de..." Também ocorre em Gn 10.32; 25.13; 36.9; Êx 6.16,19; Nm 1 por muitas vezes; Rt 4.18; 1Cr 1.29; 5.7; 7.2,4,9; 8.28; 9.9,34; 16.31. Em Êx 28.10 nossa versão, juntamente com diversas outras, traduz esse vocábulo como "nascimento". A palavra é derivada do verbo *yalad*, "gerar", e isso provavelmente explica sua tradução como "geração", em português. Conforme seu uso no AT, entretanto, fica claro que o vocábulo significa "história" ou "história genealógica" de uma família ou coisa semelhante. Na LXX a palavra é freqüentemente traduzida por *genesis* (v. (3) abaixo), e a expressão *biblos geneseos Iesou Christou*, "livro da genealogia de Jesus Cristo", em Mt 1.1, reflete bem de perto a expressão hebraica *sefer toledot 'adam*, "livro da genealogia de Adão", em Gn 5.1.

2. *dar*. Palavra que ocorre freqüentemente, que corresponde em geral com a palavra "geração", conforme comumente compreendida em português. Pode referir-se a uma geração, como um período do passado (Is 51.9) ou do futuro (Êx 3.15), ou aos homens de qualquer geração (Êx 1.6). É o vocábulo usado em Gn 17.7,9, onde a aliança de Deus com Abraão e seus descendentes é anunciada. A palavra também é empregada para referir-se a alguma classe de homens, como p. ex., "geração perversa" (Dt 32.5). O termo aramaico cognato, *dar*, ocorre em Dn 4.3,34.

3. *genesis*. Usado principalmente na LXX para traduzir *to'ladot* e que é empregado com o mesmo sentido em Mt 1.1 (v. (1) acima). Nas outras ocorrências do NT, entretanto, é empregado no sentido de "nascimento" (Mt 1.18; Lc 1.14; Tg 1.23, "o seu rosto natural", lit., "face de seu nascimento"; Tg 3.6, "carreira da existência humana", lit., "curso do nascimento").

4. *genea*. Usado principalmente na LXX para traduzir o termo hebraico *dar*, e tal como o mesmo, inclui em seus significados muito do mesmo alcance da palavra portuguesa "geração". É usado a respeito do povo que vive numa determinada época qualquer (Mt 11.16) e, por extensão, a respeito do próprio tempo (Lc 1.50). Também é evidentemente empregado para designar os componentes de uma genealogia (Mt 1.17).

5. *gennema*, "criança" e "descendência", e que ocorre em Mt 3.7; 12.34; 23.33; Lc 3.7, em cada caso dentro da frase "raça de víboras", com o sentido de "descendência de víboras".

6. *genos*, "raça". Nossa versão portuguesa traduz *genos eklekton*, em 1Pe 2.9 como "raça eleita".

É algumas vezes afirmado que um período de quarenta anos de duração, p. ex., em que os judeus passaram vagueando pelo deserto, deve ser considerado como um número arredondado que indica uma geração. T.C.M.

**GERAR** — (heb., *g'rar*, "circulo"). Uma antiga cidade ao sul de Gaza (Gn 10.19) nos sopés das montanhas da Judéia. Tanto Abraão (Gn 20 e 21) como Iraque (Gn 26) vaguearam por ali, escavando poços, e tiveram relações cordiais com Abimeleque, seu rei, embora Isaque tenha entrado em choque com ele em certa ocasião. A cidade ficava na "terra dos filisteus" (*'eret s'p' lishitim*, Gn 21.32,34; v. tb. 26.1,8), não necessariamente uma designação (v. FILISTEUS). No início do séc. IX a.C. foi cena de uma grande vitória por Asa de Judá contra o exército etíope invasor liderado por Zerá (2Cr 14.13,14).

O sítio de Gerar foi identificado com a moderna Tell Jemmeh, cerca de 13 km, a sul de Gaza, e o sítio foi escavado por W. J. Flythiam-Adams (1922) e por W. M. Flinders Petrie (1927). Embora Flythian-Adams reconheceu um nível da Idade do Bronze Média, as escavações de Petrie penetraram somente até o tempo da XVIII.<sup>a</sup> dinastia egípcia (c. sécs. XVI-XIV a.C.). Depois de uma recente pesquisa por D. Alon, entretanto, uma diferente identificação tem sido sugerida que tem muito a recomendá-la. A identificação é com Tell Abu Hereira, um montão a cerca de 18 km a sueste de Gaza, no Uádi Es-Saria. Visto que nenhum remanescente pré-Idade Férrica foi encontrado perto do mesmo, esse local até então era crido como uma colina natural, porém, a pesquisa de Alon demonstrou que fora habitada primeiramente nos tempos calcolíticos, e continuou sendo ocupada durante todo o período das Idades do Bronze e do Ferro. A evidência dos cacos de barro encontrados à superfície, indicam que a cidade teve um período próspero na Idade do Bronze Média, a era dos patriarcas. T.C.M.

**GERASA** — Uma importante cidade do período clássico, que em importância se equiparava a Palmira e Petra. Ficava na Transjordânia, a meio caminho entre o mar Morto e o mar da Galiléia, a cerca de 32 km a leste do rio Jordão, sendo que o mesmo local até hoje preserva o nome, na forma de *yarash*, sendo um dos mais bem preservados exemplos de uma aldeia provincial romana no Oriente Médio. É apenas indiretamente mencionada na Bíblia, nas passagens que descrevem a visita de nosso Senhor ao lado oriental do mar da Galiléia, onde o território é descrito como terra dos gerasenos (Mc 5.1; Lc 8.26,37, "gerasenos"; mas Mt 8.28 dá "gadarenos"). Em todas as três passagens manuscritas variantes apresentam *Gerasenos*, *Gergesenos* e *Gadarenos* (v. GADARA). A cidade fica num vale bem regado, com um ribeiro perene que corre pelo meio do mesmo, e sua riqueza era provavelmente derivada do cultivo das férteis terras para trigo, a leste da mesma. Foi notada pela primeira vez em 1806 pelo viajante ale-

mão Seetzen, tendo sido visitada subsequentemente por muitos europeus. Em 1867, Charles Warren fez muitas plantas e fotografias das ruínas. Em 1878, uma moderna vila foi fundada no local, e a destruição resultante dos edifícios levou a considerável conservação, reconstrução e escavação sob os auspícios do Departamento de Antiguidades entre as guerras, um trabalho que até hoje prossegue. A extensão dos remanescentes romanos torna a pesquisa dos períodos anteriores muito difícil, mas Gerasa provavelmente emergiu de uma vila transformando-se numa cidade helenista sob o nome de Antioquia, algum tempo depois do séc IV a.C., quando a segurança crescente tornou possível a prosperidade. É mencionada historicamente pela primeira vez nos escritos de Josefo, o qual assevera que Teodoro de Gadara refugiou-se ali no fim do segundo século a.C., mas que pouco depois foi conquistada por Alexandre Janeu, e permaneceu em mãos judaicas até à conquista realizada por Pompeu, em 63 a.C., quando se tornou parte da província da Síria. A prática helenista de permitir certa medida de auto-governo foi continuada por Roma, e Gerasa, então uma das cidades da região de Decápolis (q.v.), floresceu, levando avante um vivo comércio com os nabateus do sul. Essa prosperidade foi tal que, no primeiro século d.C., a cidade foi quase inteiramente reedificada conforme um planejamento tipicamente romano, com uma rua principal reta, flanqueada por colunas, e que conduzia ao fórum. Havia templos dedicados a Artêmisa e a Zeus, bem como dois teatros e um muro que fechava o conjunto inteiro. O segundo século d.C., entretanto, foi um período de prosperidade ainda maior, e os remanescentes que sobrevivem, incluindo um arco triunfal que comemora uma visita pessoal pelo imperador Adriano, em 129-130 d.C., data geralmente desse tempo. No princípio do terceiro século de nossa era, a cidade se tornou colônia, mas pouco depois declinou em importância, e pelo tempo das Cruzadas estava há muito tempo deserta. T.C.M.

**GERASENOS, GERGESENOS** — V. GADARA, GERASA.

**GERIZIM** — A montanha mais sulista das duas elevações que sombreiam a moderna aldeia de Nablus, a 3 km a noroeste da antiga Siquém. Tem sido chamado de monte da bênção, porque ali as bênções dadas aos obedientes foram pronunciadas por ocasião da solene assembleia de Israel, descrita em Js 8.30-53 (v. EBAL, MONTE).

Uma saliência, a meio caminho do topo, é popularmente chamada de "púlpito de Jotão", de onde certa ocasião ele se dirigiu aos homens de Siquém (Js 9.7). No cume há as ruínas desnudas de uma igreja cristã do séc. V d.C. Ainda antes disso havia um templo dedicado a Júpiter, onde se chegava mediante uma escadaria de 300 degraus, conforme demonstrado em moedas antigas encontradas em Nablus.

Atualmente denominado Jebel et-Tor, o monte Gerizim permanece sendo a montanha sagrada dos samaritanos; pois têm adorado naquele monte (Jo 4.20) por incontáveis gerações, subindo pelo mesmo para observarem as festas da Páscoa, de Pentecoste e dos Tabernáculos. De conformidade com a tradição samaritana, Gerizim é o monte Moriá de Gn 22.2, e o lugar onde Deus escolheu para colocar o seu nome (Dt 12.5). V. ainda E. Robertson, *The Old Testament Problem*, 1950, p. 157-171. G.T.M.

**GERITAS** — Clãs seminômades pouco conhecidos, associados com os gesuritas (q.v.) e com os amalequitas (q.v.) a noroeste do Neguebe (q.v.), e que foram extirpados por Davi (1Sm 27.8), enquanto governava Ziclague sob Aquis, da Filístia. K.A.K.

**GERSON, GERSONITAS** — A forma Gérson é usada a respeito das seguintes pessoas:

1. Filho mais velho de Moisés, nascido em Midiã (Êx 2.22; 18.3). O nome (compreendido como "banimento", ou "estrangeiro ali") comemora o exílio de Moisés. Os filhos de Gérson foram contados como levitas (1Cr 23.14,15).

2. Um descendente de Finéias, o sacerdote (Ed 3.2).

3. Filho de Levi. No deserto, os gersonitas transportavam o tabernáculo, a tenda, as cobertas, as cortinas, e as cordas da porta, do átrio e do portão; receberam dois vagões e quatro bois para ajudar nessa tarefa. Acampavam-se a oeste do tabernáculo. Seus homens, com mais de um mês de idade, atingiam 7.500; os que serviam (idades entre 30 e 50 anos), totalizavam 2.630 (Nm 3.17-26; 4.38-41; 7.7). Na terra prometida obtiveram treze cidades (Js 21.6). Sob Davi, os filhos de Asafe e os filhos de Ladã, ambos famílias gersonitas, receberam deveres especiais sobre o canto e o tesouro (1Cr 6.39; 23.1-11; 26.21,22). Os gersonitas são mencionados por ocasião em que a arca foi trazida (1Cr 15.7), por ocasião da purificação do templo, sob Ezequias e Josias (2Cr 29.12; 35.15), e ao servir sob as ordens de Esdras (Ed 3.10) e de Neemias (Ne 11.17). D.W.G.

**GESÊM** — É mencionado em Ne 2.19 e 6.1,2, como um dos principais oponentes de Neemias. Nessas passagens ele é qualificado simplesmente como "o árabe", mas evidentemente era indivíduo influente. Duas inscrições lançam uma vívida luz sobre esse homem. Uma delas é um memorial na antiga Dedã (moderna el-Ula), datada "nos dias de Jasm (forma dialética de Gesêm) filho de Shahru" o que testifica sobre a fama de Gesêm no norte da Arábia. A outra é uma dedicação em aramaico, numa taça de prata de um santuário árabe no leste do delta egípcio. Diz: "O que Qayny, filho de Gesêm, rei de Qedar, trouxe (como oferta) a (a deusa) Han-llate" Esse texto de seu sucessor mostra que Gesêm não era outro senão rei (chefe principal) das tribos e dos negociantes do deserto, de Qedar (q.v.), no norte da Arábia, e que a



Bíblia confirma. Os reis persas mantinham boas relações com os árabes desde o tempo em que invadiram o Egito, em 525 a.C. (cf. Heródoto, 4s. 88), o que dá apoio a Ne 6.6, onde Gesem se queixa ao rei persa, não querendo ouvir de ser ouvido. Quanto à taça de prata e completo pano de fundo sobre Gesém, v. I. Rabinowitz, JNES, XV, 1956, p. 2,5-9, e chapas 6 e 7. Cf. tb. W. F. Albright, "Dedä" (também em inglês) no volume Alt, de aniversário, *Geschichte und Altes Testament*, 1953, p. 4,6 (inscrição de Dedä). K.A.K.

**GESTOS** — Os orientais gostam muito mais de fazer gestos físicos que os ocidentais. Conforme já seria de esperar nesse caso, a Bíblia registra numerosos gestos. Esses podem ser divididos em três categorias gerais: primeira, reações físicas naturais a certas circunstâncias; segunda, gestos convencionais ou costumeiros; terceira, ações simbólicas deliberadas. Os gestos do primeiro tipo são involuntários, enquanto que os do segundo tipo tendem a tornar-se tais, por motivo de hábito longo.

Não são muitos os gestos da terceira categoria que estão registrados nas Escrituras; a Bíblia não menciona, p. ex., aqueles gestos e pequenos movimentos da cabeça que podem ser esperados da parte de quem conta uma história. Sinais com as mãos, para diferentes propósitos, são registrados em Mt 12.49 e At 12.17. As circunstâncias do povo ao redor de Jesus, levaram-no a suspirar (Mc 7.34) e a chorar (Jo 11.35).

Grande número de gestos convencionais podem ser encontrados registrados na Bíblia. Ao saudar um superior, o oriental se inclinava até quase o chão, talvez beijando a mão daquele. Os amigos saudavam-se tomando o queixo ou a barba um do outro e beijando-se. Lc 7.44-46 registra as ações costumeiras de hospitalidade. O desprezo era expresso sacudindo a cabeça ou fazendo um gesto próprio com a boca (Sl 22.7). No comércio, as barganhas eram fechadas batendo as mãos — o gesto não aparece na paráfrase de Pv 6.1, em nossa versão portuguesa. A tristeza extrema era expressada rasgando-se as vestes e pondo poeira sobre a cabeça. Essa categoria também inclui as atitudes físicas adotadas para a oração e a bênção. Note-se também Êx 6.6 e Is 65.2.

A ação simbólica era um método de instrução profética; Ezequiel, em particular, fez grande uso das ações simbólicas, e muitas das ações de Jesus tinham natureza simbólica. Frequentemente ele tocava naqueles que queria curar; soprou sobre os discípulos, ao proporcionar-lhes o Espírito Santo (Jo 20.22). Note-se, igualmente, o eloqüente gesto de Pilatos, lavando as mãos, em Mt 27.24.

V. tb. PÉ, MÃO, CABEÇA etc. D.F.P.

**GESUR, GESURITAS** — Na lista dos filhos de Davi, em 2Sm 3.3, o terceiro é Absalão, filho de Maaca, filha de Talmai, rei de Gesur, uma cidade da Síria (2Sm 15.8; 1Cr 3.2), a nordeste de Basã (Js 12.5; 13.2, 11, 13).

Foi para essa cidade que Absalão fugiu depois de haver assassinado seu irmão Amom (2Sm 13.37) e para onde Davi enviou Joabe a fim de trazê-lo de volta (14.23). O jovem retornou para Jerusalém, mas somente para conspirar rebelião contra seu pai (2Sm 14.32; 15.8). G.T.M.

**GETSÊMANI** (aram., *gat shemen*, "um lugar de azeite") — Um jardim (*kepos*, Jo 18.1), a leste de Jerusalém, além do vale do Cedrom e perto do monte das Oliveiras (Mt 26.30). Era um retiro favorito freqüentado por Cristo e seus discípulos, o qual se tornou a cena da agonia de Jesus, da traição de Judas, e do aprisionamento do Senhor (Mc 14.32-52). Provavelmente deve ser contrastado com a Éden, como o jardim onde o segundo Adão prevaleceu sobre a tentação. A ação de Cristo no Getsêmani (Lc 22.41) deu origem ao costume cristão de ajoelhar-se para orar. O tradicional local latino fica a leste da ponte da estrada para Jericó, sobre o Cedrom, e contém oliveiras que segundo dizem datam de antes do século VII d.C. Mede 50 por 47 m, e foi cercado por um muro pelos frades franciscanos, em 1848. Corresponde à posição localizada por Eusébio e Jerônimo, porém, por Thompson, Robinson e Barclay é considerado como pequeno demais e perto demais da estrada. Os gregos cercaram um local adjacente, mais ao norte. Há uma grande área de terreno a nordeste da Igreja de Sta. Maria onde eram postos jardins maiores e mais seclusos à disposição dos peregrinos, sendo que Thompson localiza ali como o local genuíno do antigo Getsêmani. As árvores originais foram derrubadas por Tito (Josefo, BJ v.12.4). D.H.T.

**GEZER** — Desde os tempos mais recuados Gezer era cidade de certa importância, na estrada entre Jope e Jerusalém. Originalmente era uma cidade e fortaleza real dos cananeus, e foi conquistada pelos egípcios durante a XVIII.<sup>a</sup> dinastia, tendo sido posta sob as ordens de um governador. Recuperou certa medida de independência e tinha seu próprio rei, Horão, no tempo da entrada dos israelitas na terra de Canaã. Numa confederação formada com Laquis, contra Israel, Horão foi morto (Js 10.33), mas os israelitas, não ocuparam Gezer. Não obstante, foi incluída no território de Efraim, para quem pagava tributo, e por eles foi dada aos levitas. De conformidade com a estela do faraó Merneptá (c. de 1224 a.C.), os egípcios recapturaram Gezer pouco depois da conquista. Não se tornou possessão dos israelitas senão já no tempo de Salomão, quando lhe foi dada pelo faraó de Egito, como presente à sua filha e esposa de Salomão (1Rs 9.16). Foi reconstruída por Salomão. Figurou com freqüência nas batalhas dos macabeus. Escavações extensas têm sido levadas a efeito ali, e importantes descobertas foram feitas, incluindo o famoso "Calendário de Gezer", um trabalho mnemônico em versos feito por um menino estudante que descreve as estações agrícolas, numa forma escrita semelhante à da Pedra Moabita (V. CALENDÁRIO). M.A.M.

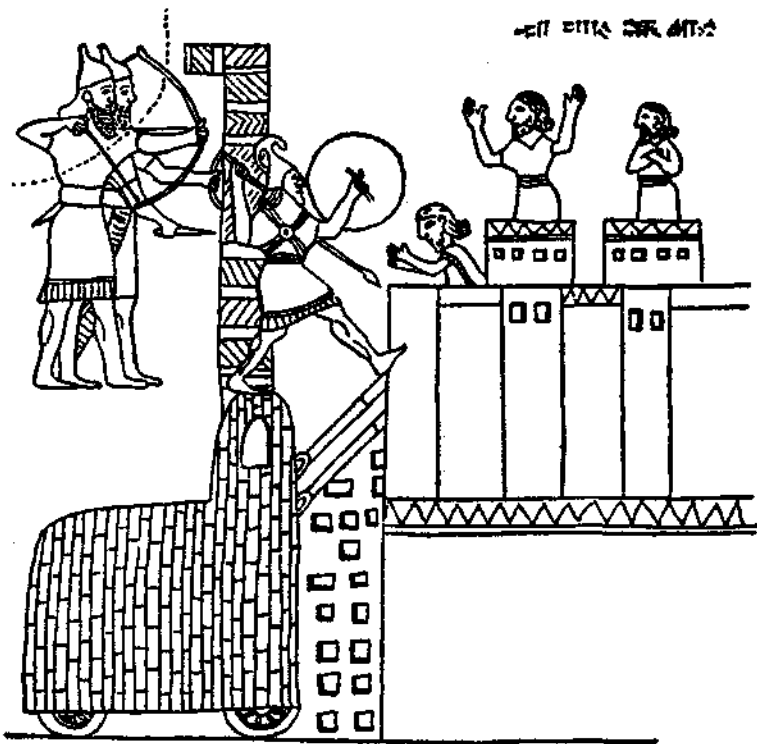


Fig. 94 — O assalto contra a cidade de Gezer, pelo exército de Tiglate-Pileser III. Um relevo do palácio do sudoeste, em Ninrude.

**GIBEÁ** (*giv<sup>o</sup>ah, giv<sup>o</sup>at*) — Nome que significa “colina”, e que é freqüentemente traduzida dessa maneira na Bíblia (p. ex., 2Sm 2.25; 6.3) mas também usado como substantivo locativo. Devido à sua semelhança com o substantivo locativo *g<sup>o</sup>va<sup>o</sup>* (v. GEBÁ), esses dois nomes têm sido algumas vezes confundidos (p. ex., Jz 20.10).

1. Uma cidade na região montanhosa de Judá (Js 15.57), que possivelmente pode ser identificada com a moderna el-Jeba”, perto de Belém.

2. Uma cidade em Benjamim (Js 18.28), evidentemente ao norte de Jerusalém (Is 10.29). Em resultado de um crime cometido por seus habitantes, a cidade foi destruída no período dos juizes (Js 19 e 20; cf. Os 9.9; 10.9). Tornou-se famosa como lugar do nascimento de Saul (1Sm 10.26), *giv<sup>o</sup>at sha’ul*, “Gibeá de Saul” (1Sm 11.4), e serviu como sua residência enquanto foi rei (1Sm 13-15), e depois que Davi foi ungido em seu lugar (1Sm 22.6; 23.19; 26.1). Quando Davi era rei, foi necessário permitir que os gibeonitas enforcassem os corpos de sete descendentes de Saul, nos muros de Gibeá, para expiar a matança de gibeonitas perpetradas por Saul (2Sm 21.6; na LXX, “Gibeon”).

A bíblica Gibeá de Saul quase certamente deve ser identificada com o montão de Tell el-Ful, que fica a cerca de 5 km ao norte de Jerusalém. A parte de investigações preliminares, o

local foi escavado por W. F. Albright em 1922-3, com resultados que concordavam com essa identificação. A situação da cidade, longe de água corrente, significava que não foi ocupada senão na Era do Ferro dos israelitas, quando cisternas que recolhiam água das chuvas entraram em uso na região montanhosa, pelo que o primeiro nível em Tell el-Ful pertence ao fim da Idade do Bronze e começo da Idade do Ferro, quando foi erigida uma fortaleza incendiada perto do fim do séc. XII a.C. Há boa razão para ligar essa destruição com o crime descrito em Jz 19 e 20, e as escavações demonstram que o local permaneceu desabitado por cerca de um século depois. O segundo nível apresenta o tempo de Saul, e uma fortaleza que deve ter sido um segundo andar foi escavada ali, tendo sido encontrados, no andar térreo, na despen-sa, vasos de cerâmica coerentes com “certa medida de luxo rústico”. Uma ponta de ferro de arado, pertencente a esse período, também foi encontrada, o que indica a introdução do ferro, até então monopolizado pelos filisteus. Há sinais de que essa fortaleza foi pilhada e então abandonada por alguns poucos anos, presumivelmente depois da morte de Saul, mas o local logo foi reocupado como posto avançado na guerra entre Davi e Isbosete. Deve ter perdido sua importância quando Davi conquistou o

reino inteiro, entretanto, e as escavações indicam que ficou deserta então por um século. Quando a fortaleza foi reconstruída (nível III) tinha escala menor e provavelmente foi usada durante os sécs. IX a VII a.C. Alguns eruditos, de conformidade com isso, afirmam que "Geba", em 1Rs 15.22, deve ser corrigido para "Gibeá". A terceira fortaleza foi destruída e reedificada uma vez mais, somente para ser outra vez destruída, ainda que não se saiba com certeza quais os autores dessas destruições. Depois de um novo período de abandono, que se prolongou por alguns séculos, o forte foi reconstruído no período dos macabeus, a vila associada foi repovoada, e houve ocupação esporádica até que todos os judeus foram expulsos de Jerusalém, quando presumivelmente Gibeá caiu sob a mesma proibição, por estar tão próxima da capital. Desde então foi completamente abandonada. T.C.M.

**GIBEOM** — No tempo da invasão israelita contra Canaã, essa era uma importante cidade habitada por heveus (Js 9.7; na LXX, "horeus" q.v. é talvez preferível)

Aparentemente era governada por um concílio de anciãos (Js 9.11; cf. 10.2). Depois da queda de Jericó e Ai, os gibeonitas enganaram Josué e o levaram a estabelecer um pacto no qual se fizeram seus vassallos. Foram reduzidos a trabalho braçal e foram amaldiçoados quando o dolo foi descoberto. Os reis amorreus da região montanhosa do sul atacaram Gibeom por haver-se bandeado para o lado dos israelitas, mas Josué liderou uma força para ajudar seus novos aliados e, por meio de uma tempestade de pedras e de um prolongamento miraculoso do dia, derrotou completamente os amorreus (Js 9.10; 11.19). A cidade coube por sorte a Benjamim, e foi separada para os levitas (Js 19.25; 21.17). Durante as lutas entre Davi e os aderentes de Isobosete, os dois exércitos se encontraram em Gibeom. Doze guerreiros de cada lado foram escolhidos para uma prova, mas cada qual matou seu número oposto e somente depois de bastante confusão é que os homens de Davi se saíram vitoriosos (2Sm 2.12-17). Na "pedra grande que está junto a Gibeom", Joabe matou o dilatório Amasa (2Sm 20.8). Tal pedra talvez fosse um marco notável, ou talvez tivesse alguma significação religiosa ligada com o alto lugar onde estavam o tabernáculo e o altar das ofertas queimadas, e onde Salomão adorou depois de sua ascensão ao trono (1Cr 16.39; 21.29; 2Cr 1.3,13; 1Rs 3.4,5). A "Geba" de 2Sm 5.25 provavelmente deve ser alterada para "Gibeom" em vista de 1Cr 14.16; Is 28.21 e a LXX. Os gibeonitas continuavam retendo seus direitos do tratado firmado, até mesmo nos tempos de Davi, pelo que a única maneira de remover a culpa envolvida na manança de gibeonitas ordenada por Saul, foi enforçar sete de seus descendentes (2Sm 21.1-11). O elo íntimo entre a família de Saul e Gibeom (1Cr 8.29, 30; 9.35-39) talvez tenha feito essa ação parecer mais agravada. Sisaque,

do Egito, enumerou Gibeom entre as cidades que capturou (ANET, p. 242; cf. 1Rs 14.25). Os assassinos de Gedalias, o governador de Judá nomeado por Nabudonosor, foram alcançados pelas "grandes águas" de Gibeom e os prisioneiros que tinham foram postos em liberdade (Jr 41.11-14). Houve gibeonitas que ajudaram Neemias a reerguer os muros de Jerusalém (Ne 3.7).

Escavações efetuadas em el-Jib, a 9 km ao norte de Jerusalém, em 1956, 1957 e 1959, revelaram remanescentes de cidades da Idade do Bronze Primitiva e Média II, bem como da Idade do Ferro, desde seus começos até o período persa. Havia também uma grande aldeia durante os tempos romanos. Não foram descobertos quaisquer remanescentes de qualquer povoado da Idade do Bronze Posterior, que poderíamos considerar contemporâneo de Josué. Algum tempo, dentro da Idade do Ferro Primitiva, havia uma grande cova, com uma escadaria que ia descendo ao seu redor, cavada na rocha até um profundidade de quase 11 m. Havia degraus que desciam a um túnel com mais 12 m que conduzia a uma câmara para recolher água. O propósito dessa grande cova é duvidoso. Parece que ficava freqüentemente quase cheia de água. Em data posterior, outro túnel foi cavado, que levava da cidade para uma fonte que ficava fora dos muros. Os remanescentes encontrados na grande cova continham as asas de muitas jarras recipientes, estampadas com um selo real (q.v.) ou inscritas com os nomes dos proprietários e com o nome de Gibeom. O exame da área ao redor da cova tem demonstrado que foi local de extensa indústria de vinhos no séc. VII a.C. Jarras tampadas para vinho estavam arrumadas em adegas frias cortadas na rocha. A evidência sugere que as inscrições se relacionavam com este local, e que a cidade pode ser identificada com Gibeom. Mas, se essa grande cova é o poço referido pela Bíblia, é algo incerto. A.R.M.

**GIBETOM** (*gib'otom*, "montão") — Uma cidade em Dã (Js 19.44), dada aos levitas coaitas (Js 21.23). Durante algum tempo esteve nas mãos dos filisteus e foi cena de batalhas entre eles e os israelitas do norte. Ali Baasa abateu Nadabe (1Rs 15.27) e, cerca de vinte e seis anos mais tarde, Onri foi ali aclamado rei (1Rs 16.17). Provavelmente é a moderna Tell el-Melat, a oeste de Gezer. G.W.G.

**GIBLITAS** — V. CORTADO DE PEDRAS.

**GIDEÃO** (*gid'on*, "lenhador, batedor") — Filho de Joás, do clã de Abiezer, da tribo de Manassés (Jz 6.11,15). Juiz que livrou Israel dos midianitas, um povo beduíno que dominava a área central da Palestina (Jz 6-8).

Enquanto Gideão estava malhando o trigo secretamente, por temor aos midianitas, o anjo de Javé apareceu para chamá-lo para livrar o seu povo, confirmando miraculosamente essa chamada (Jz 6.11-24). O primeiro ato de desafio



de Gideão foi a destruição do altar de Baal e do poste-ídolo, tendo sido salvo das conseqüências desse ato temerário pelo espírito inteligente de seu pai (Jz 6.25-32). O gesto de desafio parece ter significado um protesto contra a assimilação da adoração a Javé no culto a Baal. Esse ato é associado ao fato de a Gideão ter sido dado o nome de Jerubaa'l (*y<sup>r</sup>uba'al*) que tem sido variegadamente interpretado como "Baal luta", "Baal funda", ou "que Baal dê o aumento". Alguns sugerem que esse talvez tenha sido o nome mais antigo de Gideão, refletindo o sincretismo prevalente, e que teria recebido, não obstante, numa nova significação em vista do ato iconoclasta (cf. F. F. Bruce, NCB, 1963, p. 282; R. Kittel, *Great Men and Movements in Israel*, 1929, p. 65). Em 2Sm 11.21 esse apelativo é substituído por "Jerubesete" (*y<sup>r</sup>ubeshet*), assim ficando eliminado o abominável nome de Baal, e sendo incluída a palavra que significa "vergonha".

Um outro ataque da parte dos midianitas obrigou Gideão a chamar à ação as tribos de Manassés, Aser, Zebulom e Naftali, depois que recebeu a confirmação de sua chamada pelo milagre do novelo de lã. Por ordem divina, Gideão reduziu o seu exército de 32.000 para 300 homens, tendo recebido certeza pessoal de que se sairia vitorioso, ao fazer um reconhecimento secreto no campo inimigo, quando ouviu um soldado midianita relatar seu sonho sobre a derrota de seus compatriotas. Gideão lançou um súbito ataque noturno que desmoralizou o inimigo e produziu uma derrota completa (Jz 6.33-7.25).

Convocados para completarem a vitória (Jz 7.24), os efraimitas ficaram insultados pelo fato de seu auxílio só haver sido solicitado tão tardiamente, porém, foram aplacados pelas palavras cheias de tato de Gideão (Jz 8.1-3).

Gideão incansavelmente perseguiu a Zebá e Zalmuna, impellido pela memória da morte de seus irmãos às mãos dos dois chefes. Foi-lhe rejeitada assistência por parte das aldeias de Sucote e Penuel, em vista do que posteriormente os puniu. Quando Gideão eventualmente alcançou e capturou aqueles dois chefes, abateu-os pessoalmente (Jz 8.4-21).

Depois do livramento, Gideão foi solicitado a estabelecer uma monarquia hereditária, mas recusou-se a isso. Entretanto, aceitou os ornamentos de ouro, tirados dentre os despojos da batalha, com os quais fez uma "estola" (provavelmente uma imagem representando Javé). Essa ele estabeleceu em sua própria cidade, onde, posteriormente, se tornou motivo de apostasia (Jz 8.22-27).

A derrota dos midianitas foi decisiva, e Israel gozou de paz durante todo o resto da vida de Gideão. O quadro final de Gideão apresenta-o numa pacífica idade avançada, com muitas esposas e filhos, entre os quais Abimeleque estava destinado a tornar-se tão tristemente famoso (Jz 8.28-32).

Hb 11.32 dá a Gideão lugar entre os heróis da fé. Ele confiou em Deus e não num numero-

so exército, obtendo uma vitória com um punhado de homens, o que deixou claro que a mesma se deveu inteiramente a Deus. A expressão "dia dos midianitas" (Is 9.4) parece ter-se tornado proverbial para indicar um livramento dado por Deus sem o concurso do homem. A humildade de Gideão também se tornou evidente, e sua rejeição à oferta que lhe foi feita do trono, estabelece o fato que o governo ideal de Israel era a teocracia (Jz 8.23). J.G.G.N.

**GIGANTE** — Homem de grande estatura. A palavra é usada geralmente em nossas versões, acompanhando a LXX, para traduzir diversos vocábulos hebraicos.

1. *n<sup>r</sup>filim* (Gn 6.4; Nm 13.33), que a LXX traduz por *gigas*. Nossa versão portuguesa traduz por "gigantes" as duas ocorrências.

2. *rafá*, *rafah*, talvez formas variantes derivadas do substantivo próprio *n<sup>r</sup>fa'im* (v. REFAIM), que nossa versão traduz por "refains" em Dt 2.11,20; 3.11,13; Js 12.4; 15.8; 17.15; 18.16, ainda que noutras passagens o termo seja traduzido como "gigantes". Em 2Sm 21.16,18,20,22 e 1Cr 20.4,6,8, que falam de certos filisteus como "descendentes dos gigantes", certamente estão em vista homens de elevada estatura (cf. 2Sm 21.19,20); deve-se observar nesta altura que Goliás nunca é descrito como um "gigante" na Bíblia (mas v. GOLIÁS); mas alguns dos eruditos afirmam que esses versículos indicam descendentes dos refains. A LXX traduz esses termos como *gigas*, em tais outras passagens como Gn 14.5; Js 12.4; 13.12; 1Cr 11.15; 14.9; 20.4,6.

3. *gibor*, "homem poderoso", e freqüentemente traduzido como "valente" em nossa versão portuguesa (p. ex., Gn 6.4; Js 1.14), e traduzido como "homem de bens" (1Sm 9.1) e como "guerreiro" (Jó 16.14). A palavra corresponde bem de perto com o vocábulo português "herói" quanto ao significado. A LXX também traduz esse termo por *gigas*, em Gn 6.4; 10.8,9; 1Cr 1.10; Sl 19.5; 33.16; Is 3.2; 13.3; 40.24,25; Ez 32.12,21,27; 39.18,20.

Há uma outra palavra que é traduzida por *gigas* pela LXX, *anaq* (v. ANAQUE), em Dt 1.28, onde nossa versão portuguesa traduz por "enaguins".

Nenhum remanescente arqueológico tem sido recuperado capaz de lançar qualquer luz sobre essa questão, a não ser a presença de esqueletos de homens de Neanderthal, da data paleolítica, nas cavernas do monte Carmelo, que poderiam ser considerados como indicações no assunto.

V. tb. EMINS e ZUZINS.

T.C.M.

**GILBOA** (*gilbo'a*, provavelmente "fonte borbulhante", embora haja alguma dúvida a respeito desse sentido) — Algumas vezes o nome não é acompanhado pelo artigo definido, mas nem sempre, ocorrendo também a expressão "monte Gilboa". Era uma serra de montanhas no território de Issacar, e assim, em 2Sm 1.21, Davi apostrofa "montes de Gilboa". Foi a cena do choque final de Saul contra os filisteus, bem como de sua morte (1Sm 28.4; cap. 31). Talvez

pareça surpreendente encontrar filisteus tão no extremo norte, porém, a estrada da Filístia para Esdrelom era fácil para ser percorrida pelos exércitos. As colinas são atualmente chamadas Jebel Fukua, porém, o nome antigo está perpetuado na vila de Jelbon, no sopé da colina. G.W.G.

**GILEADE** — 1. Filho de Maquir, filho de Manassés, e progenitor do clã dos gileaditas, que em sua maior parte pertencia à tribo de Manassés (Nm 26.29,30; 27.1; 36.1; Js 17.1,3; 1Cr 2.21,23; 7.14-17). 2. Descendente de Gade e ancestral de alguns gaditas posteriores (1Cr 5.14). 3. Pai de Jefté (Jz 11.1,2).

4. Nome aplicado à região inteira da Transjordânia ocupada pelas tribos de Rúben, Gade e metade da de Manassés. Geograficamente, a própria Gileade era montanhosa, uma terra coberta de bosques seguindo uma linha de Hesbom, em direção ao oeste, até à extremidade norte do mar Morto, e estendendo-se para o norte em direção ao presente rio e Uádi Yarmuk, mas que se espalha em planícies até cerca de 29 km ao sul de Yarmuk. A extensão norte dessas planícies forma o território de Basã. Assim definida, Gileade se divide em metades setentrional e meridional pelo curso leste-oeste do curso inferior do rio Jaboque. Ao sul da própria Gileade (isto é, ao sul da linha que vai de Hesbom ao mar Morto) e chegando até ao rio Arnom, há um platô ondulado apropriado para a criação de gado e rebanhos de ovelhas e cabras. Esse trecho, igualmente, era algumas vezes incluído na designação "Gileade". Porém, o termo, em sua aplicação mais lata, pode ser estendido para incluir toda a Transjordânia (israelita) (cf. Dt 2.36 e especialmente 34.1; Jz 10-12; 20.1; 2Rs 15.29). 1Sm 13.7 é passagem interessante pelo fato de usar o vocábulo "Gade" referindo-se a uma secção particular, e de usar o termo "Gileade" para indicar o território em geral. Também é empregado como termo geral em 2Rs 10.33, onde "toda a terra de Gileade" (isto é, a Transjordânia (israelita), inclui "Gileade (isto é, a própria Gileade, além da terra do rio Arnom) e Basã". Quanto a "Gileade" em seu sentido mais restrito, como a região montanhosa coberta de bosques, e que se estendia para o norte e para o sul do rio Jaboque, v. Dt 3.10, onde é descrita como região entre as cidades da planície ao sul de Hesbom e Basã, ao norte, em Js 13.11 (no contexto). Qualquer metade da própria Gileade podia ser chamada simplesmente de "Gileade" (referindo-se à parte norte, v. Dt 3.15; Js 17.1,5,6). Onde eram usadas designações mais completas, Gileade, ao sul do rio Jaboque (que caiu por sorte a Gade) era ocasionalmente chamada de "metade da região montanhosa de Gileade" (Dt 3.12; cf. 16; Js 12.2,5; cf. 13.25), um nome também empregado para a Gileade que ficava ao norte do rio Jaboque (Js 13.31). A metade nortista também era conhecida como "o resto de Gileade" (Dt 3.13). Em Dt 3.12 com 16, e 13 com 15, a seqüência de termos completos e abreviados é particularmente digna de nota. O uso simultâ-

neo de um termo ou título, tanto nos sentidos mais lato como mais restrito, ou tanto nas formas completa como abreviada, é um fenômeno comum tanto nos tempos antigos como modernamente. Na maior parte das referências do AT a Gileade, o estudo do contexto usualmente demonstra o sentido exato tencionado.

O balsamo (q.v.) de Gileade era proverbial (Jr 8.22; 46.11; cf. Gn 37.25). Os bosques ricos, que cobriam suas colinas, são citados, juntamente com o Líbano e o Carmelo, como símbolo de luxúria (Jr 22.6; 50.19; Zc 10.10). Era terra apropriada para pasto de cabras (Ct 4.1; 6.5), e também provia refúgio para os fugitivos. Entre aqueles que buscaram refúgio em Gileade podemos notar Jacó, ao fugir de Labão (Gn 31.21-55), os israelitas que temiam aos filisteus, nos tempo de Saul (1Sm 13.7), Isbosete (2Sm 2.8,9), e Davi, durante a revolta liderada por Absalão (2Sm 17.22s.). K.A.K.

**GILGAL** — Esse substantivo pode significar "círculo (de pedras)", ou "rolante", sendo derivado do termo hebraico *galal*, "rolar". Em seu sentido posterior, o nome Gilgal foi usado por Deus, por intermédio de Josué, para servir de lembrete a Israel acerca de seu livramento da escravidão egípcia, ao serem circuncidados ali: "Hoje revolvi (*galoti*) de sobre vós o opróbrio do Egito", Js 5.9.

1. Gilgal, a leste de Jericó, entre essa cidade e o rio Jordão. A localização exata de Gilgal, dentro dessa área, continua incerta. J. Muilenburg (BASOR, 140, 1955, p. 11-27) tentativamente sugere um local logo ao norte de Khirbet el-Mefjir, cerca de 2 km a nordeste da Jericó do AT (Tell es-Sultan). Em apoio a essa localização aproximada, Muilenburg lança mão do testemunho combinado de algumas referências do AT com afirmação de alguns escritores posteriores (Josefo, Eusebio etc.), enquanto que uma escavação experimental revelou ali restos pertencentes à idade do Ferro Primitiva. J. Simons (GTT, p. 269-270, § 464) criticou o ponto de vista de Muilenburg baseando-se no fato que Khirbet el-Mefjir fica mais ao norte do que mesmo a leste de Jericó; contudo, essa não é uma objeção muito forte, visto que Khirbet el-Mefjir fica tanto a leste como ao norte (v. mapa de Muilenburg, *op. cit.*, fig. 1, p. 17).

Gilgal se tornou base de operações de Israel, depois da travessia do rio Jordão (Js 4.19), e foi o foco de uma série de acontecimentos durante a conquista: doze pedras comemorativas foram estabelecidas quando Israel armou acampamento ali (Js 4.20); a nova geração cresceu no deserto e só em Gilgal foi circuncidada; a primeira Páscoa celebrada em Canaã foi efetuada ali (Js 5.9,10), e foi ali que o maná cessou (Js 5.11,12). De Gilgal, Josué liderou as forças israelitas contra Jericó (Js 6.11,14s.), e orientou sua campanha na região sul (Js 10), depois de haver recebido os astuciosos enviados de Gibeom (Js 9.6), e foi ali que Josué começou a distribuir os territórios conquistados entre as tribos (Js 14.6). Dessa maneira, Gilgal tornou-se ao



mesmo tempo um lembrete sobre a libertação outorgada por Deus no passado, um sinal de vitória presente, abaixo de sua orientação e viu a promessa da herança que ainda seria apossada. Quanto ao acampamento em Gilgal, na estratégia de Josué, comparar Y. Kaufmann, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine*, 1953, p. 91-97, especialmente 92, 95s. Kaufmann também refuta incisivamente os pontos de vista errôneos de Alt e de Noth acerca de Gilgal, que a reputavam como antigo santuário de tradição benjamita (p. 67-69).

Em dias posteriores, o anjo de Deus subiu de Gilgal a Boquim a fim de julgar os esquecidos israelitas (Jz 2.1); dali Eúde retornou para abater um rei moabita para conquistar a liberdade de Israel (Jz 3.19). Samuel costumava visitar Gilgal em seus circuitos (1Sm 7.16); ali foi confirmado o reinado de Saul, depois da emergência dos amonitas, com sacrifícios de regozijo (1Sm 11.14,15; cf. 10.8). Porém a seguir Saul ofereceu sacrifício precipitado (1Sm 13.8-14), e foi em Gilgal que Saul e Samuel se separaram para sempre, depois da desobediência de Saul por ocasião da guerra contra os amalequitas (1Sm 15.12-35). Depois da revolta abortiva de Absalão, os judeus receberam Davi de volta a Gilgal (2Sm 19.15,40). Nos dias de Acabe e Jorão, Elias e Eliseu passaram por Gilgal, imediatamente antes da traslação de Elias ao céu (2Rs 2.1) (embora alguns, de modo inteiramente desnecessário, consideram que em 2Rs a referência é a uma Gilgal diferente da região histórica), e ali Eliseu adoeceu as colocintidas na panela de um grupo de profetas que temiam o veneno (2Rs 4.38).

Porém, durante o séc. VIII a.C., pelo menos sob os reis Uzias e Ezequias, Gilgal se tornou um centro de adoração formal e sem espiritualidade, que, à semelhança de Betel, foi condenada por Amós (4.4; 5.5) e por Oséias (4.15; 9.15; 12.11). A associação de Betel com Gilgal (refletida igualmente em 2Rs 2.1,2) foi fortalecida por uma importante estrada que as ligava (Mullenburg, *op. cit.*, p. 13). Finalmente, Mi-queias (6.5) relembra seu povo sobre o papel inicial de Gilgal em sua peregrinação espiritual, testificando sobre a justiça de Deus e sobre seu poder salvador "desde Sitim até Gilgal", isto é, ao atravessarem o rio Jordão para entrarem na terra prometida.

2. Em Js 15.7, a fronteira norte de Judá pelo menos chegava a um ponto de onde era possível avistar certa Gilgal que ficava "à subida de Adumim"; na descrição paralela sobre essa fronteira, como também da fronteira sul de Benjamim (Js 18.17), também se chama Geliote. Porém, se essa Gilgal/Geliote é a mesma que a famosa Gilgal a leste de Jericó, é ponto que permanece incerto, ainda que possivelmente seja assim. De outro modo, deve ser algum outro "circulo" local e mais a oeste. Sugestões sobre essa fronteira podem ser encontradas em Simons (GTT, p. 139, 140, § 314, 173, § 326), o qual, entretanto, lança mão de emendas demasiadamente livres.

3. Em Dt 11.30, a frase "defronte de Gilgai" pode referir-se aos cananeus que habitavam no Arabá (vale do Jordão), e não aos montes de Ebal e Gerizim. Nesse caso, essa seria simplesmente a histórica Gilgal; v. (1), acima. Comparar GTT, p. 35, §§ 87, 88.

4. Entre os inimigos derrotados por Josué, aparece o rei das "nações", em Gilgal (Js 12.23), entre os reis de Dor e de Tirza. Essa Gilgal poderia ser a capital de um rei que governava sobre uma população mista, à beira da planície marítima de Sarom, se, — conforme algumas vezes tem sido sugerido — tiver de ser situada em Jijilyeh, cerca de 8 km a nor-nordeste de Afeque, ou a cerca de 18 km a nordeste da costa de Jope.

5. A Bete-Gilgal, de onde vieram cantores para a festa da dedicação dos muros de Jerusalém, por Neemias e Esdras, ou é a famosa Gilgal ((1) acima), ou então se trata de um lugar ainda não-identificado (Ne 12.29). K.A.K.

**GIOM** (*gihon*, "ribeiro") — 1. Um dos quatro rios do jardim do Éden (v. ÉDEN, JARDIM DO), que tem sido identificado variegadamente com o Oxo, o Araxe, o Ganges, o Nilo, e muitos outros rios. Sua identificação com o Nilo se origina na declaração que atravessa (*savav*) a terra de Cuxe (Gn 2.13), a qual é identificada com a Etiópia; contudo, é mais provável que Cuxe, nesse caso, se refira à área a leste da Mesopotâmia, de onde os cassitas desceram posteriormente (v. CUXE). Nesse caso, algum rio que desce da Mesopotâmia, das montanhas orientais, talvez o DIALA ou o QUERQUE, talvez seja aquele que a Bíblia chama de Giom, ainda que a possibilidade de alteração nos característicos geográficos deixe incerta qualquer identificação.

2. Nome de uma fonte a leste de Jerusalém, onde Salomão foi ungido rei (1Rs 1.33, 38, 45). Foi dessa fonte que Ezequias escavou um canal para levar suas águas até Siloé (2Cr 32.30), dentro dos muros da cidade; essa fonte continuava fora dos limites da cidade quando Manassés erigiu os muros exteriores (2Cr 33.14). Provavelmente deve ser identificada com a moderna "Ain Sittî Maryâm. V. fig. 171. T.C.M.

**GIRGASEUS** — Uma tribo alistada entre os descendentes de Canaã, em Gn 10.16; 1Cr 1.14, bem como parte da população extremamente mista de Canaã, conforme descrita na promessa original a Abraão (Gn 15.21; cf. Ne 9.8). No tempo devido foram vencidos por Israel (Dt 7.1; Js 3.10; 24.11). Em Ugarite, do norte de Canaã (sécs. XIV/ XIII a.C.), os girgaseus são indiretamente comprovados por dois substantivos pessoais: *grgs* e *bn-grgs*, isto é, Girgas e Ben-Girgas (referências na obra de Gordon, *Ugaritic Manual*, 1955, III, p. 252, n.º 439). Os girgaseus bíblicos e os girgas de ugarite são provavelmente diferentes de um povo da Ásia Menor chamados *karkisa* nos relatos hititas, e *krksh* nos registros egípcios correspondentes. K.A.K.



## I. NO AT

"Glória" em geral representa o termo hebraico *kavod*, que tem por raiz a idéia de "peso" ou "dignidade". É usado a respeito dos homens para descrever a sua riqueza, esplendor ou reputação (ainda que neste último sentido *kavod* seja usualmente traduzido como "honra"). A glória de Israel não consistia em seus exércitos, mas sim, em Javé (Jr 2.11). A palavra também podia significar o "eu" ou alma (Gn 49.6).

O conceito mais importante é o da glória de Javé. Essa denota a revelação do ser, da natureza e da presença de Deus para a humanidade, algumas vezes acompanhada de fenômenos físicos.

No Pentateuco, a glória de Javé saiu juntamente com seu povo para fora do Egito e era exibida na nuvem que os guiava pelo deserto (Êx 16.7,10). A nuvem pousou sobre o monte Sinai, onde Moisés viu a glória do Senhor (Êx 24.15-18). Nenhum homem pode ver a face de Deus e continuar vivendo (Êx 33.20), mas alguma visão da glória divina foi-lhe exibida (Êx 34.5-8).

A glória de Javé tomou conta do tabernáculo (Êx 40.34-35), e aparecia especialmente no momento dos sacrifícios (Lv 9.6, 23). Essas passagens parecem estar todas ligadas com uma teofania acompanhada por trovoadas, porém existem igualmente passagens que sugerem mais sobre o caráter de Javé, o que deve ser feito conhecido pela face da terra inteira (Nm 14.21,22).

Os livros históricos nos falam sobre como o templo veio a ser o lugar onde a glória de Javé se tornou especialmente localizada (1Rs 8.11; 2Cr 7.1-3).

Nos livros proféticos estão contidos tanto o conceito quase-físico da glória de Javé, conforme visto nas visões de Ezequiel (Ez 1.28 etc.), como também uma doutrina mais espiritualizada (Is 40.4,5; 60.1-3 etc.). A visão de Isaías no templo, parece combinar ambas as idéias (Is 6.1-4).

Semelhantemente, nos livros do Salterio se encontra toda a concepção de uma tempestade (Sl 18 e 29) e também a idéia da futura exibição do caráter de Deus ao mundo (Sl 57.11; 96.3).

## II. NO NT

Aqui é seguida a LXX, que traduz o hebraico *kavod* pelo termo grego *doxa*. No grego secular, essa palavra significa "opinião" ou "reputação". A primeira dessas idéias desaparece inteiramente tanto na LXX como no NT, enquanto que palavras cognatas a *kavod* são igualmente traduzidas pelo termo *doxa*.

Em certas porções do NT, o termo *doxa* se refere à honra humana (Mt 4.8; 6.29), porém, seu emprego principal serve para descrever a revelação do caráter e da presença de Deus na pessoa e na obra de Jesus Cristo. Este é o resplendor da glória divina (Hb 1.3).

A glória de Deus foi contemplada pelos pastores por ocasião do nascimento de Cristo

(Lc 2.9,14), e pelos seus discípulos por toda a sua vida encarnada (Jo 1.14). Essa glória foi demonstrada particularmente em seus sermões ("sinais", Jo 2.11), e por ocasião de sua transfiguração (Mt 17.1-8; Mc 9.2-8; Lc 9.28-36). Isso relembra a subida de Moisés ao monte Sinai (Êx 24.15) e de Elias ao monte Horebe (1Rs 19.8), bem como as visões dos mesmos sobre a glória de Deus. Agora porém, Cristo tanto contemplava como refletia a glória divina; mas, nenhum tabernáculo precisava ser erigido, visto que a palavra de Deus havia armado tenda na carne humana de Jesus (Jo 1.14) e sua glória será mais plenamente revelada por ocasião do êxodo vindouro, em Jerusalém (Lc 9.31), e, finalmente, por ocasião de sua parúsia (aparecimento).

No quarto evangelho, é a hora da dedicação para morrer que é essencialmente a hora da glória (Jo 7.39; 12.23-28; 13.31; 17.5; cf. Hb 2.9).

A ressurreição e a ascensão também foram manifestações da glória de Deus em Jesus Cristo (Lc 24.26; At 3.13; 7.55; Rm 6.4; 1Tm 3.16; 1Pe 1.21). Porém, acima de tudo, tal glória será revelada em toda a sua plenitude por ocasião da parúsia ou aparecimento de Cristo (Mc 8.38; 13.26 etc.).

O homem, que foi criado conforme a imagem e a glória de Deus (1Co 11.7), para manter relações com ele, caiu bem abaixo do seu destino (Rm 3.23), o qual foi cumprido somente por Jesus Cristo, o segundo Adão (Hb 2.6-9).

A glória de Deus, na face de Jesus Cristo, também deve ser vista e refletida pela igreja (2Co 4.3-6). É a glória do novo pacto (2Co 3.7-11), e é especialmente compartilhada tanto nesta existência (1Pe 4.14) como na existência vindoura (Rm 8.18) por aqueles que sofrerem juntamente com Cristo. O objetivo da igreja é fazer o que está ao seu alcance para que o mundo reconheça a glória que pertence a Deus (Rm 15.9), a qual é exibida em seus feitos (At 4.21), em seus discípulos (1Co 6.20), e, acima de tudo, em seu Filho, o Senhor da glória (Rm 16.27). R.E.N.

**GLÓRIA DO SENHOR** — A glória do Senhor (*sh'khinah*), o resplendor, a presença de Deus, "habitando" entre seu povo, é usada pelos escritores dos Targuns e pelos rabinos para indicar o próprio Deus, removendo os antropomorfismos e antropopatismos que o judaísmo legal procurava evitar. Todavia, Deus, concebido em termos humanos purificados, inspirou as mais nobres afirmações proféticas, enquanto que o "Deus" dos legalistas se tornava frio, abstrato, distante. A glória do Senhor, o mais próximo equivalente judaico do Espírito Santo, juntamente com outras idéias ou derivativos do AT, como a Palavra, a Sabedoria, o Espírito etc., tornou-se uma ponte entre a natureza corporal do homem e a transcendência de Deus. Ainda que a expressão "Glória do Senhor" seja nova, o conceito satura ambos os Testamentos. Acompanha a noção de Deus a habitar em seu santuário (Êx 25.8 etc.) ou entre o seu povo (Êx 29.45).

etc.). Essas e outras passagens cognatas usam a raiz do verbo *shakhan*, "habitar", de onde se deriva a palavra que na linguagem teológica em inglês (*Shekinah*) significa a presença permanente de Deus.

A glória de Deus — *kavod*, na Bíblia hebraica, *doxa* na LXX e no NT — é outro nome para a glória do Senhor. Os termos hebraico e grego podem ser aplicados à glória de meros seres humanos, como Jacó (Gn 31.1) ou Salomão (Mt 6.29), mas percebe-se com clareza quando se referem a Deus. O trovão, o relâmpago e a nuvem podem ser concomitantes externos da glória de Deus (Êx 19.16; 24.15.; Sl 29 e 97; Ez 1.4), mas a mesma é às vezes especialmente associada com a tenda da congregação (Êx 40.34-38) ou com o templo (Ez 43.2,4); porém, é manifesto também na criação (Sl 19), e possui elementos mais misteriosos do que quaisquer desses (Êx 33.18-23). De fato, a glória de Deus regularmente se torna mais gloriosa quando é deliberadamente divorciada do tempo ou do propiciatório.

No NT, como no AT, a glória é atribuída a Deus (Lc 2.9; At 7.55; 2Co 3.18) ou *lhe é creditada* (Lc 2.14; Rm 11.36; Fp 4.20; Ap 7.12 etc.). A atribuição dessa glória é mencionada como um dever humano, cumprida (Rm 4.20) ou não-cumprida (At 12.23; Ap 16.9). Faz-se presente de modo especial no templo celestial (Ap 15.8) e na cidade celestial (Ap 21.23).

O NT atribui livremente uma glória comparável a Cristo. Tem sido levantada a pergunta se essa glória teve começo antes ou depois da Páscoa. Os escritores dos evangelhos sinóticos são reticentes acerca da atribuição dessa glória ao Jesus terreno, exceto em referência à parúsia (ou segunda vinda de Jesus; cf. Mc 8.38; 10.37; 13.26; e paralelos) ou ao Cristo transfigurado (Lc 9.32). Contudo, João faz isso livremente (1.14; 2.11; 11.4), distinguindo, não obstante, uma revelação mais completa ou final subsequente ao ministério terreno do Senhor (7.39; 12.16 etc.). Essa aparente flutuação não é desnatural — o ponto de vista do Jesus terreno e do Cristo celestial às vezes se reduzem a um só após a paixão. O verbo cognato *doxazo* frequentemente substitui o substantivo (Jo 12 e 17 etc.).

Outras passagens dignas de estudo especial, incluem: 1Tm 3.16; Tt 2.13; Hb 13.21; Tg 2.1; 1Pe 1.11,21; 4.13; 5.1; Ap 5.12s. R.A.S.

**GLORIA IN EXCELSIS** — Esse termo se refere primariamente a um hino litúrgico que se originou na igreja patristica (cf. SHERK, VI, 501; F. L. Cross (ed.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 1957, in loc) e inspirado pelo hino angelical, em Lc 2.14. Tal como nas visões concedidas a Zacarias e a Maria (Lc 1.13,30), a confirmação dada pelo anjo, em Lc 2.10, deixa subentendidas as boas-novas que ele trouxe. As proclamações angélicas anteriores foram dadas particularmente a pessoas para as quais foram dadas certas visões. Mas, o regozijo envolvido nessa mensagem se destina a todo o povo de Deus; os pastores foram apenas os represen-

tantes do grupo muito maior daqueles que aguardavam e ansiavam pelo livramento que o Messias traria. A bênção de louvor expressa não meramente a esperança para o futuro, mas igualmente a realidade que se tornou presente com o nascimento do Messias:

A Deus nas alturas, glória!

A seu povo na terra, paz!

"Homens a quem Deus quer bem" é texto mais bem comprovado que "homens de boa vontade", e é paralelo a "povo", no versículo 10. Essa expressão se refere àqueles para quem a misericórdia redentora de Deus foi concedida, e com os quais ele se agrada (cf. Lc 3.22). A paz anunciada pelos anjos não é aquela *pax romana* externa e transitória; mas antes, é a paz que cura a alienação entre os homens pecaminosos e o Deus santo (cf. Is 9.6s.; Rm 10.15).  
V. *BENEDICTUS*. E.E.E.

**GNOSTICISMO** — Termo derivado do vocábulo grego *gnosis*, "conhecimento", e tradicionalmente aplicado a um conjunto de ensino herético que a igreja primitiva teve de enfrentar nos dois primeiros séculos de nossa era. Entretanto, atualmente é largamente aplicado para aquelas formas da religião helenista, tanto precristã como post-cristã, que exibem características semelhantes àquelas heresias (v. LITERATURA HERMÉTICA), e algumas vezes a qualquer forma de religião em que o dualismo e a posseção de conhecimento superior são elementos importantes: por isso tem sido aplicado a certas porções do NT e, de fato, ao cristianismo como um todo.

## I. CARACTERÍSTICAS

A classificação corre o perigo de tornar-se por demais lata e variável para continuar sendo útil. Entretanto, visto que o termo gnosticismo é por consenso comum aplicado a certas heresias surgidas no seio da cristandade, essas heresias podem servir como índice de seus característicos. A despeito de enormes diferenças quanto ao conteúdo intelectual e moral, e em proximidade para com o cristianismo autêntico, é possível traçar nessas heresias um fundo comum de idéias. Os inimigos dessas idéias, os pais da igreja nos põem a principal evidência a respeito, mas citavam livremente os escritos gnósticos, e as recentes descobertas em Quenobosquiom (q.v.) sugerem que os pais da igreja, apesar de se terem mostrado inteiramente francos em sua opinião, não estavam mal informados.

A nota chave do gnosticismo era o conhecimento: a posseção de certos segredos que serviriam afinal para unir a alma com Deus. O fim do conhecimento era, dessa maneira, a salvação, a qual incluiria na concepção dos gnósticos, purificação e imortalidade, e se baseava num arcabouço de filosofia contemporânea, mitologia ou astrologia; os diferentes elementos contribuintes e prevalentes davam origem a sistemas diferentes. No gnosticismo a total separação entre Deus e a matéria (reputada, conforme o dogma grego, como inerentemente



ma) era ponto subentendido, e o drama da redenção se efetuava dentro de um complexo de seres intermediários. A alma do homem que podia ser salvo, na idéia gnóstica, era uma fagulha da divindade aprisionada no corpo: a redenção, pois, consistia para eles da libertação da alma de sua contaminação corporal e de sua absorção por sua fonte.

Quase todas as doutrinas cristãs cardeais foram revistas nos moldes desse pensamento. O arcabouço mitológico da redenção não tinha qualquer ponto de contato com o AT, o qual era rejeitado ou pelo menos ignorado, enquanto que era diminuída a significação dos fatos históricos do ministério, da morte e da ressurreição de Jesus. De fato, a opinião sobre Deus e o homem, conforme fica subentendida, freqüentemente levava à negação da realidade dos sofrimentos de Cristo e, algumas vezes, da realidade da própria encarnação do Filho. A criação, segundo o gnosticismo, teria sido um acidente, um equívoco, ou até mesmo o ato malévolos de um antideus. A ressurreição e o julgamento eram reinterpretados para que fossem refinados seus pontos "crus". O pecado se tornava uma contaminação de fácil remoção; a igreja era substituída por um clube de indivíduos "iluminados" que supostamente possuíam segredos escondidos da multidão daqueles que não se podiam salvar, e até mesmo dos não-iniciados ainda que afirmassem possuir o mesmo redentor. A ética se centralizava em torno da manutenção da pureza, a qual, em muitos casos, envolvia a negação do sexo e de outros apetites físicos, enquanto que em outros casos (baseando-se nas mesmas premissas), envolvia a prática de uma indulgência sem quaisquer restrições.

## II. DESENVOLVIMENTO

Sincretismo e acomodação são partes da existência do gnosticismo. A dívida — freqüentemente muito indireta — à filosofia grega, é óbvia; entretanto, o gnosticismo é mais do que (na famosa frase de Harnack) "a aguda helenização do cristianismo". Antes da vinda de Cristo, o misticismo oriental, o asceticismo, e a astrologia entraram num mundo grego-romano despedaçado pelo temor da morte, tendo surgido aquilo que Gilbert Murray chamou de "O Fracasso dos Nervos" (*Five Stages of Greek Religion*, 1925, cap. iv). O racionalismo confiante cedeu lugar à busca pela salvação. As formas de pensamento que caracterizam tantas das heresias da cristandade já eram observáveis em algumas religiões helenísticas pré-cristãs.

Tem sido insistentemente afirmado que o pensamento religioso gnóstico emergiu de elementos gregos e orientais, sob a influência, como estimulante ou transmissor, do judaísmo disperso. Apoio para esse ponto de vista (rejeitado por Jonas e outros) tem sido tirado dos documentos quenobóscuos (v. R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, 1959). Porém, ainda é cedo demais para dogmatizarmos; contudo, é digno de nota que a maior parte dos

ensinos do tipo gnóstico, mencionados no NT (v. a seguir), conta com elementos judaicos, que as primitivas congregações cristãs eram freqüentemente herdeiras das sinagogas da dispersão, e que os pais da igreja vêem as heresias quase como uma sucessão desde Simão Mago (q.v.). Existem mesmo eruditos que reputam o cristianismo como apropriador e reinterpretador de um mito-redentor básico do gnosticismo (cf., p. ex., R. Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Setting*, 1956, p. 162s.), ainda que até o momento não tenha sido possível demonstrar que tal mito fizesse parte integral do pensamento gnóstico pré-cristão; nem são os documentos "Mandeanos" de seus modernos descendentes (v. NAZARENO) altamente relevantes a respeito das primitivas seitas "baptistas" da Palestina, visto que sofreram tão poderosas influências posteriormente.

## III. O GNOSTICISMO E O NT

A "heresia colossense" combinava especulações filosóficas, poderes astrais, reverência a intermediários angélicos, tabus alimentares, e práticas ascéticas *τοιμ επιπέσιμος* do judaísmo (Cl 3.8-23; v. COLOSSENSES). As epístolas pastorais denunciam a pregação composta de mitologia e genealogia (1Tm 1.4s.), assinaladas por rigoroso asceticismo (1Tm 4.3s.), "fábulas judaicas" (Tt 1.14s.), espiritualização da ressurreição (2Tm 2.18), e perniciosos acompanhamentos morais (2Tm 3.5-7) — o conjunto inteiro era falsamente denominado *gnosis* (1Tm 6.20). A cancerosa heresia refutada nas epístolas joaninas negavam a humanidade de Cristo (1Jo 4.3; 2Jo 7). É usada a frase dos falsos mestres e que cheira a gnosticismo "as cousas profundas de Satanás" (Ap 2.24).

Algumas das características menos satisfatórias da vida da igreja de Corinto refletem termos e conceitos desenvolvidos pelo gnosticismo, o deleite na *gnosis* (1Co 8.1; 13.8) e na sabedoria (1.17s.); o perigoso liberalismo de alguns quanto às questões sexuais, enquanto que outros punham em dúvida o acerto do próprio casamento (1Co 6.13s.; cap. 7) e negavam o fato da ressurreição (1Co 15.12). Essas coisas eram apenas sintomas; certamente não constituam ainda um sistema; porém, exibem o solo onde os sistemas gnósticos se desenvolviam tão luxuriantemente. E Paulo, em réplica a essas coisas, pôde empregar o vocabulário gnóstico, ao mesmo tempo que o desinfetava (1Co 2.6 e segs; cf. Bultmann em TWNT, s.v. *Gnosis*; E.T. *Gnosis*, 1952): p. ex., Paulo pôde revolucionar a idéia gnóstica do *pleroma* (q.v.) dos seres intermediários declarando que o *pleroma* inteiro acha-se em Cristo (Cl 1.19).

Tais depredações, características do NT, contra a terminologia religiosa contemporânea alcançam contato mental com aquele vocabulário criado no seio do cristianismo sem, entretanto, ceder coisa alguma ao pensamento não-bíblico. O arcabouço do NT — quer sobre a eleição, ou sobre o conhecimento de Deus, ou sobre a palavra, ou sobre o redentor — é provido pela

revelação do AT, não importando de onde tenha provido a terminologia empregada. O gnosticismo, com seus elementos gregos, orientais e judaicos, quer considerado como uma religião mundana (cf. G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, 1951) ou simplesmente como uma tendência, permaneceu como sistema caracteristicamente pagão. Apegou-se ao cristianismo meramente como um parasita, e tomou forma definida alimentando-se do mesmo. Quando muito era um desejo de alcançar os alvos cristãos conforme uma maneira pagã. O *Evangelho da Verdade* mostra um homem apegando-se, através da tradição cristã, a uma cruz para a qual o sistema dá pouca importância; eventualmente, porém, os gnósticos da cristandade foram obrigados a escolher entre o evangelho e o maniqueísmo. A.F.W.

**GOEL** — V. VINGADOR DO SANGUE; CIDADES DE REFÚGIO; RUTE, LIVRO DE.

**GOGUE E MAGOGUE** — Em Ez 38.2 encontramos a passagem que diz: "Gogue, da terra de Magogue, príncipe e chefe ("príncipe de Ros" (q.v.) noutras versões) de Meseque (q.v.) e Tubal". A LXX, provavelmente com acerto, compreendia que Magogue era um povo e não um país. A única identificação razoável de Gogue é com Giges, rei da Lídia (c. de 660 a.C.) — em assírio, Gugu. A ligação com povos, nos confins do mundo então conhecido (Ez 38.5, 6; cf. Ap 20.8) sugere que devemos considerá-los personagens escatológicas, e não com algum rei historicamente identificável etc. Essa é a interpretação dada em Ap 20.8 e na literatura rabínica.

Visto que não precisamos interpretar Ez 38 e 39 como anteriores, quanto ao tempo, a Ez 40-48 e visto que a tradição rabínica colocava Gogue depois dos dias do Messias, não precisamos imaginar qualquer contradição entre os livros de Ezequiel e de Apocalipse, contanto que compreendamos o milênio no sentido que os rabinos lhe davam — "os dias do Messias". H.L.E.

**GOLÁ** — Uma cidade de refúgio em Basá (Dt 4.43), e igualmente uma cidade levítica (Js 21.27), na porção transjordânica de Manassés. Provavelmente pode ser identificada com a moderna *shahm el-golan*, cerca de 22 km a oeste de Afeque (Hipos), embora o distrito homônimo, Gaulanitis, fique mais próximo do Jordão e do mar de Quinere. R.F.H.

**GÓLGOTA** — V. CALVÁRIO.

**GOLIAS** — Um gigante (q.v.) de Gate que servia no exército filisteu (1Sm 17.4). Golias talvez descendesse daquele remanescente dos refains que, depois de haverem sido espalhados pelos amorreus (Dt 2.20,21; 2Sm 21.22), se refugiaram entre os filisteus. Quanto à discussão sobre sua origem, v. G. A. Wainwright, "Early Philistine History", VT, IX, 1959, p. 79s. Sua altura era de "seis côvados e um palmo", isto é, 3,20 m

se o côvado for compreendido como uma medida da 53,5 cm (21 polegadas) (v. PESOS E MEDIDAS). Que tal fenômeno, apesar de ser incomum, não é impossível, é confirmado pelo descobrimento, na Palestina, de esqueletos humanos de estatura semelhante e mais ou menos do mesmo período.

Golias foi morto por Davi (q.v.), em Efes-Damim, num duelo singular cujo caráter religioso é confirmado por 1Sm 17.43,45; e talvez igualmente pela fuga dos filisteus, se isso puder ser diretamente atribuído à convicção dos mesmos de que o Deus de Israel havia derrotado o seu deus (cf. 2Sm 23.9-12; 1Cr 11.12s.). A espada de Golias, que havia sido guardada no santuário de Nob, foi dada a Davi pelo sacerdote Aimeleque, quando Davi estava fugindo de Saul para exilar-se com o rei de Gate, para quem a arma provavelmente serviu como um presente aceitável.

Dois aparecimentos posteriores do nome "Golias" têm deixado perplexos os eruditos. Elanã aparece como alguém que matou "Golias, o geteu" — conforme 2Sm 21.19 de nossa versão portuguesa — e novamente em 1Cr 20.5, onde o nome da vítima é dado como Lami "irmão de Golias, o geteu". É possível que Elanã (q.v.) fosse o nome original de Davi. Por outro lado, alguns sugerem que esse segundo Golias poderia bem ter sido um filho do adversário de Davi. Quanto a uma discussão completa sobre o problema e emendas possíveis do texto, v. S. R. Drives, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, 1913; e E. J. Young, *Introdução ao AT*, Vida Nova, 1964, p. 192, 193.

**GOLPES NA CARNE** — V. SEPULTAMENTO E LAMENTAÇÃO.

**GOMER** (*gomer*, "completamento") — 1. Filho mais velho de Jafé e pai de Asquenaz, Rifá, e Togarma (Gn 10.2,3). Na profecia de Ezequiel (Ez 38) o povo de Gomer aparece intimamente associado com a casa de Togarma no exército de Gogue, e provavelmente devem ser identificados com os antigos Gimirrai (Cimérios), um grupo ariano que conquistou Urartu (Armênia) vindos de sua pátria de origem na Ucrânia, algum tempo antes do séc. VIII a.C., quando apareceram como adversários dos assírios.

2. Filha de Dibraim e esposa de Oséias (Os 1.3). Ela deu à luz Jezreel, Lo-Ruama e Lo-Ami (Os 1; "Jezreel", "Desfavorecida" e "Não-meu-povo", respectivamente, em nossa versão portuguesa). V. OSÉIAS. G.W.G.

**GOMORRA** — V. PLANÍCIE, CIDADES DA.

**GORDURA** — V. ALIMENTO, SACRIFÍCIO E OFERTA.

**GÓSEN** — 1. Território assinalado a Israel e seus descendentes durante sua peregrinação no Egito. Sua localização e extensão exatas permanecem pontos incertos, mas certamente ficava dentro do Egito (Gn 47.6,27), bem como

no delta, no braço leste do Nilo: Gn 47.6 com 11 equipara claramente Gósen com a "terra de Ramessés", assim chamada por causa da cidade-residência Pi-Ramesse, a bíblica Ramessés (q.v.), no nordeste do delta egípcio. As interações topográficas da LXX são de autenticidade incerta. O trecho leste do delta seria apropriadamente "próximo" da corte (Gn 45.10) para José servir a seu faraó (provavelmente hicsos), em Mênfis (q.v., perto do Cairo) ou Avaris (nordeste do delta), cf. tb. Gn 46.28,29; semelhantemente para que Moisés pudesse entrevisitar-se com o faraó de seu tempo em Pi-Ramesés (Êx 7-12). Gósen era uma região privilegiada, apropriada para criação de gado e de ovelhas (Gn 46.34; 47.1.4.6,27; 50.8). Permaneceu como "habitat" dos hebreus até o êxodo, pelo que quase não sofreu os efeitos das pragas miraculosas (Êx 8.22; 9.26); não obstante, o contato era próximo com os egípcios que habitavam na mesma área geral (p. ex., cf. Êx 11.2,3; 12.35,36). O nome *Gsmt* ocorre em certos textos egípcios, e anteriormente era equiparado com o termo hebraico Gósen através da tradução da LXX, *Gesem*, mas deve ser lido *Shsm*, tornando-se irrelevante portanto.

2. Um distrito no sul da Palestina (Js 10.41; 11.16), provavelmente chamado assim por causa de 3. uma aldeia nas colinas do sul da Palestina (Js 15.51), possivelmente próxima de Zâhriyeh, cerca de 19 km a sudoeste de Hebron (conforme Abel), ou então, um tanto mais a leste (GTT, 1959, §§ 285-287, 497). V. tb. GEDER. K.A.K.

## GOVERNADOR

### I. NO AT

Visto que Israel, durante toda a sua história, ficou direta ou indiretamente envolvida com várias civilizações, cada uma das quais tinha seu sistema constitucional distintivo e seus títulos próprios para os indivíduos revestidos de autoridade, não é surpreendente que as traduções modernas traduzam grande variedade de palavras originadas por não menor variedade de termos modernos. Podemos classificá-las como segue:

#### a) Palavras técnicas

Dentre essas, o termo hebraico *pehah* (cf. o assírio *pehatu*) é a mais freqüentemente usada, significando o governante de um distrito, subordinado a um rei, como, p. ex., um governador provincial assírio (Ez 23.6,23; Et 3.12; 8.9), o Tatenai persa (Ed 5.3; 6.6), cuja satrapia incluía a Palestina, a Fenícia e o Egito; e Neemias e Zorobabel como governadores de Judá (Ne 5.14; Ed 6.7). No original estes dois últimos são chamados também de "Tirshatha" (Ed 2.63; Ne 7.65,70, em todos os casos traduzida por "governador", em nossa versão), a forma hebraica de um título persa (do avesta *tarshata*, "reverenciado").

#### b) Palavras gerais

Dez outras palavras hebraicas indicam autoridade em várias esferas, a saber: *nisav*, "alguém estabelecido" (empregado em 1Rs 22.48, para

indicar o vice-rei ou regente que administrava Edom, quando esse país era tributário de Judá, durante o reinado de Josafá, traduzida como "governador" em nossa versão; *aluf* (p. ex., Zc 9.7, empregada para os governadores de Judá, aqui traduzida como "chefe"); *moshel* (Gn 45.26, sobre José no Egito, traduzida como "governador"); *shalit* (Gn 42.6, também empregada a respeito de José, e igualmente traduzida como "governador"); esses são os termos mais gerais. Os outros termos têm referências mais particulares: *paqid* ("supervisor", Jr 20.1, referindo-se a um sacerdote, traduzida em nossa versão por "presidente"; cf. Gn 41.34, referindo-se a oficiais egípcios, traduzido por "administradores"); *hoqeq* ("legislador", Jz 5.9,14, traduzido por "comandante"); *sagan* ("deputado", "tenente", exemplo, Dn 3.2, traduzida nesse caso como "oficial"); *nasi'* (que indica posição social, "príncipes", 2Cr 1.2), *sar* ("governador da cidade", 1Rs 22.26); e *nagid* ("governador de uma casa", 2Cr 28.7, traduzido por "alto oficial").

### II. NO NT

Um menor número de palavras gregas é usado, algumas vezes de maneira imprecisa, e outras vezes com exatidão técnica.

a) *Hegoumai* ("liderar") e seus derivados, são os que ocorrem com maior freqüência. O termo é empregado para governadores no sentido geral (Mc 13.9; 1Pe 2.14), porém, na maior parte das vezes descreve governantes romanos subordinados, como Pilatos (Mt 27.2; 28.14), Félix (At 23.36), e Festo (At 26.30), todos os quais eram "procuradores" subordinados ao legado da província da Síria (no grego equivalente oficial se chamavam *epitropoi*).

b) Outros vocábulos traduzidos por "governador" ou sinônimos, aparecem em Jo 2.8 (*architriklinos*, "controlador da festa", traduzido por "mestre-sala"); 2Co 11.32 (*ethnarches*, "etnarca", traduzido como "governador preposto"); Gl 4.2 (*oikonomos*, "despenseiro", traduzido como "curadores"; cf. Lc 12.42 e 1Co 4.2, onde é traduzido respectivamente por "mordomo" e "despenseiro"); e Tg 3.4 (*euthynon*, "timoneiro", traduzido por essa palavra). B.F.H.

## GOVERNO

### I. NO AT

Durante o período do AT, o povo de Deus viveu sob vários tipos de governo. Os patriarcas podem ser reputados como seminômades. O pai era o chefe da família e seu sacerdote. Sua jurisdição se estendia não apenas sobre os membros da família imediata, mas também sobre todos os que eram seus assalariados ou estavam de outro modo qualquer sujeitos a ele. Esse tipo de governo era semelhante ao dos nômades beduínos da Arábia. À testa de família (isto é, do clã) o pai tinha até mesmo o direito de vida e morte, além da responsabilidade de fazer diversas decisões (cf. Jz 11.15.).

No Egito, os descendentes de Jacó estiveram em escravidão até que foram tirados dali pela

liderança de Moisés. Moisés agia como representante de Deus, e a povo lhe dava ouvidos. Naquele tempo também havia oficiais sobre o povo, embora seja difícil precisar como os israelitas estavam organizados em relação aos egípcios. A organização efetuada no monte Sinai não tinha paralelo em vista de consistir na formação das tribos numa teocracia (isto é, "o governo de Deus" — *theos*, "deus"; *kratos*, "poder", "domínio"). Esse tipo de governo não tem paralelo, pois se trata de um arranjo divinamente revelado. Sua essência é estabelecida em Êx 19 5,6. Primariamente, era o governo de Deus sobre uma nação que estava destinada a ser santa, um reino de sacerdotes.

No deserto havia anciãos do povo que auxiliavam a Moisés em suas tarefas. O plano da teocracia foi apresentado para eles e o aceitaram. Deus devia governar e isso através da agência de um rei humano. Esse rei deveria "reinar com justiça", no sentido que deveria baixar decisões de conformidade com a justiça estrita e manifestar em seu governo a retidão de Deus. O povo deveria manter-se separado do resto do mundo, pois eram santos, pertencentes ao próprio Deus.

Durante algum tempo a nação não estava preparada para aceitar tudo quanto estava envolvido no plano da teocracia. Sob Josué foi necessário que entrassem na posse da terra que lhes havia sido prometida. Durante algum tempo houve governantes ou juizes sobre eles, mas não havia qualquer organização central. Essa situação os levou a perceber que precisavam de um rei. Seu pedido por um rei, entretanto, foi feito num espírito não-teocrático, pois meramente desejavam ser iguais às nações ao seu redor. Por esse motivo Samuel os repreendeu por terem rejeitado ao próprio Senhor (1Sm 8.7).

Por conseguinte, a nação hebreia necessitava não meramente de aprender que precisava de um rei, mas também que esse rei teria de ser da espécie certa de rei. O primeiro rei escolhido foi um homem que não seguia ao Senhor, pelo que também foi rejeitado. Mas em Davi foi encontrado o homem conforme o próprio coração de Deus. Davi baixava decisões sobre as questões mais importantes, mas as decisões secundárias eram deixadas para os sub-oficiais. Alguns desses oficiais são mencionados nas Escrituras, a saber, os sacerdotes, os oficiais do palácio, o copeiro, e o vestiário (2Rs 10.22), o mordomo (1Rs 4.6), escribas, cronistas, conselheiros, comandante-em-chefe do exército, e chefe da guarda (2Sm 8.18). Os ministros do rei serviam na administração dos negócios do estado (1Rs 4.2s.).

Salomão dividiu o reino em doze distritos, sobre cada um dos quais estabeleceu um prefeito para que provesse provisões para o rei e sua corte (1Rs 4.7s.). O exílio provocou o término da teocracia, que há muito deixara de ser teocracia no sentido mais legítimo. Depois do exílio os judeus ficaram sujeitos à Pérsia, e eram representados por anciãos e príncipes, e estes estavam subordinados aos sacerdotes. O mesmo arranjo

teve prosseguimento durante o período grego, embora nesse tempo um concílio de anciãos tivesse sido introduzido. De fato, o sumo sacerdote tornou-se então um príncipe da nação. Dessa maneira teve prosseguimento a vida política da nação, até o tempo de Herodes, o Grande.

O ponto central da teocracia era o templo, que simbolizava a moradia de Deus entre seu povo. Dessa forma, Jerusalém, a cidade em que estava localizado o templo, se tornou conhecida como "cidade santa". A destruição formal da teocracia ocorreu quando o templo foi incendiado. E.J.Y.

## II. NO NT

### 1. Situação na Palestina

A terra foi quase inteiramente dividida entre certo número de estados republicanos (p. ex., Cesaréia e as cidades de Decápolis). Esse era um artifício usado pelos sucessivos poderes supervisores, especialmente pelos romanos, a fim de helenizar a população e assim conter o nacionalismo judaico. As áreas menos controláveis (p. ex., Galiléia) foram confiadas a príncipes herodianos, enquanto que a própria Jerusalém e suas circunvizinhanças ficaram sob o Sinédrio, um concílio formado por elementos da aristocracia religiosa. O complexo inteiro de governos era supervisionado visando os interesses da segurança das fronteiras romanas pelos Césares, que agiam em diferentes estágios ou através dos reis vassalos herodianos, eu por intermédio de um deputado pessoal, o procurador. O nacionalismo judaico encontrou expressão institucional numa série de seitas religiosas cujas atitudes para com o governo variavam desde o terrorismo (os zelotes) até o desinteresse (os essênios), por um lado, e até à colaboração (os saduceus), por outro lado. Todos estavam dedicados, a seu próprio modo, à restauração do reino.

### a) A carreira de Jesus

Jesus estava inextricavelmente envolvido nessa confusão política. Foi atacado, por ocasião de seu nascimento (Mt 2.16) como uma ameaça ao trono de Herodes, e foi denunciado por ocasião do julgamento como pretendente a poder real (Jo 19.21). Era perseguido por todos os lados por pressões para que aceitasse esse alvo. As sugestões diabólicas (Mt 4.19) eram espelhadas no entusiasmo popular (Jo 6.15), na obtusa arrogância dos discípulos (Mt 16.22s.), e nos temores daqueles que precipitaram seu aprisionamento (Jo 11.50). Confrontado com tão grande consenso de malentendido, Jesus geralmente evitava a reivindicação de realeza, porém, não escondeu o fato dos próprios discípulos (Lc 22.29,30) e no fim declarou-a publicamente (Jo 18.36,37).

### b) O ensino de Jesus

Três asseverações principais, sobre a relação entre o reino do céu e os governos temporais podem ser destacadas: (i) O reino de Jesus não pertence à mesma ordem dos poderes temporais. Não é estabelecido por ação política (Jo 18.36). (ii) O poder temporal não é autônomo: só é desfrutado pela permissão de Deus

Jo 19.11). (iii) O poder temporal, portanto, tem direitos, como Deus também tem os seus (Ic 20.25); ambos devem ser reconhecidos.

### c) A Igreja de Jerusalém

Depois da ressurreição de Cristo, os discípulos foram novamente instruídos acerca da natureza do reino (At 1.3). O ponto de vista dos mesmos até então era estritamente político, entretanto (At 1.6), e até mesmo depois da ascensão, a pregação da exaltação de Jesus até à mão direita de Deus (p. ex., At 2.32-36) era capaz de ter tons políticos (At 5.31), e certamente podia ser considerada como politicamente provocativa pelo Sinédrio (At 5.33s.). Os apóstolos desafiaram uma ordem do tribunal que restringia sua pregação, à base de seu dever primariamente para com Deus (At 5.29). A perseguição contra Pedro e Tiago (At 12.2,3) talvez tivesse tido motivos políticos, porém, nos casos de Estêvão (At 6.11) e de Paulo (At 21.28) as ofensas eram religiosas, refletindo a transformação da seita dos Nazarenos numa seita regular da religião judaica, diferenciada, talvez, principalmente pela sanção adicional que a soberania de Jesus havia emprestado à lei (Tg 2.5.8).

### 2. Os Estados Helenísticos

Por todos os lugares, fora da Palestina, onde foram estabelecidas igrejas, havia, juntamente com a própria Roma, estados republicanos, que eram ou satélites dos romanos ou colônias romanas verdadeiras. Os crentes, dessa maneira, podiam ser envolvidos ou com as administrações locais (p. ex., At 16.19-21; 17.6,22) ou com os governadores romanos superintendentes (p. ex., At 13.7; 18.12). A tendência de entregar casos difíceis à autoridade romana, entretanto, significava que a atitude desse governo se tornou a preocupação principal.

### a) Apoio ao governo

O único caso em que crentes foram acusados de fazer oposição direta aos Césares (At 17.7) foi rejeitado pelas autoridades responsáveis. Em todos os outros casos conhecidos as acusações não tinham fundo político, e os diversos governos demonstraram relutância em tomar providência a respeito das mesmas. Os escritores cristãos mostraram-se recíprocos nesse *laissez-faire* (Rm 13.1-7; 1Tm 2.2; Tt 3.1): o ensino de Jesus foi elaborado a fim de que ficasse demonstrado que os "poderes que existem" (*exousiai*) não somente tinham sua autoridade permitida por Deus, mas que eram, positivamente, "ministros de Deus" para castigo dos malfetores, de tal maneira que se opor aos mesmos era opor-se a Deus. Essa atitude foi sustentada até mesmo (como sucedeu durante o reinado de Nero) quando os tribunais estavam sendo usados para fabricar acusações; a legitimidade do governo foi estudadamente defendida, enquanto que as vítimas foram consoladas em os sofrimentos inocentes de Cristo (1Pe 2.11-25). Alguns têm sustentado que aquele que restringe o anticristo (2Ts 2.6-8) é o governo romano.

### b) Crítico do governo

Até o próprio Paulo, entretanto, mostrou algumas reservas. A responsabilidade pela crucifi-

cação está sobre os ombros dos "poderosos deste século" (isto é, dos governantes deste mundo, 1Co 2.8). Os santos não devem resolver as suas disputas nos tribunais civis, visto que o destino dos santos é "julgar o mundo" (1Co 6.2). É chamada a atenção, por repetidas vezes, para o domínio do "único Soberano, o Rei dos reis e Senhor dos senhores" (1Tm 6.15), bem como a cidadania na república que transcendendo todas as barreiras dos estados terrenos (p. ex., Ef 2.19). O poder dos demônios (*archai* ou *exousiai*) sobre os quais Cristo triunfou (Cl 2.15) e com os quais agora estamos empenhados em luta (Ef 6.12) bem pode ser concebido como a totalidade das forças por detrás do governo humano. Certamente que esse é o tema que transparece detalhadamente em Apocalipse, o qual contempla uma luta para o governo do mundo entre Deus e os poderes satânicos. As alusões ao culto do governante (Ap 13.15) parecem suficientemente claras para identificar o inimigo como os Césares romanos. Sabemos por meio de Plínio (*Ep.* x. 96) que as tentativas para induzir os cristãos a escaparem da condenação fazendo um sacrifício formal ao imperador, encontraram uma incorrigível obstinação da parte deles. Presumivelmente haviam decidido que estavam sendo solicitados a dar a César aquilo que pertencia a Deus. E.A.J.

**GOVERNO ECLESIASTICO** — O NT não provê qualquer código detalhado de regulamentos para o governo da igreja, e a própria idéia de tal código pode parecer repugnante para a liberdade da dispensação do evangelho; no entanto, Cristo deixou atrás de si um corpo de líderes (os apóstolos), por ele mesmo escolhido, ao qual também forneceu alguns poucos princípios gerais para o exercício de sua função reguladora.

### I. OS DOZE

Os doze foram escolhidos a fim de que estivessem com Cristo (Mc 3.14), e essa associação pessoal qualificou-os para agir como suas testemunhas (At 1.8); desde o princípio foram dotados de poder sobre os espíritos imundos e as enfermidades (Mt 10.1), poder esse que foi renovado e aumentado, em forma mais geral quando a promessa do Pai (Lc 24.49) veio sobre ele na doação do Espírito Santo (At 1.8). Na sua primeira missão foram enviados a pregar (Mc 3.14), e na grande comissão foram instruídos a ensinar todas as nações (Mt 28.19). Assim receberam autoridade de Cristo para evangelizarem em geral.

Porém, foi-lhes igualmente prometida uma função mais específica como juizes e governantes do povo de Deus (Mt 19.28; Lc 22.29,30), com poder de ligarem e desligarem (Mt 18.18), de perdoarem e reterem pecados (Jo 20.23). Tal linguagem deu origem à concepção das chaves, tradicionalmente definidas, tanto na teologia medieval como na reformada, como (a) chave da doutrina, para ensinar qual conduta é proibida e qual é permitida (esse é o sentido técnico de ligar e desligar na fraseologia legal

judaica), e (b) chave da disciplina, para excomungar os indignos e reconciliar os contritos, declarando o perdão de Deus mediante a remissão de pecados exclusivamente em Cristo.

Pedro recebeu esses poderes em primeiro lugar (Mt 16.18,19), como também recebeu a comissão pastoral de alimentar o rebanho de Cristo (Jo 21.15), mas fez-lo de modo representativo, e não como uma capacidade pessoal; pois quando tal comissão é repetida em Mt 18.18, a autoridade de exercer o ministério da reconciliação é investida sobre todo o corpo de discípulos, como um todo, como também é a congregação fiel, e não qualquer indivíduo particular, que age em nome de Cristo para abrir o reino aos crentes e fechá-lo à incredulidade. Semelhantemente, essa função autoritativa é exercida primariamente pelos pregadores da palavra, e o processo seletivo, de conversão e rejeição, é visto em operação desde a primeira pregação de Pedro em diante (At 2.37-41). Quando Pedro confessou a Cristo, sua fé se tornou típica do alicerce rochoso sobre o qual a igreja está edificada (Mt 16.18); mas, em realidade, o alicerce da Jerusalém celestial contém os nomes de todos os apóstolos (Ap 21.14), pois estes agiam conjuntamente nos primeiros dias da igreja, e a idéia de que Pedro tenha exercido qualquer primado constante entre eles é refutada, parcialmente pela posição de liderança ocupada por Tiago no concílio de Jerusalém (At 15.13,19), e parcialmente pelo fato que Paulo resistiu a Pedro face a face (Gl 2.11). Era numa capacidade conjunta que os apóstolos proviam liderança para a igreja primitiva; e essa liderança era eficaz tanto na misericórdia (At 2.42) como no juízo (At 5.1-11). Exerciam autoridade geral sobre cada congregação, enviando dois dentre os seus a fim de supervisionarem novos desenvolvimentos em Samaria (At 8.14), e resolvendo com os anciãos qual a orientação comum para a administração dos gentios (At 15), enquanto que "a preocupação com todas as igrejas" (2Co 11.28), sentida por Paulo, é ilustrada tanto pelo número de suas viagens missionárias como pela extensão de sua correspondência.

## II. APÓS A ASCENSÃO

O primeiro passo tomado pelos apóstolos, imediatamente após a ascensão de Cristo, foi preencher a vaga deixada pela traição de Judas, e isso fizeram mediante um apelo direto a Deus (At 1.24-26). Outros foram posteriormente contados entre os apóstolos (Rm 16.7; 1Co 9.5-6; Gl 1.19), mas as qualificações de ser *testemunha ocular da ressurreição* (At 1.22), e de ter sido de algum modo comissionado por Cristo (Rm 1.1,5), não eram de natureza a poderem ser perpetuadas indefinidamente. Quando a pressão do trabalho aumentou, fizeram escolher sete assistentes (At 6.1-6), eleitos pelo povo e ordenados pelos apóstolos, a fim de que administrassem a caridade da igreja; esses sete têm sido reputados como diáconos desde os tempos de Ireneu em diante, mas Filipe, o único

cujas histórias posteriores conhecemos com clareza, tornou-se evangelista (At 21.8), com uma missão ilimitada de pregar o evangelho. Oficiais eclesiaísticos com denominação distintiva são pela primeira vez encontrados nos anciãos de Jerusalém, os quais receberam dons (At 11.30) e participaram do Concílio (At 15.6). Esse ofício (v. PRESBITEROS) foi provavelmente copiado do presbitério das sinagogas judaicas; pois a própria igreja é chamada de sinagoga em Tg 2.2, e os anciãos judaicos, aparentemente ordenados por imposição de mãos, eram os responsáveis pela manutenção da disciplina, com o poder de desligar os que desobedecessem à lei. O presbitério cristão, todavia, sendo um ministério evangélico, adquiriu deveres adicionais para pastorear (Tg 5.14; 1Pe 5.1-3) e para pregar (1Tm 5.17). Foram ordenados anciãos para todas as igrejas da Ásia Menor por Paulo e Barnabé (At 14.23), enquanto que Tito foi exortado a fazer o mesmo em relação às igrejas de Creta (Tt 1.5); e embora os distúrbios em Corinto possam sugerir que uma democracia mais completa prevalecia naquela congregação (cf. 1Co 14.26), o padrão geral de governo eclesiaístico na época apostólica parece ter sido uma junta de anciãos ou pastores, possivelmente aumentada por profetas e mestres, que governavam cada uma das congregações locais, tendo os diáconos como ajudantes da administração, e contando com a superintendência geral da igreja inteira provida pelos apóstolos e evangelistas. Nada existe nesse sistema neotestamentário que corresponda exatamente ao moderno episcopado diocesano; os bispos (q.v.), quando são mencionados (Fp 1.1), formavam uma junta de oficiais da congregação local, e a posição ocupada por Timóteo e Tito era a de ajudantes pessoais de Paulo em sua obra missionária. O que é mais provável é que quando um ancião adquiria presidência permanente da junta, passava então a ser especialmente designado pelo título de bispo; porém, mesmo quando o bispo monárquico aparece nas cartas de Inácio, continuava sendo apenas o pastor de uma única congregação. A terminologia do NT é muito mais fluida; em lugar de qualquer coisa semelhante a uma hierarquia, encontramos descrições vagas como "o que preside", "os que vos presidem no Senhor" (*proistamenoí*, "presidentes"; Rm 12.8; 1Ts 5.12), ou então "vossos guias" (*hegoumenoi*, "guias"; Hb 13.7,17,24). Os anjos das igrejas, em Ap 2 e 3, têm sido algumas vezes considerados como bispos verdadeiros; porém, mais provavelmente são personificações de suas respectivas comunidades. Aqueles que ocupam posições de responsabilidade têm o direito de ser honrados (1Ts 5.12,13), de serem sustentados (1Co 9.14), e da liberdade de acusações frívolas (1Tm 5.19).

## III. PRINCÍPIOS GERAIS

Cinco princípios gerais podem ser deduzidos do ensinamento neotestamentário como um todo: (a) toda a autoridade se deriva de Cristo e

é exercida em seu nome e Espírito; (b) a humildade de Cristo provê o padrão para o serviço cristão (Mt 20.26-28); (c) o governo é conjunto e não hierárquico (Mt 18.19; 23.8; At 15.28); (d) ensinar e dirigir são funções intimamente associadas (1Ts 5.12); (e) ajudantes administrativos são necessários para ajudarem os pregadores da palavra (At 6.2,3). V. tb. MINISTÉRIO e bibliografia ali citada. G.S.M.W.

**GOZÁ** — Também chamada Gosã (1Cr 5.26), é identificada com a antiga Guzana e com a moderna Tell Halaf, no curso superior do rio Habur. Israelitas de Samaria foram deportados para ali, em 722 a.C. (2Rs 17.6; 18.11). Senaqueribe, em sua carta a Ezequias (2Rs 19.12; Is 37.12), se refere à severa punição inflingida contra essa capital assíria provincial ao se rebelar em 759 a.C. Escavações efetuadas em 1899, 1911-13, e 1927 (M. von Oppenheim, *Tell Halaf*) produziram tablets pertencentes aos sécs. VII e VIII a.C., em que nomes semíticos ocidentais podem comprovar ou explicar ao menos, a presença dos exilados israelitas (AFO Beiheft 6). D.J.W.

## GRAÇA, FAVOR

### I. NO AT

#### a) Vocabulário

Graça envolve outros assuntos tais como o perdão, a salvação, a regeneração, o arrependimento, e o amor de Deus. "Existem "palavras graça" que não contêm a palavra "graça" (Moffatt); v. Dt 7.7; 9.4-6. As duas "palavras graça" são: (i) *hesed*. Essa é traduzida centenas de vezes como "misericórdia" e dezenas de vezes como "bondade", "longanimidade" etc. Lutero a traduziu por *Gnade*, a palavra germânica para "graça". A despeito disso, não é exatamente o equivalente de graça. É uma palavra de dois fios, que pode ser empregada acerca de Deus e do homem; quando empregada acerca de Deus certamente implica em graça. Porém, quando empregada acerca do homem, deixa subentendido um amor constante por outro ser humano ou por Deus. É freqüentemente encontrada em associação com a palavra "aliança", e denota a atitude de fidelidade com que ambas as partes de um pacto devem caracterizar-se. Quanto ao *hesed* de Deus, v. Lm 3.22; quanto ao *hesed* do homem, v. Os 6.6. Snaith sugere a tradução "amor de pacto" como o equivalente mais aproximado nas línguas modernas. (ii) *hen*. Não se trata de uma palavra ligada ao pacto nem tem dois lados. É empregada para significar a ação de um superior, humano ou divino, para com um inferior. Fala sobre favor desmerecido, e é traduzida por "graça" e "favor" por algumas dezenas de vezes. Exemplos de *hen* humano se encontram em Gn 33.8,10,15; 39.4; Rt 2.2,10. O *hen* de Deus é encontrado em Jr 31.2. Ninguém pode mostrar *hen* para com Deus (como pode mostrar *hesed* para com ele), pois ninguém pode "azer-lhe um favor.

### b) A lei

(i) Jo 1.17 põe a lei em aguda antítese com a graça. V. Tt 2.11 que igualmente afirma que a graça entrou no mundo por meio de Cristo. Isso não significa que não existia graça antes de Cristo, no AT, mas meramente que ela não estava no primeiro plano, e que dizia respeito principalmente a Israel. A Bíblia freqüentemente emprega antíteses onde empregariamos comparação. (ii) A idéia de promessa é desenvolvida no NT nas Epístolas aos Gálatas (3.16-22) e aos Hebreus. Fica demonstrado que a graça é anterior à lei, pois Deus tratou com os patriarcas como indivíduos por meio da promessa, e com a nação como um todo por meio da lei. A lei não era primária, porém, esclarecia e salientava a espécie de *hesed* que Deus esperava de seu povo compactuado. (iii) Na própria lei, entretanto, pode-se encontrar a graça. A eleição de Israel para ser o povo eleito por Deus é atribuída, na lei, à livre escolha de Deus, e não à retidão de Israel (Dt 7.7,8; cf. 8.18). No pacto estabelecido no Sinai, a iniciativa partiu de Deus, tal qual aconteceu na aliança de graça com Abraão. Além disso, há a declaração do poder convertedor ou restaurador da lei, em Sl 19.

### c) Os profetas

O arrependimento é o principal ponto de interesse nos escritos proféticos. As passagens típicas a respeito são Am 5.14; Os 2.7; 6.1; 14.1; Is 1.16-18; Jr 3.1,7,12-14. Os profetas são freqüentemente acusados de uma doutrina de arrependimento que põe ênfase no poder da vontade humana, como o fazia a heresia de Pelágio. Porém, a verdade é que os profetas reputavam o arrependimento como algo interno (Jl 2.13). Ezequiel, que exigia que o indivíduo deve criar para si mesmo um coração novo (Ez 18.31) igualmente reconhece que um novo coração só pode ser dado como dom da graça de Deus (36.26). Com isso concorda a passagem sobre a "nova aliança", em Jr 31.31-34.

### d) Os salmos

O vocábulo *hen* está quase inteiramente ausente dos salmos, embora apareçam seus cognatos. *Hesed* pode ser encontrado com grande freqüência, como, p. ex., Sl 5.7; 23.6 (traduzido "misericórdia"); 57.3 ("auxílio"); 52.1 ("bondade", mas traduzido "misericórdia" no v. 8); 89.33 ("bondade"). Nos salmos, igualmente, se encontra o uso crescente da palavra cognata *hasid*, que pode ser vista, p. ex., em Sl 12.1 ("homens piedosos"); 79.2 ("santos"); 86.2 ("piedoso"). A forma plural dessa palavra (*hasidim*) aparece como "hasídeos" em 1Macabeus 2.42; 7.13; 2Macabeus 14.6; em realidade significavam aqueles que eram leais à aliança, os rigorosos, os devotos, os observantes da lei no judaísmo, de cujas fileiras saíram os fariseus.

## II. NO NT

### a) Vocabulário

O termo grego *charis* era a palavra normalmente usada para traduzir o vocábulo hebraico *hen*. O verbo correspondente mais próximo, *charizesthai* era empregado para denotar tanto o

perdão humano como o divino (Cl 2.13; 3.13; Ef 4.32). *Eleos* representa o termo hebraico *hesed* e tem o sentido de "misericórdia". Não é usada muito freqüentemente, e ocorre principalmente nas passagens baseadas no AT, tais como Rm 9.15-18,23; 11.30-32. "Graça" é tradução preferível a "misericórdia" porque inclui a idéia do poder divino que equipa o homem a viver uma vida moral.

#### b) Os evangelhos sinóticos

Não se tratando da palavra *charis*, que nunca é posta nos lábios de Jesus, a idéia da graça é muito proeminente. Jesus declarou que veio para buscar e salvar os perdidos. Muitas de suas parábolas ensinam a doutrina da graça. A parábola dos trabalhadores na vinha (Mt 20.1-16) ensina que Deus não tem de prestar contas a ninguém por seus dons gratuitos. A parábola da grande ceia (Lc 14.16-24) demonstra que o privilégio espiritual não assegura a felicidade final, e que o convite do evangelho é para todos. O filho pródigo foi recebido por seu pai de uma maneira que não merecia (Lc 15.20-24). O arrependimento é frisado como uma condição da salvação (Mc 1.15; 6.12; Lc 24.47). A fé, igualmente, tem o seu lugar garantido (p. ex., Mc 1.15; Lc 7.50), embora não haja declaração teológica à moda paulina.

#### c) Os escritos de Lucas

Tanto o evangelho de Lucas como Atos necessitam de atenção especial. Lucas demonstra flexibilidade ao tratar do assunto. Aparece até mesmo o sentido não-religioso do substantivo, como o favor feito por um homem a outro (At 24.27; 25.3.9). O sentido do AT de "favor" é visto em Lc 1.30; 2.52; At 2.47; 7.10,46. O sentido dinâmico de graça, que resulta em destemor corajoso e em testemunho eficaz, é visto em At 4.33; 11.23; 13.43, e é usado no contexto do apelo universal do evangelho. Lucas também reúne, de uma maneira que nem Paulo faz, os termos "evangelho" ("palavra") e "graça" (Lc 4.22; At 14.3; 20.24).

#### d) As epístolas paulinas

O vocábulo "graça" encontra lugar proeminente nas saudações iniciais e nas bênçãos finais das epístolas, sendo adicionado à saudação convencional da época, "paz". A base da doutrina de Paulo é encontrada em Rm 1.16-3.20. O homem é exibido como um pecador, mas que é justificado pela graça (Rm 3.21-4.25), isto é, Deus, em sua graça, trata com o homem, embora seja culpado, como se nunca tivesse pecado.

A fé (q.v.) é a resposta humana à graça divina (Rm 5.2; 10.9; Ef 2.8). Essa fé é uma dívida de Deus (Ef 2.8); as palavras "isto não vem de vós" poderiam referir-se a *sesosmenoi* ("fostes salvos"); Paulo, entretanto, estava procurando mostrar que a palavra "fé" não deve ser imaginada como termo que implica em alguma ação independente da parte do crente. V. tb. 2Co 4.13; Fp 1.29. Essa fé, embora fique subentendido que não há salvação por intermédio da lei, não é destituída de ética. A fé é moralmente vital em si mesma. Ela "atua pelo amor" (Gl 5.6). C. Anderson Scott (*Christianity according to St. Paul*, 1927, p. 111)

diz que desde o momento em que a fé se torna ativa, acha-se idealmente presente uma transformação na atitude ética.

A posição do crente, sob a graça, é explicada não por qualquer coisa nele existente, mas pela vontade de Deus. A doutrina da eleição (q.v.) tem duas funções: restringe a independência humana e a justiça-própria, e demonstra que, ao outorgar favor, Deus é perfeitamente livre (Ef 1.1-6; 2Tm 1.9; Tt 3.5). Cada passo no processo da vida cristã se deve à graça de Deus — Gl 1.15 (chamada); 2Tm 2.25 (arrependimento); Ef 2.8,9 (fé) Em Rm 8.28-30, Paulo passa em revista a agência divina, desde a chamada até à glorificação final dos redimidos. Entretanto, o apóstolo não se esquece da responsabilidade humana. A obediência (Rm 1.5; 6.17) é uma atitude moral, e não pode transformar-se em qualquer outra coisa. O indivíduo volta-se por sua própria vontade para o Senhor (2Co 3.16). A. Stewart, em HDB, sugere que 1Ts 3.5 ensina que a própria perseverança é posta em dúvida. Os dois lados são reunidos em Rm 9 e 10. O cap. 9 contém as mais fortes declarações possíveis sobre uma dupla predestinação, enquanto que o cap. 10 assegura que a rejeição do indivíduo por parte de Deus se deve à incredulidade e à desobediência, e cita dois "quem quer que", que aparecem em duas passagens diferentes do AT. Não nos devemos esquecer, entretanto, que o assunto primário desses capítulos não é a salvação pessoal, mas antes, as funções coletivas daqueles que são escolhidos por Deus para realizar os seus propósitos.

O cap. 6 de Romanos usa a figura do batismo para ensinar a conquista do pecado por meio da graça. V. tb. 1Co 6.11; 12.13; Ef 5.26; Cl 2.12; Tt 3.5. H. Wheeler Robinson (*The Christian Doctrine of Man*, 1926, p. 124-125) sustenta que o batismo dos crentes não é mero simbolismo ilustrativo, mas também é o aspecto objetivo daquilo que a fé é subjetivamente. Outros preferem argumentar que o batismo infantil é um meio de graça, visto que a criança é símbolo da impotência e falta de habilidade humanas. Esses pontos de vista, porém, certamente contradizem a invariável ênfase paulina sobre a fé.

#### e) Outros escritos neotestamentários

É suficiente mencionar de modo breve os seguintes:

(i) 1Pedro. O apóstolo salienta a graça nos caps. 1 e 2 por meio dos variantes usuais de eleição e herança; 3.7 apresenta-nos a frase incomum "graça de vida". Graça é igualmente usada em 5.10, em relação à glória futura do crente.

(ii) Hebreus. O escritor emprega a maior parte das "palavras graça". Em 2.9 a graça de Deus é relacionada aos sofrimentos de Cristo. O vocábulo *charis* é empregado em 12.28 para indicar o agradecimento humano a Deus. A graça é reputada como uma chamada à consagração, em 12.14,15. A frase notável "trono da graça", em 4.16, une a majestade divina com a graça. Outra frase nova aparece em 10.29: "o Espírito da graça".



(iii) Escritos joaninos. Surpreendentemente, oem pouco é dito sobre a graça, mas o amor de Deus é frisado do princípio ao fim. A ideia de graça deve estar relacionada com a de "vida eterna". A fé aparece proeminentemente em João, e o apóstolo emprega uma frase grega, *pisteuein eis* (crer para dentro), para indicar a verdadeira fé na pessoa de Cristo (v. FÉ). "Graça e verdade", que caracterizam a glória da Palavra encarnada, em Jo 1.14 (cf. v. 17) refletem "misericórdia e verdade" em Êx 34.6 (*hesed we'emet*). (Jo 1.17 já foi mencionado).

Concluímos com Moffatt que a religião da Bíblia é "ou uma religião da graça ou nada é... não havendo graça, não há evangelho" (*Grace in the New Testament*, p. xv). J.H.sr.

**GRADE** (*'eshnav*, "gelosia", Pv 7.6) — Uma janela de fasquias, através da qual uma pessoa dentro de uma casa podia olhar para fora sem ser percebida (cf. Jz 5.28). V. tb. CASA.

**GRÃO** (heb., *s'ror*, "seixo", Am 9.9, em grego, *kokkos*, "semente", Mt 13.31 etc.) — Nossa versão geralmente denota a forma singular — exemplo, "um grão de mostarda". V. AGRICULTURA e os artigos sobre os cereais individuais.

**GRÃOS TOSTADOS** (*qali, qalah*, "assado") — Espigas ou grãos de trigo (Lv 23.14; Rt 2.14; 1Sm 17.17; 25.18; 2Sm 17.28) tostados sobre um fogo forte, usualmente numa panela de ferro ou numa pedra chata. V. tb. LEGUMES.

**GRAUS** (*ma'alot* de *ma'alah*, "uma subida"; cf. o latim, *gradus*; e o grego, *bathmos*, "um degrau" (daí a LXX, "ascensão") — Que a sombra voltaria dez graus era o sinal pelo qual o Senhor confirmaria a Ezequias que se recuperaria de sua enfermidade mortal (2Rs 20.8-11; cf. Is 38.8). Josefo sugere que a escadaria do palácio real tinha constituído um tipo de relógio de sol. Porém, quanto a uma discussão detalhada sobre o incidente inteiro e das possíveis interpretações, v. C. F. Keil, *The Books of the Kings*, n. d., p. 463-65.

A palavra também é encontrada nos títulos dos Salmos 120—134 (na forma de "degraus"). Isto que se diz que esses salmos eram entoados por ocasião das procissões de peregrinos, ao subirem pelo monte Sinai, durante as grandes festividades no templo, nossa versão portuguesa intitula esses salmos de "Cânticos de romagens". V. SALMOS.

O termo ocorre apenas uma vez no NT. 1Tm 3.13, em nossa versão, na forma de "preeminência"), onde o vocábulo grego denota "boa posição". Segundo Arndt, um termo técnico dos mistérios pode estar envolvido aqui, implicando num "degrau" na viagem da alma em direção ao céu. J.D.D.

**GRÉCIA** — Quem eram os gregos é um mistério famoso. Seu idioma é indo-europeu e sua localização mais antiga conhecida ficava nos esta-

dos miceneanos do Peloponeso (conforme ficou estabelecido pela recente decifração da escrita Linear B), no segundo milênio a.C. Quando emergem na história, já bem dentro do primeiro milênio a.C., pertencem indiferentemente a ambos os lados do mar Egeu.

O primeiro florescimento das duas instituições que se tornaram a marca de água do helenismo, a filosofia especulativa e o governo republicano, aparentemente ocorreram na costa jônica da Ásia Menor. Jônia talvez seja o Javã do AT (Is 66.19). A área do povoamento grego nunca foi estática. As repúblicas foram estabelecidas desde tempos bem recuados por todo o mar Negro, a Sicília e o sul da Itália, e até tão ao ocidente como Marselha e a Espanha. Depois de Alexandre havia estados gregos tão para leste como a Índia. Sob o controle selêucida, mas mais especialmente dos romanos, as ricas e antigas nações da Ásia Menor e do Oriente foram sistematicamente divididas em muitas centenas de repúblicas gregas, deixando apenas as regiões mais atrasadas sob os governos indígenas reais ou sacerdotais. Essa fragmentação política sempre foi característica dos gregos, como também foi a conseqüente subordinação a poderes estrangeiros. A Grécia nunca foi uma entidade política. "O rei da Grécia" (Dn 8.21, *yawan*) deve ter sido um dos governantes macedônios, ou Alexandre ou um rei selêucida, que controlava os negócios de muitos, mas de forma alguma de todos os estados gregos. "Grécia" (*Hellas*), em At 20.2, deve referir-se à província romana da Acaia, a qual, apesar de conter muitos estados gregos antigos, era agora quase um lugar atrasado do helenismo.

Por outro lado, a difusão cada vez mais crescente das instituições gregas trouxe unificação num nível diferente. A totalidade do oriente Mediterrâneo e muito mais além, foi elevado a uma norma comum de civilização suprida pelo helenismo. Tanto a opulência dos estados como o grau de padronização são comprovados pelas esplêndidas ruínas que indiscriminadamente crivam esses lugares atualmente. O ideal de uma vida livre e cultivada, numa pequena comunidade autônoma, que anteriormente era a glória de alguns poucos estados egeus, era agora quase universalmente aceito. Atenas continuava a ser a capital da erudição, mas Pérgamo, Antioquia e Alexandria, e muitas outras cidades do novo mundo, se rivalizavam com ela ou até mesmo a ultrapassavam.

Os estados proviam não somente educação, mas também brilhantes entretenimentos e uma gama maior de serviços de saúde e bem-estar do que muitas comunidades modernas. Era a membrezia numa dessas repúblicas e o uso do idioma grego que assinalavam um homem como civilizado (At 21.37-39). Tal indivíduo podia ser chamado de grego, não importando sua origem racial (Mc 7.26); todos os demais eram "bárbaros" (Rm 1.14). O termo "helenista" (*hellenistes*) em At 6.1 e 9.29, presumivelmente demonstra que essa distinção existia

até mesmo dentro da comunidade étnica judaica. Em At 11.20, no entanto, mais provavelmente o vocábulo "gregos" se refere aos não-judeus, pois esse termo (*hellen*), em At 18.17; Rm 1.16 etc. é o uso regular do NT para indicar os "gentios". Os gregos frequentemente são associados às sinagogas, na qualidade de observadores (Jo 12.20; At 14.1; 17.4; 18.4), porém, o exclusivismo de Israel, como nação, era clementemente preservado. Foi quando o evangelho veio à luz agonizantemente, saído de seu ventre judaico constrangedor, que a religião cristã nasceu em sua forma universal. A tradução do hebraico para o grego abriu o evangelho para todos os homens civilizados. Também produziu o NT. V. tb. MACEDÔNIA, ACAIA, ATENAS. E.A.J.

**GREGO** — O idioma em que foi escrito o NT, o grego helenístico ou koine, deve ser distinguido de seu paralelo antigo dos tempos clássicos. A propagação do dialeto grego ateniense (ático), que desde os sécs. VI a IV a.C. havia suplantado as demais formas do grego, com o tempo produziu sua modificação e a emergência de um dialeto cosmopolita, *he koine dialektos*. A origem do grego helenístico desvenda, conforme diz Hastings (HDB, iii, p. 36), "sua propriedade para seu ofício providencial".

O grego do NT emprega expressões idiomáticas populares, e favorece mais a maneira direta de fazer do que as frases bem equilibradas, e a simplicidade do que a concisão. É assinalado por novos vocábulos (*semeioo*, *hyiothesia*, *af.*), formas novas, diferenças gramaticais e sentidos modificados. Também tem sido considerado como influenciado pelo hebraico e pelo aramaico (observar especialmente a transliteração de palavras semíticas, tais como 'aba', palavras e frases gregas que assumiram um novo sentido devido à influência do hebraico, e hebraísmos gramaticais, muitos dos quais aparecem na LXX), bem como pelo latim. V. IDIOMA DO NOVO TESTAMENTO. S.S.S.

**GREGOS** — Duas palavras são usadas com referência aos "gregos", no NT: *hellenes* e *hellenistai*. O termo *hellenes* se refere aos habitantes da Grécia ou seus descendentes (cf. At 16.1; Rm 1.4); porém, também é empregado como virtual equivalente de "gentio", ao descrever aqueles que não são de origem judaica (cf. Rm 10.12; Gl 3.28).

O termo *hellenistai* é misterioso. Confina-se a At 6.1 e 9.29 (onde A diz *hellenas*) e 11.20 (como texto variante, embora *hellenas*, Alef A D 1518, é provavelmente preferível). C. F. D. Moule destaca (ExpT, LXX, 1958-9, p. 100) o fato que a objeção à interpretação tradicional de *hellenistai*. Propôs esse autor, portanto, que esse termo significa "judeus que falavam apenas o grego", e que o termo *hebraios* significa "judeu que, apesar de saber falar o grego, também falava algum idioma semítico". S.S.S.

**GRILO** — V. LOCUSTA.

**GUARDA** — No AT, a palavra geralmente traduz quatro termos hebraicos. 1. *tabah*. Esse vocábulo originalmente denotava os "carrascos" reais (BDB), porém depois veio a significar guarda pessoal, sendo assim usado para indicar a guarda pessoal de faraó (Gn 37.36; 39.1) e de Nabucodonosor (2Rs 25.8-10). Os cários eram a guarda pessoal do rei, que consistia de guerreiros ou filisteus (2Rs 11.4,19). 2. *Mishma'at*, derivado de *shama'*, "ouvir", "responder", a atitude de um grupo de vassalos obedientes, era algumas vezes o nome dado aos guardas pessoais (2Sm 23.33; cf. 1Sm 22.14). 3. *Mishmar* denota "guarda", "vigia", ou "posto de vigia" em um acampamento (Lv 24.12; Nm 15.34; Ne 7.3). 4. *Ratsim*, lit., "corredores", eram os correios do rei, os quais também agiam como guarda pessoal do rei (1Sm 22.17; cf. 1Rs 1.5; 14.27). V. HOMENS A PÉ.

O templo de Jerusalém contava com sua própria polícia, conhecida como Guarda do templo, os quais em sua maioria eram levitas, e cuja tarefa, entre outras coisas, era conservar afastados os gentios proibidos de entrarem (cf. Mt 26.65). A *Mishnah* alista vinte e quatro pontos de vigilância. O *spekulator*, um latinismo encontrado em Mc 6.27, era um dos dez desses oficiais ligados a uma legião, cujos componentes agiam principalmente como correios, ainda que algumas vezes fizessem o papel de executores ou carrascos. Em Mc 6.27 (em nossa versão, "executor"), temos a menção de um desses indivíduos, mas num sentido não-legionário.

No NT nossa versão portuguesa também traduz por "guarda" algumas outras palavras gregas de diversos sentidos, como, p. ex., *terountes*, "aqueles que guardam" (Mt 28.4); *hypereutes*, "servente" (Jo 7.32); *strateuma*, "força armada" (At 23.27) etc. J.A.B.

**GUARNIÇÃO** — V. FORTIFICAÇÃO E ARTE DO CÉRCO.

**GUDGODÁ** — Um dos quatro lugares agrupados juntos, visitados pelos israelitas durante suas peregrinações nas circunvizinhanças de Cades-Barnéia (Dt 10.7); v. DEUTERONÔMIO. Em Nm 33.33 esse local aparece com o nome de Hor-Gidgade ("caverna de Gidgade"?), enquanto que a LXX traduz por "a montanha de Gad-gade", certamente lendo *hor* em lugar de *har*. Talvez ficasse perto da moderna Uádi Hadahid. G.T.M.

**GUERRA** — No AT temos a palavra hebraica *milhamah*, que ocorre por 313 vezes, e que se deriva de *laham*, "lutar"; cf. o vocábulo árabe *lahama*, "ajustar, aparelhar", denotando o exército pronto para a batalha (BDB); no NT encontramos o termo grego *polemos*, por 18 vezes.

**I. IMPORTÂNCIA ESTRATÉGICA DA PALESTINA**

Situada por um lado entre o Eufrates e o Tigre, e a terra do rio Nilo, por outro lado, a Palestina achava-se numa posição de grande

importância estratégica, tendo passagem natural obrigatória para as caravanas comerciais. Compreende-se, pois, o motivo por que foi sempre uma área de constantes conflitos. Além disso, Israel, sendo nação situada entre nações agressivas e frequentemente cruéis, como a Assíria, a Babilônia e o Egito, não podia evitar envolver-se na política internacional. O país era montanhoso e se prestava principalmente para os ataques de devastações, de tal modo que os inimigos de Israel julgavam que Javé fosse um deus das colinas (1Rs 20.23). As principais batalhas eram feridas nas estratégicas planícies de Esdrelom e Gilgal.

## II. GUERRA E RELIGIÃO

Cada departamento da existência de Israel, incluindo sua arte de guerra, estava ligado com o seu Deus. Ele é conhecido como "homem de guerra" (Êx 15.3; Is 42.13). O nome "Senhor dos exércitos" (mais completamente, "Javé, o Deus dos exércitos", um título pela primeira vez comprovado no santuário inter-tribal de Silo); não é apropriadamente compreendido, embora possa muito bem significar que ele é o Senhor tanto das hostes celestiais como dos exércitos terrenos (cf. Êx 12.41; 1Sm 17.45). V. HDB, V, 635s., e E. Jacob, *Theology of the Old Testament*, 1958, p. 54s. Uma das fontes literárias da história do AT era o "livro das Guerras do Senhor" (q.v.; Nm 21.14), que deve ter sido uma coletânea de cânticos de guerra que celebravam as vitórias militares de Israel. O Senhor, na qualidade de capitão, chefiava o exército (2Cr 13.12), e também enviava o seu povo à batalha (2Cr 6.34). Ele arnava emboscadas (2Cr 20.22), e ensinava o salmista a combater (Sl 144.1). Algumas vezes assumia a liderança

da própria batalha e combatia sozinho, enquanto o exército de Israel ficava quieto (2Cr 20.17). A presença da arca era um sinal da presença do Senhor (v. ARCA DA ALIANÇA). Qualquer guerra que fosse "de Deus" estava fadada ao sucesso (1Cr 5.22), pois ele mesmo entregaria o inimigo nas mãos de seu povo (Dt 20.13), algumas vezes empregando forças sobrenaturais com essa finalidade (Jz 5.4,5). A guerra e a sua preparação eram dessa maneira santificadas (*qidesh milhamah*, "santificar a guerra", Jr 6.4; Jl 3.9), e eram inauguradas por meio de sacrifício, freqüentemente uma oferta queimada (Jz 6.20,26). O grito de batalha, usado com grande efeito, tinha certa significação religiosa, como, p. ex., "espada pelo Senhor e por Gideão!" (Jz 7.18,20). Tem sido sugerido que a distribuição dos pedaços do animal sacrificado, por Saul, tinha a intenção de unir os guerreiros numa liga guerreira santa debaixo da liderança de Javé, mediante um pacto. Assim sendo, até onde Israel estava envolvida, a guerra era de conformidade com a vontade de Deus, comandada por ele, e levada a efeito mediante a confiança nele. Os adversários de Israel eram adversários de Deus. A necessidade de sobrevivência, por parte do povo aliado com Deus, e de eliminação de todas as formas extremas de imoralidade que poderiam vir a corromper a vida do povo escolhido a quem Deus estava usando como seu instrumento salvador para o mundo, bem poderia ajudar-nos a explicar o ensino da interdição que envolvia a destruição completa de tudo quanto fosse do inimigo, no idioma hebraico *herem*, que originalmente significava devotado, e depois passou a significar "devotado à destruição", "coisa hostil à teocracia" (cf. Js 6.17,24). O plano de Deus jamais deveria ser obstruído pela idolatria



Fig. 95 — O rei Assurnasirpal II conduzindo o exército assírio em uma batalha. Note-se que o carro de combate do rei, com três ocupantes, é protegido por soldados armados de arcos e adagas. Tirado de um relevo em Nimrude.

(Dt 7.1-6) e era exigida uma ação drástica para manter Israel em santa existência. Por outro lado, a guerra podia ser empregada como punição contra Israel (Hc 1.6; Is 10.5s.; Jr 25.1-9; Ez 21.9-23). Os falsos profetas é que sempre profetizavam paz e segurança (Jr 28). A guerra é um expediente temporário; Davi não recebeu permissão de edificar o templo de Jerusalém por causa de suas mãos manchadas de sangue (1Rs 5.3) e a consumação final envolverá a transformação de armas de guerra em utensílios pacíficos (Is 2.4; Mq 4.3). O Messias prometido é chamado de Príncipe da Paz (Is 9.6), o qual, todavia, haverá de inaugurar o seu reino com a derrota final dos inimigos de Javé (Dn 7 e 10; Zc 14; Sl 110).

### III. MÉTODOS DE GUERREAR

Outras medidas preliminares, além das medidas religiosas (cf. acima), incluíam o envio de espiões (Js 2). Por motivos óbvios a primavera era a melhor estação para a guerra (2Sm 11.1). Os métodos usuais de guerrear eram adotados — a não ser que a paz pudesse ser obtida mediante as negociações (Jz 11.12) — tais como a devastação (1Sm 14), o assédio (1Rs 20.1), e a emboscada (Js 8). Algumas vezes o combate era deixado para ser efetuado por indivíduos isolados (1Sm 17). As armas incluíam fundas (2Rs 3.25) e aríetes (Ez 4.2). A música freqüentemente acompanhava os guerreiros (2Cr 20.20-22). V. ainda J. H. Kitchen, *Holy Fields*, 1955, p. 90-104.

### IV. GUERRA NO NT

Enquanto que no AT o reino de Deus era mais ou menos co-extensivo com uma nação, entre outras nações, e que dependia de todos os meios, inclusive da guerra, para a sua existência e preservação, no NT, contudo, o reino de Deus perde inteiramente seu caráter nacional e assume uma nova forma. É justamente essa transformação que muito governa a atitude dos escritores do NT no concernente à guerra. O ouvinte de João Batista ou o seguidor de Cristo que é ao mesmo tempo um soldado, não é nem louvado nem condenado por isso (Lc 3.14; At 10). Jesus aceitava a guerra como parte do atual sistema mundial e como algo inevitável (Mt 24.6), mas advertiu que aqueles que ferem à espada com a espada serão feridos (Mt 26.52), enquanto que a autoridade que exerce as funções de governo humano, o qual foi apontado por Deus, "... não é sem motivo que... traz a espada..." (Rm 13.4). Os zelotes (q.v.) se fizeram representar até mesmo entre os discípulos de Jesus, embora ali as suas energias tivessem sido canalizadas para atividades não-políticas. Homens militares figuram na galeria dos heróis da fé (Hb 11.32). Foi apenas posteriormente ao primeiro século de nossa era que homens tais como Tertuliano e Orígenes mantiveram que a profissão das armas e a fé cristã eram incompatíveis (DAC, II, 656). Entretanto, o próprio reino de Deus jamais deve ser fomentado através da força física (Jo 18.36), pois o reino de Deus não é deste mundo. Pedro foi repreendido por sua ação agressiva contra Malco, por ocasião do aprisionamento de Jesus (Mt 26.52-54). O

NT completa o ensinamento do AT ao revelar a verdadeira natureza da batalha como uma batalha celestial e espiritual — a verdadeira arena da guerra é o céu (Ap 12.7). Ao declarar a sua lealdade a Cristo, o crente entra numa peleja, pelo que também são usadas metáforas militares em abundância sobre a vida de luta cristã. O crente é um soldado (2Tm 2.3) que precisa combater "o bom combate" (1Tm 1.18). V. tb. 1Pe 2.11; 2Co 10.3-4; Ef 6.10-20. Assim como a cruz furtou o inimigo de todo o seu poder (Cl 2.15), assim também a vitória final é certa (Ap 17.14) por ocasião da vinda poderosa do Messias (2Ts 2.8), mas não antes de certa batalha final haver sido desferida e ganha, cuja cena é apocalípticamente descrita como batalha de Armagedom (q.v.) (Ap 16.16). O significado dessa batalha é incerto, embora o mais provável é que se baseará na colina de Megido, perto da qual muitas batalhas famosas tiveram lugar durante os reinados de Neco e Josias (2Cr 35.22). Há bem pouca probabilidade no ponto de vista de C. C. Torrey de que a expressão hebraica *har mo'ed* ("monte da assembleia", isto é, dos deuses) esteja ali em foco. Menos provável ainda é a sugestão de Zimmon de que essa batalha se fundamenta no mito de "Deus versus caos" (v. RAABE), e que esse nome se derivaria de Hysesemigadon, uma forma que ocorre em um papiro grego sobre magia, como o nome do marido da deusa babilônica do submundo. Esse conflito final entre o bem e o mal dessa maneira cumprirá a promessa feita pelo AT de uma paz eterna inaugurada pela vinda poderosa do Messias, o Cordeiro a vencer com a sua própria palavra, "o sopro dos seus lábios" (Ap 19.21; cf. Is 11.4). A influência do Salmo 110 pode ser sentida por todo o NT, e os primitivos cristãos viviam na esperança da conquista definitiva. De fato, em Cristo eles já eram os conquistadores (Jo 16.33), e a vitória já lhes havia sido proporcionada (1Co 15.57), pois o último inimigo, que é a morte, já fora derrotado mediante a ressurreição de Cristo (1Co 15.26). V. tb. ARMADURA E ARMAS. J.A.B.

**GUERRAS DO SENHOR, LIVRO DAS** — Trata-se de um documento histórico mencionado e citado em Nm 21.14s. A citação termina com a palavra "Moabe" (v 15), mas é bem possível que fragmentos de poesia, nos versículos 17, 18 e 27-30, tenham vindo da mesma fonte. Essa obra evidentemente era uma coletânea de cânticos populares que comemoravam as primeiras batalhas dos israelitas. O nome da obra deixa entrever que os israelitas consideravam Javé certamente como seu comandante, creditando a ele suas vitórias. Outra obra semelhante provavelmente era o "Livro dos Justos", em 2Sm 1.18; é evidente que esse documento foi compilado depois dos dias de Davi, enquanto que o "Livro das Guerras do Senhor" provavelmente apareceu mais ou menos na mesma época. Alguns poucos eruditos, seguindo a LXX, preferem emendar o texto de Nm 21.14 a fim de eliminar a referência a qualquer documento semelhante. D.F.P.

# H

**HABACUQUE** — V. HABACUQUE, LIVRO DE.

## **HABACUQUE, LIVRO DE**

### **I. ESBOÇO DO CONTEÚDO**

A profecia atribuída a Habacuque consiste de seis seções:

a) 1.1-4. O profeta clama a Deus por causa da iniquidade que vê ao seu redor, e pergunta por quanto tempo ela continuará sem ser castigada.

b) 1.5-11. Em resposta, Deus anuncia que ele está erguendo os caldeus, e descreve a ferocidade de seus exércitos e seu desprezo por todos que se atravessarem em seu caminho.

c) 1.12-17. Porém, se Deus é santo, como pode ele permitir a brutal desumanidade e idolatria dos caldeus, cujas atrocidades são piores que os males que serão enviados a punir?

d) 2.1-5. O profeta espera, na imaginação, sobre sua torre de vigia, para ver se Deus resolverá o dilema. A resposta vem na asseveração do princípio que o orgulho dos caldeus será motivo de sua queda e que a fidelidade do justo será sua salvação.

e) 2.6-20. Um cântico de zombaria (*mashaf*), dirigido aos caldeus, que consiste de uma série de cinco ais que predizem duras conseqüências contra eles devido aos atos de desumanidade pelos quais são responsáveis.

f) 3.1-19. Se esse salmo de Habacuque tem qualquer conexão com o tema dos capítulos anteriores, descreve a revelação de Deus vindo em sua espantosa majestade para trazer julgamento contra as nações e salvação ao seu povo.

### **II. AUTORIA**

Tão pouco se conhece acerca do profeta Habacuque que tudo quanto for escrito a seu respeito necessariamente tem de ser conjectural e baseado sobre evidência interna. Seu nome pode ser ligado à raiz hebraica que significa "abraço" (*h-b-q*) ou com o nome da planta assina, *hambakuku*. A forma grega do nome dele é *Hambakoum*. As sugestões que dizem que ele teria sido o filho da mulher sunamita de 2Rs 4.16, ou que seria o vigia de Is 21.6, têm tão pouco apelo nas evidências como a tradição que o associa com Daniel na cova dos leões (conforme diz Bel e o Dragão, v. 33s.).

### **III. DATA E FUNDO**

Tem havido considerável discussão entre os eruditos sobre qual, se alguma delas em realidade, dessas seções seria original de Habacu-

que, não havendo acordo entre eles sobre a unidade, a autoria e a data do livro. A única referência histórica clara é aos caldeus, em 1.6, pelo que a profecia é usualmente datada de próxima do séc. VII a.C., ou pouco depois da batalha de Carquemis (605 a.C.), quando os caldeus derrotaram inteiramente os egípcios sob Faraó Neco e marcharam em direção ao oeste a fim de subjugar Jeoaquim, de Judá. A teoria de Duhm e C. C. Torrey, de que "caldeus" (heb., *kasdim*) deveria ser lido como "Kittim", no sentido de "gregos", se baseava na problemática passagem de 1.9 (em hebraico, literalmente, "a ânsia de suas faces é para o oeste"). Isso se adaptaria melhor com a invasão de Alexandre, que partiu do oeste (e numa data dentro do séc. IV a.C.), e não com a invasão de Nabucodonosor, que veio do norte ou do leste. Porém, o texto em 1.9 é extremamente difícil; não há evidência textual para que se leia "Kittim", em 1.6; e a data tradicional é preferível.

### **IV. A MENSAGEM DO PROFETA**

Uma unidade de tema pode ser observada através do livro inteiro, embora isso possa dever-se à "influência modeladora do uso litúrgico" (Irwin) ou possa dever-se à unidade de autoria, o que ninguém pode saber com certeza. Habacuque trata do problema moral do juízo de Deus erguer os caldeus para infligirem juízo contra Judá, quando a crueldade e a barbaridade dos caldeus são uma negação de sua justiça. A resposta dada em 2.4 é que a arrogância do homem traz em si mesma a semente da própria ruína, enquanto que ao homem fiel assegura-se que viverá à luz do favor de Deus. Certamente que o significado paulino completo sobre a fé não pode ser encontrado em sua inteireza nessa passagem bíblica frequentemente citada (cf. Rm 1.17; Gl 3.11; Hb 10.38); de fato, é duvidoso que a fé de Paulo pudesse ser expressa em toda a riqueza de seu significado por qualquer palavra hebraica. Porém, o NT nos apresenta um desenvolvimento legítimo do pensamento do profeta através do meio da tradução usada pela LXX, *pistis*.

O comentário sobre Habacuque, nos rolos do mar Morto, interpretam 1.4-2.20 somente, à luz da história da seita de Qumran e não lança qualquer luz sobre o significado da própria profecia. Embora em 1.6 e em outros lugares, diga "isso significa os Kittim", não há qualquer sugestão que o original, "*Kasdim*" necessitasse ser corrigido. J.B.Tr.

**HABOR** — Um rio (modernamente, Habūr), que junta as águas de diversos ribeiros drenando a área até o médio Eufrates. Atravessava a província assíria de Gozā (q.v.) (*n'har gozan*, "rio de Gozā") e era uma das localizações para onde os israelitas foram deportados pelos assírios (2Rs 17.6; 18.11; 1Cr 5.26).

**HADADE** — Nome de uma deidade síria, cuja designação significa "o Trovejador" (heb., *hadad*; em assírio, *hadu*), o qual era o equivalente

amorreu do deus das tempestades, Baal (conforme os textos de Ras Shamra), também escrito como Adade, Ada, Adu. Um templo dedicado a Hadade, em Alepo, é conhecido. Os nomes pessoais Hadade, e seu variante dialético Hadar, provavelmente são formas abreviadas compostas com esse elemento divino (V. HADADEZER, BEN-HADADE, HADADE-RIMOM). Até hoje não foi encontrada evidência para sustentar a opinião que Hadade era um nome especificamente edomita, embora fosse o nome de quatro dos governantes daquele país.



**Fig. 96** — O deus da tempestade, Hadade, ou Adade, sobre as costas de um touro, brandindo um relâmpago em forquilha em suas mãos. De Arslan Tash, Síria, séc. VIII a.C.

1. Neto de Abraão, sendo filho de Ismael (Gn 25.15 = 1Cr 1.30). O texto massorético "Hadade" é sustentado pelo texto da LXX, enquanto que "Hadar" segue o síriaco e outros manuscritos.

2. Um filho de Bedade, que veio de Avite e derrotou os midianitas na planície de Moabe. Foi sucedido como rei de Edom por Sanlá (Gn 36.35; 1Cr 1.46).

3. Um rei posterior de Edom, chamado Hadar em 1Cr 1.50, cuja vila nativa era Pau.

4. Um edomita de família governante, que viveu no tempo de Salomão. Era pequeno ainda quando fugiu de Parã, quando Joabe assassinou sua família, depois que Judá conquistou Edom. Refugiou-se no Egito, onde se casou com a filha de faraó, sendo que seu filho Genubate foi criado na corte egípcia. Quando Hadade ouviu sobre a morte de Davi e de Joabe, retornou a Edom e conspirou contra Salomão (1Rs 11.14-22,25). D.J.W.

**HADADEZER** — Esse nome pessoal arameu, que significa "(o deus) Hadade é meu ajudador", era o nome de pelo menos dois reis da região de Damasco. Algumas vezes é escrito "Hadarezer", talvez refletindo um variante dialético aramaico, em 2Sm 10.16-19; 1Cr 18.3-8 (v. HADADE).

Hadadezer, filho de Reobe, era rei de Zobá, a leste de Hamate, cujo território anteriormente incluía parte das margens do rio Eufrates (2Sm 8.3). Foi derrotado por Davi e os escudos dourados de sua guarda foram tomados como troféus e guardados em Jerusalém juntamente com o despojo das aldeias de Betá e Berotai, em seu território, a despeito do avanço de reforços enviados de Damasco. Depois desse reverso, seu antigo inimigo, Toi, de Hamate, enviou presentes a Davi (v. 10). Entretanto, Hadadezer continuou a governar seu território e mais tarde ajudou as forças amonitas em sua guerra contra Davi (2Sm 10.16-19; 1Cr 18.3-8). Quando os israelitas novamente derrotaram as forças sírias, Rezom, um refugiado da corte de Hadadezer, tornou-se rei de Damasco e conspirou contra Salomão (1Rs 11.23; v. REZOM).

Certo Hadadezer (em assírio, *Adad-ídri*), rei de Damasco, é nomeado como um dos aliados que, juntamente com Acabe, de Israel, fez oposição a Salmaneser III, em Carcar, em 853 a.C. (DOTT, p. 47,48). V. BEN-HADADE.

**HADADRIMOM** — A lamentação em Jerusalém, por motivo da morte de Josias na batalha contra Neco II, do Egito, em 609 a.C., é comparada com a de "Hadadrimom no vale de Megido" (Zc 12.11). É comumente suposto que esse fosse o nome de um lugar perto de Megido, o qual pode ser assim identificado com a moderna Rummaneh, ao sul daquela cidade. Entretanto, a forma do nome, que significa "(o deus) Hadade é (o deus) Rimom", e o contexto, talvez demonstrem que se trate de um nome composto. Ambos os elementos significam "o tropejador" e são nomes ou epítetos locais para Baal, sendo que tal nome pode ser comparado com a deidade Rashap-Shalmom. A alusão, seria, portanto, à grande lamentação normalmente associado com essa deidade que personificava os elementos da natureza, nas cerimônias em Megido, e talvez paralelo daquela lamentação descrita em Jz 11.37-40 (DOTT, p. 133). D.J.W.

**HADES** — V. ESCATOLOGIA, INFERNO.

**HADRAQUE** — Uma cidade nas fronteiras nordestinas da Síria, mencionada em Zc 9.1. Usualmente equiparada com a Hatarikka das inscrições assírias, anteriormente sede de um governador distrital, fica localizada perto de Quinnesrin, cerca de 26 km a sul de Alepo (HUCA, XVIII, 1944, p. 449, n.º 108). J.D.D.

**HAGADÁ** — V. TALMUDE E MIDRASH

**HAGAR** — Um nome semítico e não egípcio, que assim sendo talvez tenha sido dada por

Abraão à mulher assim chamada, quando ele saiu do Egito. Pode significar "fuga" ou coisa semelhante; cf. o árabe *hagira*. Hagar era uma serva egípcia na casa de Abraão, criada de Sara; Abraão provavelmente a adquiriu durante sua permanência no Egito. Com a passagem dos anos, Abraão sentia agudamente a falta de um filho e herdeiro, e, depois da guerra dos reis (Gn 14), com magnífica fé creu na promessa de Deus de que realmente teria um filho (Gn 15.2-6). Mas, como o tempo continuasse passando, ele procurou ganhar seu herdeiro conforme seus próprios esforços não-sanctionados por Deus: de conformidade com a costumeira lei daquele período (comprovada em tabletes de Ur e de Nuzi), a estéril Sara animou Abraão a gerar um filho por sua serva Hagar — e assim nasceu Ismael, o filho de uma escrava (Gn 16). Ao conhecer Hagar desprezou a estéril Sara, e fugiu para o deserto com medo da ira de sua senhora. Perto de um poço, Deus lhe ordenou que voltasse para a companhia de sua senhora, e lhe prometeu numerosos descendentes. Espantada com essa experiência que teve com Deus, Hagar chamou aquele lugar de "poço daquele que vive e me vê" (Beer-lahai-roi). No tempo devido (Gn 21.1-7) o filho prometido, Isaque, finalmente nasceu, presente da iniciativa e da graça sobrenatural de Deus. Por ocasião do desmaime de Isaque, o meio-escravo Ismael zombou dele; então Deus ordenou que Abraão contra o costume da época expelisse Hagar e seu filho (Gordon, BA, III, 1940, p. 3), pois a linhagem de descendência, conforme a promessa, seria contada por meio de Isaque, e Deus tinha outro destino para Ismael (Gn 21.9-14). No deserto, mãe e filho fugitivos ficaram sem água, e Hagar colocou Ismael debaixo de uma árvore e se afastou para evitar contemplar a sua morte. Mas Deus lhe mostrou um poço de água. Assim Ismael cresceu em Pará (a nordeste da península do Sinai) como caçador hábil com arco e flecha, e Hagar buscou-lhe esposa no Egito, sua terra natal (Gn 21.15-21).

Dois milênios depois, Paulo teve de repreender seus convertidos gálatas por estarem buscando uma "justiça" enganosa mediante esforço pessoal para obedecer às estipulações da lei, em lugar de prosseguirem ligados a Cristo mediante a fé (Gl 3—5). O apóstolo se utilizou da história de Hagar e Ismael, de Sara e Isaque, como alegoria. Ismael era filho por esforço terreno, nascido de Hagar, uma escrava. Semelhantemente, os judeus (isto é, a "Jerusalém atual") eram filhos do pacto estabelecido no Sinai (pintado como se fosse Hagar); seu fracasso em observarem-no sem qualquer falha demonstrava o poder do pecado e a futilidade de buscar justificação pelos próprios esforços. Isaque era filho da promessa, recebido pela fé, dom da graça de Deus, enquanto que Sara tipificava a aliança de promessa e graça (cf. Gn 15), ao mesmo tempo que todos os regenerados espiritualmente, por meio da fé, são enumerados juntamente com Isaque. Assim como Isaque era o verdadeiro herdeiro, e como Hagar e Ismael

foram expelidos, semelhantemente, a lei, sendo uma fase limitada dentro do plano divino da redenção, com o tempo foi suplantada pela aliança da fé, estabelecida final e eternamente em Jesus Cristo (Gl 4.21—5.1). K.A.K.

**HAGARENOS** — Uma rica tribo ou confederação que habitava uma área a leste da Palestina, a qual foi atacada por Rúben nos dias de Saúl (1Cr 5 10,18-22). A inimizade dos hagarenos contra os israelitas é mencionada em SI 83.6-8 (onde aparecem como "agarenos" em nossa versão; mas v. 1Cr 27.31, "agarita"). Os hagarenos têm sido considerados descendentes de Hagar, conforme muitos escritores judeus; são mencionados como uma confederação aramaica nos registros assírios (Tiglate-Pileser III), havendo igualmente referência a eles na literatura grega (Estrabão, xvi. 4.2). R.J.W.

**HAGIOGRAFIA** — V. CÂNON DO ANTIGO TESTAMENTO.

**HALA** — Lugar na Assíria para onde os israelitas de Samaria foram deportados, em 722 a.C. (2Rs 17.6; 18.11; 1Cr 5.26). Várias localidades têm sido propostas, incluindo Hilakku (Cilícia), Halakku (perto de Kirkuk), e uma não-identificada Halhu (Calaquene, de Estrabão, Calquites de Ptolomeu, perto de Gozã), e o rio Bali ou Calá. O último desses lugares é talvez o mais provável, ainda que filologicamente difícil (v. Gn 10 11), visto que nomes hebraicos desse período têm sido encontrados ali em inscrições. D.J.W.

**HALAQUE** (heb., *halaq*, "liso, calvo") — Monte (literalmente "monte calvo") na Judéia, que assinalava o limite sul das conquistas de Josué (Js 11.17; 12.7). Sua localização é descrita como "que sobe a Seir". Provavelmente é o moderno Jebel Halaq, a leste da subida de Akrabim. J.G.G.N.

**HALEL** — V. ALELUIA.

**HAMÁ** — O vilão do livro de Ester, que planejou o massacre dos judeus quando a sua vaidade foi ferida por Mordecai haver-se recusado a prostrar-se perante ele. Foi eventualmente enforcado na própria força que havia preparado para Mordecai. Ele é chamado de agaguita (q.v.). Seu nome talvez se derivasse do deus elamita Hum (hjan). V. tb. ESTER, LIVRO DE. J.S.W.

**HAMATE** (heb., *hamat*, "fortaleza, cidadela") — Capital do rei que ficava às margens do Orontes, numa das principais rotas comerciais até o sul da Ásia Menor. Gn 10.18 descreve a mesma como uma colônia camita. No tempo de Davi, sob o rei Toi (ou Tiu), era amiga de Israel (2Sm 8.9,10; 1Cr 18.9,10). É possível que foi então que a adoração a Javé foi introduzida ali, visto que o filho de Toi, em 2Sm 8.10, é chamado Jorão ("Javé é exaltado"), e uma das inscrições de Sargão apresenta o nome do rei de

Hamate, a quem conquistou, como *la'u-bidi* (cf. ANET, p. 285). Salomão controlava Hamate (2Cr 8.4), e posteriormente foi conquistada por Jeroboão II (c. de 780 a.C.; 2Rs 14.28) e por Sargão (c. de 721 a.C.; cf. 2Rs 18.33s.; Is 36.18s.; 37.13,18s.), sendo que alguns de seus habitantes foram estabelecidos em Samaria pelos assírios (2Rs 17.24). De conformidade com a crônica babilônica, foi em Hamate que Nabucodonosor alcançou os egípcios que fugiam depois da derrota que sofreram em Carquemis, em 605 a.C. (cf. D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings*, 1956, p. 60). A cidade era conhecida nos tempos gregos e romanos pelo nome de Epifanéia; atualmente é conhecida como Hamah. A "entrada de Hamate", isto é, a abertura que dava para o grande vale sírio, para o sul, entre as duas serras do Líbano (mas que talvez deva ser traduzida "Lado de Hamate", isto é, a moderna Lebweh, a 23 km a nor-nordeste de Baalbeque) era a fronteira norte ideal de Israel, exemplo, Nm 24.8; Js 13.5; Am 6.14. J.G.G.N.

**HAMOR** — "Asno (macho)", v. abaixo. Era o governante de Siquém no tempo de Jacó (Gn 33.19-34.31), de cujos cidadãos (literalmente, "filhos", conforme o uso semítico comum, cf. abaixo) Jacó comprou certo terreno (Gn, conforme citado; Js 24.32). Tanto Hamor como seu filho, Siquém, morreram durante o ataque traiçoeiro de Simeão e Levi contra os homens siquemitas, durante o qual despojaram a cidade, em vingança pela humilhação sofrida pela irmã de ambos, Diná (q.v.) No período dos juizes, Hamor era nome que ainda estava ligado a cidade de Siquém (Jz 9.28). No NT, durante o dramático discurso perante o concílio judaico, Estêvão vê numa lançada de olhos tanto a compra da cova de Macpela, por Abraão, como a aquisição do terreno em redor de Siquém — sinal realístico do rápido fluxo do discurso *impromptu* de Estêvão, numa exposição apressada da história de Israel, e não de algum erro cometido por Lucas (At 7.16).

Nomes de animais aplicados a pessoas, tal como Hamor, "asno", eram comuns nos tempos e nas terras bíblicas. Cf. Meranum ("filhote"), o nome de um médico referido nos tablets de Mari, da época dos patriarcas (Bottéro e Finet, *Archives Royales de Mari*, XV, 1954, p. 152, refs. comparar Mendenhall, BASOR, 133, 1954, p. 26, n.º 3). O Egito também fornece muitos exemplos semelhantes.

Matar um asno às vezes fazia parte do procedimento para ser firmado um concerto (Mendenhall, *op. cit.*), mas interpretar a frase "filhos de Hamor" como "membros de uma confederação" — conforme foi sugerido por Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1953, p. 113 — é desnecessário. "Filho" de um lugar ou pessoa freqüentemente significa apenas cidadão daquele lugar ou membro do grupo tribal daquela pessoa. Cf. as expressões como "filhos de Israel", "filha de Jerusalém", e também o uso assírio. K.A.K.

**HANANEL** — Em Ne 3.1, uma torre em Jerusalém, que ficava entre a Porta das Ovelhas e a Porta do Peixe, no extremo nordeste da cidade. Está intimamente ligada com a Torre do Cem (q.v.), sendo que alguns eruditos confundem as duas torres, ou então tornam-nas parte da mesma fortaleza. Seu nome, em hebraico *hanan'el*, significa "Deus é gracioso". V. JERUSALÉM. D.F.P.

**HAMURÁBI** — 1. Hamurábi, rei da Babilônia (c. de 1792-1750 a.C.), o sexto e maior governante da primeira dinastia de reis babilônicos. Seu nome quíçã significa "Amu é grande". (Amu era o nome de um deus dos amorreus ou cananeus orientais).

Depois da queda das últimas dinastias sumerianas, ergueram-se alguns reinos amorreus, que freqüentemente se combatiam entre si. Essa situação de agitação deu a certo número de estados menores a oportunidade de conseguirem a independência, entre eles, a Babilônia. A data de Hamurábi é que tem sido problemática. Por um tablette que há no Museu Britânico, e que registra observações sobre o planeta Vênus, durante os vinte e um anos de Amisaduca, o décimo rei dessa dinastia, J. K. Fotheringham calculou que seu reino foi de 1921 a 1900 a.C. Quando as cartas de Mari revelaram sincronismo entre os últimos anos de Samsi-Adade I, da Assíria, e os de Hamurábi, tornou-se evidente que essas datas eram altas por demais. J.W. Sewell fez uma redução de 275 anos, o ciclo requerido para a repetição exata dos movimentos de Vênus, dando 1642-1626 para Amisaduca e 1792-1750 a.C. para Hamurábi, um reinado de mais de quarenta e dois anos; W. F. Albright calculou sua data como 1728-1686 a.C.

A morte de Samsi-Adade, ou possivelmente o último ano de seu reinado, assinalou um ponto nevrálgico na carreira de Hamurábi. Até seu trigésimo ano ele manteve relações pacíficas com Rim-Sim, o poderoso rei de Larsa, e com Zinrilim, de Mari. Mas então atacou e derrotou Rim-Sim. Cerca de dois anos depois conquistou e destruiu Mari, e então ameaçou a Assíria. Com a queda de Mari, a fonte mais rica de nossas informações históricas, as cartas de Mari, chegam ao fim. A referência à ajuda prestada por Hamurábi, em tempos de calamidade, às terras subjugadas, parece confirmar o quadro que o apresenta como um benfeitor não era apenas uma jactância vazia. Seu território se estendia desde o golfo Persa (naquele tempo bem mais adentrado para o norte) até Mari.

Entretanto, a fama de Hamurábi não dependeu de suas conquistas militares, mas antes, em sua obra como legislador e administrador. A cópia restante de seu famoso código legal é uma estela de diorita negra com 2,45 m de altura, descoberta em Susa, em 1902, para onde foi levada como despojo. Três coleções de leis, mais antigas, são conhecidas: a de Ur-Namu, em sumério, perto do fim do terceiro milênio; a de Bilalama, de Esnuna, em acádio, cerca de 100 anos mais tarde; e novamente, cerca de



150 anos mais tarde, a de Lipite-Istar, que reverte ao idioma sumério. O código de Hamurábi, tanto em linguagem como em escopo, ultrapassa em muito quaisquer de seus predecessores, dos quais, entretanto, aproveita certos pontos. Em sua forma final, provavelmente pertence aos seus anos finais de reinado, embora certa porção do código, de acordo com as listas cronológicas, já estivesse em existência desde seu primeiro ano de governo, se a declaração que diz "ele estabeleceu a justiça na terra" se refere ao código. Em caso positivo, a referência não seria à forma do código conforme o conhecemos, pois na estela certos acontecimentos mencionados no prólogo pertencem à parte final de seu reinado. O idioma usado, o acadiano, já estava completamente organizado gramaticalmente, e bem poderia ser chamado de clássico. Ao prover um modelo para gerações posteriores, como também o faz o estilo empregado em Deuteronômio, é bem possível que tenha sido uma excelente contribuição mais para a literatura do que mesmo para a legislação. A parte superior da estela é ocupada com um relevo representando Hamurábi, com sua mão direita elevada em atitude de súplica, de pé perante Samase, o deus-sol, cujo principal papel era o de juiz. O deus, cujos pés estão descansando sobre montes convencionalizados, está no ato de apresentar ao rei o cetro e o anel. V. tb. fig. 97.



**Fig. 97** — Cabeça de diorita (restaurada) de uma estátua que se acredita representar Hamurábi, rei da Babilônia, c. de 1750 a.C., por causa de sua similaridade com a figura representada na estela desse rei.

No prolongado prólogo do código, e no epílogo ainda mais longo, abundam títulos e epítetos bombásticos. Hamurábi é chamado de pastor do povo, e pai de todos eles. E denominado protetor dos fracos e defensor dos oprimidos. O estado, declara ele, tem a intenção de prover uma declaração pública de justiça para todos os cidadãos.

Os 282 parágrafos do código tratam não somente de leis criminais, mas também contém muito que se refere as leis civis e comerciais. A lista de crimes difere bem pouco da que é encontrada em qualquer outro código, antigo ou moderno. Uma omissão inesperada é não haver referência ao homicídio em geral. As formas de punição, igualmente, são aquelas comuns a todos os períodos; punição capital (em alguns casos por fogueira, ou por traspasar com lança, ou por afogamento), flagelação, mutilação, ou multas em dinheiro ou propriedades. A privação da liberdade, quer por aprisionamento quer por exílio, ainda não se tornara um modo de punição. Embora de forma alguma as mulheres sejam consideradas no mesmo pé de igualdade com os homens, são-lhes dados, não obstante, consideráveis direitos.

Ainda que exista certa semelhança com as leis mosaicas, nem se deve imaginar que os códigos hebraicos fizeram empréstimos do código de Hamurábi. A explicação desse fenômeno jaz na semelhança universal dos crimes e em variedade limitada, juntamente com as limitações quanto às formas de punição. O espírito das leis hebraicas é quase invariavelmente mais humano que o das leis babilônicas (v. ALIANÇA, LIVRO DAS LEIS).

A despeito do grande prestígio de Hamurábi e de suas notáveis realizações na formulação desse grande código, os numerosos documentos legais contemporâneos não apresentam qualquer evidência de sua aplicação prática, ou mesmo de referência ao mesmo. As imprecações, no epílogo, evidentemente não surtiram efeito. Não é fácil oferecer explicação para esse extraordinário silêncio. Será que mostrou apenas ser uma idéia impraticável? Isso iria contradizer ousadamente tudo quanto se sabe sobre a eficiência executiva de Hamurábi. Mais provavelmente o código, em sua forma definitiva, apareceu somente pouco antes do seu falecimento, pelo que ele mesmo não viveu o bastante para insistir em sua execução. O aparecimento póstumo do código também poderia explicar a ausência de qualquer referência ao mesmo em sua forma final, nas listas cronológicas. Esse estado de coisas (v. Schmökel, *op. cit.*, p. 74s.), tão contrário a tudo quanto poderíamos esperar teoricamente, demonstra quão falazes são as deduções tiradas a respeito da lei posterior do Deuteronômio, e baseadas em seu silêncio sobre certas questões do sistema levítico.

Nada praticamente sabemos sobre a vida particular de Hamurábi, como é usualmente o caso dos governantes do antigo Oriente, excetuando os reis israelitas. Podemos inferir, pelo código, que Hamurábi tinha forte senso de justiça. Por suas atividades na construção de templos e sua provisão de ricas ofertas, parece ter tido uma forte tendência religiosa. Entretanto, não passou pelo rito do "matrimônio sagrado" que conduzia à deificação. A parte de sua importância como grande figura da história, seus remanescentes literários, como o código, as suas cartas pessoais, e as suas edificações e inscri-

ções dedicatórias constituem um de nossos mais preciosos legados do mundo antigo. Esses escritos provam, além de qualquer sombra de dúvida, o avançado estado não apenas da capacidade de ler e escrever, mas da literatura mesma, muitos séculos antes do início da literatura hebraica. A anterior identificação de Anrafel (Gn 14.1) com Hamurábi da Babilônia, é atualmente seriamente posta em dúvida.

2. De acordo com as cartas de Mari, Hamurábi era o nome de um dos mais poderosos reis de lamhad (Alepo), e um dos reis de Curda durante a primeira parte do segundo milênio a.C., bem como um dos oficiais de Zinrilim (J. Bottéro e A. Finet, *Archives Royales de Mari*, XV, 1954, p. 145). W.J.M.

**HANANIAS** (em hebraico, "Javé tem sido gracioso") — Um nome hebraico que ocorre com frequência no AT, bem como sob sua forma grega, Ananias (q.v.), em tempos posteriores também.

1. Um profeta-cultista, filho de Azur, a quem Jeremias denunciou (Jr 28) por haver declarado publicamente no templo que, dentro de dois anos, em oposição à profecia de setenta anos de Jeremias (25.12), os despojos levados de Jerusalém por Nabucodonosor seriam restituídos, os cativos voltariam, e o poder da Babilônia seria quebrado. Hananias confirmou suas palavras pela ação simbólica de remover do pescoço de Jeremias a canga de madeira que o profeta usava como símbolo da política de submissão à Babilônia (27.2,3,12), e de quebrá-la. A denúncia proferida por Jeremias: "O Senhor não te enviou" (28.15), foi demonstrada verdadeira pela morte de Hananias dois meses mais tarde.

2. Pai de um príncipe sob Jeoaquim, rei de Judá, Jr 36.12. 3. Avô de Jerias, o oficial da guarda que aprisionou Jeremias como um traidor (Jr 37.13). 4. Um dos companheiros de cativo de Daniel, que recebeu o nome de Sadraque (Dn 1.6,7,11,19). 5. Filho de Zorobabel (1Cr 3.19,21). 6. Um benjamita (1Cr 8.24). 7. Líder de um dos grupos de músicos estabelecidos por Davi, para o culto no templo (1Cr 25.4,23). 8. Um capitão do exército de Uzias (2Cr 26.11). 9. Comandante da cidadela a quem Neemias encarregou de vigiar sobre Jerusalém (Ne 7.2). 10. Várias pessoas que figuram nas listas de Esdras e Neemias (Ed 10.28; Ne 3.8,30; 10.23; 12.12,41). J.B.Tr.

**HANES** — É frequentemente identificada com a localidade egípcia *H(wt-nn)nsu*, que no grego e no latim era chamada de Heracleópolis Magna, sendo a moderna Ihnasyeh el-Medineh ou Ahnas, a cerca de 80 km ao sul de Cairo, subindo o rio Nilo, e que era importante cidade do Médio Egito. Entretanto, isso em realidade não se encaixa bem com Is 30.4, nas duas cláusulas paralelas: "Porque os príncipes de Judá já estão em Zoã" e "os seus embaixadores já chegaram a Hanes". Zoã (q.v.) é Tânis, no nordeste do delta, a sede dos faraós das dinastias XXII a XXIII, bem como era sede avançada no Baixo Egito da XXV.<sup>a</sup> dinastia etíope, para tratar de

questões asiáticas. Pelo que também o paralelismo do versículo parece exigir que Hanes seja intimamente ligada com a Tânis do leste do delta, e não com a Heracleópolis do Egito Superior, muito distante e irrelevante no caso.

Dois soluções são possíveis. W. Spiegelberg, *Aegyptologische Randglossen zum Alten Testament*, 1904, p. 36-38, postulava uma Heracleópolis "pequena", no leste do delta, argumentando, baseado na menção de Heródoto sobre uma província e uma cidade de Anís, ali (ii.166, 137); nesse caso essa localidade seria a aldeia egípcia de *H(wt-nn)nsu* do Egito Inferior, em hebraico, Hanes, e em assírio *Hininsi*. Outra explicação (de Kitchen) encontra um paralelismo ainda mais estreito em Is 30.4: Hanes pode meramente ser uma transcrição hebraica do nome egípcio *H(wt)nsu*, "mansão do rei", como nome do palácio de faraó em Zoã-Tânis. Qualquer uma dessas interpretações é plausível, mas nenhuma delas tem sido comprovada. Alguns acham que o termo "seus" (príncipes, embaixadores) de Is 30.4 aponta para o rei da Judéia; contudo, o antecedente natural é o próprio faraó, no versículo 3. Portanto, juntamente com É. Naville, *Ahnas el Medineh*, 1894, p. 3, estariam em vista nesse versículo oficiais de faraó em Zoã, bem como seus embaixadores que vieram confabular com emissários judeus, ou em Hanes como posto avançado de Zoã (Naville, Spiegelberg), ou convocados para se reunirem em "Ha-nesu", o palácio real, na própria Zoã (Kitchen). K.A.K.

**HAQUILÁ** (heb., *hakhilah*, "seca") — Uma colina no deserto de Judá, onde Davi se ocultou quando os zifitas planejavam entregá-lo traiçoeiramente a Saul (1Sm 23.19; 26.1,3). O lugar é incerto, mas geralmente é considerado como próximo de Dahret el-Kôlá, entre Zife e Engedi. J.D.D.

**HARA** — Juntamente com Habor, Hala e Gozá (q.v.), esse foi um dos lugares para onde Tiglate-Pileser III removeu os israelitas rebeldes em 734-732 a.C. (1Cr 5.26). Um local assírio com esse nome não é conhecido. 2Rs 17.6; 18.11, entretanto, interpretam o termo *hara'* como "cidadãos dos medos", enquanto que a tradução da LXX, "montanhas", pode representar o termo hebraico *harei*, "região montanhosa". D.J.W.

**HARÁ** (heb., *haran*; gr., *Charrhan*) — Cidade onde Terá se estabeleceu depois que saiu de Ur (Gn 11.31), e de onde Abraão viajou para Canaã (Gn 12.1). Jacó fugiu para lá a fim de escapar de Esaú (Gn 27.43) e conheceu ali a sua noiva (29.4). Os textos de Mari (V. ARQUEOLOGIA) falam sobre tribos amoritas ativas naquela área no início do segundo milênio a.C., o que talvez coincida com a migração de Abraão.

Hará (em assírio, *harranu*, "estrada principal") fica situada cerca de 32 km a sudeste de Urfa (Edessa), sobre o rio Bali. Escavações feitas desde 1951 demonstram que foi ocupada pelo

menos desde o terceiro milênio a.C. Fica na rota principal de Ninive para o rio Eufrates e Alepo, e era centro comercial que mantinha contato com portos comerciais tais como Tiro (Ez 27.23). Sua posição estratégica desde bem cedo resultou no fato de ser dominada pela Assíria. Adade-Nirari I (c. de 1310 a.C.) a fortificou, em cuja cidadela Tiglate-Pileser I (c. de 1115 a.C.) embelezou o antigo templo (E.hul.hul) de Sin, o deus-lua. Durante muito tempo foi uma capital assíria provincial (v. TARTÁ). Hará se rebelou e foi saqueada em 763 a.C., um acontecimento usado por Rabsaquê (q.v.) para intimidar os habitantes de Jerusalém (2Rs 19.12 = Is 37.12). A cidade foi restaurada por Sargão II, e o templo foi reparado e remobiliado por Esar-Hadom (675 a.C.) e por Assurbanipal. Depois da queda de Ninive (612 a.C.) Hará se tornou a última capital da Assíria antes de sua captura pela Babilônia, em 609 a.C. A dinastia caldaica tinha interesse nos templos da Babilônia, o que levou à restauração dos templos de Sin, em Hará e em Ur. Na primeira, a mãe de Nabonido (que morreu com 104 anos), e na última, a filha de Nabonido, foram feitas sumas sacerdotizas.

As ruínas existentes pertencem principalmente à cidade romana perto da qual os partos mataram Crasso (53 a.C.) e à ocupação posterior pelos sabaus e governantes islâmicos em Hará, então denominada Carrae. V. AS, I, 1951, p. 77-111; VIII, 1958, p. 35-92. D.J.W.

**HARARITA** — Designação aplicada a alguns dos heróis de Davi; Samá (*shama'*) filho de Agê, que possivelmente era o mesmo Samá (*shamah*) (2Sm 23.11,33); Jônatas, filho de Sage (1Cr 11.34); e Ajão, filho de Sacar (1Cr 11.35). O nome é desconhecido fora da Bíblia e pode ser o nome de uma tribo ou de uma cidade, podendo igualmente significar apenas "habitante das montanhas", derivado de *har*, "monte, colina". T.C.M.

**HARODE** (*harod*, "tremor") — Fonte onde Gideão selecionou, conforme a maneira de beber água, aqueles que deveriam atacar os midianitas (Jz 7.1-7); provavelmente é a moderna Ain Jalud. O terreno em volta da fonte salientava a propriedade do teste que Gideão impôs aos seus homens; v. G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, 1931, p. 397s. Talvez tenha sido essa a fonte perto da qual Israel se acampou antes da batalha de Gilboa (1Sm 29.1). Há uma tradição que afirma que foi nas proximidades que Davi abateu Golias. M.A.M.

**HAROSETE-HAGOIM** — Um baluarte cananeu, no noroeste, quartel general de Sisera (Jz 4.2,13,16). Em cada uma dessas referências é explicitamente chamado de Harosete-Hagoim, isto é, "Harosete das nações", o que aparentemente assinalava o extremo da invasão israelita naquele tempo. Js 12.23b talvez se refira ao mesmo lugar (o das "nações", em nossa versão portuguesa) (a LXX B diz "na Galiléia" em lugar

do inexplicável texto "em Gilgal", do texto massorético; v. GTT, p. 279s.). Tell el-Harbaij, um local dominante que dá frente para a margem direita do rio Quisom, a pouco mais de 3 km do baixo na principal estrada costeira que rodeia o Carmelo, é a identificação mais provável; cobria uma extensão de 6 acres, sendo que os remanescentes posteriores importantes pertencem à Idade do Bronze Posterior. Albright prefere identificá-lo com Tell el-"Amr, um pouco mais acima no mesmo rio, perto de El-Haritiyeh, que preserva o nome. J.P.U.L.

**HARPA** — V. MÚSICA E INSTRUMENTOS MUSICAIS.

**HASIDEANOS** — Trata-se da transliteração do vocábulo *hasidaioi*, em 1Macabeus 2.42; 7.13; 2Macabeus 14.6. embora "hasmoneanos" talvez seja o texto correto neste último caso. Algumas versões dos livros apócrifos e a literatura moderna preferem o original hebraico *hasidim*. Esse termo que significa basicamente "leais", é freqüentemente empregado nos Salmos (a tradução portuguesa comum é "santos"). Parece ter sido nome adotado pelos zelotes da lei, quando as idéias helenísticas invadiram a Palestina, no princípio do segundo séc. a.C.

Seu líder parece ter sido o sumo sacerdote Onias III, deposto por Antíoco Epifânio. Preferiam ter evitado a luta armada contra os sírios retirando-se para o deserto, mas a implacável hostilidade dos helenistas os levaram a apoiar os Macabeus. Logo que lhes foi concedido cantar com um sumo sacerdote legítimo prepararam-se para voltar à vida normal, porém, seus líderes foram assassinados por Baquides (1 Macabeus 7.12-18). Pouca simpatia tinham pelos alvos nacionalistas dos Hasmoneanos. Provavelmente, já durante o tempo de Simão, seu partido se dividiu em dois grupos. A maioria, que passou então a ser conhecida pelo nome de fariseus (q.v.), tentou conquistar o povo para seus pontos de vista. A minoria, representada pelos essênios e pelos compactuados de Qumran, desesperaram de tudo exceto da intervenção divina, e se retiraram da vida pública em maior ou menor grau. H.L.E.

**HASMONEANOS** — V. MACABEUS.

**HAVILÁ** (*hawi'ah*, "círculo", "distrito") — 1. Uma terra (*erets*) nas vizinhanças do jardim do Éden, através da qual passava (*savav*) o rio Pison, e onde podia ser encontrado ouro, bdélio (q.v.) e a pedra-*shoham* (em nossa versão traduzida tentativamente por "pedra de ônix", Gn 2.11,12). V. EDEN, JARDIM DO. A localização do lugar é desconhecida.

2. Uma área mencionada na frase "desde Havilá até Sur"; era povoada por ismaelitas (Gn 25.18) e por amalequitas (1Sm 15.7). Portanto, provavelmente ficava na área do Sinai e do noroeste da Arábia.

3. Um nome que ocorre por duas vezes, em Gn 10; como um descendente de Cão por meio

de Cuxe (Gn 10.7; 1Cr 1.9), e como um descendente de Sem por meio de Joctã, Eber, Selã e Arfaxade (Gn 10.29; 1Cr 1.23). Esses podem ter sido inteiramente distintos, mas como os nomes associados a eles indicam uma possível área de povoamento no sul da Arábia e defronte de Bab el-Mandeb, na África, provavelmente o nome indica um grupo tribal forte que absorveu outro grupo mais fraco.

**HAVOTE-JAIR** (heb., *hawot ya'ir*, "os acampamentos (vilas de tendas) de Jair") — Provavelmente ficavam na região montanhosa entre o monte Gileade propriamente dito e o Yarmuk; algumas vezes é considerado juntamente com a região de Argobe, ao norte do rio, como parte de Basã, anteriormente território pertencente a Ogue (Dt 3.14; Js 13.30). A área era crivada de vilas de tendas chamadas *'ayarim*, Jz 10.4; um plural defectivo de *'ir*, "aldeia", ou então uma forma diminutiva (segundo Rashi, *Commentary*), homônima de "poldros de asno". Jair teve a seu crédito a conquista da região inteira, Dt 3.14; 1Cr 2.23s.; as "sessenta cidades" de Js 13.30; 1Cr 2.23 se referem a Argobe (cf. 1Rs 4.13). Em Nm 32.41, onde um plural antecedente não é explícito, Bergman (JPOS, XVI, 1936, p. 235s.) lê, sem alterar as consoantes, "os acampamentos de Cão", na parte norte de Gileade (226-213), cf. Gn 14.5. J.P.U.L.

**HAZAEEL** (*haza'el*, *hazah'el*, "Ele vê" ou "a quem Deus contempla") — Um poderoso rei da Síria (Harã), que foi o flagelo usado por Deus contra Israel, durante os reinados de Jeorão, Jeú e Jeoacaz. Elias foi comissionado a ungi-lo como um dos três nomeados para completar a extirpação da adoração a Baal que ele havia começado (1Rs 19.15-17). Posteriormente, Hazael, como emissário de Ben-Hadade II a Eliseu, soube que deveria ser rei e se tornaria opressor de Israel, profecia que quase imediatamente foi cumprida por haver assassinado a Ben-Hadade e ter subido ao trono (2Rs 8.7-15). Combateu contra Jeorão em Ramote-Gileade (2Rs 8.28,29; 9.14,15), e frequentemente derrotava Jeú, devastando o país a leste do Jordão até tão ao sul como o vale do Arnom (2Rs 10.32,33). Prosseguiu em seus ataques durante o reinado de Jeoacaz, e Israel foi preservada da destruição completa somente devido à misericórdia de Deus (2Rs 13.3,22s.). 2Rs 12.17,18 revela uma incursão síria até o sudoeste da Palestina, provavelmente com o propósito de assegurar para a Síria o controle das rotas comerciais. Gate foi conquistada, e Jerusalém foi ameaçada, e Hazael só se afastou ao receber um tributo tirado dos tesouros do templo. A ascensão síria só passou por ocasião da morte de Hazael, e seu filho, Ben-Hadade III, foi por três vezes derrotado por Joás, de Israel (2Rs 13.24,25). Tendo sido um dos principais opressores sírios de Israel, a memória de Hazael certamente não se dissipou facilmente, pelo que, cerca de um século depois, Amós relembrou seu nome como símbolo da altura do poder da Síria, que ainda sentira o fogo do julgamento de Deus (Am 1.4).

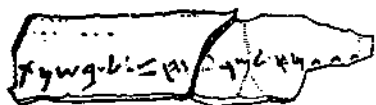


Fig. 98 — Placa de marfim com a inscrição "...filho de Amma, para nosso senhor Hazael, no ano de..." Talvez parte de um tributo levado a Hazael, rei de Damasco. De Arslan Tash, séc. IX a.C.

O nome de Hazael também ocorre em inscrições assírias cuneiformes, como oponente de Salmaneser III. O fraseado de um desses textos mostra que os assírios não somente conheciam Hazael como um usurpador ("filho de ninguém", ANET, p. 280, texto (c), 14-ii.1) mas também sabiam que seu predecessor fora vítima de artimanhas (Weidner, *Archiv für Orientforschung*, VIII, 1940, p. 233s.).

Hazael deve ter subido ao trono antes de 841 a.C. (quando Salmaneser III pela primeira vez entrou em choque com ele), quando suas forças, juntamente com as de Jorão de Israel, combateram em Ramote-Gileade, em 842 a.C., ou 843 a.C., conforme sugerido por Unger (*Israel and the Aramean of Damascus*, 1957, p. 75), mas que seria uma data bastante recuada. Salmaneser III e Hazael entraram novamente em choque em 837 a.C. Dali por diante, durante mais trinta anos, não houve nenhum outro encontro dos dois reinos, até onde se sabe, até que Adade-nirari III, em c. de 805-802 a.C. atacou o idoso Hazael, levando-o à submissão (ANET, p. 281, 282; DOTT, p. 51, 52), chamando-o de *marî*, o nome aramaico que quer dizer "senhor". Na Síria, o anteriormente irredutível Hazael evidentemente se tornara conhecido como "o senhor" por excelência, e o seu corrente epíteto foi simplesmente aproveitado pelos analistas assírios. Hazael "oprimiu a Israel todos os dias de Jeoacaz" (2Rs 13.22), o qual reinou c. de 814/3-798 a.C., e assim, pelo menos por pouco tempo, finalmente viveu mais do que o rei sírio, sobrevivendo até, talvez, c. de 796 a.C. Os despojos assírios na Damasco de Hazael incluíam obras em marfim, numa das quais peças havia a inscrição *l-mr'n Hz'l*, "pertencente a nosso senhor Hazael", e noutra havia a figura de um príncipe, provavelmente uma representação do próprio Hazael (Parrott, *Samaria*, 1958, p. 41, 42, figs. VII, VIII). J.G.G.N. K.A.K.

**HAZARMAVÉ** (*hatsarmawet*) — O terceiro filho de Joctã (q.v., Gn 10.26; 1Cr 1.20). Provavelmente deve ser identificado com o reino de Hadramaut, no sul da Arábia, escrito como *hadrmt* e posteriormente como *hdmwt*, nas inscrições nativas. Esta última forma corresponde de perto com o hebraico não vocalizado, *hsmwt*, visto que o hebraico *s* frequentemente corresponde ao *d* do semita do sul (v. ARÁBIA). T.C.M.

**HAZEROTE** — Um dos lugares onde os israelitas fizeram parada, em suas peregrinações pelo deserto (Nm 11.35; 33.17,18), onde Miriã contraiu lepra (Nm 12.1-16; cf. Dt 1.1). Geralmente é identificado com Ayin Khodara, um oásis com uma fonte, no caminho entre o Sinai e Aqaba. (V. ACAMPAMENTO JUNTO AO MAR). C.D.W.

**HAZOR** (*hatsor*) — Um substantivo locativo, provavelmente com o sentido de "povoação" ou "vila", e assim sendo empregado para diversos lugares referidos no AT, dentre os quais o de maior importância era uma cidade fortificada no território de Naftali (Js 19.38).

### I. NO AT

Essa cidade ficava ao norte da Palestina, e por ocasião da conquista era a sede real de Jabim (chamado de "rei de Hazor", *melekh-hatsor*, Js 11.1), o qual organizou uma coligação contra Josué. Os israelitas derrotaram os aliados, entretanto, e Jabim foi morto, e Hazor foi destruída e queimada Js 11.1-13; 12.19). Hazor foi a única cidade assim incendiada talvez por causa de sua anterior importância (Js 11.10), porém, a despeito dessa destruição, um rei posterior do mesmo nome, que dessa vez é chamado de "rei de Canaã" (*melekh-k'na'an*, Jz 4.2,24) ameaçou Israel no tempo de Débora. Embora seu general, Sísera, contasse com 900 carros de guerra (q.v.), os israelitas, sob Baraque, foram capazes de derrotá-los e de esmagar a Jabim (Jz 4; 1Sm 12.9). Cerca de dois séculos mais tarde, Hazor foi fortificada, juntamente com Jerusalém, Megido e Gezer, por Salomão, quando estava organizando seu reino (1Rs 9.15), porém, no séc. VIII a.C., no tempo de Peca, de Israel, Tiglate-Pileser III da Assíria veio e destruiu a cidade e levou para a Assíria seus habitantes restantes (2Rs 15.29).

### II. ESCAVAÇÃO

O local de Hazor foi identificado em 1928 pelo professor J. Garstang como o montão abandonado de Tell el-Qedah, cerca de 8 km a sudoeste do lago Hule da Galiléia. Fez algumas sondagens experimentais em 1928, porém, as primeiras escavações de vulto foram efetuadas desde 1955 até 1958 por uma expedição israelense liderada pelo Dr. Yigael Yadin. O local fica numa falda que dá frente para o nordeste, e consiste de uma área com cerca de 25 acres para o extremo sul, reunida com uma área bem maior, de cerca de 150 acres, para o norte, havendo uma rampa de terra no lado ocidental, ou colina acima. O conjunto principal da cidade foi fundado no terceiro milênio a.C., e a cidade inferior foi adicionada à porção mais antiga no segundo milênio, possivelmente pelos hititas. Embora Garstang tenha suposto que essa cidade inferior tivesse sido um acampamento cercado para cavalos e carros, as escavações revelaram que toda aquela área havia sido ocupada por uma cidade edificada, que durante seu clímax deve, juntamente com o conjunto original,

ter acomodado até mais de 40.000 pessoas. (Cf. as dimensões de outras cidades no artigo FORTIFICAÇÃO E ARTE DO CÉRCO). Outra indicação sobre a importância da cidade nesse tempo é dada pela descoberta de um jarro de cerâmica com uma inscrição em acadiano (a mais antiga inscrição conhecida na Palestina). Embora feita de modo grosseiro, a inscrição tem sido lida como *ish-me-ilam*, um nome pessoal acadiano, talvez nome de um comerciante da Mesopotâmia. Essa cidade inferior foi ocupada somente durante cerca de cinco séculos, tendo sido destruída no séc. XIII a.C. para nunca mais ser habitada. Essa destruição tem sido atribuída pelos escavadores a Josué. Entre os remanescentes da cidade foram encontrados um templo cananeu e um pequeno santuário. Mas, apesar da cidade inferior continuar abandonada, o conjunto sobre a colina foi reocupado pelos cananeus, e então pelos israelitas. Um portão e fortificação em casamata, do tempo de Salomão, equiparando-se quase exatamente com aqueles encontrados em Megido e Gezer (q.v.; cf. 1Rs 9.15), foram descobertos. A evidência vinda do período israelita posterior incluía um edifício público com colunata, do tempo de Acabe, e uma fortaleza que continha uma espessa camada de cinzas, onde havia um fragmento de jarra de vinho com o nome Peca (*pqh*), além de outros sinais de destruição violenta, provavelmente devido ao assalto de Tiglate-Pileser III, que conquistou a cidade em 732 a.C. (2Rs 15.29). V. fig. 144.

### III. EM TEXTOS EXTRA-BÍBLICOS

Hazor é pela primeira vez mencionada nos textos egípcios de execração, do séc. XIX a.C., como uma cidade cananéia que podia tornar-se perigosa para o império egípcio. Figura (*ha-sura*) nos arquivos de Mari, pertencentes ao primeiro quarto do segundo milênio, e num texto babilônico de data pouco posterior, como um importante centro político na rota da Mesopotâmia, talvez na que ia para o Egito. Num dos tablets o governante é chamado de "rei" (*sar-rum*), um título não usualmente aplicado a governantes de cidades (cf. Js 11.1), sendo que sua importância também é indicada pela menção dos embaixadores vindos da Babilônia a fim de se entrevistarem com ele. Um dos reis é chamado de Ibbi-Adade, uma forma acadiana que sugere influência babilônica, porém também havia contato com o norte e com o ocidente, conforme é manifestado nos presentes enviados pelo rei para Ugarite e Creta (Kaptara). Hazor é mencionada nas listas de seus domínios feitas pelos reis egípcios Tutmoses III, Amenhotep II e Seti I, nos sécs. XV e XIV a.C. Posteriormente a cidade é mencionada nas cartas de Amarna, do séc. XIV a.C., onde seu governante continua sendo referido como rei (*shar ha-zu-ra*). Finalmente, a partir do século seguinte em diante, a cidade é mencionada num papiro egípcio (Anastasi I) num contexto militar. Dessa maneira, os textos e as escavações sustentam amplamente o testemunho bíblico sobre a importância desse lugar.

#### IV. OUTROS LUGARES COM O MESMO NOME

1. Um lugar no sul de Judá (Js 15.23), cuja localização é desconhecida. 2. (*hatsor hadatah*) "Nova Hazor" (Js 15.25; Hazor-Hadata, em nossa versão), um lugar no sul de Judá, cuja localização também é desconhecida. 3. Outro nome para Quiriote-Hezrom (Js 15.25), no sul de Judá, localização igualmente desconhecida, mas que talvez seja a mesma que (2). 4. Uma localidade em Benjamim (Ne 11.33), provavelmente a moderna Khirbet Hazzur. 5. Uma área ocupada por árabes seminômades, mencionada em Jr (49.28,30,33). T.C.M

**HÉBER** — 1. Um aserita, filho de Berias (Gn 16.17; Nm 26.45; 1Cr 7.31,32; Ec 3.35). 2. Marido de Jael (q.v.), conhecido como "Heber, queeneu" (Jz 4.11,17, 5.24), embora vivesse separado do resto dos queeneus ou ferreiros nômades. O contexto sugere que ele era homem de certa importância. 3. Um judeu, pai de Socó (1Cr 4.18). 4. Filho de Elpaal, um benjamita (1Cr 8.17). J.D.D.

#### HEBRAICO — V. IDIOMA DO ANTIGO TESTAMENTO.

**HEBREUS** — Do epônimo Éber (Gn 10.21s.; 11.14s.) veio o gentílico *'ivri*, "hebreu", usado na Bíblia como patronímico para Abraão e seus descendentes. No AT, *'ivri* se confina à narrativa sobre os filhos de Israel no Egito (Gn 39; Êx 10), a legislação concernente à alforria de servos hebreus (Êx 21; Dt 15; cf. Jr 34), o registro dos encontros entre os israelitas e os filisteus, durante os dias de Samuel e Saul (1Sm 4, 13, 14, 29), além de Gn 14.13 e Jn 1.9.

*'ivri* aparece pela primeira vez como nome étnico a respeito de Abraão (Gn 14.13), que prepara para a declaração que Sem era pai de todos os descendentes de Éber (Gn 10.21). De conformidade com isso, essa designação serve para ligar a revelação abraâmica à promessa do pacto estabelecido com Sem. A doxologia noaica, em louvor da união do pacto entre Javé e a família de Sem (Gn 9.26) é refletida em Gn 14, na doxologia de Melquisedeque (Gn 19 e 20) que celebra as bênçãos pertencentes ao pacto recebidas por Abraão, o hebreu, isto é, da linhagem de Sem. Que o favor divino é demonstrado a Abraão e aos hebreus, num conflito que o encontra em aliança militar com os "filhos de Canaã" contra as forças de um elamita, "filho de Sem" (cf. Gn 10.15s.; 22) é indicação que a eleição do pacto com Sem, anunciada a Noé, estava sendo mais particularmente cumprida através dos semitas eberitas (ou hebreus) (cf. Gn 11.10-26).

A significação lata de *'ivri*, em Gn 14.13, também pode ser suposta plausivelmente no tocante a Gn 39-Êx 10, no seu contexto (cf. especialmente Gn 40.15; 43.32; Êx 2.11). Entretanto, o emprego ali talvez não seja uniforme, visto que apenas uma vez parece que os hebreus são equiparados aos israelitas, em Êx 5.1-3 (cf. 3.18), por exemplo, ainda que Moisés, ao falar no

"Deus dos hebreus", possivelmente estava designando seus irmãos "hebreus" como os hebreus por excelência.

Em vista dessa lata aplicação de *'ivri*, o aparecimento de um *'ivrim* não-abraamita ou mesmo não-israelita não precisa ser lido com surpresa por nós em textos não-bíblicos dos tempos patriarcalis e mosaicos. De conformidade com uma teoria popular, *ha-BI-ru*, que figura em numerosos textos do segundo milênio a.C. significa esses *'ivrim*. O termo *ha-BI-ru* é usualmente reputado como um apelativo que designa nômades, dependentes, ou estrangeiros. Entretanto, a equiparação fonética de *'ivri* com *ha-BI-ru* é altamente improvável. Além disso, a evidência existente sugere que os *ha-BI-ru* eram militares profissionais, com um núcleo não-semítico, derivado de uma intrusão étnica nortista, que trouxe os hurrianos e indo-arianos até o crescente fértil, no terceiro milênio a.C.

A base da interpretação do termo *ha-BI-ru*, nos contratos servis de Nuzi, onde o mesmo aparece como apelativo com o sentido de "servo-estrangeiro", tem sido afirmado que o vocábulo *'ivri*, na legislação de Êx 21.2 e Dt 15.12, cujas condições correspondem de perto com as estipulações dos contratos que envolvem os *ha-BI-ru*, denota não uma identidade étnica específica, mas antes a posição de um forasteiro, pelo que, por conseguinte, a expressão *'eved 'ivri*, à semelhança do termo *ha-BI-ru*, de Nuzi, significa um servo estrangeiro. Porém, essa interpretação sobre *ha-BI-ru*, nos textos de Nuzi, não parece ser exata, enquanto que a legislação bíblica sem dúvida alguma fala sobre servos israelitas e não estrangeiros. Dt 15.12 identifica o servo hebreu com "teu irmão" (cf. 3; Jr 34.9,14). Tem sido objetado que aquilo que Êx 21 permite para um *'eved 'ivri*, Lv 25 proíbe para os israelitas; porém, o que Êx 21.2s. permite é o perpetuamente voluntário de um tipo de serviço contratado, enquanto que Lv 25.43,44 proíbe a escravidão compulsória permanente e rigorosa. A estipulação sobre o Jubileu, em Lv 25, é um privilégio suplementar concedido ao servo hebreu, que evidentemente cedia precedência ao outro direito que o servo tinha de servir voluntariamente por toda a sua vida (Êx 21.5,6).

Tem sido sustentado que os *'ivrim*, em 1Sm 13 e 14 são mercenários não-israelitas (um papel característico dos *ha-BI-ru*). Porém, em 13.3,4 "os hebreus" são obviamente, os mesmos que "todo o Israel". Acresce que é evidente que os "homens de Israel", descritos em 13.6, são os mesmos que os filisteus chamam de "hebreus" em 14.11. Há uma identificação semelhante entre os *'ivrim*, em 13.19,20 (cf. tb. 4.5-9) e os "hebreus". Em 13.6,7, os *'ivrim* não são, conforme tem sido alegado, distinguidos dos "homens de Israel"; pelo contrário, dois grupos de israelitas são ali descritos. O versículo 6 se refere aqueles que haviam sido dispensados do serviço militar (2b), e que posteriormente se ocultaram nas colinas a oeste do rio Jordão. Já o versículo 7 se refere a certos israelitas, então chamados "hebreus", que haviam sido selecionados por Saul

(2a) mas que, tendo posteriormente desertado, buscaram refúgio a leste do Jordão (observe-se a redução no exército de Saul — 13.2, 11, 15; 14.2). Quanto a 14.21, ainda que os *ivrim* fossem considerados como aqueles que combateram a favor do inimigo, podem ter sido israelitas traidores. O texto original do versículo 21, entretanto, dá apoio à exegese que afirma que certos hebreus, depois de um lapso de coragem, reiniciaram sua anterior hostilidade ativa contra os filisteus, reagrupando-se em torno de Saul. Esses *ivrim* são aqueles mencionados em 13.7a. Juntamente com os homens de Israel, que se tinham escondido na região montanhosa de Efraim (14.22; cf. 13.6) voltaram a engrossar as fileiras do exército de Saul, que contra todas as expectativas se saiu vencedor.

O emprego que o AT faz do termo *ivri*, portanto, é consistentemente étnico. A maior parte de suas ocorrências aparece em discursos falados por não-israelitas ou dirigidos a não-israelitas, por causa do que muitos vêem no termo *ivri* um termo depreciativo. A sugestão que *ivri* é termo alternativo para "israelita", nas situações em que o indivíduo assim chamado não é um cidadão livre em solo livre, talvez não seja inapropriada no caso de qualquer passagem do AT. Porém, ainda que tal sentido tivesse sido tencionado, certamente não era o sentido nem primário nem permanente do vocábulo. De fato, cerca dos tempos neotestamentários, o termo "hebreu" já tinha se tornado um epíteto exclusivo reivindicado com orgulho por aqueles judeus cuja herança básica cultural-religiosa não fora decisivamente influenciada pelo processo da helenização (cf. At 6.1; 2Co 11.22; Fp 3.5). Uma restrição progressiva do sentido do vocábulo *ivri* é, portanto, evidente desde Abraão até Paulo. M.G.K.

## HEBREUS, EPÍSTOLA AOS

### I. ESBOÇO DO CONTEÚDO

#### Tema Doutrinário: a Superioridade de Cristo — 1.1—10.18

##### a) A pessoa de Cristo, 1.1-4.13

(i) *Cristo é superior aos profetas* (1.1-4). Neste caso os profetas aparecem como representantes da revelação geral do AT.

(ii) *Cristo é superior aos anjos* (1.5-2.18). Isso é demonstrado pelo apelo a várias Escrituras, e a aparente inferioridade de Cristo, mediante seus sofrimentos, é explicada.

(iii) *Parêntesis* (2.1-4). Solenes advertências são dadas àqueles que, negligenciam a revelação de Deus.

(iv) *Cristo é superior a Moisés* (3.1-19). Visto que Moisés não passava de um servo, a filiação de Cristo estabelece sua superioridade sobre o grande legislador do AT. Sua superioridade também é vista no fato que Moisés, diferentemente de Cristo, não podia conduzir seu povo ao descanso.

(v) *Cristo é superior a Josué* (4.1-13). Embora Josué tivesse liderado os israelitas até sua herança, um descanso melhor, ainda futuro, está reservado para o povo de Deus.

##### b) A obra de Cristo, 4.14-10.18

Essa é particularmente exemplificada em seu ofício de Sacerdote.

(i) *seu sacerdócio é divinamente apontado* (4.14-5.10). Nesta seção a simpatia de Cristo, como qualificação essencial para o ofício sumo sacerdotal, é salientada.

(ii) *seu sacerdócio é conforme a ordem de Melquisedeque* (5.11-7.28). Esta seção começa com uma longa digressão que consiste de uma repreensão, uma solene advertência, e uma exortação (5.11-6.8). Então é explicada a ordem de Melquisedeque. Seu sacerdócio é perpétuo (7.1-3); é anterior, e portanto maior que a ordem levítica (7.4-10); demonstra as imperfeições do sacerdócio levítico (7.11-19). O sacerdócio de Cristo é visto como o cumprimento perfeito da categoria de sacerdócio de Melquisedeque visto que foi estabelecido por juramento, não foi afetado pela morte nem foi maculado pelo pecado (7.20-28).

(iii) *sua obra é dentro do novo pacto* (8.1-9.10). Cada aspecto da antiga ordem tem seu exato paralelo no novo pacto. Há um novo santuário no qual o mediador de uma nova aliança entrou a fim de ali ministrar.

(iv) *sua obra se centraliza numa expiação perfeita* (9.11-10.18). Nosso Sumo Sacerdote ofereceu um sacrifício sem igual (a si mesmo), e visto que essa oferta foi oferecida "pelo Espírito eterno" ela é superior às ofertas levíticas (9.11-15). A necessidade da morte de Cristo é demonstrada pela ilustração de um testamento legal (9.16-22). Seu sacrifício perfeito exhibe as falhas do sistema levítico (10.1-10). Seu ministério, diferente do arônico, é completo e eficaz (10.11-18).

#### Aplicação Prática do Tema Doutrinário — 10.19—13.25

##### a) Exortações sobre a firmeza, 10.19-25

##### b) Parêntesis, 10.26-37

(i) Uma advertência grave contra a apostasia (10.26-31)

(ii) Encorajamento baseado nas experiências anteriores dos leitores (10.32-37).

##### c) Exemplos do passado, 11.1-40

O escritor apela para os heróis da fé a fim de inspirar seus leitores à ação heróica.

d) *Conselho a respeito dos sofrimentos presentes*, 12.1-29

(i) As tribulações presentes devem ser consideradas como castigos (12.1-13)

(ii) Advertências baseadas na história de Esau (12.14-17)

(iii) Um contraste final entre o antigo pacto e a maior glória do novo pacto (12.18-29)

##### e) Responsabilidades cristãs, 13.1-25

(i) Várias exortações que afetam a vida social e pessoal do crente (13.1-8)

(ii) Uma advertência de conclusão sobre os leitores para que saiam do acampamento (do judaísmo), e algumas referências pessoais finais (13.9-25).

## II. AUTORIA E DATA

A questão da autoria era de grande importância, tanto na igreja primitiva como hoje em

dia, pois disso dependia a canonicidade da epístola. A tradição antiga referente à autoria do livro consistia de duas opiniões divergentes, uma das quais o atribuía a Barnabé (conforme Tertuliano, *De Pudicitia* xx), e a outra, mais dominante, o atribuía a Paulo. Esse último ponto de vista era sustentado por Clemente e Orígenes, de Alexandria. Clemente parece tê-lo reputado como obra originalmente escrita no dialeto hebraico, mas traduzido por Lucas, e parece ter recebido tal tradição de seu predecessor, Pantaeno (o presbítero bem-aventurado), enquanto que Orígenes deixa claro que era considerada, não sem alguma razão, como obra de Paulo pelos homens mais antigos. Este último menciona que alguns, em seus dias, atribuíam o livro a Clemente de Roma e outros a Lucas, mas que ele próprio o reputava como pensamentos do apóstolo, ainda que não as palavras exatas. Sua própria conclusão a respeito da autoria é que somente Deus sabia com certeza quem escreveu a epístola. Tal reserva, entretanto, não era seguida pelos alexandrinos posteriores, que aderiam tão fortemente à autoria paulina que aceitou como canônica não apenas no Oriente, mas também no Ocidente, onde dúvidas anteriores sobre a mesma eram mais fortes. Entretanto, não foi senão no tempo de Jerônimo e de Agostinho que a canonicidade ficou resolvida no Ocidente. A tradição da autoria paulina não foi novamente posta seriamente em dúvida senão já no tempo da Reforma, quando Erasmo, Lutero, e Calvino disputaram tal autoria. A idéia de Lutero, de que Apolo foi realmente o seu autor tem sido recomendada por muitos eruditos modernos, embora nenhum deles a considere mais que uma especulação. Grócio reviveu a idéia antiga que Lucas foi seu autor, e muitas outras sugestões têm sido oferecidas pelo criticismo moderno. Porém, é significativo que poucos eruditos modernos têm procurado apoiar a teoria da autoria paulina, que cai em pontos como diferenças de estilo, conforme Orígenes já o notara, quando reconheceu sua linguagem como "mais grega"; diferentes modos de composição, tal como a ausência de saudações, a maneira de introduzir as exortações, o método de argumentação, e a falta da assinatura paulina; diferente situação histórica, conforme o próprio autor se coloca, pois enquanto que Paulo nunca se cansava de afirmar que recebera o evangelho por revelação, este autor deixa claro sua dívida pessoal a informações de segunda-mão (2.3,4), e diferenças de fundo histórico, claramente evidentes na ausência, nesta epístola, de qualquer crise espiritual passada que tivesse dominado o pensamento do autor, e também a ausência das costumeiras antíteses paulinas.

Duas interessantes sugestões alternativas são as de Ramsay, que sugeriu que Filipe foi quem escreveu a epístola, estando em Cesaréia, depois de ter entrado em contato com Paulo, e a enviou à igreja de Jerusalém; e a sugestão de Harnack, que apresentou opinião favorável à autoria de Priscila e Aquila como co-autores.

Porém, o mais que se pode dizer é que tais sugestões são apenas teorias engenhosas, e a crítica moderna faria bem em apegar-se à cautela de Orígenes, permitindo que o autor permanecesse incógnito.

Embora a informação disponível para propósitos de data seja escassa, há informação suficiente para nos capacitar a precisar o período mais provável. Visto haver sido citada por Clemente de Roma (c. de 95 d.C.), deve ter sido produzida algum tempo antes de sua época. Com toda a probabilidade foi escrita antes de 70 d.C., visto que não há qualquer menção sobre a queda de Jerusalém ao mesmo tempo que a situação eclesiástica se adapta a uma data anterior a esse acontecimento (cf. 13.7,17, onde os encarregados são vagamente chamados de "guias"). No entanto, algum intervalo é requerido entre a formação da igreja endereçada e a escrita da epístola, em vista da frase "dias anteriores" de perseguição, a qual deve ser considerada como um retrospecto. Se essa perseguição foi aquela movida por Nero, uma data em cerca de 67-68 d.C. seria a mais provável, porém, as probabilidades são que ali é feita referência apenas às perseguições gerais, no qual caso uma data antes de 64 d.C. seria possível. Alguns eruditos datam a epístola em c. de 80-90 d.C., baseando-se no uso que o autor fez de epístolas paulinas, mas, visto que a data da coleção das epístolas paulinas está envolvida em mistério, e visto que o autor não demonstra ter sofrido influência de todas elas, pouca importância pode ser dada a essa espécie de evidência.

### III. DESTINATÁRIOS E PROPÓSITO

As sentenças iniciais da epístola não fornecem qualquer identificação no tocante à localização ou identidade dos leitores endereçados, e o título tradicional atribui a epístola simplesmente "aos hebreus". Embora isso não fizesse parte do texto original, não pode ser inteiramente ignorado, visto que talvez preserve uma tradição genuína. Nesse caso, a carta foi endereçada a judeus cristãos e não somente a judeus. Todavia, uma teoria que tem conseguido certo apoio nos tempos modernos é aquela que diz que o título não passa de uma inferência tirada da substância da epístola, mas que em realidade esta foi enviada a gentios. O apoio para tal noção é reivindicado à base das citações consistentemente tiradas das LXX e não do texto hebraico do AT, bem como à base de supostos panos de fundo helenísticos para os quais o escritor apela. Nesse caso, a epístola exibiria o caráter absoluto do cristianismo ao mundo gentio, mostrando que o mesmo ultrapassa todas as demais fés, especialmente os cultos dos mistérios. Porém, nada existe na epístola que corresponda às religiões mistérios ou à incredulidade religiosa como um todo.

Aparentada dessa última teoria é a sugestão que a epístola foi uma resposta a heresia pré-gnóstica de um tipo semelhante aquela combatida na epístola aos Colossenses. A passagem que demonstra a superioridade de Cris-



to sobre os anjos (Hb 1.4-14) certamente daria uma resposta definitiva à tendência da adoração aos seres angelicais (cf. Cl 2.18). T. W. Manson chegou até ao ponto de sugerir que Apoio escreveu essa epístola à igreja de Colossos para responder às duas principais tendências de dependência a intermediários (respondida nos caps. 1—4) e de práticas ritualísticas (caps. 5—10). No entanto, não existem evidências de tendências pré-gnósticas na situação que fornece o fundo da epístola aos Hebreus, como claramente sucede no caso da epístola aos Colossenses.

O ponto de vista mais largamente sustentado é que a epístola foi endereçada a judeus cristãos, a fim de adverti-los contra a apostasia de volta ao judaísmo. Isso é baseado nas exortações sérias existentes nos caps. 6 e 10, as quais pressupõem que havia o perigo de um desvio definitivo que significaria nada menos que novamente crucificar ao Filho de Deus (6.6) e profanar o sangue da aliança (10.29). Visto que o autor dirigia-se a aqueles que já haviam experimentado a bondade de Deus (6.4.5) e que, portanto, estavam em perigo de abandonar o cristianismo para reacertarem sua antiga fé, e visto que a epístola exhibe a superioridade do cristianismo sobre o ritual do AT, é natural supor-se que, na mente do escritor, havia a preocupação com judeus cristãos. Levanta-se, pois, a pergunta se esses judeus cristãos podem ser, de algum modo, mais especificamente definidos; e várias respostas têm sido oferecidas a essa interrogação: (a) que a epístola foi designada geralmente para todos os judeus cristãos; (b) que a epístola foi escrita para uma pequena comunidade cristã, que se reunia numa casa, cujos membros tinham ocupado a capacidade de mestres (cf. 5.12), mas que agora não mais a exerciam; e (c) que os leitores eram sacerdotes judeus convertidos ao cristianismo. O primeiro ponto de vista é difícil por causa das observações pessoais na conclusão (13.22-25), e do modo pessoal de aproximar-se, em muitos pontos do corpo principal da epístola. O segundo ponto de vista por essa mesma razão é preferível, visto que uma situação particular parece que existia na mente do autor; e que seus leitores evidentemente eram um grupo separado do corpo principal da igreja, visto que 5.12 não poderia aplicar-se muito bem a uma comunidade inteira. Além disso, a linguagem e os conceitos da epístola pressupõem um grupo educado, e isso fornece apoio à idéia de um grupo intelectual dentro de uma igreja local. Quanto à localização desses judeus cristãos, várias sugestões têm sido oferecidas, dependentes parcialmente das teorias sobre a autoria. Tanto a Palestina como Alexandria têm encontrado seus apoiadores, a primeira, particularmente por aqueles que consideram Barnabé como seu autor; mas Roma é mais favorecida, sustentada pela alusão um tanto ambígua, em 13.24, que diz: "Os da cáa vos saúdam". Não deixa de ter sua significação o fato, nessa conexão, que a evidência mais antiga em favor da epístola, seja os escritos

de Clemente de Roma. A terceira alternativa mencionada acima, isto é, que os leitores eram sacerdotes judeus convertidos, tem ganho apoio da parte daqueles que afirmam que o argumento da epístola seria de grande relevância para quem tivesse acabado de abandonar as práticas ritualísticas judaicas, e especialmente para aqueles que tivessem estado ligados com o templo de Jerusalém. (Atos registra que grande número dessa gente foi convertida por intermédio do ministério de Estêvão). Porém, tem sido feita a objeção que nenhuma evidência existe, desde o período mais recuado, que houvessem comunidades sacerdotais separadas; não obstante, é justamente esta epístola que nos pode fornecer tal evidência. Parece não haver motivo conclusivo contra essa teoria, e ela deve permanecer como interessante conjectura.

Ainda um outro ponto de vista, que é uma modificação do ponto de vista anterior, vê nessa epístola um desafio aos cristãos judaicos restritos para que aceitassem o plano de missões mundiais. Tal opinião se baseia em certas semelhanças entre essa epístola e o discurso de Estêvão, tal como o conceito do cristianismo a ultrapassar o judaísmo, e a chamada definida ao povo endereçado para abandonar sua atual posição. Porém, tais memórias não devem ser por demais pressionadas, visto que a audiência de Estêvão não consistia de judeus cristãos. Não obstante, é possível que o perigo da apostasia fosse o abandono do propósito divino de missões mundiais. Um grupo de judeus cristãos, que considerasse o cristianismo pouco mais que uma seita do judaísmo oficial certamente seria beneficiado pelos argumentos dessa epístola, e parece possível que esse ponto de vista continuará ganhando mais apoiadores.

#### IV. CANONICIDADE

A epístola teve uma interessante história primitiva, quando o oeste geralmente parecia mais relutante em aceitá-la do que o oriente. Mediante a influência de Orígenes as igrejas orientais vieram finalmente a aceitá-la, principalmente por motivo da suposta autoria paulina. Porém, embora certos dos primitivos pais ocidentais a tivessem usado (Clemente de Roma e Tertuliano), ela passou por um período de eclipse, até o tempo de Jerônimo e Agostinho, pelos quais foi plenamente aceita, sendo que a opinião dos mesmos resolveu a questão para as igrejas ocidentais.

#### V. PANO DE FUNDO

Compreender a formação do autor é essencial para que se possa apreciar corretamente o seu pensamento. Tem havido bastante discussão sobre esse assunto. O mesmo pode ser tratado dividindo-se a questão em cinco partes.

##### a) AT

Visto que o argumento inteiro da epístola gira em torno da história e do ritual do AT, tem que ser dito que o autor estava profundamente influenciado pelo ensino bíblico. De fato, deve ser notado que a base de seu modo de tratar o assunto é bíblica e não judaística. Sua reverên-

cia pelo texto sagrado é percebida pelo cuidado com que o cita, embora sempre da LXX, pela maneira com que introduz suas citações (exemplo, o repetido "diz" ou "disse", no capítulo primeiro), bem como pelo modo estritamente histórico de narrar a história do AT em contraste com as tendências alegóricas contemporâneas. O autor, bem versado como estava nos conceitos do AT, sem dúvida alguma havia refletido demoradamente sobre o problema do modo cristão de interpretar o AT, e sua ênfase principal recai sobre o cumprimento, em Cristo, de tudo quanto fora prefigurado na antiga ordem. Esse assunto é mais elaborado ainda na seção teológica da epístola, porém, pelo momento deve ser notado que o autor não apenas aceita pessoalmente a completa autoridade das Escrituras, mas espera claramente que seus leitores façam o mesmo.

#### b) *Filonismo*

No fim do século passado existia um forte movimento que suponha que a mente do autor dessa epístola se firmava no pensamento de Filon, e que só era possível compreender essa epístola de encontro ao pano de fundo das exposições filosóficas e alegóricas de Filon. O principal expoente dessa posição foi E. Ménégoz, e uma de suas pressuposições era que existia um hiato entre a teologia do autor da epístola de Paulo, e quaisquer semelhanças eram pegadas com unhas e dentes para provar que o autor devia muito a Filon, e nada a Paulo. Certas tais semelhanças não podem ser negadas. A noção do céu como real, e da terra como apenas sombra, bem como as antíteses correspondentes entre o antigo e o novo pactos, exibem em Filon uma tendência semelhante. Além disso, muitas palavras e frases podem ser postas paralelamente nos dois autores, algumas das quais não ocorrem em qualquer outra porção do NT. C. Spicq encontra tais semelhanças até mesmo em questões com estilo, esquemas de pensamento e psicologia, e conclui que o autor era um filonista convertido. Contudo, tal opinião precisa ser aceita com reservas, pois o autor difere de Filon em bom número de importantes questões. Sua exegese bíblica se assemelha mais com os métodos rabínicos do que com os métodos de Filon; sua compreensão sobre a história, diferentemente de Filon, não é alegórica, e sua idéia sobre Cristo como Sumo Sacerdote está longe das idéias abstratas de Filon sobre o Logos. Um filonista cristão certamente transformaria os conceitos de seu mestre, porém é duvidoso que a cristologia da epístola aos Hebreus descenda diretamente de Filon. O autor talvez reflita algo da linguagem e das idéias de Filon, mas suas raízes, sem dúvida alguma, estão enterradas em outro terreno completamente diferente.

#### c) *Tradição primitiva*

Levanta-se a questão se essa epístola deve ou não ser reputada como um desenvolvimento natural da primitiva teologia cristã, e se tem qualquer conexão íntima com a teologia paulina e joanina, ou mesmo se aparece como uma

tentativa independente do seu autor para tratar sobre o AT fora da linha principal de desenvolvimento. Um interesse crescente está sendo demonstrado nas raízes primitivas da epístola. A tentativa de ligá-la com a catequese de Estêvão focaliza a atenção sobre isso, porém outras características da tradição primitiva também podem ser mencionadas por meio de ilustrações. A idéia de continuidade entre o velho e o novo concertos, o interesse pela vida terrena de Jesus, a percepção que sua morte deve ser interpretada, e a mistura de apelos presentes e escatológicos, são todos pontos básicos da primitiva tradição cristã. O tema principal desta epístola, com seu interesse predominante sobre o modo do homem aproximar-se de Deus, não poderia deixar de encontrar raízes na mais recuada pregação e ensino. O autor introduz muitas características novas, tais como a entronização de Cristo e seu sumo sacerdócio celeste, porém nada apresenta que seja estranho aquela tradição primitiva.

#### d) *Paulinismo*

Era inevitável, sob a hipótese da autoria paulina, que predominou o campo das preferências por tão longo tempo, que essa epístola fosse considerada como um aspecto da teologia paulina; não obstante, juntamente com a rejeição da autoria de Paulo surgiu uma infeliz reação contra qualquer influência paulina. O apoio em favor dessa posição extremada tem diminuído; porém, é negável que existem algumas diferenças entre o autor da epístola e Paulo, as quais sustentam a opinião que a epístola exibe um desenvolvimento independente de tradição, como, p.ex., a maneira diferente de considerar Cristo em relação à lei, pois há ausência daquela luta contra a lei, tão evidente na experiência de Paulo. Porém, tais diferenças não devem ser exageradas até o ponto de fazerem contraste entre si, e continua sendo possível conceber o autor como indivíduo que esteve debaixo da influência paulina, ao mesmo tempo que podemos reconhecer sua dívida a outras influências. Dessa maneira o autor se torna uma testemunha independente, no sentido mais verdadeiro, do primitivo reflexo cristão sobre os grandiosos temas do evangelho.

#### e) *O pensamento joanino*

Se realmente existem quaisquer íntimas conexões entre a literatura joanina e esta epístola, depende inteiramente da época em que cada qual foi produzida. Tem sido argumentado que a epístola aos Hebreus fica a meio caminho entre os apóstolos Paulo e João, conforme a linha de desenvolvimento teológico (como, p.ex., por R. H. Strachan, *The Historic Jesus in the New Testament*, 1931), mas, em vista da ênfase crescente que está sendo posta sobre o caráter primitivo da catequese de João, ao que a evidência fornecida pelos papiros do mar Morto tem dado certo apoio, essa noção de desenvolvimento teológico precisa ser modificada. Os principais pontos de contato entre a epístola aos Hebreus e a teologia joanina são o uso comum de paralelismo antitéticos, o conceito

similar sobre a obra sumo sacerdotal de Cristo, a descrição de Cristo como um pastor, a alusão à obra propiciatória de Cristo, e a atenção dada ao caráter perfeito dessa mesma obra.

Sumerizando, o autor não é um antiquário cujas pesquisas na revelação bíblica não possuem qualquer relevância para os crentes em geral, quer antigos ou modernos; pelo contrário, é um escritor que apresenta um aspecto vital do pensamento cristão, que complementa os outros ramos de tradição primitiva.

## VI. TEOLOGIA

Tudo quanto precede prepara o caminho para a consideração mais importante, isto é, a contribuição teológica da epístola. O ponto de vista do autor sagrado é considerar o cristianismo como a revelação perfeita de Deus. Isso significa não somente que o cristianismo superou todas as outras fés, incluindo o próprio judaísmo, mas que por sua vez não pode ser ultrapassado. Sua salvação é eterna (5.9), pelo que sua redenção, herança e aliança (9.12,15; 13.20), também o são, enquanto que a oferta de Cristo é descrita como realizada “pelo Espírito eterno” (9.14). Essa idéia sobre a perfeição e o caráter permanente do cristianismo atravessa a epístola inteira e fornece a chave para que se compreenda todos os seus temas principais.

### a) *Cristologia*

A primeira parte da epístola tem o propósito de demonstrar a superioridade de Cristo sobre todos os intermediários — profetas, anjos, Moisés, Josué e Arão — porém o capítulo inicial faz soar a nota positiva e exaltada de sua divina filiação. Essa filiação é concebida como sem igual, pois Cristo é herdeiro de tudo e agente da criação (1.2). Ele ainda aparece mais intimamente ligado com Deus em 1.3, onde é descrito como o resplendor da glória de Deus e a estampa exata de natureza de Deus, sendo que essas duas declarações, consideradas conjuntamente, excluem os erros gêmeos que dizem haver entre Cristo e Deus diferença quanto à natureza e falta de personalidade distinta. A preexistência de Cristo parece estar claramente na mente do autor. A outra declaração, ainda em 1.3, que Cristo, depois de efetuar a purificação, se assentou à mão direita da majestade nas alturas, liga essa declaração cristológica inicial com o tema posterior da epístola, isto é, o processo da redenção. Embora alguns, por equívoco, tenham procurado encontrar traços de influências do ritual de entronização real, corrente naquela época, mediante o qual um simples rei era endeuado, a idéia da exaltação de Cristo está firmemente enraizada na primitiva tradição cristã e é um corolário bem chegado da ascensão de Cristo. Quando chega a abordar esse seu tema posterior do sumo sacerdócio de Cristo, o escritor sagrado claramente tem a intenção de apresentar aos seus leitores um Cristo exaltado que não mais precisa de meios litúrgicos para fazer a purgação de pecados.

A encarnação do Filho é por muitas vezes mencionada. Ele foi feito inferior aos anjos (2.9)

a fim de podar provar a morte a favor de todos os homens; ele compartilhou da mesma natureza que os homens têm (2.14); ele foi feito semelhante aos seus irmãos em todos os aspectos (2.17) e é capaz de simpatizar com as nossas fraquezas, visto haver sido tentado em todos os pontos como nós o somos (4.15). Essas afirmações formam um prelúdio necessário do tema de seu sumo sacerdócio, visto que é preciso exibi-lo como um verdadeiro representante nosso (cf. 5.1). A vida terrena de Jesus é focalizada não somente mediante as suas tentações (2.18; 4.15), mas também mediante sua agonia em oração (5.7), em sua obediência perfeita (5.8), em seu ministério de ensino (2.3), e em sua tolerância em vista das hostilidades (12.3).

Contudo, é o ofício sacerdotal de Cristo que domina o pensamento do autor da epístola. A ordem arônica era boa até o ponto onde ia, porém, o fato que era inadequada é notavelmente salientado em contraste com o sacerdócio perfeito de Cristo. Isso leva o autor a apresentar o tema do misterioso Melquisedeque, antes de apresentar sua exposição sobre as fraquezas da economia levítica (5.6,10; 6.20—7.19). Não há meios de verificar se o próprio autor inovou esse tema ou o recebeu da tradição primitiva, visto que em nenhuma outra porção do NT há o mesmo elaborado. Porém, o Sl 110, no qual ocorre o tema, exerceu poderosa influência sobre o primitivo pensamento cristão, principalmente por causa do uso que dele fez nosso Senhor mesmo, sendo razoável supor que esse salmo tenha provido o autor de suas concepções sobre uma ordem superior de sacerdotes. E verdade que Filon já havia identificado Melquisedeque com o Logos, mas não há necessidade de apelarmos para Filon para explicar o emprego do símile nesta epístola. Nem é justo sustentar que a exposição a respeito de Melquisedeque é inteiramente especulativa e destituída de qualquer relevância moderna, pois embora o método de argumentação, em 7.1s., chegue à beira do método alegórico, o autor mostra-se claro sobre a posição cristã fundamental de que Cristo necessariamente pertence a uma ordem superior à de Arão e, ao introduzir o motivo de Melquisedeque, justifica sua afirmação que, embora Cristo não seja um sacerdote de conformidade com a categoria arônica, é, não obstante isso, um sacerdote, e não apenas um sacerdote, mas igualmente um rei. (V. MELQUISEDEQUE).

### b) *A obra de Cristo*

Contra o pano de fundo da debilidade da ordem arônica, o autor sagrado destaca a superioridade positiva da obra expiatória de Cristo, e os principais fatores envolvidos são: (i) o caráter final da oferta de Cristo (7.27; 9.12,28; 10.10); (ii) o caráter pessoal de sua oferta, por haver-se oferecido a si mesmo (9.14); (iii) o caráter espiritual de sua oferta (9.14); e (iv) os resultados permanentes de sua obra sacerdotal, conseguindo a eterna redenção (9.12). A ordem arônica com seu ritual constantemente repetido, não podia oferecer qualquer coisa que se comparas-

se com a oferta de Cristo. Até o próprio arranjo dos móveis do lugar santo e do santo dos santos é incluído no argumento (9.1s.) a fim de fazer o contraste entre isso e o maior e mais perfeito santuário no qual Cristo entrou de uma vez para sempre, por virtude de seu próprio sangue. O climax do argumento soteriológico é atingido de forma essencial em 9.14, onde é declarado que Cristo se oferece "pelo Espírito eterno", o que faz violento contraste entre as vítimas impotentes e ineficazes do ritual arônico e a auto-oferta deliberada de nosso Sumo Sacerdote. A aplicação prática de tudo isso se encontra em 10.19, onde a confiança de aproximar-se de Deus, à base da obra sumo sacerdotal de Cristo se recomenda para todos os leitores, o que leva à principal conclusão prática da epístola.

### c) Outros conceitos teológicos

Uma das grandes palavras da epístola aos Hebreus é "fé", ainda que tenha um sentido diferente do conceito paulino. Para esse escritor pouco há do conceito dinâmico da fé que aceita a provisão de salvação da parte de Deus (ainda que 10.22 se aproxime disso e exige que assim seja compreendida). No uso desse conceito, na grande galeria de heróis, no capítulo décimo primeiro, o escritor não apresenta uma definição formal, mas antes fornece uma descrição de algumas das suas qualidades ativas. Trata-se de algo essencialmente prático, incluindo antes uma aproximação à vida do que uma apropriação mística. De várias maneiras o autor torna claro o sentido da salvação cristã, que o impressionara vivamente com a sua magnitude (2.3). Ele faz uso de Sl 8 para apresentar o fato que é mediante humilhação que Cristo obteve o direito de conduzir "muitos filhos à glória" (2.5-10); o autor concebe a salvação como um livramento do poder do diabo (2.14,15) e também a pinta como um descanso no qual os crentes entram como se fosse uma herança (caps. 3-4.13). Os processos envolvidos na salvação são descritos como santificação (*hagiasmos*, 12.14; cf. 2.11; 10.10,29; 13.12) e perfeição (*teleiosis*, 7.11; cf. 11.40; 12.23). D.G.

**HEBROM** (*hevron*, "confederação"); cf. Seu nome alternativo mais antigo, Quiriáte-Arba, "tetrápolis", a cidade mais alta da Palestina, a 927 m acima do Mediterrâneo, e a 30,5 km a sul-sudoeste de Jerusalém. A declaração que "foi edificada sete anos antes de Zoã no Egito" (Nm 13.22) provavelmente diz respeito à sua fundação em relação com a "Era de Tânis" (c. de 1720 a.C.). Abraão viveu em suas proximidades por períodos consideráveis (v. MANRE); em seus dias a população residente ("o povo da terra") eram os "filhos de Hete" (v. HITITAS), de quem Abraão comprou o campo de Macpele com sua cova para ser sepulcro da família (Gn 23). Ali, ele e Sara, Isaque e Rebeca, Jacó e Lia, foram sepultados (Gn 49.31; 50.13). De conformidade com Josefo (*Antiguidades*, ii.8.2), os filhos de Jacó, com a exceção de José, foram sepultados ali também. O local tradicional do

sepulcro dos patriarcas fica dentro do grande Haram el-Halil, o "Cercado do Amigo", (isto é, Abraão; cf. Is 41.8), com sua construção do tempo de Herodes. Durante a peregrinação dos israelitas pelo deserto, os doze espias enviados para espionar a terra de Canaã exploraram também a região de Hebrom; naquele tempo essa região era habitada pelos "filhos de Enaque" (Nm 13.22,28,33). Depois que Israel entrou na terra de Canaã, Horão, rei de Hebrom, juntou-se numa coligação anti-gibeonita liderada por Adoni-Zedeque, rei de Jerusalém, e foi morto por Josué (Js 10.1-27). A própria Hebrom e o território circundante foram conquistados dos enaquins por Calebe, e lhes foram dados como posse da família (Js 14.12s.; 15.13s.; Jz 1.10,20). Em Hebrom Davi foi ungido rei de Judá (2Sm 2.4) e dois anos mais tarde, rei de Israel (2Sm 5.3); e Hebrom continuou como sua capital por sete anos e meio. Foi ali igualmente que, mais tarde durante seu reinado, Absalão ergueu o estandarte da rebelião contra ele (2Sm 15.7s.). Hebrom foi fortificada por Reoboão (2Cr 11.10). Depois do cativo babilônico foi um dos lugares onde os exilados retornados se estabeleceram (Ne 11.25; Quiriáte-Arba = Hebrom). Posteriormente foi ocupado pelos idumeus, de quem Judas Macabeu a capturou (1 Macabeu 5.65). Durante a guerra de 66-70 d.C. foi ocupada por Simão bar-Giora, porém foi assaltada e incendiada pelos romanos (Josefo, BJ, iv. 9.7,9). Sob o nome de el-Halil, é atualmente uma das quatro cidades sagradas dos muçulmanos. F.F.B.

**HELÁ** — Uma cidade na Transjordânia, provavelmente a moderna Alma, para onde os sírios de além do Eufrates foram trazidos por Hadadezer, depois que as forças sírias foram derrotadas por Davi, que subsequenteiramente derrotou também esse exército sírio reforçado (2Sm 10.16s.). Visto que a forma grega, Eliam, constitui parte da lista de substantivos locativos na Septuaginta, em Ez 47.16, alguns têm proposto um local na fronteira entre Damasco e Hamate. R.A.H.G.

**HELBOM** (*helbon*, "gorda", "frutífera") — Aldeia mencionada em Ez 27.18 como lugar que comerciava vinho com Tiro. Pode ser a moderna Halbuu, cerca de 21 km ao norte de Damasco, embora GTT (p. 456) qualifique essa identificação com a declaração que esse lugar "não tem remanescentes antigos suficientes de ocupação" visíveis. J.D.D.

**HELDATE** — Ficava no território fronteiriço de Aser (Js 19.25) e era cidade levítica (Js 21.31). 1Cr 6.75 apresenta "Hucoque" como variante de Helcate. A localização exata no vale do Quissom é disputada: um local provável para a mesma é o Tell el-Harbij, cerca de 6 milhas a sueste de Haifa (A. Alt, *Palästinajahrbuch*, XXV, 1929, p. 38s.), ou talvez, até mesmo melhor, Tell el-Qasis (ou Kussis) cerca de 8 km a sul-sueste de Tell el-Harbij (Y. Aharoni, IEJ, IX, 1959, p. 11-120). Helcate provavelmente é a mesma *hrkt*,

nas listas topográficas do faraó Tutmosis III, c. de 1460 a.C. K.A.K.

**HELDAI** — Cf. Helede (heb., *heled* significa "duração de vida"; cf. o árabe *halada* e *hidun*).

1. Em 1Cr 27.15, um dos famosos soldados de Davi, nomeado sobre 24.000 homens no décimo-segundo mês. Era netofatita, e, portanto, de Judá, da família de Otniel (cf. Jz 1.12-15). O "Helede" de 1Cr 11.30 é indubitavelmente a mesma pessoa. Ele é chamado de homem livre (heb., *gibor hayil*, v. 26), um dos comandantes do exército. Provavelmente devemos ler "Helede" e não Helebe", em 2Sm 23.29, e talvez seja a mesma pessoa que o indivíduo mencionado acima.

2. Certo Heldai é mencionado em Zc 6.10 juntamente com Tobias e Jedaias. Depois de terem retornado do exílio, prata e ouro foi recolhido deles para confecção de uma coroa para Josué, o sumo sacerdote. Heldai é chamado de Helém no versículo 14; isso pode ter-se devido a um apelido ou a um equívoco escríbal. F.C.F.

**HELEZ** — O termo hebraico *helets* pode significar "cintura" ou talvez, "força". 1. Um dos heróis de Davi. O Helez de 2Sm 23.26 é provavelmente o mesmo de 1Cr 11.27 e 27.10. O problema é que em 2Samuel ele é descrito como *paltita* (heb., *palti*, indivíduo de *bet pelet*, uma localidade em Judá) enquanto que em 1Crônicas ele aparece como *pelonita* (heb., *p'loni* significa "qualquer um). Temos de trocar "pelonita" para "paltita", ou então admitir que o Helez de 2Samuel não deve ser identificado com o Helez de 1Cr 11 e 27. Em 1Cr 27.10 ele é chamado de "dos filhos de Efraim". É possível que, por ser descendente de Efraim, ele fosse considerado como *pelonita*, "alguém sem qualquer conexão com Judá", ainda que morasse em Bete Pelete.

2. Filho de Azarias, descendente de Judá (1Cr 2.39). F.C.F.

**HEM** (*hen*, "favor") — Um dos homens que deveriam receber uma coroa simbólica (Zc 6.14). Talvez seja um nome figurado para Josias, que anteriormente (6.10) fora semelhante descrito como "filho de Sofonias".

**HEMĀ** (*heman*, "fiel") — 1. Um dos sábios a quem Salomão ultrapassava em sabedoria (1Rs 4.31). É reputado filho de Maol, nessa passagem, ainda que 1Cr 2.6 o chama de filho de Zerá, um judeu. (V. MAOL).

2. Um levita coaita filho de Joel, um dos principais cantores de Davi (1Cr 6.33; 15.17,19; 16.41,42; 25.1,4-6; 2Cr 5.12; 35.15). Provavelmente os "filhos de Hemā", em 1Cr 25.4 são realmente os títulos de porções de uma oração onde os cantores recebem nomes conforme suas porções (cf. H. L. Ellison em *O Novo Comentário da Bíblia*, p. 412; W. R. Smith, *The Old Testament in the Jewish Church*, p. 143).

3. O ezraíta nomeado no título do Sl 88. Provavelmente é o mesmo que (1), acima. J.G.G.N.

**HENA** — Uma cidade cujo deus, segundo os assírios se vangloriaram, não a pôde salvar (2Rs 18.34). Na LXX é identificada com Ana, nas margens do Eufrates. Hena e Iva têm sido identificadas como nomes árabes de estrelas, e, conseqüentemente têm sido reputadas como nomes de divindades. Entretanto, isso é improvável, visto que a última quase certamente é um substantivo locativo idêntico com Ava (2Rs 17.24,31). M.A.M.

## HERANÇA

### I. NO AT

No AT existem duas raízes básicas para significar herança, a saber, *nahal* e *yarash*. Em cada caso a ênfase recala muito mais sobre a posseção em geral do que sobre o processo da sucessão, ainda que tal idéia não estivesse completamente ausente. Essas palavras ocorrem apenas raramente em Gênesis e Exodo, e são mais freqüentes em Números e Deuteronômio, que antecipam a distribuição da terra de Canaã, bem como em Josué, que registra como essa distribuição foi efetuada. A lei da herança era como segue. A terra pertencia à família, e não ao indivíduo. Por conseguinte, havia um vínculo estrito. O filho mais velho recebia uma dupla porção, enquanto que os demais recebiam partes iguais. Se um homem morresse sem filhos, a herança passava a pertencer às filhas; se não tivesse filhas, ficaria para os seus irmãos; se não tivesse irmãos, para os irmãos de seu pai; e, se não estivessem mais vivos os seus tios, a herança ficava para o parente mais próximo depois disso (Nm 27.8-11). Se as filhas herdassem uma herança, tinham de casar-se dentro de sua própria tribo (Nm 36.6). A ênfase da palavra *yarash* recaí sobre a posseção, pois o herdeiro sucedia por direito de nascimento, e não por disposição do pai. Testamentos eram desconhecidos em Israel antes do tempo de Herodes. Antes da entrega da lei, os patriarcas estavam livres de transferir a primogenitura para um filho mais novo. Abraão, Isaque e Jacó foram todos filhos mais novos. José recebeu a preferência acima de Rúben (1Cr 5.1,2), e Efraim recebeu preferência acima de Manassés (Gn 48.8-20). A transferência dos direitos do filho primogênito para o filho primogênito de uma segunda esposa favorita, era proibida em Dt 21.15-17. Entretanto, no caso da sucessão real, Davi foi preferido em detrimento de todos os seus irmãos mais velhos (1Sm 16.11) e Salomão foi preferido acima de Adonias (1Rs 2.15), ainda que o costume normal fosse que o primogênito é quem devia suceder seu pai (2Cr 21.3). V. tb. PRIMOGÊNITO.

Se um homem morresse sem filhos, seu irmão tinha de casar-se com a viúva (Gn 38.8,9; Dt 25.5-10; Mt 22.23-25). O primeiro filho dessa união era reputado primogênito do irmão falecido, e, portanto, se houvesse apenas um filho dessa segunda união, o irmão sobrevivente não teria herdeiros. De conformidade com isso, portanto, era possível que o irmão sobrevi-

vente não se casasse com a viúva de seu irmão, e então o direito pertencia ao parente mais próximo (Rt 2 20; 3.9-13; 4.1-12). Em Rute, Rute faz o papel de Noemi, a qual já tinha passado da idade de casar-se (Rt 4.17). As terras não podiam ser vendidas perpetuamente (Lv 25.23, 24). Se fosse vendido um terreno, podia ser redimido pelo parente mais próximo (Lv 25.25). Nabote sabia que a oferta de Acabe era contrária à lei (1Rs 21.3).

A terra de Canaã era considerada como herança de Javé de modo particular (Êx 15.17; cf. Js 22.19; Sl 79.1), embora ele seja o Deus de toda a terra (Sl 47.2 etc.). Por esse motivo é que Israel foi capaz de desfrutar da mesma como sua herança.

As promessas feitas a Abraão diziam respeito tanto a uma terra como a descendentes (Gn 12.7; 15.18-21 etc.). A fé de Abraão foi demonstrada na crença que teria descendentes quando estava sem filhos e quando sua esposa já havia passado da idade de ter filhos, e ao crer que teria uma terra, embora durante sua vida terrena foi um nômade sem qualquer possessão fixa (At 7.5) Os filhos, de Israel foram tirados do Egito não somente para escaparem da escravidão, mas igualmente para herdarem uma terra (Êx 6.6-8). Essa terra foi por eles conquistada, mas também era uma dívida de Javé (Js 21.43-45) que ele lhes deu por sorte como herança perpétua (Gn 13.15 etc.).

Foram lançadas sortes para descobrir a disposição de partilhas individuais conforme a escolha de Javé (Js 18.2-10). Eventualmente, um remanescente de volta do exílio é que deveria herdar a terra (Is 10.20,21 etc.). Aqueles que formassem o remanescente fiel haveriam de herdar igualmente as nações (Sl 2.8).

Os levitas não deveriam ter qualquer território, visto que Javé era a sua herança (Dt 18.1,2). Materialmente falando, isso significava que a porção deles consistia dos dizimos e das primícias dadas pelo povo a Javé (Dt 18.3-5). Espiritualmente, a idéia se estendia à nação de Israel inteira (Sl 16.5,6 etc.). Além disso, Israel era herança de Deus como o povo que lhe pertencia de modo especial (Dt 7.6; 32.9).

## II. NO NT

No NT, a palavra "herança" traduz o termo grego *kleronomos* e seus cognatos, derivados de *kleros*, que significa um "lote". A herança é estreitada até o Israel verdadeiro, o próprio Cristo, o qual é "o herdeiro" (Mc 12.7). Na qualidade de herdeiro de Deus, ele entra na posse que lhe foi dada por causa de sua relação. Ele foi feito herdeiro de tudo (Hb 1.2). Os crentes, em certo sentido, compartilham da filiação divina por meio da adoção, e, portanto, compartilham igualmente da herança divina (Rm 8.17). Os crentes seguem nas pisadas do fiel Abraão, na qualidade de herdeiros da promessa (Rm 4.13,14), e, semelhantemente a Isaaque, são seus filhos, herdeiros de conformidade com a promessa (Gl 3.29). A herança dos crentes é algo que é proporcionado pela graça de Deus

por causa de sua posição à vista dele, e em sentido algum é merecida.

O objeto da herança cristã é tudo quanto estava simbolizado pela terra de Canaã, e mais ainda. Os crentes herdam o reino de Deus (Mt 25.34; 1Co 6.9,10; 15.50; Gl 5.21; Ef 5.5; Tg 2.5). Os crentes herdam o globo terrestre, ou "a terra" (Mt 5.5; cf. Sl 37.29). Herdam a salvação (Hb 1.14), a bênção (1Pe 3.9), a glória (Rm 8.17,18), e a incorruptibilidade (1Co 15.50). Todas essas coisas compõem "as promessas" (Hb 6.12), não recebidas em seu cumprimento pelos crentes do AT (Hb 11.39, 40). No livro aos Hebreus é posta ênfase sobre uma nova "aliança" ou "testamento". Sobre essa aliança é que a herança prometida está baseada, especialmente em vista que exigia a morte do testador (Hb 9.15-17). Dois homens perguntaram a Jesus o que deveriam fazer a fim de herdar a vida eterna (Lc 10.25; 18.18), e Cristo se referiu à mesma como parte da bênção do novo mundo (Mt 19.29). O crente e sua esposa são co-herdeiros da graça da vida (1Pe 3.7).

A consumação das bênçãos prometidas não terá lugar enquanto não ocorrer a parúsia ou aparecimento de Jesus. A nossa herança está reservada no céu (1Pe 1.4). Aquele que se sai vencedor entrará no gozo da herança dada por Deus (Ap 21.7). Entretanto, isso não altera o fato que muitas das bênçãos da herança podem ser desfrutadas adiantadamente. O Espírito Santo é o agente que torna real a nossa posição de herdeiros (Rm 8.16,17), e ele nos foi dado como "a primeira prestação de nossa herança, a fim de que finalmente entremos na posse plena do prêmio da redenção" (Ef 1.14, tradução de Williams). Ele foi enviado à igreja após o próprio Cristo haver entrado em sua herança, por ocasião da ascensão.

No NT continuamos vendo o povo de Deus como a herança do Senhor (Ef 1.18), e todas as bênçãos acima mencionadas demonstram que ele mesmo continua a ser a herança deles.

Todavia, essa herança não nos é dada por direito nosso, mas nos é concedida pela disposição voluntária de Deus, o qual é capaz, em seu prazer soberano, de distribuir suas bênçãos não aqueles que mais parecem ter direito delas, mas de dá-las aqueles que são por ele escolhidos.

R. E. N.

**HERESIA** — O termo grego *hairesis* denota propriamente "escolha", e esse é o significado que sempre tem na LXX; nos autores clássicos, entretanto, pode referir-se a uma escola filosófica que um indivíduo qualquer prefere seguir. Semelhantemente, o NT emprega a palavra para denotar "partido", com a sugestão de vontade própria ou espírito sectário; porém, deve ser notado que nenhum dos partidos assim descrito está num estado de cisma de seu agrupamento ordinário. Os saduceus (At 5.17) e os fariseus (At 15.5; 26.5) formavam seitas dentro do judaísmo; e a mesma palavra é usada para descrever o cristianismo, segundo visto pelos

do lado de fora (At 24.5,14; 28.22). Quando apareceram partidos no seio da igreja, foram chamados "heresias" (1Co 11.19, onde Paulo, ou com certo toque de ironia, ou então reconhecendo os caminhos da providência, observa que pelo menos essas coisas serviam como meio de fazer os líderes aparecerem no topo). Tais divisões, contudo, são reputadas como uma obra da carne (Gl 5.20), e primariamente uma falta de caridade mútua, pelo que o herege, isto é, o indivíduo que termosamente prefere seguir o seu próprio grupo, deve ser rejeitado após duas admoestações (Tt 3.10).

O primeiro emprego do termo "heresia", no sentido moderno de erro doutrinário, ocorre em 2Pe 2.1, onde inclui negar o Redentor. Entre as heresias incipientes, mencionadas no NT, as mais proeminentes eram duas: o gnosticismo, do tipo judaico (Cl 2.8-23) e o docetismo (1Jo 4.2,3; 2Jo 7). G.S.M.W.

#### HERDEIRO — V. HERANÇA.

**HERMAS** — Um indivíduo dentre um grupo de crentes saudados por Paulo, alguns por nome, Rm 16.14. Aparentemente pertenciam a uma única comunidade cristã, talvez uma igreja que se reunia numa casa particular. O nome é um diminutivo bastante usado em certo número de nomes compostos. A sugestão de Orígenes de que o autor da obra *O Pastor de Hermas* (V. LITERATURA PATRÍSTICA) é justamente esse Hermas, nada tem que possa recomendá-la. A.F.W.

#### HERMES — V. MERCÚRIO.

**HERMÓGENES** — É mencionado juntamente com Figelo como representante dos crentes da Ásia que antes haviam repudiado a Paulo (2Tm 1.15). A linguagem sugere a Ásia romana (e não, como alguns sugerem, uma comunidade de asiáticos em Roma), e uma ação específica — talvez rompimento de relações (por motivo de temer envolver-se?) quando Paulo tinha o direito de esperar o apoio deles. Quanto ao significado da frase "me abandonaram", cf. Mt 5.42; a apostasia total não está aqui em vista. A ocasião, que provavelmente fora muito remota, era conhecida por Timóteo, ainda que não o seja para nós (v. tb. ONESÍFORO). A.F.W.

**HERMOM** (*hermon*, "santuário") — Uma montanha com 2.800 m de altura, na serra do Anti-Líbano, sendo facilmente a mais alta das vizinhanças da Palestina. É chamado também de monte Siom (Dt 4.48) e era conhecida pelos sidônios — isto é, fenícios, como Sirios, e pelos amorreus como S(h)enir (Dt 3.9). Note-se, entretanto, que Ct 4.8 e 1Cr 5.23 distinguem explicitamente entre Hermom e Senir (q.v.); cf. GTT, p. 41; DOTT, p. 49).

Reputado como local sagrado pelos habitantes originais de Canaã (cf. "Baal-Hermom", Jz 3.3; "Baal-Gade", Js 13.5 etc.), formava a fron-

teira norte das conquistas israelitas de terras dos amorreus (Dt 3.8; Js 11.17 etc.). A neve usualmente nunca desaparece do cume durante o ano inteiro, causando orvalhos abundantes em tremendo contraste com a terra ressequida da região (o que talvez explique a alusão que o salmista faz do mesmo em Sl 133.3), enquanto que o degelo é uma das principais fontes alimentadoras do Jordão. O Hermom é identificado com o moderno Jebel es-Sheik, "a montanha do xaique", a 48 km a sudeste de Damasco (porém, quanto a esse particular v. GTT, p. 83). Sua proximidade de Cesaréia de Filipe tem levado alguns a sugerirem que o Hermom é o "alto monte" da transfiguração (q.v.) (Mc 9.2 etc.).

"Os montes do Hermom", em Sl 42.6, é emenda que tem em vista os três picos do monte Hermom. J.D.D.

**HERODES** — 1. Herodes, o Grande, rei dos judeus 40-4 a.C., nasceu em 73 a.C. Seu pai, Antipatre, um judeu de ascendência iduméia, atingiu posição de grande influência na Judéia depois da conquista romana, e foi nomeado procurador da Judéia por Júlio César, em 47 a.C. Por sua vez, ele nomeou seu filho, Herodes, como prefeito militar da Galiléia, e Herodes demonstrou suas qualidades pelo vigor com que suprimiu bandos armados naquela região; o governador romano da Síria ficou tão impressionado com sua energia que o tornou prefeito militar de Coele-Síria. Depois do assassinato de César, e a subsequente guerra civil, Herodes gozou da boa vontade de Antônio. Quando os partas invadiram a Síria e a Palestina e colocaram o hasmoneu Antígono no trono da Judéia (40-37 a.C.), o senado romano, aconselhado por Antônio e por Otaviano, deu a Herodes o título de "rei dos judeus". Foram-lhe necessários três anos de lutas para tornar efetivo esse título, porém, uma vez tendo-o feito, governou a Judéia durante trinta e três anos como leal "amigo e aliado" de Roma.

Até 31 a.C., a despeito da boa vontade de Antônio, a posição de Herodes era precária devido às maquinações de Cleópatra, a qual tinha a esperança de ver a Judéia e a Coele-Síria religadas ao reino ptolemaico. Esse perigo foi afastado pela batalha de Actio, depois da qual Herodes foi confirmado em seu reino por Otaviano (Augusto), o novo senhor do mundo romano. Outra fonte de ansiedade para Herodes era a família dos hasmoneanos, os quais se ressentiam do fato de terem sido deslocados do trono por um indivíduo que reputavam usurpador. Embora se tivesse casado dentro dessa família, ao tomar Mariamne como esposa, a qual era neta do antigo sumo sacerdote Hircano II, as suspeitas de Herodes levaram-no a desfazer-se dos principais hasmoneanos sobreviventes um por um, eventualmente incluindo a própria Mariamne (29 a.C.).

Herodes pacificou os territórios de sua fronteira nordestina no interesse de Roma, e Augusto adicionou os mesmos ao reino de Herodes. Herodes fomentava os projetos culturais

do imperador mediante programa de intensa edificação, não só em seus próprios domínios, mas também em cidades estrangeiras (exemplo, Atenas). Em seus próprios domínios ele reedificou Samaria e deu-lhe o novo nome de Sebaste, conforme um dos títulos do imperador (gr., *sebastos* = em latim, *augustus*); também reconstruiu a Torre de Estratão, no Mediterrâneo, equipando-a com esplêndido porto, artificial, e chamou-o de Cesaréia, igualmente em honra ao imperador. Outros povoados e praças fortes foram fundadas por toda a terra. Em Jerusalém ele edificou para si mesmo um palácio, sobre o muro ocidental; então já havia reedificado a fortaleza de Antônia (que recebeu nome em honra a Antônio), a noroeste da área do templo. Porém, o maior de seus empreendimentos de edificação foi a reconstrução do templo de Jerusalém, iniciada em 19 a.C.



**Fig. 99** — Moeda de Herodes, o Grande. O verso exibe um capacete com lugar para as bochechas, rodeado pela inscrição *HERODOU BASILEOS*, 'do rei Herodes', e no campo esquerdo a abreviação para 'Ano 3' (isto é, de sua ascensão ao trono). O reverso exibe um escudo macedônio com um disco ou esfera irradiada sobre o mesmo.

Porém, nada que Herodes podia fazer, nem mesmo as despesas colossais gastas com o embelezamento do templo, puderam torná-lo querido de seus súditos judeus. O fato que descenderia de edomitas nunca foi esquecido; mesmo que fosse judeu por religião e tivesse reconstruído o templo do Deus de Israel em Jerusalém, isso não o impediu de erigir templos dedicados a deidades pagãs em outros lugares. Acima de tudo, o fato de haver aniquilado a família hasmoneana não podia ser esquecido.

Essa ação drástica em realidade não pôs fim às suas dificuldades domésticas. Havia fricções entre as suas parentas e as suas esposas, bem como entre os filhos de suas diversas esposas. Seus dois filhos por Mariamne, Alexandre e Aristóbulo, foram criados em Roma e eram seus herdeiros declarados. Sua descendência hasmoneana (pelo lado materno) tornava-os aceitáveis ao povo judeu. Porém, a posição privilegiada dos dois atizou a inveja de seus meio-irmãos, especialmente do filho mais velho de Herodes, Antipatre, o qual resolveu envenenar a mente de seu pai contra os dois. Finalmente (7 a.C.) foram encontrados culpados de conspirar contra seu pai, e foram executados. Antipatre, entretanto, nenhum proveito tirou da

morte de seus dois meio-irmãos, pois, três anos mais tarde, caiu vítima da suspeita do próprio Herodes, e foi executado apenas alguns dias antes da morte do seu próprio pai (4 a.C.).

A natureza desconfiada de Herodes é bem ilustrada pela história da visita dos magos e da matança dos infantes de Belém (Mt 2); embora essa história não seja relatada por qualquer outra fonte, a verdade é que qualquer rumor acerca de um rei rival em potencial estava destinado a provocar-lhe o furor. Essa suspeita finalmente cresceu até proporções de loucura, e, em consequência, Herodes tem sido lembrado mais por suas explosões assassinas do que por sua habilidade administrativa.

Em seu testamento, legou seu reino a três de seus filhos — a Judéia e a Samaria para Arquelau (Mt 2.22), a Galiléia e a Peréia para Antipas, e os territórios do nordeste para Filipe (Lc 3.1). Esses legados foram ratificados por Augusto.

2. Arquelau ("Herodes o etnarca", conforme impresso em suas moedas). Reinou na Judéia "em lugar de seu pai Herodes" (Mt 2.22) desde 4 a.C. até 6 d.C., ainda que sem o título de rei. Era o filho mais velho de Herodes por sua esposa samaritana Maltace, e é o que tem a pior reputação de todos os filhos de Herodes. Ofendeu as susceptibilidades religiosas dos judeus ao casar-se com Glafira, viúva de seu meio-irmão Alexandre. Deu prosseguimento aos empreendimentos edificadores de seu pai, porém seu governo repressivo se tornou intolerável; uma delegação de aristocracia judaica e samaritana, finalmente, foi até Roma a fim de advertir que, se Arquelau não fosse removido, haveria uma revolta em escala total. De conformidade com a queixa, Arquelau foi deposto e banido, e a Judéia se tornou uma província romana, administrada por procuradores nomeados pelo imperador.

3. "Herodes o tetrarca" (Lc 3.19 etc.), o qual tinha o nome distintivo de Antipas. Era o filho mais novo de Herodes e Maltace, e herdou as porções da Galiléia e da Peréia, pertencentes ao reino de seu pai. Nos evangelhos ele aparece com destaque principalmente por causa de sua participação no aprisionamento e execução de João Batista (Mc 6.14-28), bem como por causa de seu breve encontro com Jesus, quando o Senhor lhe foi enviado por Pilatos, para ser julgado (Lc 23.7s.). Está registrado que em certa ocasião Jesus o descreveu como "essa raposa" (Lc 13.31s.). Era o mais capaz dos filhos de Herodes, e, tal qual seu pai, foi um grande edificador; a cidade de Tiberíades, no lago da Galiléia, foi edificada por ele (22 d.C.) e foi assim chamada em honra ao imperador Tibério. Casou-se com a filha do rei nabateu, Aretas IV (q.v.), mas divorciou-se dela a fim de casar-se com Herodias (q.v.), esposa de seu meio-irmão Herodes Filipe. De conformidade com os evangelistas sinóticos, João Batista incorreu na ira de Antipas por haver denunciado seu segundo casamento como ilegal; Josefo (*Antiguidades*, xviii.5.2) diz que Antipas recejava que o grande apoio popular de que João Batista gozava pudesse transformar-se numa revolta. Aretas na-



turalmente se ressentiu do insulto feito à sua filha, e aproveitou-se dessa oportunidade para, poucos anos mais tarde, declarar guerra contra Antipas (36 d.C.). As forças leais a Antipas foram pesadamente derrotadas, e Josefo diz que muita gente considerava a derrota como uma retribuição divina pelo fato de Antipas haver mandado matar João Batista. Em 39 d.C. Antipas foi denunciado ao imperador Gaio, por seu sobrinho, Agripa (v. 4) como um conspirador; foi deposto de sua tetrarquia e terminou seus dias no exílio.

4. "Herodes o rei" (At 12.1), em outros lugares conhecido como Agripa. Era filho de Aristóbulo e neto de Herodes, o Grande. Depois da execução de seu pai, em 7 a.C., foi criado e educado em Roma, em íntima associação com a família imperial. Em 23 d.C. Ele se tornou tão pesadamente envolvido em dívidas que teve de sair de Roma. Durante algum tempo recebeu abrigo e manutenção em Tiberíades, da parte de seu tio Antipas graças à sua irmã, Herodias, com quem Antipas se casara recentemente. Porém, brigou com Antipas e, em 36 d.C. retornou a Roma. Ali, ofendeu ao imperador Tibério e foi aprisionado, porém, por ocasião do falecimento de Tibério, no ano seguinte, foi solto pelo novo imperador, Gaio (Calígula), de quem recebeu o título de rei, com territórios a nordeste da Palestina como seu reino. Depois do banimento de Antipas, em 39 d.C., a Galiléia e a Peréia foram adicionadas ao reino de Agripa. Quando Cláudio se tornou imperador, 41 d.C., aumentou mais ainda os domínios de Agripa, dando-lhe a Judéia e a Samaria, de tal modo que Agripa passou a governar um reino mais ou menos equivalente ao da extensão do reino de seu avô. Procurou conquistar a boa vontade de seus súditos judeus, os quais consideravam-no descendente dos hasmoneus (por meio de sua avó, Mariamne), e o aprovavam. Seu ataque contra os apóstolos (At 12.2s.) provavelmente foi uma providência que se tornou mais popular do que teria sido anteriormente, por causa da recente confraternização dos apóstolos com os gentios (At 10.1—11.18). Sua morte súbita, com a idade de cinquenta e quatro anos (44 d.C.), é registrada por Lucas (At 12.20s.) e por Josefo (*Antiguidades*, xix. 8.2) de modo tal que as duas narrativas se suplementam de modo iluminador. Deixou um filho, Agripa (v. 5), abaiixo), e também as filhas — Berenice (nascida em 28 d.C.), mencionada em At 25.13 e segs, e Drusila (nascida em 38 d.C.), a qual se tornou a terceira esposa do procurador Félix (cf. At 24.24).

5. Agripa, filho de Herodes Agripa (v. 4), acima), nasceu em 27 d.C. Foi considerado jovem demais para tornar-se sucessor do reino de seu pai. Mais tarde, entretanto, recebeu de Cláudio o título de rei, com território no norte e no nordeste da Palestina, o qual foi aumentado por Nero, em 56 d.C. Mudou o nome de sua capital, de Cesareia de Filipe (q.v.) para Neronias, para lisonjear a Nero. De 48 a 66 d.C. teve a prerrogativa de nomear os sumos sacerdotes judeus. Fez o melhor que pôde para impedir o rompimento da guerra entre os judeus e Roma, em

66 d.C.; quando seus esforços falharam, permaneceu fiel a Roma e foi recompensado por novo aumento de seu reino. Morreu sem filhos, em cerca do ano 100 d.C. É mais bem conhecido, pelos leitores do NT, devido à sua entrevista com Paulo (At 25.13-26.32), o qual acusou, meio zombeteiro, de querer fazer dele um cristão (At 26.28). F.F.B.

**HERODIANOS** — São mencionados como inimigos de Jesus, uma vez na Galiléia, e novamente em Jerusalém (Mc 3.6; 12.13; Mt 22.16). Sua associação com os fariseus, na questão referente ao pagamento de tributo a César, sugere concordância com eles na questão debatida, ou seja, nacionalismo versus submissão a um domínio estrangeiro. Esse fato e a formação da palavra (cf. *caesariani*) parece provar que formavam um partido judaico que favorecia a dinastia herodiana. O ponto de vista que, os considera um partido religioso, conhecido na literatura rabinica como "Boetusianos", isto é, aderentes da família de Boeto, cuja filha, Mariamne, foi uma das esposas de Herodes, o Grande, e cujos filhos foram por Herodes, o Grande elevados à posição sumo sacerdotal, na atualidade não é geralmente seguido. J.W.M.

**HERODIAS** — (Mc 6.17; Lc 3.19), filha de Aristóbulo (filho de Herodes, o Grande, e de Mariamne). Ela se casou, primeiramente, com seu tio, Herodes Filipe (filho de Herodes, o Grande, e de uma segunda Mariamne, e que não deve ser confundido com Filipe, o tetrarca), e, pela segunda vez, com seu tio Herodes Antipas (v. HERODES (3)). De seu primeiro marido ela tinha uma filha, Salomé, que se casou com seu tio-avô, Filipe o tetrarca. A identidade da filha de Herodias, em Mc 6.22s., é incerta. Quando Antipas foi exilado, em 39 d.C., Herodias preferiu acompanhá-lo a aceitar o favor que Gaio estava disposto a mostrar à irmã de seu amigo, Agripa (v. HERODES (4)). F.F.B.

**HESBOM** (*heshbon*, "artifício") — Originalmente era cidade de Moabe, mas foi conquistada por Seom, rei dos amorreus, e feita sua cidade real (Nm 21.26). Depois que Seom foi derrotado pelos israelitas (21.21-24), a cidade foi dada a Rúben (32.37), porém mais tarde foi transferida para Gade, cujas terras faziam fronteira com as de Rúben, e por eles foi assinalada aos levitas (Js 21.39). Pelo tempo de Isaías e Jeremias, no ápice de sua prosperidade, Moabe havia retornado a cidade (Is 15.4; Jr 48.2 etc.), porém, pelo tempo de Alexandre Janeu estava uma vez mais nas mãos dos israelitas (Josefo, *Antiguidades*, xiii 15.4). Remanescentes de poços e condutos podem ser vistos num ramo do atual uádi Hesban que atravessa a cidade (cf. At 7.4). M.A.M.

**HETE** — V. HITITAS.

**HETLOM** (*hetlon*) — Uma cidade na fronteira nortista ideal da Palestina, conforme contem-

H

plada por Ezequiel, perto de Hamate e de Zeda-de, e referida exclusivamente por ele (Ez 47.15; 48.1). É identificada com a moderna Heitela, a nordeste de Trípoli, Síria

**HEVEU** — Um dos povos descendentes de Canaã (Gn 10.17; 1Cr 1.15); um povo antigo da Síria e da Palestina, considerados distintos dos cananeus, jebuseus, perizeus, girgaseus e amorreus (Êx 3.8; Nm 13.29; Dt 7.1), e associados aos arqueus (q.v.), que se sabe terem habitado no Líbano (Gn 10.17). Isso concorda com sua principal localização nas colinas do Líbano (Jz 3.3) bem como na serra do Hermom, até ao vale que levava a Hamate (Js 11.3), onde continuavam vivendo no tempo de Davi, o qual os alista depois de Sidom e Tiro (2Sm 24.7). Os heveus foram conscritos como trabalhadores nos projetos de edificação de Salomão (1Rs 9.20; 2Cr 8.7). Outros se estabeleceram em Siquém, cujo fundador é descrito como filho de Hamor, um hebeu, no tempo de Jacó (Gn 34.2) e perto de Gibeom (Js 9.7; 11.19).

Muitos equiparam os heveus (heb., *hiwi*; gr., *hevaios*) com os horeus (*horim*), supondo uma confusão de cópia entre o *w*(*aw*) e o *r*(*esh*). Em Gn 36.20-30, Zibeom é chamado de horeu, em contraste com um heveu, no versículo dois. Semelhantemente, a LXX, em Gn 34.2 e Js 9.7 traduz "horeu" em lugar de "heveu", e alguns lêem "hitita" (*hitti*) em lugar de "heveu", em Js 11.3; Jz 3.3. A derivação do nome heveu, da palavra *hawwâ*, "vila de tendas", é incerta, e a identificação dos heveus, não confirmada por outros particulares, permanece questão até agora não resolvida. D.J.W.

**HEXATEUCO** — V. PENTATEUCO.

**HEZEQUIAS** — V. EZEQUIAS

**HEZIOM** — V. REZOM.

**HIDEQUEL** — O antigo nome do rio Tigre (q.v.), usado no relato sobre o jardim do Éden (Gn 2.14), bem como na descrição de Daniel sobre suas visões (Dn 10.4), durante o terceiro ano do reinado de Ciro. Esse nome vem do acadiano *idiqlat*, que é equivalente ao sumério *idigna*. T.C.M.

**HIDROPSIA** (gr., *hydropikos*, "cheio de água", Lc 14.2) — A hidropsia, estritamente falando, não é uma enfermidade em si mesma, mas antes, um sinal de doença do coração, dos rins ou do fígado. V. DOENÇA E CURA.

**HIEL** (*hi'el*, "El vive" (BDB) ou "irmão de Deus" (C. F. Burney em HDB; cf. a LXX, conforme é considerado contração de *y'hi'el* ou de *'ahi'el*) — O betelita que reconstruiu Jericó, durante o reinado de Acabe, ao preço das vidas de seus dois filhos, assim cumprindo a maldição de Josué (1Rs 16.34; cf. Js 6.26). J.G.G.N.

**HIENA** — A hiena malhada (*H. hyaena*) continua sendo um membro bem conhecido da fauna da Palestina. Vive de carniça. Em nossa versão portuguesa aparece apenas em Is 13.22; 34.14 como tradução de *iyim* "habitantes das ilhas". Porém, outras autoridades ficam satisfeitas com a noção que *tsavu'a*, traduzida como "ave de rapina de várias cores", em nossa versão, é a hiena. O contexto parece confirmar isso; essa é a tradução usada pela LXX, e *tsavu'a* é um dos quatro nomes usados para a hiena pelos escritores talmúdicos. Também tem sido sugerido que o "vale de Zebom" (1Sm 13.18) vem da mesma raiz pelo que deve ser traduzido como "vale das hienas". G.C.

**HIERÁPOLIS** — Uma cidade na província romana da Ásia, a oeste daquilo que atualmente é a Turquia Asiática. Ficava situada cerca de 9 km ao norte de Laodicéia (q.v.), no lado opo-

ha - za - qi - a - ú      mat ta - ú - da - a - a

Ezequias

o judeu

kima issuri      qu - up - pi      ki - rib      al      ur - sa - li - im - mu

Como um      engaiolado      pássaro      dentro      da cidade de      Jerusalém

al      sami - ti - tú e - sir - tú

Sua capital      Cidade      Eu fechei

to do largo vale do Lico. A cidade foi edificada em redor de copiosas fontes termais, que eram famosas devido suas propriedades medicinais. Também, havia um escapamento subterrâneo de gases venenosos (o plutônio), que posteriormente foi entupido pelos cristãos, em cerca do séc. IV d.C. Essas características naturais faziam de Hierápolis (esse nome significa "cidade do santuário" ou "cidade sagrada") um centro de cultos pagãos desde os tempos mais recuados da antiguidade. Sua importância e prosperidade estavam quase inteiramente ligados com a fama e a popularidade desses cultos e dos poderes curativos de suas fontes. Comercialmente, provavelmente dependia de sua vizinha próxima, a cidade bem maior de Laodiceia. Atualmente existe apenas uma pequena vila (Eçirlikköy), nas proximidades; fica no sopé de espetaculares penedias de pedra calcárea (*pamukkale*), que têm sido depositadas através dos séculos pela água das fontes termais, ao escorrer pelo terraço sobre o qual a cidade antiga era edificada.

A igreja cristã de Hierápolis provavelmente foi fundada por Paulo quando o apóstolo morava em Éfeso (At 19.10), talvez por Epafras (Cl 4.12,13). De conformidade com uma tradição citada por Policrates, bispo de Éfeso em cerca de 190 d.C., o apóstolo Filipe viveu e pregou, e também foi sepultado em Hierápolis.

M.J.S.R.

#### HIGAIOM — V. SALMOS.

**HILQUIAS** (*hilqiyahu, hilqiyah*, "minha porção é Javé" ou "aquele cuja porção é Javé").

1. Pai de Eliaquim, o mordomo de Zequias (2Rs 18.18,26,37; Is 22.20; 36.3,22).

2. Sumo sacerdote no tempo do reinado de Josias. Durante os reparos efetuados no templo, encontrou ele o livro da lei, e deu conhecimento disso a Safã, o escriba. Subseqüentemente se tornou membro da embaixada enviada a Hulda, a profetiza, para saber a vontade de Deus quanto à questão, e mais tarde ainda ajudou a pôr em vigor a reforma de Josias (2Rs 22 e 23; 2Cr 35.8).

3 e 4. Levitas da família de Merari (1Cr 6.45; 26.11). 5. Um daqueles que estavam juntos com Esdras, o escriba, quando este leu a lei de Deus de um púlpito de madeira (Ne 8.4). 6. Um dos chefes dos sacerdotes que subiram à Judéia em companhia de Zorobabel, depois do exílio (Ne 12.7,21). Possivelmente idêntico a (5).

7. Pai de Jeremias, o profeta, e membro da família sacerdotal de Anatote (Jr 1.1). Provavelmente um descendente de Abiatar, sumo sacerdote de Davi que foi afastado por ter dado seu apoio a Adonias (1Rs 2.26). Hilquias foi possivelmente o sacerdote oficiante da comunidade rural de Anatote.

8. Pai de Gemarias, um dos embaixadores de Zedequias enviados a Nabucodonosor (Jr 29.3).

J.G.G.N.

#### HIM — V. PESOS E MEDIDAS.

**HIMENEU** — Um mestre pernicioso associado com Alexandre (q.v.; 1Tm 1.19,20) e Fileto (2Tm 2.17). O fato de Paulo ter entregue Himeneu e Alexandre a Satanás nos faz lembrar de 1Co 5.5; ambas as passagens têm sido interpretadas como exclusões (isto é, entrega à esfera de Satanás) e como a infligção de castigo corporal. Essas, naturalmente, não são incompatíveis, mas a semelhança verbal com Jó 2.6, na LXX, bem como várias outras transações disciplinares na Igreja apostólica (cf. At 5.3-11; 8.20-24; 13.9-11; 1Co 11.30) sugerem que a aplicação de castigo corporal pelo menos era incluída — mesmo sem considerarmos os paralelos nos textos de execração (cf. LAE, p. 302). Seja como for, a disciplina, embora drástica, era misericordiosa, e era remedial em sua intenção.

Entretanto, até haver sido escrita a passagem de 2Tm 2.17, ainda não havia provocado arrependimento. O erro de Himeneu e de outros, descrito nos termos clínicos de "corrói como câncer", continuava bem vivo na mente de Paulo. Envolve a "espiritualização" da ressurreição (incluindo, indubitavelmente, o julgamento), doutrina sempre repugnante para a mente grega — houve semelhantes malentendidos a respeito em Corinto, antes disso (1Co 15.12). Tais idéias assumiam formas diferentes na religião gnóstica: cf. a afirmação dos falsos mestres nos *Atos de Paulo e Tecla*, xiv (combinando duas idéias): "Nós te ensinaremos sobre a ressurreição que ele assevera, que já sucedeu nos filhos que temos, e nos levantamos de novo quando chegamos ao conhecimento do verdadeiro Deus" (tradução de M. R. James, *Apocryphal New Testament*, p. 275).

O nome (do deus do matrimônio) não é freqüentemente encontrado. A.F.W.

**HINO** — O termo grego *hymnos* era empregado pelos escritores clássicos para significar qualquer *ode* ou cântico escrito em louvor aos deuses ou heróis, sendo também ocasionalmente usado pelos tradutores da LXX para indicar louvor a Deus, como p.ex., Sl 40.3; 65.1; Is 42.10. No NT a palavra ocorre somente em Ef 5.19 e Cl 3.16, com a forma verbal (*hymneo*) em Mt 26.30 e o paralelo Mc 14.26 (que se refere ao cântico da segunda parte do Halel, Sl 115-118); At 16.25, (onde Paulo e Silas cantam na prisão); e Hb 2.12 (uma citação tirada de Sl 22.22, LXX). Torna-se claro, todavia, que o cântico de hinos espirituais era uma característica da vida da igreja apostólica, conforme testemunhado por 1Co 14.15,26; Tg 5.13, bem como pelos cânticos cristãos registrados por Lucas, e as muitas doxologias encontradas em outros lugares do NT. Eram usados como uma expressão espontânea do regozijo cristão, como meio de instrução acerca da fé (Cl 3.16), e, à base da prática das sinagogas, como parte integral da adoração da igreja.

A triplíce divisão de salmos, hinos e cânticos espirituais (*odai*) não deve ser pressionada demasiadamente, visto que os termos quase se equivalem, ainda que se possam observar dois

estilos distintos de composição. O primeiro se-  
quia a forma e o estilo do salmo do AT, e era um  
paralelo cristão do escrito salmódico exemplifica-  
do no primeiro século a.C. pelos Salmos de Salomão  
ou Hinos de Agradecimento (*hodayot*) da  
seita de Qumran. Nessa categoria podem ser inclu-  
ídos os cânticos: Lc 1.46-55 (*Magnificat*), 1.68-79  
(*Benedictus*), 2.29-32 (*Nunc Dimittis*). O segundo  
grupo consiste de doxologias (p. ex., Lc 2.14;  
1Tm 1.17; 6.15,16; Ap 4.8,11; 5.9,12,13; 7.12 etc.),  
muitas das quais indubitavelmente faziam parte da  
adoração pública. Algumas outras passagens têm  
sido frouxamente descritas como hinos por alguns  
comentadores, onde a majestade do tema impeliu  
o autor sagrado a usar linguagem poética, como,  
p. ex., 1Co 13; Rm 8.31-39; Ef 1.3-14; Fp 2.5-  
11; porém, não há certeza se alguma vez foram  
musicados ou recitados liturgicamente. Fragmentos  
de fórmulas litúrgicas ou credais têm sido des-  
cobertos em Ef 5.14; 1Tm 3.16; 2Tm 2.11-13;  
Tt 3.4-7. No tocante a Fp 2.5-11, v. R. P. Martin,  
*An Early Christian Confession*, 1960. J.B.Tr.

**HINOM, VALE DE** — Um vale que fica no sul de  
Jerusalém, também chamado de "vale do filho  
(ou filhos) de Hinom". Nos tempos de Jeremias  
estava associado à adoração de Moloque. Josi-  
as profanou esse santuário, e pôs fim aos sacri-  
fícios ali oferecidos. Posteriormente o vale evi-  
dentemente passou a ser usado para queimar  
os cadáveres dos criminosos e de animais, em  
realidade servindo de cremação para qualquer  
espécie de lixo. Daí o nome passou a ser empre-  
gado como sinônimo para o inferno, sendo  
que a frase hebraica *ge'* ("vale de") *hinom* se  
tornou em *geenna*, no grego, e daí passou  
para o latim e para o português *geena*. Houve  
tempo em que a tradição hebraica dizia que a  
entrada do inferno ficava naquele vale.

A identificação do vale apresenta problemas.  
Fazia parte da fronteira entre os territórios de  
Judá e de Benjamim, e ficava entre a "banda dos  
Jebuseus, do sul, isto é, Jerusalém" (Js 15.7s.) e  
Jerusalém. Assim sendo, é claro que a identificação  
dessas duas localidades afeta nossa identificação  
do vale de Hinom. Se Enrogel era a Fonte da  
Virgem, então podemos equiparar o vale de Hinom  
com o vale do Cedrom, que corre do leste  
para o sudeste de Jerusalém. Porém, se era aquilo  
que atualmente chamamos de Bir Eyyub, restam  
duas possibilidades: o vale era ou o vale Tiro-  
poeon, que corria do centro de Jerusalém para o  
sudeste, ou então era o vale que cercava a cidade  
pelo leste e pelo sul, atualmente chamado de  
uádi al-Rababi. Cada um desses três vales, em  
suas extremidades sudestes, termina perto de Si-  
loé. A tradição muçulmana dá apoio à identifica-  
ção com o vale do Cedrom, mas é justamente  
esse o menos provável; a grande maioria dos  
eruditos aceita o uádi al-Rababi como a identi-  
ficação correta. V. ENROGEL. D.F.P.

**HIPÓCRITA** — Em português, hipócrita é o indi-  
víduo que deliberadamente e por hábito profes-  
sa ser bom, quando está consciente que não é  
tal. Contudo, esse termo é uma transliteração do

vocabulo grego *hypokrites*, que significa primar-  
amente um ator (cf. Arndt, *ad loc.*). Embora no  
grego eclesiástico logo tenha assumido o senti-  
do que lhe damos modernamente, parece ser  
impossível provar que tivesse esse sentido no  
primeiro século de nossa era. Na LXX é por duas  
vezes empregado para traduzir *hanef*, "ímpio".

No NT, a palavra é usada apenas nos relatos  
sinóticos sobre a aquilatação que Cristo fez  
acerca dos fariseus e escribas. Apesar de que  
certas fontes "farisaicas" (*Sotah* 22b) recon-  
hecem e condenam a hipocrisia em suas fileiras,  
o teor geral do NT, as evidências vindas do pri-  
meiro século a respeito do ensino dos fariseus,  
no *Talmude* e no *Midrash*, bem como seu apoio  
da parte da grande maioria do povo (Josefo,  
*Antiguidades*, xiii.10.6), tudo isso torna difícil  
aceitar uma acusação geral de hipocrisia contra  
eles. Um, estudo das acusações verdadeiras  
contra eles, demonstrá que somente nos casos  
mais raros podemos possivelmente interpretá-  
las como acusações de hipocrisia. Encontra-  
mos cegueira para com suas próprias faltas  
(Mt 7.5), para com as operações de Deus  
(Lc 12.56), para com um verdadeiro senso de  
valores (Lc 13.15), e para com uma superesti-  
mativa acerca da tradição humana (Mt 15.7;  
Mc 7.6), além de completa ignorância sobre  
aquilo que Deus exige (Mt 23.14,15,25,29),  
e o amor pelo exibicionismo (Mt 6.2,5,16). Foi  
somente Cristo, o único leitor perfeito das re-  
alidades do Intimo (Mt 23.27,28), quem ou-  
sou passar esse julgamento. H.L.E.

**HIPOPÓTAMO** (*b'hemot*, "bestas") — No he-  
braico, morfologicamente é o plural de *b'he-  
mah* (v. BESTA (1)), e ocorre nove vezes no AT:  
Dt 32.24; Jó 12.7; 40.15, Sl 49.12,20; 50.10;  
73.22; Jr 12.4; Hc 2.17. Em todas as ocorrên-  
cias do termo original, menos em uma, o sentido  
evidente é "bestas", "animais" ou "gado".  
Em Jó 40.15, entretanto, a referência é tão qua-  
lificada nos versículos seguintes que chega a  
sugerir algum animal específico, sendo comum  
considerar o plural aqui como dotado de força  
intensiva, "grande besta", e que se refere ao  
hipopótamo, que parece adaptar-se à descrição  
feita do animal. Tem sido sugerida uma deriva-  
ção do hipotético egípcio *p'.ih.mw*, "o boi da  
água", mas o fato que o idioma egípcio conta  
com outras palavras para hipopótamo torna tal  
tradução improvável. Apesar de que outras teo-  
rias tenham sido apresentadas, a identificação  
dessa palavra original com o hipopótamo pode  
ser aceita tentativamente, segundo o estado  
atual de nosso conhecimento. A LXX traduz tal  
palavra, nesse passo, por *ktenos* (v. BESTA [9]).  
T.C.M.

**HIRÃO** — Rei de Tiro, contemporâneo de Davi  
e Salomão; reinou em 979/8-945/4 a.C. (cf.  
Albright, 969-936 a.C.; v. CRONOLOGIA DO  
ANTIGO TESTAMENTO).

#### a) Nome

Em hebraico, *hiram* (livros de Samuel e Reis);  
*hirom* (1Rs 5.10,18); *hiram* (Crônicas) é um

nome fenício, possivelmente equivalente ou abreviação de Airão (Nm 26.38), que significa "meu irmão é o (deus) exaltado", assim como Hiel toma o lugar de Aiel (1Rs 16.34).

#### b) Relações com Judá

Hirão era grande admirador de Davi (1Rs 5.1) e enviou materiais e artefices para ajudar na edificação de seu palácio, em Jerusalém (2Sm 5.11; 1Cr 14.1). Por ocasião da ascensão de Salomão ao trono, Hirão enviou embaixadores que fizessem novos contatos, os quais conduziram a um acordo comercial mediante o qual ele supriu madeira do Líbano e artefices habilidosos para a construção do novo templo de Jerusalém, em troca de um pagamento anual feito por Salomão, de trigo e azeite fino (1Rs 5.2-11). Parece terem sido requeridos pagamentos adicionais de cevada e vinho, para a manutenção dos operários tírios, os quais incluíam técnicos em entalhes e corantes, enviados para instruir os israelitas (2Cr 2.3-7).

Vinte anos depois, ao ser terminado o templo, Salomão deu a Hirão um presente composto de vinte vilas na Galiléia, presumivelmente perto de Tiro, e recebeu em troca 120 talentos de ouro (1Rs 9.10-14). Tais tratados que ajustam fronteiras entre estados limítrofes são conhecidos pelos antigos tratados sírios dessa espécie, nos quais há vantagens econômicas para ambos os lados, e no caso de Salomão e Hirão o tratado foi suplementado por operações comerciais nas quais os navios de alto mar de Salomão (v. TÁRSIS) se juntaram à frota de Hirão para importar ouro, prata, e várias espécies de raridades, incluindo macacos (1Rs 10.22; 2Cr 9.21; v. NAVIOS E EMBARCAÇÕES). Os navios que velejavam de Ezion-Geber para Ofir eram acompanhados por pilotos experientes providos por Hirão (1Rs 9.26-28; 2Cr 8.17,18).

#### c) O reinado de Hirão

A parte do AT, o governo de Hirão é comentado por Josefo (*Antiguidades*, viii.2.6,7; *Contra Apionem*, i.17s.), baseado nos historiadores Menandro e Dio. De conformidade com essa fonte, Hirão (na LXX, *Chiram*; gr., *Heiramos*, *Heiromos*) era filho de Abi-baal e reinou durante trinta e quatro anos, antes de falecer com a idade de cinquenta e três anos. A edificação do templo, em Jerusalém, começou no décimo primeiro ano de seu reinado, isto é, no quarto ano do reinado de Salomão (1Rs 6.1). Hirão fez guerra contra Chipre a fim de cobrar o pagamento de tributo, e fortificou a ilha de Tiro, onde erigiu templos a Astarte-Melcarte (posteriormente Hércules), e enriqueceu os templos mais antigos.

Josefo, à semelhança de Eupolemom e Alexandre Poliistor, faz comentário sobre as cartas que teriam sido preservadas nos arquivos oficiais de Tiro, trocadas entre Hirão e Salomão a respeito da edificação do templo de Jerusalém. Josefo também afirma que os dois reis se ocuparam numa troca de enigmas até que Salomão foi derrotado por um jovem tírio chamado Abdemom. Clemente de Alexandria e Taciano di-

zem que uma filha de Hirão se casou com Salomão; com isso deve ser comparada a declaração que entre as esposas de Salomão havia mulheres sidônias (1Rs 11.1,2).

V. tb. TIRO, SIDOM, FENÍCIA. D.J.W.

#### HISSÓPO — V. PLANTAS.

**HITITAS** (heb., *hitim*, *b'ne het*) — No AT, os hititas, em primeiro lugar, são uma grande nação que deu seu nome à região inteira da Síria "desde o deserto e deste Líbano até ao grande rio, o rio Eufrates, toda a terra dos heteus, e até ao grande mar, em direção ao, pôr-do-sol" (Js 1.4); e, em segundo lugar, significa um grupo étnico que vivia em Canaã desde os tempos patriarcais até após o estabelecimento dos israelitas na terra (Gn 15.20; Dt 7.1; Jz 3.5), chamados de "filhos de Hete" (Gn 23.3 etc.) conforme seu ancestral epônimo. Hete, um filho de Canaã (Gn 10.15).

#### I. O IMPÉRIO HITITA

O império hitita foi fundado em cerca de 1800 a.C., por uma nação indo-européia que havia estabelecido na Ásia Menor cidades-estados desde cerca de dois séculos antes. Derivaram o nome "hitita" de Hati, os primitivos habitantes daquela área onde se estabeleceram (algumas vezes distinguidos como os "proto-hititas"). Com a propagação do império hitita, a designação "hitita" se estendeu aos povos e às terras que esse império incluía.

Um antigo rei hitita, Tudalia I (c. de 1720 a.C.), tem sido identificado com o "Tital, rei de Goim", de Gn 14.1. Em cerca de 1600 a.C., Hatusilis I estendeu seu domínio sobre as regiões do norte da Síria. Seu sucessor, Mursilis I, estabeleceu uma nova capital em Hatusas (moderna Bogaz-Koi), a leste do rio Halis; é devido principalmente aos arquivos desenterrados desde 1906 que possuímos nosso conhecimento sobre a história e a literatura hitita. Mursilis I capturou Alepo e subsequentemente assediou Babilônia (c. de 1560 a.C.) — um acontecimento que precipitou a queda da primeira dinastia babilônica.

O rei Telepino (c. de 1480 a.C.) foi o grande legislador hitita. Existem algumas notáveis afinidades entre os códigos legais dos hititas e os do Pentateuco, ainda que tais afinidades se encontrem em questões de detalhe e arranjo, e não quanto à concepção geral. Enquanto que os códigos do Pentateuco se assemelham aos grandes códigos legais semíticos do antigo Oriente Próximo, ao empregarem a *lei de talião* como um dos seus princípios básicos, as leis hititas são denominadas pelo princípio distintivamente indo-europeu de compensação (*Wergeld*).

O império hitita atingiu seu clímax de poder sob Suppilulimas I (c. de 1380-1350 a.C.). Foi em sua província de Kizzuwatna, no sueste da Ásia Menor, que o ferro foi pela primeira vez fundido no Oriente Próximo, numa escala que justifica-nos falar sobre o início da Idade do

H



Ferro. Ele estendeu o seu império até à Mesopotâmia Superior e até à Síria, chegando até o Líbano, no sul. Os hititas, dessa maneira, colidiram com o impulso egípcio para o norte, que formava o seu império egípcio asiático, e as hostilidades entre os dois poderes prosseguiram até 1280 a.C., quando um pacto de não-agressão, entre Hatusilis III e Ramsés II, reconheceu o rio Orontes como sua fronteira comum.

O império hitita caiu mais ou menos em 1200 a.C., resultado de golpes desferidos por inimigos ocidentais.

## II. OS REINOS HITITAS

Com a queda do império hitita, vinte e quatro cidades-estados dos Tabali ("Tubal", no AT) se tornaram as herdeiras do território pátrio hitita ao norte da cadeia do Tauro. Na Síria, sete cidades-estados que haviam pertencido ao império hitita perpetuaram o nome "hitita" durante ainda diversos séculos; seus governantes eram chamados de "reis dos hititas". Hamate, às margens do Orontes, e Carquemis, às margens do Eufrates, contavam-se entre as mais importantes dessas sete cidades. Hamate se aliou a Davi (2Sm 8.9s.), cujo reino fazia fronteira com "Cades na terra dos heteus" (2Sm 24.6; v. TAHTIM-HODSHI). Salomão comerceiou e se misturou por casamento com esses "reis hititas" (1Rs 10.28s.; 11.1). No séc. IX a.C. Sua reputação militar pôde lançar em pânico o exército de Damasco (2Rs 7.6). Porém, no século seguinte, tais cidades-estados dos hititas foram reduzidas à sujeição uma por uma, pelos assírios — Hamate caiu em 720 a.C., e Carquemis em 717 a.C. (cf. 2Rs 18.34; 19.13; Is 10.9).



**Fig. 101** — Relevô cinzelado mostrando um rei hitita (DIREITA) derramando uma libação perante um deus da tempestade que traz uma arma em sua mão direita e um raio em sua esquerda. De Malatya; c. de séc. IX a.C.

Os registros assírios e babilônicos referentes a esse período (até tão tarde como a dinastia

caldaica) se referem regularmente à Síria inteira (incluindo a Palestina), como "terra de Hati"; Sargom II, em 711 a.C., pôde falar sobre o povo de Asdode como "os infieis Hati".

O idioma dos sete reinos hititas é conhecido mediante textos hieroglíficos que têm sido decifrados em anos recentes; inscrições bilingües em hieroglifos hititas e fenícios, descobertos em Caratepe, na Cilícia (1946-7), têm ajudado consideravelmente no deciframento desses textos. A linguagem desses textos demonstra variações dialetais do idioma oficial do primitivo império hitita, que era escrito em escrita cuneiforme, e que foi identificada como um idioma indo-europeu em 1917.

## II. OS HITITAS DE CANAÃ

Os hititas da terra de Canaã, nos tempos patriarcais, aparecem como habitantes da região montanhosa central de Judá, especialmente no distrito de Hebrom. Provavelmente eram antigos migrantes vindos de alguma parte do império hitita. O próprio hitita nunca se estendeu tão para o sul. Em Gn 23 os hititas aparecem como a população que ocupava Hebrom ("o povo da terra"), entre os quais Abraão vivia como "estrangeiro e peregrino", e dos quais adquiriu a caverna de Macpela, como sepulcro da família. O registro da compra, segundo é afirmado por alguns, está "permeado de intrincadas sutilezas das leis e costumes hititas que correspondem corretamente com o tempo de Abraão" (M. R. Lehmann, BASOR, 129, fevereiro de 1953, p. 18). "Esaú entristeceu seus pais ao casar-se com duas filhas de Hete... as filhas desta terra" (Gn 27.46; cf. 26.34s.) — evidentemente na região de Berseba. Jerusalém, de conformidade com Ez 16.3,45, tinha uma base étnica mista de hititas e amorreus. O nome de Araúna, o jebuseu (2Sm 24.16s.) tem sido considerado um hitita (v. ARAÚNA), e Urias, o heteu, evidentemente nascido em Jerusalém, era um dos heróis de Davi (2Sm 23.39). Aimeleque, um dos companheiros de Davi, durante os dias em que andou fugitivo, é chamado de hitita (1Sm 26.6).

A última referência aos hititas de Canaã se encontra durante o reinado de Salomão (2Cr 8.7); daí por diante foram inteiramente absorvidos na população geral da terra.

F.F.B.

**HOBÁ** — Nome do lugar até onde Abraão perseguiu os quatro reis que haviam pilhado Sodoma e Gomorra e levado Ló (Gn 14.15). Ficava "à esquerda" (isto é, no lado que dá frente para o norte, segundo a maneira hebraica de orientar-se) de Damasco. Ainda que alguns locais modernos tenham sido sugeridos, o lugar de Hobá permanece desconhecido.

T.C.M.

**HOBABE** (*hovav*, "amado") — Nm 10.29 fala de "Hobabe, filho de Reuel, o midianita, sogro de Moisés" — um fraseado ambíguo que

não deixa claro se o sogro de Moisés era Hobabe ou Reuel. Jz 4.11 (cf. 1.16) diz Hobabe; Êx 2.18 diz Reuel; porém, a evidência é por demais escassa para que possamos escolher entre os dois relatos. A tradição islâmica identifica Hobabe com Jetro (q.v.), mas outros sugerem uma identificação entre Reuel e Jetro (Êx 2.18; 3.1). Esta última identificação faria Hobabe ser cunhado de Moisés; contudo, tal interpretação do vocábulo hebraico *hoten* é bastante duvidosa. J.D.D.

**HOCOQUE** — Uma aldeia, na fronteira sul de Naftali, alistada juntamente com Tabor (Js 19.34). É geralmente identificada com Yakuk, a 8 km a oeste do local sugerido de Cafarnaum.

**HOFNI E FINÉIAS** — Os dois filhos de Eli (q.v.), "sacerdotes do Senhor" em Silo (1Sm 1.3). São descritos como "filhos de Belial" (isto é, homens sem escrúpulos), que não conheciam nem ao Senhor nem o dever que os sacerdotes tinham para com o povo (1Sm 2.12). Abusavam de seus privilégios como sacerdotes, exigindo mais do que lhes era devido no tocante aos sacrifícios e insistiam em ganhar sua porção, como e quando entendessem, à força da violência, pelo que a população passou a desprezar as ofertas ao Senhor. Por causa disso e de sua licenciosidade, foi pronunciada uma maldição contra a casa de Eli, primeiramente por meio de um profeta desconhecido (1Sm 2.27-36), e posteriormente por Samuel (1Sm 3.11-14). Morreram na batalha que foi travada contra os filisteus em Afeque (1Sm 4.11). J.W.M.

**HOFRA** — O faraó Ha'a'ibre', Wahibre'; em grego, Apries, quarto rei da XXVI.<sup>a</sup> dinastia, o qual reinou durante dezoito anos, de 589 a 570 a.C. Era um rei impetuoso, super-ambicioso para intrometer-se nas questões da Palestina. A forma hebraica *hofrah* é melhor derivada de seu nome pessoal, (Wa)hibre', precisamente como no caso de Sisaque, Tiraca e Neco. "Faraó-Hofra" é explicitamente mencionado apenas em Jr 44.30, porém, diversas outras referências a "faraó", nos livros proféticos, dizem respeito a ele. Pouco depois da sua ascensão ao trono, Zedequias requisitou tropas da parte dele, presumivelmente contra Nabucodonosor (Ez 17.11-21). Hofra, de acordo com isso, invadiu a Palestina durante o cerco de Jerusalém por Nabucodonosor (Jr 37.5; talvez também Jr 47.17), acompanhado por sua frota (Herodoto II.161). Em 588 a.C. Ezequiel profetizou contra os egípcios (Ez 29.1-16), enquanto que Jeremias profetizou a retirada de Hofra (Jr 37.7). Os babilônios levantaram o cerco de Jerusalém (Jr 37.11), apenas o tempo bastante para repelir Hofra; se realmente ocorreu alguma batalha, é incerto. Depois de uma desastrosa campanha na Líbia, e de uma revolta que resultou em Amose tornar-se co-regente, Hofra foi morto em conflito com Amose (cf. Jr 44.30). K.A.K.



**Fig. 102** — Faraó Hofra, oferecendo taças de vinho a um deus qualquer. De uma estela datada de c. de 580 a.C.

**HOMÃ** — Nome de um dos filhos de Seir, o horeu, mencionado em Gn 36.22; 1Cr 1.39, enquanto que a LXX, em ambos os lugares, diz "Haiman".

**HOMEM** — O relato da criação, em Gênesis, dá ao homem um lugar supremo dentro do cosmos. Sua criação não foi apenas a obra final de Deus, mas no homem é que a obra dos outros cinco dias encontra seu cumprimento e seu significado. O homem devia possuir a terra, fazê-la servi-lo e dominar as outras criaturas (Gn 1.27—2.3). O mesmo testemunho sobre o domínio do homem e sua posição central na criação é dada em outros lugares (Am 4.13; Is 42.5s.; Sl 8.5s.; 104.14s.), e é supremamente dado na encarnação (cf. Hb 2).

#### a) O homem na natureza

É salientado pela Bíblia inteira que o homem faz parte da natureza. Sendo pó e tendo sido feito de pó (Gn 2.7), sua semelhança biológica e física para com a criação animal é óbvia em muitos aspectos de sua vida (Gn 18.27; Jó 10.8,9; Sl 103.14; Ec 3.19,20; 12.5-7). Sendo "carne" ele compartilha da dependência impotente da criação muda, à mercê de Deus (Is 2.22; 40.6; Sl 103.15; 104.27-30). Até mesmo ao fazer com que a natureza o sirva, ele tem de servir à natureza, cuidando da terra e fazendo-a frutificar (Gn 2.15). Ele está sujeito às mesmas leis que o mundo natural, e pode encontrar-se avassalado em meio à grandeza do mundo no qual habita (Jó 38-42).

A natureza não é simplesmente um arcabouço neutro ou um pano de fundo para a vida do homem. Entre a natureza e o homem há laços profundos e misteriosos. O mundo, natural caiu debaixo da maldição da corrupção por causa da queda do homem (Gn 3.17,18), e agora sofre

a dor e morte, esperando pela redenção final da humanidade antes que possa gozar de sua própria redenção (Rm 8.19-23). A natureza é considerada na Bíblia como alegre por causa dos acontecimentos que conduzem à redenção do homem (Sl 96.10-13; Is 35; 4.12,13), quando, ela mesma gozará então do livramento (Is 11.6-9; 65.25). O homem, por sua vez, tem uma simpatia instintiva pela natureza (Gn 2.9) e precisa respeitar suas ordenanças (Lv 19.19; Dt 22.9,10; Jó 31.38-40), perceber que depende da mesma, e labutar para ganhar de seu ambiente natural o sustento para a vida e o enriquecimento de sua cultura (Gn 3.17; 9.1-7).

### b) O destino do homem

Não obstante, o homem não pode encontrar o verdadeiro significado de sua vida dentro desse contexto. Os animais não podiam prover-lhe qualquer companhia idônea. O homem tem uma história e um destino a cumprir, único entre o resto da criação. Ele foi feito "à imagem de Deus" (Gn 1.27). Enquanto que alguns têm sugerido que essa imagem se expressa no domínio do homem sobre a terra, ou em seu poder de raciocínio, ou até mesmo em suas características físicas, parece melhor não encontrar essa imagem nem na relação do homem com o mundo nem com qualquer impressão estática sobre o ser do homem, mas em sua responsabilidade para com o seu Criador. No relato do Gênesis sobre a criação, Deus, ao criar o homem, descreve-se como quem toma uma atitude de mais profunda preocupação pessoal pelo homem (Gn 1.26; cf. 1.3,6 etc.), e numa aproximação que envolve a ele mesmo numa relação mais íntima com o homem na qualidade de sua criatura (Gn 2.7) e não com o resto da criação. Deus se aproxima do homem e se dirige a ele como "tu" (Gn 3.9), e o homem aparece a responder à graciosa palavra de Deus por meio de amor e confiança pessoais. Somente nessa resposta é que o homem pode ser aquilo que realmente é. A palavra de Deus, mediante a qual ele vive (cf. Mt 4.4), lhe oferece uma relação que o eleva acima do resto da criação ao seu redor, e lhe confere sua dignidade como um filho de Deus, feito à sua imagem e que reflete a sua glória. Essa dignidade, além disso, não é alguma coisa que o homem possui como um indivíduo isolado defronte de Deus, mas somente no fato que ele também é responsável e está em relação amorosa para com seus semelhantes. É como homem dentro de sua família e de suas relações sociais que ele verdadeiramente reflete a imagem de Deus (Gn 1.27,28; 2.18).

### c) A estrutura do homem

Várias palavras são empregadas para descrever o homem em sua relação para com seu ambiente, e na estrutura de seu próprio ser. Essas palavras: espírito (heb., *ruah*; gr., *pneuma*), alma (heb., *nefesh*; gr., *psyche*), corpo (somente no NT, gr., *soma*), carne (hebr., *basar*; gr., *sarx*). Essas palavras são usadas de conformidade com os diferentes aspectos da atividade do ser do homem, que tem a intenção de salientar, mas precisam não ser consideradas como descrição

de partes separadas ou separáveis, que contribuem para a formação do homem. O emprego da palavra "alma" pode salientar sua individualidade e vitalidade com ênfase sobre a sua vida e sentimento íntimos e consciência pessoal. O uso do vocábulo "corpo" pode salientar as associações históricas e externas que afetam a sua vida. Mas a alma é e deve ser, a alma de seu corpo, e vice-versa. O homem está igualmente em tal relação para com o Espírito de Deus que ele tem espírito, e não obstante não de maneira que ele possa ser descrito como espírito, ou que o espírito possa ser reputado como um terceiro aspecto de sua identidade. O homem como "carne" é o homem em sua ligação com o reino da natureza e com a humanidade como um todo, não somente em sua fraqueza, mas também em sua pecaminosidade e oposição contra Deus.

Outras palavras são empregadas para definir a sede de certos aspectos particulares ou funções do homem. No AT, os impulsos emotivos e os sentimentos são atribuídos, real e metaforicamente, aos órgãos do corpo tais como o coração (*lev*), fígado (*kaved*), rins (*kalayot*), e entranhas (*me'im*). O sangue é igualmente reputado como intimamente identificado com a vida ou *nefesh*. É especialmente o coração (*lev*) que é a sede de uma grande gama de atividades volitivas, intelectuais e também emotivas, e tende a denotar a alma, ou homem visto de seu lado interno ou oculto. No NT o mesmo emprego é feito da palavra grega *kardia* (= coração ou *lev*). Duas palavras mais, *nous*, "mente", e *syneidesis*, "consciência", são igualmente empregadas, e uma distinção mais clara é feita entre o homem "interno" e "externo", mas esses dois aspectos do único homem não podem ser separados, e o futuro aguarda não a mera "imortalidade da alma" mas também a "ressurreição do corpo", que significa a salvação e a renovação do homem inteiro na plenitude de seu ser.

### d) O pecado do homem

A queda do homem (Gn 3) envolve sua recusa de responder à palavra de Deus, e de entrar na relação em que pode cumprir o propósito pelo qual foi criado. O homem busca encontrar dentro de si mesmo a justificação para sua própria existência (Rm 10.3). Em lugar de procurar entrar numa autêntica relação com Deus e com seus semelhantes, onde possa refletir a imagem e a glória de Deus, o homem procura encontrar o significado de seu destino meramente em sua relação com o mundo criado no contexto de seu ambiente imediato (Rm 1.25). O resultado é que a sua vida se tornou caracterizada pela escravidão (Hb 2.14,15), pelo conflito com poderes malignos (Ef 6.12), pela fragilidade e frustração (Is 40.6; Jó 14.1), e está tão pervertido em sua mente e em seu coração (Gn 8.21; Jó 14.4; Sl 51.5; Mt 15.19,20; 12.39) que transforma a verdade de Deus numa mentira (Rm 1.25).

### e) O homem à imagem de Deus

Não obstante, a despeito da queda, o homem, debaixo da promessa de Cristo deve ain-



da ser considerado como imagem de Deus (Gn 5.1s.; 9.1s.; Sl 8; 1Co 11.7; Tg 3.9), não por causa daquilo que o homem é em si mesmo, mas por causa daquilo que o homem é nele. Em Cristo pode agora ser visto o verdadeiro significado da aliança que Deus procurou fazer com o homem na palavra, e o destino que o homem foi feito a fim de cumprir (Gn 1.27-30; 9.8-17; Sl 8; Ef 1.22; Hb 2.6s.), pois a infidelidade do homem não anula a fidelidade de Deus (Rm 3.3). Por conseguinte, à vista de Deus, o homem visto tanto no indivíduo (Mt 18.12) como no aspecto social de sua vida (Mt 9.36; 23.37), tem mais valor do que todo o reino da natureza (Mt 10.31; 12.12; Mc 8.36,37), e encontrar o homem perdido é digno da busca mais dolorosa e do sacrifício mais completo de sua parte (Lc 15).

Jesus Cristo é a verdadeira imagem de Deus (Cl 1.15; 2Co 4.4) e assim sendo é o verdadeiro homem (Jo 19.5). Ele é tanto o indivíduo único como o representante inclusivo da raça inteira, e sua realização e vitória significam liberdade e vida para toda a humanidade (Rm 5.12-21). Ele cumpre a aliança mediante a qual Deus proporciona ao homem seu verdadeiro destino. Em Cristo, mediante a fé, o homem percebe que é transformado na imagem de Deus (2Co 3.18) e pode esperar confiantemente pela plena conformidade com sua imagem (Rm 8.29) por ocasião da manifestação final de sua glória (1Jo 3.2). Ao "revestir-se" dessa imagem pela fé ele deve agora despir-se do "velho homem" (Ef 4.24; Cl 3.9), que parece subentender uma outra renúncia da idéia que a imagem de Deus pode ser reputada como algo inerente ao homem natural, embora até mesmo o homem natural deva ser considerado como ser criado à imagem de Deus (cf 2Co 5.16,17).

No desenvolvimento da doutrina do homem, a igreja ficou debaixo da influência do pensamento grego com seu contraste dualista entre a matéria e o espírito. Colocava-se ênfase sobre a alma com sua "faísca divina", e havia tendência do homem ser considerado como uma entidade individual auto-contida, cuja verdadeira natureza podia ser entendida pelo exame dos elementos separados constituintes de seu ser. Alguns dos pais punham ênfase sobre a racionalidade, a liberdade e a imortalidade da alma como o principal elemento da imagem do homem conforme Deus em seu ser físico. Irineu considerava a imagem de Deus como um destino para o qual o homem foi criado, a fim de desenvolver-se até chegar a essa imagem. Agostinho demorava-se sobre a similaridade entre a natureza e a triplice estrutura da memória, intelecto e vontade do homem.

Uma exagerada distinção também foi sugerida entre os significados dessas duas palavras, "imagem" e "semelhança" (*tselem* e *dmut*) de Deus, no qual o homem foi declaradamente criado (Gn 1.26), e isso deu origem à doutrina escolástica que a "semelhança" (lat., *similitudo*) de Deus era um presente sobrenatural dado por Deus a um homem em sua criação, isto é,

uma justiça original (*justitia originalis*) e uma perfeita auto-determinação perante Deus, que poderia e realmente foi perdida na queda. A "imagem" (*imago*), por outro lado, consistia daquilo que pertencia ao homem por natureza, isto é, seu livre-arbitrio, sua natureza racional, e domínio sobre o mundo animal, o que não podia ser perdido nem mesmo com a queda. Isso significa que a queda destruiu aquilo que era originalmente sobrenatural no homem, mas deixou sua natureza e a imagem de Deus atingida, e sua vontade deixou livre.

Por ocasião da Reforma, Lutero negou a distinção entre *imago* e *similitudo*. A queda afetou radicalmente a *imago*, destruiu o livre arbitrio do homem (no sentido de *arbitrium*, ainda que não no sentido de *voluntas*), e corrompeu o ser do homem em seus aspectos mais importantes, ficando apenas uma minúscula relíquia de sua imagem original e relação para com Deus. Calvino, entretanto, também salientou o fato que o verdadeiro sentido da criação do homem deve ser encontrado naquilo que lhe foi dado em Cristo, e esse homem veio a ficar na imagem de Deus naquilo em que reflete à glória de Deus, em gratidão e em fé.

Na dogmática reformada posterior, os conceitos de *imago* e *similitudo* foram novamente diferenciados quando os teólogos falaram sobre a imagem essencial de Deus, que não podia ser perdida, e os dotes acidentais, mas naturais (incluindo a justiça original), que podiam ser perdidos sem a perda da própria humanidade. Em tempos mais modernos, Brunner tem tentado usar o conceito do *imago* "formal" que consiste da presente estrutura do ser do homem, baseada sobre a lei. Isso não foi perdido por ocasião da queda, e é um ponto de contato para o evangelho. É um aspecto de uma natureza teológica unificada do homem que até mesmo em sua perversão revela traços da imagem de Deus. "Materialmente", entretanto, para Brunner, o *imago* se perdeu completamente. R. Niebuhr retornou à distinção escolástica entre, por um lado, a natureza essencial do homem, que não pode ser destruída, e, por outro lado, uma justiça original, a virtude e a perfeição da qual representaria a expressão normal dessa natureza.

Karl Barth, ao formular sua doutrina do homem, escolheu uma vereda diferente daquela seguida pela tradição da igreja. Não podemos conhecer o verdadeiro homem enquanto não o conhecemos em e através "de Cristo; por conseguinte precisamos descobrir o que o homem é somente através daquilo que achamos que Jesus Cristo é no evangelho. Não devemos tomar o pecado mais a sério do que a graça, pelo que devemos recusar-nos a considerar que o homem não é mais aquele que foi feito por Deus. O pecado cria as condições sobre as quais Deus age, mas não altera de tal maneira a estrutura do ser do homem que quando olhamos para Jesus Cristo, em relação aos homens e à humanidade, não possamos ver dentro da vida humana relações análogas que demonstram

uma forma básica de humanidade correspondente e semelhante à determinação divina do homem. Embora o homem não é por natureza o "sócio na aliança" com Deus, não obstante, na faixa da esperança que temos em Cristo a existência humana é uma existência que corresponde ao próprio Deus, e nesse sentido é na imagem de Deus. Karl Barth encontra significação especial no fato que o homem e a mulher, juntos, são criados à imagem de Deus, e frisa a comunicação e a ajuda mútua entre homem e homem, como algo essencial à natureza humana. Mas somente no Filho encarnado, Jesus Cristo, e através de sua eleição em Cristo, é que o homem pode conhecer a Deus e estar relacionado com Deus nessa imagem divina. R.S.W.

**HOMEM INTERIOR** — Paulo emprega essa expressão, (*ho eso anthropos*, em Rm 7.22; 2Co 4.16; Ef 3.16) a fim de denotar o verdadeiro "eu" do crente, conforme visto por Deus e (parcialmente) conhecido por nós na consciência. (Quanto a uma vindicação da opinião que Rm 7.14-26 pinta Paulo como crente, v. a obra de A. Nygren, *Romans*, 1952, p. 284s.). O contraste implícito, se até não mesmo explícito, é com o *ho exo anthropos*, "o homem exterior" (2Co 4.16), o mesmo indivíduo conforme visto pelos seus semelhantes, um ser fisicamente vivo e ativo, conhecido (até onde pode sê-lo) por meio de seu comportamento público.

Esse contraste difere tanto daquilo que Paulo tirou entre o novo e o velho homem (isto é, entre a posição, condição e afinidades do homem em Cristo ou separado de Cristo), quanto daquilo que os platonistas tiravam entre a alma imaterial e imortal (o verdadeiro homem) e o seu corpo material e mortal (sua habitação); ou, novamente, entre os impulsos racionais (mais elevados) ou sensuais (mais baixos) da alma. O contraste em vista é antes entre a "aparência externa" e o "coração", conforme visto em 1Sm 16.7: de fato, "homem interior" e "coração" (q.v.) são quase sinônimos. Esse contraste reflete dois fatos. Primeiro, Deus, aquele que sonda os corações, vê coisas num homem que estão ocultas de seus semelhantes, os quais vêem apenas seu exterior (cf. 1Sm 16.7; Mt 23.27s., e a asseveração de Pedro que a humildade e a calma adornam "o homem interior do coração", que Deus percebe, ainda que os homens não possam fazê-lo, 1Pe 3.3s.). Em segundo lugar, a renovação dos pecadores em Cristo, uma operação divina, é um trabalho oculto (Cl 3.3s.), e a respeito do qual os observadores humanos vêem apenas certos de seus efeitos (cf. Jo 3.8). A esfera do caráter, e a obra transformadora do Espírito, não são externas, mas antes, verificam-se no homem interior o ponto exato do contraste difere em cada um desses três textos, abaixo comentados:

1. Em 2Co 4.16, é entre Paulo externo, o Paulo que os homens viam, desgastado pelo trabalho constante, de má saúde, cheio de ansiedades e tensões, sujeito a perseguições, e o Paulo a quem Deus conhecia e que conhe-

cia a Deus, o Paulo que havia sido recriado e que agora servia de habitação para o Espírito Santo (2Co 5.5,17), o qual, após a dissolução física, seria "revestido" com "um corpo ressurreto" (2Co 5.1s.). O Paulo externo estava se despedaçando; o verdadeiro Paulo era diariamente renovado.

2. Em Rm 7.22s., o contraste é entre a "lei (princípio ativo) do pecado", agindo nos "membros" de Paulo, influenciando suas ações externas, e a "lei da minha mente", ou seja, o deleite que Paulo tinha na lei de Deus, e o seu íntimo desejo de observá-la, desejo esse constantemente frustrado pelo pecado.

3. Em Ef 3.16-19, o contraste é apenas implícito. O homem interior, o coração, o templo no qual Cristo habita e é a esfera de sua operação fortalecedora, é o "eu" autêntico e permanente, o "eu" que conhece o amor de Cristo e que será cheio pela plenitude de Deus; contudo, esse "eu" está escondido dos homens. Portanto, Paulo sentiu a necessidade de exortar seus leitores para que exibissem ao mundo o que Deus havia operado neles por meio da qualidade de sua conduta externa (Ef 4-6). J.I.P.

## HOMEM DO PECADO — V. ANTICRISTO.

**HOMENS A PÉ** — Em heb., *ragli*, de *regel*, "pé". A palavra só é usada concernente a pessoas do sexo masculino. Os homens a pé são distinguidos das crianças (Êx 12.37; cf. Nm 11.21). Trata-se de um termo militar (Jz 20.2), e freqüentemente denota soldados em geral (1Sm 4.10; 15.4; 2Sm 10.6; 1Rs 20.29). Também é termo empregado para distinguir as forças da infantaria dos combatentes em carruagens (2Sm 8.4; 2Rs 13.7; Jr 12.5; 1Cr 18.4, 19.18).

Há certo vocábulo hebraico, *ratsim*, cognato de *ragli*, e cujo sentido é "corredores", mas que em nossa versão é traduzido de diversas maneiras. Em 1Sm 22.17 é traduzido como "os da guarda", isto é, os cinqüenta homens que corriam à frente da carruagem real (1Sm 8.11; 2Sm 15.1; 1Rs 1.5). Também agiam como uma guarda (1Rs 14.27,28; 2Rs 10.25; 11.4 etc.; 2Cr 12.10,11), bem como mensageiros reais (2Cr 30.6,10). Elias certa ocasião agiu como corredor perante Acabe (1Rs 18.46). Os postos reais do império persa são chamados de "correios" em Et 3.13,15, e são chamados de "correios montados" quando a cavalo, em Et 8.10,14. O mesmo vocábulo hebraico é usado numa símile, em Jó 9.25 ("corredor"). A. van S.

## HOMICIDA — V. PARENTE, APARENTADO.

## HOMICÍDIO — V. CRIME E PUNIÇÃO.

**HOR** — 1. Uma montanha na fronteira de Edom, onde Arão foi sepultado (Nm 20: 22-29; 33.37-39; Dt 32.50), possivelmente Mosera (Dt 10.6), embora Nm 33.30,39 as distinga. O lugar ficava na região de Cades (Nm 20.22; 33.37). Mais

exatamente é "Hor, a montanha", sugerindo que se tratava de uma característica proeminente.

Josefo (*Antiguidades*, iv. 4.7) pensava que ficava perto da cidade de Petra, enquanto que a tradição o tem identificado com o Jebel Neri Harum, um alto pico de 1.600 m de altura, a leste de Edom. Isso, entretanto, fica longe de Cades.

Jebel Madeira, a nordeste de Cades, sobre a fronteira noroeste de Edom, é mais provável, pois Israel começou a desviar-se ao redor de Edom no monte Hor (Nm 21.4), e Arão bem poderia ter sido sepultado ali, "perante os olhos de toda a congregação" (Nm 20.22-29).

2. Uma montanha no norte da Palestina, entre o mar Mediterrâneo e as proximidades de Hamate (Nm 34.7,8), até o momento não identificada. J.A.T.

**HORA** (em hebraico e aramaico, *sha'ah*; em grego, *hora*) é palavra usada nas Escrituras num sentido preciso e num sentido mais geral.

1. Em seu sentido mais preciso (que provavelmente surgiu posteriormente ao seu emprego mais geral), uma hora é um doze avos do período em que o sol aparece: "Não são doze as horas do dia?" (Jo 11.9). Essas eram computadas desde o nascer até o pôr-do-sol, tal como havia três vigílias (judaicas) e quatro vigílias (romanas) em que o período noturno era dividido, vigílias essas computadas desde o pôr-do-sol até o nascer do mesmo. Visto que o nascer e o pôr-do-sol variavam conforme o período do ano, as horas bíblicas não podem ser traduzidas exatamente conforme as modernas horas cronométricas; e, seja como for, a ausência de cronômetros exatos significa que o tempo do dia era indicado em termos mais gerais do que entre nós. Não é surpreendente que as horas mais freqüentemente mencionadas sejam a terceira, a sexta e a nona horas. Todas elas são mencionadas na parábola dos trabalhadores da vinha (Mt 20.3,3), como também o é a hora undécima (v. 6 e 9), que se tornou proverbial para indicar a última oportunidade. Os dois discípulos, em Jo 1.35s., ficaram com Jesus pelo resto do dia depois de terem ido para sua casa em sua companhia, "sendo mais ou menos a hora décima" (v. 39), isto é, cerca de 16:00 horas, e as trevas certamente caíram antes de terem concluído a conversa com ele. A terceira, a sexta e a nona horas são mencionadas no registro sinótico sobre a crucificação (Mc 15.25,33s.). A dificuldade em reconciliar a "hora sexta" de Jo 19.14 com a "a terceira hora" de Mc 15.25 tem levado alguns a suporem que em João as horas são computadas a partir da meia noite, e não do nascer do sol. A única prova concreta de evidência, nessa conexão — a afirmação no *Martírio de Policarpo* (xxi) de que Policarpo foi martirizado "na oitava hora", onde as oito horas são por alguns reputadas mais provavelmente, indicadas que as 14:00 horas — é insuficiente para ir de encontro ao fato bem comprovado que os romanos e os judeus igualmente contavam suas horas a partir do nascer do sol. (O fato que os romanos computavam

seu dia civil como período que se iniciava à meia-noite, enquanto que os judeus reputavam-no como tendo início ao pôr-do-sol, nada tem a ver com a contagem das horas). A "hora sétima", de Jo 4.52, era as 13:00 horas; essa dificuldade, sentida em reação ao "ontem", nesse versículo, não é removida interpretando-se a hora de modo diferente. Em Ap 8.1, "meia hora" representa a palavra grega *hemerion*.

2. Mais geralmente, "hora" indica um ponto mais ou menos bem definido de tempo. "No mesmo instante" ("hora" no original), em Dn 5.5, significa "quando o rei e seus convidados estavam no clima de seu desfoque sacrílego". Naquela mesma "hora" (Mt 8.13) significa "no mesmo momento em que Jesus assegurou ao centurião que seu pedido que seu servo fosse curado, foi-lhe isso concedido". Freqüentemente alguma ocasião especialmente crítica é referida como uma "hora"; como p.ex., a hora da traição de Jesus (Mc 14.51; cf. Lc 22.53, "vossa hora", ou seja, "vosso breve período de poder"); a hora de sua parúsia ou aparecimento, com a ressurreição e o julgamento subsequentes (Mt 25.13; Jo 5.28s.). No Evangelho de João o tempo marcado para a paixão e a glorificação de Jesus é repetidamente referido com sua "hora" (cf. Jo 2.4; 7.30; 8.20, também 12.23; 17.1). A presente situação entre os tempos é "a última hora" (1Jo 2.18); o soerguimento de muitos anticristos indica que Cristo deverá aparecer em breve. F.F.B.

**HOREBE** — V. SINAI.

**HOREBE** (heb. 'orev, "corvo") — 1. Um príncipe midanita do exército que foi derrotado por Gideão. 2. A rocha de Horebe, assim chamada por causa do príncipe acima, e lembrada devido à grande derrota sofrida pelos midanitas (Jz 7.25; Is 10.26). Os esfrimitas cortaram a retirada do inimigo nos vau do Jordão, presumivelmente não longe de Jezreel (Betabara pode ter sido um vau chamado Abear, a cerca de 19 km ao sul do mar da Galiléia). A rocha provavelmente ficava a oeste do Jordão, e é provável que todos os que conseguiram atravessar o rio conseguiram escapar. J.P.U.L.

**HORESA** — Um lugar no deserto da Judéia (1Sm 23.15-19; cf. a LXX). G.W.G.

**HOREUS** — Antigos habitantes de Edom, derrotados por Quedorlaomer (Gn 14.6), e que são declarados descendentes de Seir, o horeu (Gn 36.20) e um grupo étnico distinto dos refains. Foram expulsos pelos filhos de Esaú (Dt 2.12,22). O próprio Esaú parece ter-se casado com a filha de um chefe horeu, Aná (Gn 36.25). Os horeus (heb. *hori*; gr. *chorraios*) também ocupavam alguns lugares na Palestina central, incluindo Siquém (Gn 34.2) e Gilgal (Js 9.6,7), a LXX diz "horita" em ambas as passagens.

Os horeus eram antes considerados habitantes das cavernas (*horim*; cf. Is 42.22), um pon-



to de vista recentemente reavivado por Dossin, que os considera mineiros. Outros, entretanto, equiparam-nos com o termo egípcio *hurru*, uma designação para a Síria-Palestina, que aparece juntamente com Israel na estela de Mernepta, de c. de 1220 a.C. Esses eram hereus não-semitas que já formavam parte da população indígena da Síria (Alalah) no séc. XVIII a.C., e que ocupavam uma área chamada Subaru (região do Eufrates-Habur-Tigre). Sob a liderança mitânica ergueram-se a uma posição de domínio na Síria (Alalah — Ras Shamra), no sul da Turquia (Bogaz-Koi) e a leste da Assíria (Nuzi), desde cerca de 1550 a.C., até que foram subjugados pelos assírios, em c. de 1150 a.C. Visto que encontraram-se nomes hurrianos em tabletes cuneiformes provenientes de Tell Taanach e de Siqem, bem como nas cartas de Amarna (exemplo, Arade-hepa, de Jerusalém, e a carta hurriana de Tushratta para Amenhotep IV) essa identificação é provável. Nomes tais como Aná, Ajá, Disom, Sangar, Toi e Eliaba (Eliabepa) são provavelmente de origem hurriana (Wiseman, JTVI, LXXXII, 1950, p. 6).

Hori também era o nome pessoal tanto de certo edomita (Gn 36.22; 1Cr 1.39) como de um simeonita (Nm 13.5). D.J.W.

**HORMÁ** — Uma cidade importante no sul, anteriormente a aldeia cananita de Zeffate, a qual foi destruída por judeus e simeonitas (Jz 1.17) e se tornou parte do território da tribo de Simeão (Js 15.30; 19.4); seu rei aparece na lista daqueles que foram derrotados por Josué (Js 12.14). O nome que os israelitas deram à cidade, que significa "sagrada", teria comemorado o sacrifício da cidade capturada, devido a um voto feito pela nação, após haverem os israelitas sido anteriormente derrotados (Nm 21.1-3, a expressão "pelo caminho de Atarim" segue o texto massorético e a LXX; mas provavelmente não há qualquer ligação com os acontecimentos relatados em Nm 14; v. BDB, s.v. *Atharim*). Zeffate certamente estava ligada a Arade, mas não é idêntica à mesma, deve ser reputada como uma "das cidades", à luz de Jz 1.17 e de outros textos.

As referências, em Js 15.30; 1Sm 30.30 indicam que Hormá ficava mais ou menos próxima de Ziclague. Albright (BASOR, 15 de outubro de 1924; JPOS, IV, 1924, p. 155) sugere Tell es-Seri"ah, onde um extenso povoado da Idade do Bronze Posterior precedeu a Idade do Ferro Primitiva; outros locais ao norte dos territórios pertencentes à tribo de Simeão são por demais pequenos.

Em Nm 14.45 e Dt 1.44, Hormá aparece como limite da invasão cananita através de Seir, em direção a Cades. Uma posição ao norte de Berseba-Tell el Milh dificilmente é compatível com isso; a sugestão de Robinson, o passo de es-Sufa, no sueste, ainda merece alguma consideração. Uma posição entre os dois no vale realmente não satisfaria nem esse contexto nem a evidência de Ziclague (salientada por Alt, JPOS, XV, 1935, p. 322s.). J.P.U.L.

**HORONAIM** — Uma cidade de Moabe (Is 15.5; Jr 48.3,5,34), que ficava no sopé de um platô próximo de Zoar. A Pedra Moabita se refere à mesma na linha 32, (v. PEDRA MOABITA). Alguns a identificam com a moderna el-"Araq, a 500 m abaixo do platô, onde existem fontes, jardins e cavernas. Talvez seja a Oronae, conquistada dos árabes por Alexandre Janeu, e restaurado ao rei nabateu por Alexandre Janeu (Josefo, *Antiguidades*, xiii. 15.4; xiv. 1.4). J.A.T.

**HORONITA** — V. SAMBALATE.

**HORTELÁ** — V. PLANTAS

**HOSANA** — Forma grega de um vocábulo hebraico, usado por ocasião da entrada triunfal de Jesus em Jerusalém (Mt 21.9,15; Mc 11.9; Jo 12.13). O vocábulo hebraico consiste do hífil imperativo *hosha'*, "salva", seguido da partícula enclítica de rogo, *nā'*, usualmente traduzida como "rogamos". Não ocorre no AT exceto na forma imperativa mais longa *hoshi'a nā'*, em Sl 118.25, onde é seguido pelas palavras, igualmente citadas por ocasião da entrada triunfal de Jesus, bendito o que vem em nome do Senhor". O Sl 118 era usado em conexão com a festa dos Tabernáculos, e o versículo 25 tinha significação especial como indicação para os ramos serem agitados (*fulavi*); v. MISHNAH, *Sukkah* 3.9; 4.5. Porém, expressões semelhantes de entusiasmo religioso não estavam limitadas à festa dos Tabernáculos: 2 Macabeus 10.6,7 deixa subentendido que o cântico de salmos e o agitar de ramos faziam parte das festividades da festa da Dedicacão igualmente. Podemos supor com certa razão que a agitação de ramos de palmeiras e os gritos de Hosana, com que Jesus foi recebido, faziam parte do gesto contemporâneo de exuberância religiosa, sem qualquer referência a alguma festividade particular, e sem o sentido de súplica da frase original de Sl 118.

**HOSPEDARIA** — V. HOSPITALIDADE (III).

**HÓSPEDE** — V. HOSPITALIDADE.

**HOSPITALIDADE** — Por todas as páginas das Escrituras, a responsabilidade de prestar cuidados aos viajantes e aos necessitados é por toda parte subentendida. Assim sendo, no AT, pouco encontramos no tocante a injunções positivas sobre a prática da hospitalidade; e no NT o mesmo se aplica ao dever para com os homens em geral; quanto aos mandamentos específicos no NT, estes dizem respeito mais particularmente à responsabilidade do crente para com seus irmãos na fé.

#### I. NO AT

Encontramos essa atitude normal de prontidão para receber o estrangeiro na recepção outorgada aos estranhos por parte de Abraão (Gn 18.1,2; cf. 19.1). Há uma marcante cortesia. Os estranhos são recebidos como hóspedes

de honra e as melhores provisões possíveis são apresentadas aos mesmos. Essa atitude também pode ser percebida na atitude de surpresa de Reuel, quando suas filhas puderam encontrar-se com um estranho sem o convidarem a tomar uma refeição (Êx 2 20). Ele lhes ordenou de modo um tanto peremptório "chamai-o para que coma pão". A palavra aqui empregada para chamar (*qara'*) é usada em outros lugares para indicar um hóspede, alguém que é convocado por outrem para compartilhar de seu repasto (v. 1Rs 1.41,49; Pv 9.18; Sf 1.7). Uma palavra ainda mais forte de condenação foi a acusação contra os amonitas e moabitas, os quais não vieram encontrar-se com Israel trazendo-lhes pão e água (Dt 23.4). Até mesmo nos rudes dias dos juízes, o mesmo espírito tem prosseguimento. Manoá mostrou alacridade ao prover para seu hóspede, atitude que nos faz relemborar a cortesia generosa de Abraão (Jz 13.15). De fato, é significativo que na atmosfera licenciosa de Gibeá a falta de qualquer consciência moral ou espiritual da parte do povo é acompanhada por uma falta completa de hospitalidade (Jz 19.15). Houve, naturalmente, uma notável exceção, até mesmo em Gibeá, o idoso homem que retém algo do espírito dos dias mais primitivos, e não somente recebeu um estranho mas igualmente recusou aceitar qualquer provisão da parte de seu hóspede. Em Gibeá também vemos outro elemento na prática da hospitalidade. Uma vez que o hóspede é recebido, o anfitrião se torna responsável por ele. Se o bem-estar do hóspede fica em perigo, o anfitrião está na obrigação de protegê-lo. Isso também apareceu anteriormente na atitude de Lô, em Sodoma, quando sua responsabilidade como anfitrião foi considerada mais obrigatória para ele que sua responsabilidade como pai. Naturalmente que o hóspede também tinha o dever de comportar-se corretamente para com aquele que lhe provia as coisas necessárias. Isso explica a amargura do grito, em Sl 41.9, de que aquele que comera do pão do salmista levantara contra ele o calcanhar. Parece haver a consciência de um dever especial para com os servos de Deus. Vemos isso na provisão feita para Elias, ao preço de grande custo para a viúva de Sarepta (1Rs 17.10s.), ou na provisão permanente para Eliseu, da parte da mulher sunamita (2Rs 4.8s.). É significativo que em sua acusação contra a religião formal de sua época, caracterizada pela esterilidade especial, Isaías apresente, como um dos sinais da verdadeira religião a disposição de cuidar das necessidades dos famintos e dos nus (Is 58.7).

## II. NO NT

Quando nos voltamos para o NT, encontramos o mesmo padrão geral de pronta hospitalidade. De fato, na parábola sobre a prestação de contas final, em Mt 25, a oferta ou a rejeição de hospitalidade, quando outrem está em situação de necessidade, é considerada como indicação decisiva sobre a presença ou ausência de vida espiritual, e é julgada de conformidade

com isso. Encontramos novamente o sentido especial de responsabilidade para com os servos de Deus no NT. Assim é que Jesus era prontamente bem recebido no lar de Betânia. Lídia, em Filipos, tendo ouvido e recebido o evangelho, exortou a Paulo e seus companheiros que se abrigassem em sua casa. Semelhantemente, também, quando Jesus enviou os doze e os setenta, esperava que suas necessidades fossem providas por aqueles para quem foram enviados a pregar as boas-novas (Mt 10.9; Lc 10.4), e de fato, a recusa de recebê-los de modo hospitaleiro é equiparado com a rejeição a mensagem dos mesmos.

Quando o hóspede é recebido, certas cortezias devem ser-lhes prestadas pelo anfitrião (Lc 7.44s.). Havia o beijo de recepção. Oferecia-se água para lavar a poeira dos pés, e azeite para ungi a cabeça do hóspede. Os hóspedes se inclinavam por ocasião da refeição; a julgar pela facilidade com que a mulher que ungi a Cristo entrou, havia uma passagem livre para os passantes. Era, literalmente, uma casa aberta.

Nas epístolas, encontramos mandamentos definidos sobre a hospitalidade. Poderíamos perguntar qual o motivo disso, em vista do padrão geral. Porém, havia certos motivos para assegurar que o dever da hospitalidade, especialmente para com os irmãos na fé, não fosse ignorado. As perseguições, que já eram um fator preponderante no período neotestamentário, poderia fazer os crentes serem expulsos de seus lares, e indubitavelmente levou muitos a sofrerem de real necessidade. Em adição, havia os irmãos que iam de lugar em lugar a pregar o evangelho. Nada recebiam da parte dos pagãos, e eram, portanto, uma carga para os crentes cujos lares visitavam. Alguns desses crentes, naturalmente, eram seus próprios convertidos (3Jo 5, 6,7). Esse dever de sustentar os evangelistas peripatéticos é salientado pelo tratamento contrastante dado aos falsos mestres. Era sinal da rejeição final a esse erro, que os falsos mestres não fossem recebidos nas casas dos crentes (2Jo 10). Quanto às demais considerações a serem examinadas, como a que muitas hospedarias tinham uma reputação bastante má — Raabe, a prostituta, indubitavelmente teve sucessoras — fica mais bem compreendido que os crentes, cuja reputação era tão facilmente atacada, preferiam evitar tais hospedarias.

Em Rm 12.13, o dever da hospitalidade é intimamente ligado com a responsabilidade particular de cuidar dos irmãos na fé. Trata-se de uma tarefa que deve ser levada a efeito com determinação. Os crentes, literalmente, devem seguir a hospitalidade, não permitindo-se evitá-la por motivo de egoísmo ou indiferença de sua parte. Essa preocupação especial para com as necessidades dos irmãos na fé, é destacada em Gl 6.10, onde Paulo a põe no contexto de nosso dever de fazer o bem a *todos os homens*. Escrevendo aos Colossenses, ele lhes ordena que recebam Marcos se ele chegar até eles (Cl 4.10); e na epístola paralela, a Filemon, Paulo aceita a provisão de hospitalidade como algo

automático, ao falar sobre sua libertação que esperava para breve, e solicita que um quarto seja preparado para recebê-lo (Fm 22). Em suas orientações nas epístolas pastorais a respeito das qualificações necessárias dos bispos, o dever da hospitalidade aparece bem no início da lista (1Tm 3.2; Tt 1.8).

Pedro salientou o espírito no qual a hospitalidade deve ser praticada (1Pe 4.9). Ela se origina no amor, e portanto deve ser oferecida sem queixumes. Há uma nota semelhante em Hb 13.1, onde a base para a exortação a respeito da hospitalidade é a exortação "seja constante o amor fraternal". O amor ao qual Pedro se refere (*agape*) é essencialmente manifestado externamente, e conduz à prontidão de prover às necessidades alheias. Portanto, a hospitalidade cristã não é a realização murmuradora de um dever, mas é antes a alegre ação de alguém que dá com prazer. Além disso, Pedro salienta que a dádiva só é possível porque já recebemos dons da parte de Deus. O crente deve estar constantemente consciente do fato que está em dívida para com Deus a respeito de tudo quanto possui; e assim, o cuidado pelos outros é a desincumbência de um dívida de gratidão.

### III. A HOSPEDARIA BÍBLICA

Num estágio bem inicial, nos encontramos com um tipo simples de hospedaria, *maion*, que provavelmente era pouco mais que um lugar de abrigo para os viajantes (Gn 42.27; 43.21; Êx 4.24). O *maion* é traduzido pela LXX pelo vocábulo *katalyo* ou seu cognato *katalyma*, que transmite a idéia de desatrelar os animais. Tal hospedaria, por conseguinte, era provavelmente mais parecida com uma estalagem. A palavra *katalyo* adquire o sentido geral de abrigar, pois a LXX a emprega (Js 2.1) para descrever os espias que se abrigaram junto com Raabe, e presumivelmente estavam a pé. A hospedaria em Belém (*katalyma*) pode ter sido da mesma espécie de simples lugar de abrigo. É dificilmente provável que tenha sido um aposento para hóspede individual, pois nenhum nome é, dado; porém, pode ter sido essa a responsabilidade comum da população da vila. Em outras passagens onde essa palavra ou suas cognatas, é usada, é indicado um aposento para hóspedes, numa residência particular (Lc 19.7; 22.11; cf. Mc 14.14). Em Lc 10.34 encontramos um tipo muito melhor desenvolvido de hospedaria (*pandocheion*). Estava à disposição de todos os indivíduos, e provia não meramente abrigo para passar a noite, mas também alimentação e atenção, em pagamento do que parece que era feito uma cobrança de conformidade com os serviços prestados. H.M.C.

**HOSTE** — V. EXÉRCITO.

**HOZAI** — Nome de uma história, citada em 2Cr 33.19, que registrava certos atos do rei Manassés, e sua oração. Nova versão diz "Hozai", porém, outras traduzem "os videntes", seguindo a LXX, pois é tradução do termo

hebraico (*hozay*, com pontos vogais no texto massorético como se quisesse dizer "meus videntes"). R.A.H.G.

**HULDA** — A profetiza, esposa de Salum, que guardava o guarda-roupa (ou das vestes sacerdotais, ou das vestes reais), e que vivia no segundo (occidental) quadrante de Jerusalém. Ela foi consultada (em c. de 621 a.C.), a favor do rei Josias, por Hilquias, o sumo sacerdote, Safã o escriba, e outros, depois que foi descoberto o "Livro da Lei" na "casa do Senhor" (2Rs 22.14; 2Cr 34.22). Ela aceitou o livro como a palavra de Javé, e com sua autoridade proferiu julgamento contra Jerusalém e Judá, depois da morte de Josias. É digno de nota que, embora Jeremias e Sofonias estivessem profetizando naquele tempo, foi ela que foi interrogada no tocante à essa questão sobre o culto. M.G.

**HUMILDE** — A importância dessa virtude se origina do fato que faz parte do caráter de Deus. Em Sl 113.5,6, Deus é representado como incomparavelmente exaltado e grandioso, mas que, no entanto, se humilha para prestar atenção às coisas que criou, enquanto que, em Sl 18.35 (cf. 2Sm 22.36) a grandeza do servo de Deus é atribuída à humildade (gentileza), que Deus demonstrou para com ele.

Sempre que essa qualidade é encontrada no AT, é louvada (exemplo, Pv 15.33; 18.12), e a bênção de Deus é freqüentemente derramada sobre aqueles que a possuem. Moisés é vindicado por ser humilde (Nm 12.3), enquanto que Belsazar é repreendido por Daniel (5.22) por não haver aproveitado das experiências de Nabucodonosor, seu antecessor, as quais poderiam tê-lo levado a uma atitude humilde. 2Crônicas, em particular, torna a humildade o critério mediante o qual o governo de reis sucessivos deve ser julgado.

Esse vocábulo está intimamente ligado, quanto à sua derivação, com o termo aflição, que é algumas vezes atraída contra os homens por seus semelhantes, e algumas vezes é atribuída diretamente ao propósito de Deus, mas sempre tem o intuito de produzir humildade de espírito.

Semelhantemente, no NT, em Mt 23.12 e paralelos, a mesma palavra é usada para expressar a penalidade contra a arrogância (humilhação), sendo também o requisito indispensável para a prioridade (humildade). No primeiro caso, trata-se de uma condição de estado vil que é imposto mediante o julgamento de Deus. No segundo caso, trata-se de um espírito de aviltamento que capacita Deus a dar bênçãos adiantadamente. Paulo, igualmente, em Fp 4.12, usa o termo para descrever sua aflição, porém, passa adiante a deixar claro que a virtude jaz na aceitação da experiência, pelo que uma condição imposta de fora se torna motivo para o desenvolvimento da atitude correspondente no íntimo. Na mesma epístola (2.8) o apóstolo cita como exemplo a ser emulado a humildade de Cristo, o qual, deliberadamente pôs de lado sua prerrogativa divina e progressivamente se

humilhou, recebendo no tempo devido a exaltação que deve inevitavelmente seguir.

Tal como todas as demais virtudes, a humildade é capaz de ser simulada, e o perigo disso se torna particularmente evidente na epístola de Paulo aos Colossenses.

Qualquer que seja a tradução da difícil passagem de Cl 2.18, torna-se claro que ali e em 2.23 3 referência é à simulação. A despeito de todas as aparências de humildade, os falsos mestres em realidade estão inchados com o senso de sua própria importância. Contrastando seus próprios sistemas especulativos em comparação com a revelação divina, negam aquilo mesmo que, mediante seu ascetismo, parecem estar proclamando. Paulo adverte seus leitores contra essa pseudo-humildade e prossegue, em 3.12, a fim de exortá-los a desenvolver a verdadeira humildade. F.S.F.

**HUR** (*hur*, "livre", "nobre"). — 1. Um israelita proeminente, que, em companhia de Arão, sustentaram os braços de Moisés, em Refidim, na batalha travada contra Amaleque (Êx 17.10,12), e que também ajudou Arão a julgar o povo quando por ocasião da ausência de Moisés, estando este no monte Sinai (Êx 24.14).

2. Um descendente de Perez, por meio de Calebe e Hezrom (1Cr 2.19,20) e avô de Bezaleel (q.v.) Êx 31.2; 35.30; 38.22; 1Cr 4.1; 2Cr 1.5). 3. Um filho de Efrata e pai de Calebe (1Cr 2.50; 4.4). 4. Um dos cinco reis de Midiã, mortos jun-

tamente com Balaão, pelos israelitas (Nm 31.8; Js 13.21). 5. Pai de um dos doze oficiais comissários de Salomão (1Rs 4.8). Seu filho, encarregado do distrito do monte Efraim, não é chamado pelo nome, pelo que nossa versão, juntamente com outras revisões, translitera o termo hebraico que significa "filho de", e o chama de Ben-Hur. 6. Pai de Refaías, que ajudou a reconstruir os muros e foi governador de metade de Jerusalém, no tempo de Neemias (Ne 3.9). T.C.M.

**HUSAI** — A história de Husai, o arquita (cf. Js 16.2, "o arqueu"), sua devoção ao rei, e sua prontidão para encetar uma perigosa incumbência pelo rei, proporcionam ao crente um modelo para estudar e seguir (2Sm 15.32s.). A chegada de Husai, nas alturas a leste de Jerusalém, onde Davi fez alto, bem como sua bem sucedida missão, derrotando o conselho de Aitofel, veio como resposta á oração de Davi (v. 31). Numa lista dos oficiais de Davi, o cronista inclui Husai chamando-o de "amigo do rei" (1Cr 27.33; cf. 2Sm 15.37). Baaná, filho de Husai, aparece na lista dos oficiais locais de Salomão (1Rs 4.7,16). G.T.M.

**HUSIM** — "Os que se apressam" — 1. Um filho de Dá (Gn 46.23), chamado de Suã em Nm 26.42. 2. Um filho de Aer, o benjamita (1Cr 7.12). 3. Uma das duas esposas de Saairaim, e a mãe de Abitube e El-paal (1Cr 8.8,11). G.W.G.



**I ou TIL** — Em Mt 5.18, "i" é transliteração de *iota*, o nome do *i* em grego; mas nesse caso também corresponde ao *yod* hebraico, a menor letra do alfabeto hebraico, cujo uso é freqüentemente opcional. "Til" é a maneira de nossa versão traduzir um pequeno sinal posto acima de uma palavra contraída, e que também significa qualquer sinal minúsculo. Nessa passagem e em Lc 16.17, essa tradução representa o vocábulo grego *kerata*, que significa chifrinho, e se refere aos menores sinais que distinguem certas letras hebraicas entre si, como, p.ex., *bet* de *kaf*, *dalet* de *resh*. V. fig. 103. H.L.E.



**Fig. 103** — A ESQUERDA: Uma letra *y* (heb., YOD), a menor letra do alfabeto hebraico. CENTRO e DIREITA: Uma letra *r* (heb., RESH) e uma letra *d* (heb. dalet). São distinguidas entre si pela adição de um "til" a esta última.

**IBLEÃ** — Uma aldeia canaanita na fronteira norte de Manassés, cujo território se estendia até (não "em") Issacar (Js 17.11; Y. Kaufmann, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine*, 1953, p. 38). Durante o povoamento israelita, seus habitantes cananeus foram subjugados, e não expulsos (Js 1.27). O local de Ibleã é atualmente Khirbet Bilameh, cerca de 16 km a sudeste de Megido, na estrada que parte de Bete-Seã (2Rs 9.27). Provavelmente é a mesma que a Bileã de 1Cr 6.70, uma cidade levítica Ibleã ocorre nas listas egípcias como nome de *Ybr'm*. K.A.K.

**IBSÃ** — Conhecido somente através de Jz 12.8-10; foi juiz nacional de Israel durante sete anos, depois de Jefté; evidentemente era pessoa importante que criou numerosa família e arranjou casamento para trinta filhos. Seu lar e seu sepulcro ficavam em Belém, provavelmente Belém de Zebulom (Js 19.15), a 11 km a oeste-noroeste de Nazaré; os comentaristas judeus supunham tratar-se de Belém-Judá, identificando Ibsã com Boaz (q.v.). J.P.U.L

**ICABODE** (heb. *'ikhavod*, "onde está a glória"). — Nome dado pela esposa de Finéias ao seu filhinho, ao ouvir que os filisteus haviam capturado a arca da aliança (1Sm 4.19-22, cf. 14.3).

**ICÔNIO** — Uma cidade da Ásia Menor mencionada em At 13 e 14 e 2Tm 3.11, como cena de tribulações experimentadas por Paulo, e também em At 16.2, como lugar onde Timóteo foi recomendado por sua piedade. Ficava à beira do planalto, era bem regada, uma região produtiva e rica. Era originalmente cidade fria, com o nome de Kawania: sua religião permaneceu frígia até os tempos romanos — a adoração de uma deusa-mãe servida por sacerdotes eunucos. Depois de haver sido durante algum tempo a cidade principal da Licaônia, e tendo passado por várias fortunas políticas, foi finalmente incluída no reino da Galácia e, um pouco mais tarde, na província romana da Galácia. Sua fama e prestígio cresceram extraordinariamente sob o governo romano: Cláudio a honrou com o título de *Claudiconium*, e, durante o reinado de Adriano foi feita colônia no sentido honorífico (visto que nenhum italiano estava ali estabelecido). Nos tempos do NT, então, mantinha a política de uma cidade helênica; os poderes jurídicos da assembleia estavam investidos em dois magistrados anualmente nomeados.

A passagem de Atos 14 embora breve, nos fornece ocasião para diferentes interpretações. O chamado texto ocidental dá a entender dois ataques contra o apóstolo Paulo, um aberto, e o segundo mais sutil, depois do que o apóstolo fugiu. Duas classes de líderes judaicos são mencionados, os "chefes da sinagoga" e suas "autoridades", uma distinção epigraficamente defensível. O texto do Codex do Vaticano e seus paralelos têm um texto mais difícil, que apresenta apenas um ataque de bastante duração subentendida. Aqui as autoridades do v. 5 podem plausivelmente ser identificadas com os magistrados da cidade, conforme sugerido por Ramsay, porém, se o antigo texto uncial apresenta uma infeliz abreviação, ou se o texto ocidental é uma tentativa para corrigir um texto quicá corrupto, é questão que ainda não ficou finalmente resolvida.

Ícônio é a cena da história apócrifa bastante conhecida de Paulo e Tecla, contida na obra mais longa *Atos de Paulo*. À parte da existência escassamente duvidosa de um antigo mártir desse nome, não há qualquer conteúdo histórico verificável nessa história. J.N.B.

**IDADE, VELHICE** — Os judeus, bem como os orientais geralmente, honravam as cãs, pois era exigido respeito aos idosos (cf. Lv 19.32; Heródoto, II.80) "Quem está certo do céu?" interroga o *Talmude*. "Aquele que honra os idosos". A crueldade dos caldeus é expressada pelo fato de não terem compaixão "dos mais avançados em idade" (2Cr 36.17). A idade avançada era algo grandemente desejado, e atingi-la era considerado como recompensa pela piedade, em sinal do favor divino (Gn 15.15



Êx 20.12); as comunidades abundantes em pessoas idosas são reputadas como bem-aventuradas (Is 65.20; Zc 8.4).

Não são esquecidas as incapacidades da idade avançada (cf. Sl 71.9), e elas são graficamente descritas em Ec 12.27, mas dá-se a certeza divina sobre a preocupação de Deus pelos idosos (Is 46.4); portanto a idade avançada era esperada com fé e esperança (Sl 71.18).

Acreditava-se que os idosos possuíam sabedoria superior (Jó 12.20; 15.10; 32.7; 1Rs 12.6,8); assim sendo, eram dadas a eles posições de liderança e autoridade, conforme fica indicado nos termos "anciãos" ou "presbíteros". A idade, sob Moisés, formava a principal qualificação daqueles que agiam representando o povo em todas as questões difíceis ou que exigiam deliberação.

Os judeus, contudo, nunca perderam de vista o fato que o mero prolongamento dos dias não capacitava o homem a merecer consideração. Sempre foi entendido que Deus pode proporcionar sabedoria a um homem independentemente de seus anos de vida; Jó era reputado em tão alta estima devido à sua bondade que até mesmo os idosos levantavam-se quando ele passava (29.8). Que não havia veneração indiscriminada aos idosos pode ser visto doutra maneira. Se por um lado os jovens eram ensinados a considerar as cãs como a "beleza dos velhos" (Pv 20.29), e eram constantemente lembrados que os tempos eram maus quando os jovens se portavam com insolência para com os idosos (Is 3.5; Lm 5.12), sempre era adicionada alguma condição para isso, tal como "Coroa de honra são as cãs, quando se acham no caminho da justiça" (Pv 16.31; cf. Ec 4.13). J.D.D.

#### IDIOMAS SEMÍTICOS — V. LINGUAGEM DO ANTIGO TESTAMENTO.

**IDO** — 1. Pai de Ainadabe, um dos oficiais comissários de Salomão, 1Rs 4.14 (*'ido*), "oportuno". 2. Um levita gersonita, 1Cr 6.21 (*'ido*, "oportuno"), que é chamado de Adaias em 1Cr 6.41 (cf. alguns manuscritos da LXX a respeito de 1Cr 6.21). 3. Um príncipe tribal da meia tribo de Manassés, em Gileade, 1Cr 27.21 (*'ido*, "amado"). 4. Um vidente ou profeta cujos escritos foram certa ocasião fonte empregada pelo cronista, no tocante aos reinados de Salomão (2Cr 9.29, *ye'di* ou *ye'do*, "oportuno"), Reoboão (2Cr 12.15, *'ido*), e Abias (2Cr 13.22, *'ido*). 5. Chefe de um grupo de levitas em Casíria (provavelmente perto de Babilônia), Es 8.17 (*'ido*?) "força". 6. Um daqueles que se tornaram culpados de casamento com mulheres estrangeiras, Ed 10.43 (*'ido* ou *yaday*, "amado"). 7. Uma das famílias sacerdotais que retornaram a Jerusalém em companhia de Zorobabel, Ne 12.4,16 (*'ido* ou *'adyah*, "oportuno"). 8. Avô ("pai", em Esdras) Zacarias, o profeta, Zc 1.1,7; Ed 5.1; 6.14 (*'ido* ou *'ido*) J.G.G.N.

**IDOLATRIA** — A história da religião do AT poderia ser relatada, em sua maior parte, em ter-

mos de uma tensão entre um conceito e adoração de Deus espirituais, a marca d'água da fé genuína de Israel, e várias outras pressões, tal como a idolatria, que procurava aviltar e materializar a consciência e a prática religiosas nacionais. Não encontramos, no AT, uma ascensão que partisse da idolatria para a pura adoração a Deus, mas antes, um povo que possuía uma adoração pura, e uma teologia espiritual, que constantemente combatia, por meio de líderes espirituais divinamente erguidos, contra as seduções religiosas que, apesar dessa luta, freqüentemente arrastaram a massa do povo. A idolatria é um declínio para a anormalidade, e não um estágio anterior que gradualmente e com dificuldade é superado.

Se considerarmos o grande acúmulo de evidência acerca da religião patriarcal descobriremos que era uma religião do altar e da oração, mas não dos ídolos. Há certos acontecimentos, todos associados com Jacó, que poderiam parecer mostrar idolatria entre os patriarcas. Por exemplo, Raquel furtou os terafins de seu pai (Gn 31.19). Em si mesmo, isso naturalmente nada prova necessariamente senão que a esposa de Jacó falhou, não podendo livrar-se de seu ambiente religioso da Mesopotâmia (cf. Js 24.15). Entretanto, uma explicação mais provável, sugerida pela arqueologia, é que esses objetos tinham significação tanto religiosa como legal: seu possuidor mantinha o direito de sucessão da propriedade da família. V. TERAFFINS. Isso concorda perfeitamente com a ansiedade de Labão, o qual, em outros lugares não aparece como um homem religioso, e também explica que, não podendo recuperar as imagens, teve o cuidado de excluir Jacó da Mesopotâmia mediante um tratado cuidadosamente fraseado (Gn 31.45s.). Novamente, e afirmado que os pilares de Jacó (Gn 28.18; 31.13,45; 35.14,20) são semelhantes às pedras idólatras com as quais os cananeus estavam familiarizados. Essa interpretação não é inescapável. O pilar erguido em Betel está associado ao voto de Jacó (Gn 31.13), e muito mais facilmente poderia pertencer à categoria de colunas memoriais (p.ex., Gn 35.20; Js 24.27; 1Sm 7.12; 2Sm 18.18). Finalmente, a evidência fornecida por Gn 35.4, freqüentemente usada para provar idolatria entre os patriarcas, em realidade aponta para a reconhecida incompatibilidade entre os ídolos e o Deus de Betel. Jacó teve de desfazer-se dos objetos inaceitáveis antes de poder apresentar-se ao seu Deus. O fato que Jacó os "escondeu" não significa que ele temia destruí-los por motivo de reverência supersticiosa. Eram objetos de metal, e provavelmente podiam ser mais bem destruídos dessa maneira.

O peso da evidência, relativo ao período mosaico, é o mesmo. A narrativa inteira sobre o bezerro de ouro (Êx 32) revela a extensão do contraste entre a religião originada no monte Sinai, e a forma de religião congênita para o coração ainda não regenerado. Essas religiões, segundo aprendemos, são incompatíveis entre si. A religião revelada no Sinai é enfaticamente

anti-imagem Moisés advertiu ao povo (Dt 4.12) que a revelação de Deus, a eles proporcionada, não dava vazão a "formas", para que não viessem a corromper-se com imagens esculpidas. Essa é a posição mosaica essencial, conforme registrado no decálogo (Êx 34.17), ambas as quais passagens são largamente reconhecidas como mosaicas, mesmo por aqueles que põem em dúvida a data mosaica de Deuteronômio. O segundo mandamento não tinha paralelo no mundo de seus dias, e o fato que a arqueologia não tem podido encontrar uma única imagem representando Javé (ao mesmo tempo que os ídolos abundam em todas as demais religiões) mostra seu lugar fundamental na religião de Israel desde os dias de Moisés.



**Fig. 104** — Yehawmilk, rei de Biblos, oferece uma taça à sua deusa Baalate, 'a senhora de Biblos'. Estela no museu do Louvre, c. 450 a.C.

O registro histórico dos livros de Juizes, Samuel e Reis, nos conta a mesma história de lapso da nação, caindo das formas espirituais apropriadas de sua religião. Juizes, pelo menos do cap. 17 em diante, deliberadamente segue um plano de demonstrar um tempo de desrespeito geral à lei (cf. 17.6; 18.1; 19.1; 21.25). Não devemos imaginar em poder encontrar, nos acontecimentos do cap. 19, a norma da moralidade israelita. Trata-se antes do relato franco sobre uma sociedade degradada. Temos tão pouca razão para contemplar a história de Mica (Jz 17-18) como se isso exibisse um estágio legal mas primitivo na religião de Israel. Significativamente, o historiador comenta sobre o desrespeito à lei nos dias a respeito dos quais registra a adoração idólatra de Mica (17.5,6) e sua supersticiosa "consagração" do levita como sacerdote (17.13=18.1).

Não somos informados sobre a forma como foram fabricadas as imagens de Mica. Tem sido sugerido que visto que subsequente encontraram abrigo no santuário nortista, em Dã, tinham a forma de bezerro ou touro. Isso é bastante provável, pois trata-se de algo muito significativo o fato que quando Israel se voltava para a idolatria, sempre foi necessário tomar emprestado do ambiente pagão os seus utensílios idólatras, o que sugere que havia alguma coisa, na própria natureza da adoração a Javé

que impedia o crescimento de formas idólatras indígenas. Os bezerros de ouro foram fabricados a mando de Jeroboão (1Rs 12.28) e eram símbolos cananeus bem conhecidos; semelhantemente, sempre que os reis de Israel ou de Judá caíam na idolatria, esta entrava na terra prometida como um sincretismo emprestado. H. H. Rowley (*Faith of Israel*, p. 77s.) insiste que tais evidências de idolatria, conforme existem depois de Moisés, devem ser explicadas ou pelo impulso para o sincretismo ou pela tendência para abraçar costumes extirpados numa geração que reaparecem na próxima (cf. Jr 44). Poderíamos adicionar a essas coisas a tendência de corromper o uso de alguma coisa que, por si mesmo, é legal: o uso supersticioso da estola (Jz 8.27) e o culto à serpente (2Rs 18.4).

As principais formas de idolatria, nas quais Israel caiu, eram o uso de imagens esculpidas e fundidas (v. IMAGEM), pilares e postes-ídolos e terafins (q.v.). A *masekhal* ou imagem fundida, era fabricada fundindo-se o metal num molde, dando-lhe forma apropriada com um instrumento (Êx 32.4,24). Há alguma dúvida sobre o que representariam essas imagens, enquanto os bezerros posteriormente fabricados por Jeroboão, tinham a intenção de representar Javé, ou alguns julgam que eram uma espécie de pedestal sobre o qual ele era entronizado. A analogia fornecida pelos querubins (cf. 2Sm 6.2) sugere esse pedestal, o que também até certo ponto é confirmado pela arqueologia (cf. G. E. Wright, *Biblical Archaeology*, p. 148, quanto a uma ilustração sobre o rei Hadade, de pé sobre um touro). Entretanto, apesar de que os querubins estavam ocultos no interior do templo, é provável que os bezerros fossem plenamente visíveis e popularmente identificados com Javé.

Os pilares e os postes-ídolos foram coisas proibidas igualmente a Israel (Dt 12.3; 16.21, 22). Nos santuários de Baal, o pilar de Baal (cf. 2Rs 10.27) e o poste-ídolo de Aserá ficavam ao lado do altar. Julgavam que o pilar era uma representação estilizada da presença do deus no santuário. Era objeto que recebia grande veneração: algumas vezes era parcialmente oco a fim de receber ali o sangue dos sacrifícios, e noutras vezes, conforme fica evidenciado pela sua superfície polida, era beijado pelos devotos. O poste-ídolo era feito de madeira, conforme lemos a respeito de sua destruição usual por meio de fogo (Dt 12.3; 2Rs 23.6), e provavelmente se originava do verde permanente sagrado, o símbolo da vida. A associação dessas coisas com a prática cananita da fertilidade era suficiente para torná-las coisas abomináveis a Javé.

A polêmica do AT contra a idolatria, levada a efeito principalmente pelos profetas e salmistas, reconhece as mesmas duas verdades que o apóstolo Paulo mais tarde afirmou: que o ídolo nada é, mas que, não obstante, há uma força espiritual demoníaca que deve ser levada em consideração, e que o ídolo, por conseguinte, constitui uma ameaça espiritual positiva (1Co 8.4, 10.19,20). Dessa maneira, o ídolo nada significa: é fabricado pelo homem (Is 2.8), sua pró-

pria composição e construção proclama sua futilidade (Is 40.18-20; 41.6,7; 44.9-20); seu volume impotente convida o desprezo (Is 46.1, 2); nada possui senão a mera aparência de vida (Sl 115.4-7). Os profetas zombeteiramente chamavam os ídolos de *gilulim* (Ez 6.5, e pelo menos há trinta e oito outras ocorrências em Ezequiel). O *Lexicon* de Koehler dá seu significado como originalmente "montículos de esterco", enquanto *elilim* significa "deusinhos".



**Fig. 105** - Uma pequena figura de bronze representando a deusa intercessória Lama, encontrada num santuário à beira do caminho em Ur (c. 2000 a.C.). Perderam-se os braços. Supõe-se que eram feitos de marfim ou madeira, e elevados na atitude típica de súplica. Cf. fig. 187. A estatueta estava fixada a um plinto por meio de um prego de cobre, parte do qual permanece no soquete que há no pé da estatueta.

Porém, embora em completa sujeição a Javé (p.ex., Sl 95.3), existem forças espirituais da maldade, enquanto a prática da idolatria leva os homens a entrarem em contato com esses "deuses". Isaias, que usualmente leva seu ataque contra os ídolos até o ponto da zombaria, estava bem consciente desse mal espiritual. Ele sabia que existe apenas um Deus (44.8), mas mesmo assim, ninguém podia tocar num ídolo, embora "nada" fosse, sem ficar afetado. O contato do homem com o deus falso o infecciona com uma cegueira espiritual mortal no seu coração e em sua mente (44.18). Embora aquilo que o idólatra adora não passe de "cinzas", está evadido entretanto de veneno que ilude espiritualmente (44.20). Aqueles que adoram aos ídolos se tornam semelhantes a eles (Sl 115.8; Jr 2.5; Os 9.10). Por causa da realidade do poder maligno por detrás do ídolo, esse é uma abominação (*to'ev*) para Javé (Dt 7.25), uma coisa detestável (*shiquts*) (Dt 29.17), e é o mais grave

dos pecados, o adultério espiritual (Dt 31.16; Jz 2.17; Os 1.2). Não obstante, existe um único Deus, e o contraste entre Javé e os ídolos deve ser baseado em termos de vida, atividade e governo. O ídolo não pode predizer nem fazer suceder coisa alguma, mas Javé pode (Is 41.26,27; 44.7); o ídolo é um pedaço impotente a flutuar no rio da história, que só sabe de algo depois que isso acontece, mas mesmo assim impotente (Is 41.5-7; 46.1,2), mas Javé é o Senhor e o controlador da história (Is 40.22-25; 41.1,2,25; 43.14,15 etc.).

O NT reforça e amplia o ensino do AT. O fato que reconhece que os ídolos são ao mesmo tempo não-entidades e perigosas potências espirituais já foi observado acima. Em adição, Rm 1 expressa o ponto de vista do AT que a idolatria é um declínio a partir da verdadeira espiritualidade, e não um estágio no caminho de um conhecimento puro de Deus. O NT reconhece, entretanto, que o perigo da idolatria existe mesmo quando ídolos materiais não são disponíveis: a associação de idolatria com pecados sexuais, em Gl 5.19,20, deve ser ligada com a equiparação entre a cobiça e a idolatria (1Co 5.11; Ef 5.5; Cl 3.5), pois ao falar em cobiça, Paulo certamente significa cobiça sexual (cf. Ef 4.19; 5.3; 1Ts 4.6, em grego; 1Co 10.7,14). João, tendo falado sobre o caráter final e completo da revelação de Deus em Cristo, adverte que qualquer desvio é idolatria (1Jo 5.19-21). Ídolo é tudo aquilo que exige lealdade, a qual pertence exclusivamente a Deus (Is 42.8). J.A.M.

**IDÓLOS, CARNES OFERECIDAS AOS** — Entre as questões apresentadas pelos crentes de Corinto ao apóstolo, havia a questão "de coisas sacrificadas a ídolos", frase essa que traduz um único termo grego, a saber, *eidolothyta*. Paulo trata desse assunto em 1Co 8.1-13 e em 10.14-33. O pano de fundo da pergunta dos coríntios deve ser esboçado em primeiro lugar.

### I. O PANO DE FUNDO

No antigo sistema de sacrifícios, que era o centro não apenas da vida religiosa do mundo greco-romano do primeiro século de nossa era, mas também da vida doméstica e social, somente uma parte do sacrifício era apresentado ao deus, no templo. O sacrifício era seguido por uma refeição religiosa, quando o restante do alimento consagrado era consumido ou nos precintos do templo, ou em casa. Algumas vezes o restante do alimento era enviado ao mercado para ser vendido (1Co 10.25).

A evidência a respeito da prática de uma refeição no templo, se encontra no bem conhecido papiro de Oxyrhynchus, que Lietzmann reputa um "notável paralelo" à referência em 1Co 10.27: "Chaeremon te convida a jantares na mesa do senhor Serapis (nome da deidade) no Serapeum, amanhã, dia 15, às 9 em ponto" (citado por Deissmann, *Light from the Ancient East*, 1927, p. 351). Tal convite, para uma refeição dessa espécie, quer no templo quer numa casa particular, parece que era lugar comum na

vida social da cidade de Corinto, e apresentava uma questão espinhosa para o crente cristão que assim fosse convidado. Outros aspectos da vida, em tal centro cosmopolita, seriam afetados pela atitude cristã para com os alimentos oferecidos aos ídolos. A frequência aos festivais públicos, inaugurados com adorações e sacrifícios pagãos, devia de ser considerada. A membresia numa corporação comercial, e, portanto, a posição comercial do indivíduo, e a aceitação pública, também estavam envolvidas, visto que tal membresia subentendia sentar-se "à mesa, em templo de ídolo" (1Co 8.10). Até as compras diárias no mercado apresentariam problema para o crente meditativo em Corinto. Visto que muito da carne ali vendida podia ter passado das mãos dos oficiais dos templos pagãos para as mãos dos açougueiros, pelos quais era então oferecida à venda, levanta-se a questão se a dona de casa crente tinha a liberdade de comprar tal carne que, tendo vindo de sacrifícios animais que tinham de ser sem qualquer defeito, sendo assim a melhor carne no mercado? Além disso, havia banquetes gratuitos nos recintos do templo, que eram uma verdadeira salvação para os pobres que de outro modo padeceriam fome. Se 1Co 1.26 significa que alguns dos membros da igreja de Corinto pertenciam às classes mais pobres, a questão se estava em liberdade ou não de aproveitar-se de tais banquetes certamente seria uma questão prática.

## II. REAÇÕES DIFERENTES

Na igreja de Corinto, as opiniões estavam agudamente divididas. Um grupo, em nome da liberdade cristã (6.12; 10.23; cf. 8.9) e à base de um suposto conhecimento superior (*gnosis*, 8.1,2), não podia ver qualquer mal na aceitação de um convite para participar de uma refeição religiosa, nem podiam perceber por qual motivo, o alimento, anteriormente dedicado no templo, não poderia ser comprado e consumido. A justificação para essa atitude de sincretismo religioso era, em primeiro lugar, que a refeição tomada no recinto do templo não passava de uma ocasião social. Esses afirmavam que isso não tinha qualquer significação religiosa. E, em segundo lugar, parece que haviam asseverado que, afinal de contas, os ídolos pagãos não eram entidades. "... o ídolo de si mesmo nada é no mundo, e que não há senão um só Deus", era a maneira pela qual se defendiam (8.4; citada provavelmente da própria carta enviada a Paulo pelos crentes coríntios).

Por outro lado, o grupo "fraco" (8.9; cf. Rm 15.1) olhava essa situação de modo diferente. Aborrecendo a menor suspeita de idolatria, acreditavam que os demônios por detrás dos ídolos, continuavam exercendo alguma influência maligna sobre o alimento, e assim o "contaminavam", tornando-o impróprio para ser consumido pelos crentes (8.7; cf. At 10.14).

## III. A RESPOSTA DE PAULO

Paulo começa a responder à pergunta da igreja ao expressar concordância com a afirma-

ção que "não há senão um só Deus" (8.4). Porém, imediatamente qualifica essa ~~explicação~~ confissão de monoteísmo no relembrar seus senhores que existem os chamados deuses e senhores que exercem influência demoníaca sobre este mundo. Ele admite, entretanto, que "para nós", que reconhecemos o único Deus, que é nosso único Senhor, o poder desses demônios foi eliminado pela cruz, de tal forma que os coríntios não deveriam continuar escravizados aos mesmos (cf. Cl 2.15, 16; Gl 4.3, 8,9). Nem todos os crentes de Corinto haviam ainda descoberto essa liberdade em Cristo, e o caso dos mesmos devia ser lembrado, e suas consciências ainda fracas não deviam ser ultrajadas por ações indiscretas (8.7-13). O apóstolo tem uma palavra mais séria a dizer sobre essa questão, que ele apresenta depois de uma digressão, no cap. 9.

Ele passa a tratar da ameaça dos ídolos, em 10.14s. Esses versículos apresentam uma exposição sobre o significado íntimo da mesa do Senhor à luz da comunhão no corpo e no sangue de Cristo (10.16); a unidade da igreja como corpo de Cristo (10.17); a fascinação projetada pelos demônios sobre seus adoradores nas festas idólatras, o que os levava a realmente entrarem em aliança com os demônios (10.20); e a impossibilidade de uma dupla lealdade, representada pela tentativa de participar tanto da mesa do Senhor como da mesa dos demônios (10.21,22). V. CEIA DO SENHOR.

O apóstolo, nesta seção, por conseguinte, assume uma atitude séria para com o que fica implicado na frequência a esses banquetes idólatras (cf. 10.14). De conformidade com o ensinamento rabínico, que posteriormente foi codificado no tratado *'Avodah Zarah* da *Mishnah* ("Adoração Estranha"), ele proíbe de modo absoluto o uso de alimento e bebida num templo idólatra (10.19,20; cf. Ap. 2.14) baseando-se sem dúvida no fato que, conforme os rabinos diziam, "assim como um corpo morto contamina com sua sombra, semelhantemente um sacrifício idólatra causa contaminação só com sua sombra", isto é, quando alguém elevado a entrar debaixo de um teto de templo pagão, mediante este contato se torna ritualmente impuro. V. a *MISHNAH* na edição de *Danby*, p. 649, n.º 3.

Porém, no tocante ao alimento que fora anteriormente oferecido no templo, e que de pois foi oferecido ao consumo, Paulo diz que isso é permitido à base de Sl 24.1 (1Co 10.25s.). Embora tal alimento tivesse sido dedicado no templo e exposto à venda no mercado, podia ser comido em virtude de ser criação de Deus (1Tm 4.4,5). Trata-se de uma distinta diferença em relação às regras cerimoniais rabínicas (e, de fato, em relação ao decreto apostólico de At 15.28, 29), sendo a aplicação prática da instrução dada pelo Senhor em Mc 7.19: "E assim considerou ele puros todos os alimentos" (cf. At 10.15). A única qualificação imposta sobre a instrução de Paulo é o "dever de amor" (*Liebespflicht*, segundo a palavra de Büch-

sel, TWNT, II, p. 376) deve ser observado, e que a própria liberdade do crente para consumir tal alimento deve ser posta de lado se a consciência de um irmão "mais fraco", por esse motivo, correr o risco de ficar danificada e assim ser levado a tropeçar (10.32). A situação imaginada por esses versículos é uma aceitação, por parte de um crente, para participar de uma refeição idólatra numa casa particular (10.27). Nessa circunstância, o crente tem a liberdade de comer o alimento que lhe for apresentado, não fazendo qualquer pergunta quanto à "história passada" do mesmo, isto é, de onde veio e se foi dedicado em algum santuário idólatra. Entretanto, se algum indivíduo pagão, por ocasião de tal refeição, chamar atenção para o fato que o alimento usado foi oferecido em sacrifício — empregado o termo pagão *hierothyton* — então o alimento deve ser rejeitado pelo crente, não porque esteja "infeccionado" ou seja impróprio para o consumo, mas porque põe o consumidor crente "numa posição falsa e confunde a consciência dos outros" (Robertson-Plummer, *1 Corinthians*, p. 219), notavelmente seu próximo pagão (10.29). Esse texto difere da sugestão Robertson-Plummer, no ICC, onde pensam que o orador, no v. 28, foi um crente gentio que estava usando a terminologia de seus dias pré-cristãos; é melhor, entretanto, reputar esse orador como "algum dentre os incrédulos", no v. 27; e então a palavra do apóstolo se liga ao altruísmo dos rabinos, que ensinavam que um judeu devoto não tolera a idolatria a fim de não encorajar seu próximo gentio nesse seu erro, pelo qual seria daí por diante responsável (*'Avot* 5.18; *Sanhedrin* vii. 4,10). R.P.M.

**IDUMÉIA** — A forma grega (*idoumaia*) do termo hebraico *'edom*, se refere a uma área no oeste da Palestina, e não à própria terra de Edom. No tempo do êxodo, Edom se estendia para ambos os lados de Arabá, sendo que sua porção ocidental chegava até perto de Cades (Nm 20.16). Davi subjugou Edom, mas houve conflito constante entre Edom e Judá daí por diante (V. EDOM). Depois da queda de Jerusalém, em 587 a.C., os edomitas tiraram vantagem da calamidade para migrar até o sul de Judá, ao sul de Hebrom. Diversos profetas acusaram Edom por causa disso (Jr 49.7-22; Lm 4.21,22; Ez 25.12-14; 35.3; Ob 10s.).

Posteriormente, quando diversos povos árabes, notavelmente os nabateus, fizeram pressão sobre o antigo Edom, mais migrantes edomitas ainda se estabeleceram em Judá, e a área que ocuparam se tornou conhecida como Iduméia (1Macabeus 4.29; 5.65). Judas Macabeu encetou campanhas bem sucedidas contra esses povos, e João Hircano os subjugou em c. 126 a.C., colocou-os sob Antipatre como governador, e os compeliu a serem circuncidados (Josefo, *Antiguidades*, xiii. 9.1). Antipatre foi o avô de Herodes, o Grande (q.v.). A palavra Iduméia ocorre no NT exclusivamente em Mc 3.8. J.A.T.

**IGNORÂNCIA** — Tal como no caso do conhecimento (q.v.), a ignorância, nas Escrituras, tem um sentido mais moral do que realmente intelectual, excetuando em usos casuais como aquele de Paulo, "não quero, irmãos, que ignoreis..." (Rm 1.13), que significa simplesmente "quero que saibais..."

Nos livros da Lei, a ignorância é considerada como elemento paliativo nos atos pecaminosos. Pois os pecados cometidos na ignorância (*sh'gagah*) podem ser expiados por meio de sacrifício (cf. particularmente Lv 4 e 5; Nm 15.22-29). Essa idéia de ignorância como desculpa, é refletida no uso neotestamentário do verbo *agnoeo*, "ignorar", e seus derivados. Paulo declara que recebeu misericórdia, apesar de haver perseguido a igreja, por haver agido ignorantemente, na incredulidade (1Tm 1.13). E em Atenas disse à sua audiência gentílica que Deus havia tolerado os tempos da ignorância (At 17.30; cf. 3.17). No entanto, apesar de que a ignorância pode desculpar parcialmente os pecados que dela resultam, a própria ignorância é frequentemente culpável. Pode ser equiparada com a dureza de coração (Ef 4.18; 2Co 4.4) ou até mesmo ser deliberada (2Pe 3.5; cf. Rm 1.18s.; 10.3).

A ignorância é usada de modo absoluto para referir-se à condição do mundo gentio, que não havia recebido a revelação de Deus (At 17.23,30; Ef 4.18; 1Pe 1.14; 2.15). Esse emprego também é encontrado na LXX; p.ex., *Sabedoria*, xiv. 22.

O vocábulo *idiotes*, traduzido por "incultos", em At 4.13 (segundo nossa versão portuguesa), implica em falta de treinamento especial, e não de conhecimento em geral; cf. o termo moderno um tanto detrativo "leigo". M.H.C.

**IGREJA**

**I. SIGNIFICADO**

Em português o vocábulo "igreja" se deriva, do latim *ecclesia*, que por sua vez do grego *ekklesia*, palavra esta que no NT, na maior parte de suas ocorrências, significa uma congregação local de cristãos, e jamais um edifício. Ainda que freqüentemente falemos sobre essas congregações em sentido coletivo, chamando-as de igreja do NT ou de igreja primitiva, nenhum escritor do NT emprega o termo *ekklesia* nesse sentido. *Ekklesia* era uma reunião ou assembléia. Seu emprego mais comum era a respeito da assembléia pública de cidadãos devidamente convocados, e que era característica de todas as cidades fora da Judéia onde o evangelho foi implantado (p.ex., At 19.39). O termo *ekklesia* também foi usado entre os judeus (na LXX) para significar a "congregação de Israel", que foi constituída no Sinai e se reunia na presença do Senhor por ocasião das festividades anuais nas pessoas de seus representantes masculinos (At 7.38). Quer o uso cristão de *ekklesia* tenha sido adotado pela primeira vez segunda o emprego gentio ou o emprego judaico — o ponto continua sendo disputado — certamente era subentendida "reunião" e não "organização" ou "sociedade". Localidade era essencial ao seu

caráter. A *ekklesia* local não era reputada como parte de alguma *ekklesia* de âmbito mundial, o que teria sido uma contradição de termos. A referência nos melhores textos de At 9.31 a igreja "por toda a Judéia, Galiléia e Samaria" não é uma exceção. Visto que esse versículo conclui a descrição geral da dispersão da igreja de Jerusalém (8.1), parece correto considerar que *ekklesia* neste caso se refere à igreja de Jerusalém espalhada de tal modo a ocupar o território da "antiga eclesia que tinha sede na totalidade da terra de Israel" (Hort, *The Christian Ecclesia*, p. 46).

Apesar de que podia haver tantas igrejas quantas eram as cidades ou até mesmo os lares, o NT, contudo, reconhece apenas uma *ekklesia* sem encontrar necessidade de explicar a relação entre a única e as muitas. A única não era um amálgama ou federação formada pelas muitas. Era uma realidade "celeste", pertencente não à forma deste mundo, mas antes, à dimensão da glória da ressurreição onde Cristo está exaltado à mão direita de Deus (Ef 1.20-23; Hb 2.12; 12.23). Entretanto, visto que a *ekklesia* local se reunia em nome de Cristo e tinha ele em seu meio (Mt 18.20), a mesma prova dos poderes da era vindoura e era a primícia daquela *ekklesia* escatológica. Assim é que a igreja local individual é chamada de "igreja de Deus, a qual ele comprou com o seu próprio sangue" (At 20.28; cf. 1Co 1.2; 1Pe 5.2; 1Co 12.27).

## II. A IGREJA DE JERUSALÉM

No sentido cristão, a igreja apareceu pela primeira vez em Jerusalém, após a ascensão de Jesus. Compunha-se predominantemente de um grupo de discípulos galileus de Jesus, juntamente com aqueles que corresponderam à pregação dos apóstolos em Jerusalém. Apesar de que, julgando por Atos, a nova comunidade não começou a usar imediatamente o termo *ekklesia* para descrever a si mesma, via-se como o remanescente eleito de Israel, destinado a encontrar a salvação em Sião (Jl 2.32; At 2.17s.), bem como o tabernáculo restaurado de Davi, que o próprio Jesus prometera reedificar (At 15.16; Mt 16.18). Jerusalém, portanto, tornou-se a localidade divinamente apontada para aqueles que aguardavam a "restauração de todas as cousas" (At 3.21). Externamente, o grupo de crentes batizados tinha o caráter de seita (gr., *haeresis*) dentro do judaísmo. Foi mesmo chamada de "seita dos nazarenos" (At 24.5) por certo orador profissional (cf. At 28.22), enquanto seus próprios aderentes chamavam sua fé distintiva de "o caminho". Foi mais ou menos tolerada pelo judaísmo durante os trinta anos difíceis de sua vida na Judéia, exceto quando as autoridades judaicas ficaram perturbadas com sua fraternização com igrejas gentias no estrangeiro. Mas o caráter essencialmente judaico da igreja de Jerusalém deve ser observado. Seus membros aceitavam as obrigações da lei e da adoração no templo. Sua crença distintiva era que Jesus de Nazaré era o Messias, e que o próprio Deus comprovara

isso ressuscitando-o dentre os mortos, após haver ele sofrido pela redenção de Israel, e que o "grande e terrível dia do Senhor" estava realmente próximo e culminaria numa manifestação final do Messias por meio de julgamento e glória. Suas práticas distintivas incluíam batismo em nome de Jesus, freqüência regular à instrução fornecida pelos apóstolos, e "comunhão" em bases familiares, o que é descrito por Lucas como "no partir do pão e nas orações" (At 2.41-46). A primeira liderança da igreja se compôs dos doze apóstolos (galileus), especialmente Pedro e João, mas logo cedeu lugar à liderança dos anciãos, na maneira judaica regular, tendo Tiago, irmão do Senhor, como presidente (Gl 2.9; At 15.6s.). A presidência de Tiago se prolongou durante a maior parte da história da igreja em Jerusalém, talvez mesmo desde a terceira década (Gl 1.19; cf. At 12.17) até sua execução, em c. 62 d.C. É bem possível que essa situação estivesse mais ligada aos conceitos messiânicos da igreja. "O Trono de Davi" era uma esperança muito mais literal entre os crentes judeus do que comumente percebemos, e Tiago também pertencia "à casa e à linhagem de Davi". Será que ele não seria reputado como legítimo protetor ou príncipe regente dependendo do retorno pessoal do Messias? Eusébio relata que certo primo de Jesus, Simeão, filho de Clopas, substituiu Tiago como presidente, e que Vespasiano, após a captura de Jerusalém, em 70 d.C., segundo se diz, ordenou fosse feita pesquisa a respeito de todos quantos fossem da família de Davi, e que não fosse deixado vivo entre os judeus quem quer que pertencesse à família real (EH, iii, 11, 12).

A igreja se expandiu (At 21.20) e passou até a incluir sacerdotes e fariseus em sua membresia (6.7; 15.5). Logo no início também incluiu muitos helenistas. Isto é, judeus da dispersão que falavam o grego, e que tinham chegado como peregrinos para assistirem às festividades, ou que por qualquer motivo estavam habitando em Jerusalém. Tais judeus freqüentemente eram mais ricos do que os da própria Jerusalém, e demonstravam piedade trazendo "esmolas à sua nação" (cf. At 24.17). Quando a igreja adotou a prática do sustento mútuo, um benfeitor típico foi o cipriota Barnabé (At 4.34-37), e quando se tornou necessária uma comissão para administrar alívio, os sete nomeados, a julgar pelos seus nomes, também eram helenistas (6.5). Aparentemente foi por meio desse elemento helenista que o evangelho se propagou para além dos estreitos limites do cristianismo judeu e criou raízes novas em territórios estrangeiros. Estevão, um dos sete, entrou em debate com elementos da sinagoga helenista de Jerusalém (da qual possivelmente Saulo de Tarso era membro) e foi acusado perante o Sinédrio de haver blasfemado contra o templo e contra a lei mosaica. Sua defesa certamente demonstra uma atitude liberal para com a inviolabilidade do templo, e a perseguição que se seguiu à sua morte, talvez tenha sido orientado contra essa espécie de tendência entre os crentes helenistas.

e não tanto contra o cristianismo obediente à lei dos apóstolos, os quais permaneceram em Jerusalém enquanto os demais foram “dispersos pelas regiões da Judéia e Samaria”. Filipe, outro dos sete, levou o evangelho à Samaria e, depois de ter batizado o eunuco etíope perto da antiga cidade filistéia de Gaza, saiu pregando pelas cidades costeiras até que chegou à cidade de Cesaréia, de população proeminentemente pagã, onde pouco depois o apóstolo Pedro se encontrou administrando o batismo a gentios incircuncisos. Significativamente, foram elementos helenistas que partiram de Jerusalém para Antioquia, onde pregaram aos gentios sem apresentar qualquer estipulação sobre a lei mosaica. Após Estêvão, parece que o elemento helenista da igreja de Jerusalém desapareceu, passando a prevalecer seu caráter judaico. Alguns dos seus membros desaprovavam a prática de oferecer o evangelho aos gentios sem exigí-los a necessidade de guardarem a lei, e saíram a impôr seu ponto de vista sobre as igrejas novas (At 15.1; Gl 2. 12; 6.12s.). Oficialmente, entretanto, a igreja de Jerusalém deu sua aprovação não só à missão de Filipe em Samaria e ao batismo de Cornélio em Cesaréia, mas também à orientação da nova igreja de Antioquia e de seus missionários. Em c. 49 d.C. a igreja em Jerusalém foi formalmente interrogada sobre o que deveria ser exigido daqueles que “dentro dos gentios, se convertem a Deus”. E ficou determinado que, enquanto os crentes judeus, naturalmente, deveriam continuar circuncidando seus filhos e observando a lei, tais requerimentos não deviam ser impostos sobre os crentes dentro dos gentios, ainda que destes últimos devia ser solicitada que fizessem certas concessões aos escrúpulos judaicos, o que facilitaria a comunhão de mesas entre os dois grupos, e que observassem a lei concernente à pureza sexual (At 15.20,29; 21.21-25). Tais procedimentos refletem a primazia de Jerusalém em questões de fé e moral. De fato, durante toda aquela primeira geração, ela era “a igreja” por excelência (v. At 18.22, onde a igreja de Jerusalém está em vista). Isso também pode ser notado na atitude de Paulo (Gl 1.13; Fp 3.6), a qual ele tentou transmitir às igrejas que fundou (Rm 15.27). Sua visita final a Jerusalém, em c. 57 d.C., foi um reconhecimento a essa primazia espiritual. Foi saudado por “Tiago, e todos os presbíteros”, e lembrado que os muitos membros da igreja eram todos “zelosos da lei”. Toda a sua cautela, todavia, não foi suficiente para salvá-lo da suspeita de deslealdade contra as esperanças nacionais judaicas. Tiago, “o Justo”, foi judicialmente morto por instigação do sumo sacerdote, em c. 62 d.C. Quando irrompeu a guerra contra Roma, em 66 d.C., a igreja em Jerusalém chegou ao fim. Seus membros, no dizer de Eusébio, fugiram para Pela, na Transjordânia (EH, iii.5). Daí por diante dividiram-se em dois grupos: os nazarenos que, embora guardassem a lei, tinham atitude tolerante para com seus irmãos na fé entre os gentios; e os ebionitas, que herdaram o ponto de

vista judaico sobre a obrigação para com a lei. Mais tarde os cristãos incluíram os ebionitas entre os grupos heréticos.

### III. A IGREJA EM ANTIOQUIA

É fácil compreender que quando a igreja em Jerusalém se descrevia como a *ekklesia*, isso estava de conformidade com suas reivindicações de ser o remanescente restaurado de Israel, a verdadeira “congregação do Senhor”. O que Atos não explica é como, imediatamente fora do território de Israel, viesse a aparecer um grupo misto de judeus e gentios que também foi chamado de “*ekklesia* de Antioquia” (v. At 13.1). No entanto, assim sucedeu. Antioquia, e não Jerusalém, era o modelo da “nova igreja”, a qual deveria aparecer por todo o mundo. Esta foi fundada por judeus helenistas. Ali os crentes foram pela primeira vez apelidados de *christianoi*, “homens-de-Cristo”, por seus vizinhos gentios (At 11.26). Antioquia tornou-se o trampolim para a expansão do evangelho por todo o Oriente. A figura chave a princípio foi Barnabé, que possivelmente também era helenista, ainda que gozasse da plena confiança dos líderes da igreja de Jerusalém, os quais o enviaram para fazer investigação. Ele aparece pela primeira vez entre os “profetas e mestres”, que, até onde sabemos, eram os únicos funcionários existentes naquela igreja. Barnabé trouxe Saulo, o fariseu convertido, desde Tarso — um interessante solvente para o fermento! Barnabé também liderou duas expedições missionárias à sua própria terra natal, Chipre, enquanto em companhia de Paulo fez a primeira incursão na Ásia Menor. Havia eles importantes entre Jerusalém e Antioquia. Profetas de Jerusalém subiam e ministravam em Antioquia (At 11.27), conforme fez o próprio Pedro e os enviados por Tiago (Gl 2.11,12), para não mencionarmos os visitantes farisaicos de At 15.1. Por sua vez, Antioquia expressava a sua comunhão com Jerusalém enviando alívio em tempos de fome (At 11.29), e posteriormente apelou para Jerusalém para que a igreja dali proovesse solução para a controvérsia legal. A liderança profética na igreja de Antioquia incluía um africano chamado Simeão, Lúcio de Cirene, e um membro do séquito de Herodes Antipas. O autor de Atos tem sido reputado nativo de Antioquia (nos prólogos anti-marcionitas). Porém, a maior fama da igreja em Antioquia é que a mesma “recomendou” Barnabé e Saulo “à graça de Deus para a obra que haviam já cumprido” (At 14.26).

### IV. IGREJAS PAULINAS

Apesar do fato claro que Barnabé e Paulo não foram os únicos missionários cristãos da primeira geração, praticamente nada sabemos acerca dos trabalhos dos demais missionários, incluindo os próprios doze apóstolos. Paulo, entretanto, afirmou ter pregado o evangelho “desde Jerusalém e circunvizinhanças, até ao lírico” (Rm 15.19), e sabemos que ele fundou igrejas segundo o padrão estabelecido em An-

tioquia, nas províncias sulistas da Ásia Menor, na Macedônia, na Grécia e na Ásia Ocidental, onde fez de Éfeso a sua base, e, por inferência da epístola a Tito, também em Creta. Se realmente fundou igrejas na Espanha (Rm 15.24), não sabemos. Por onde ia, fazia das cidades o seu centro, de onde ele (ou seus associados) atingiam outras cidades da província (At 19.10; Cl 1.7). Sempre que possível, a sinagoga judaica servia de ponto inicial, onde Paulo pregava como rabino enquanto lhe fosse dada essa oportunidade. Com o tempo, entretanto, uma *ekklesia* separada — essa palavra deve ter assumido algumas vezes o sabor de *synagoge* (cf. Tg 2.2) — composta de judeus convertidos e gentios, vinha a existir, e cada qual dessas igrejas locais contava com seus próprios anciãos apontados pelo apóstolo ou seu delegado dentre os crentes maduros responsáveis. O lar desempenha um papel importante no desenvolvimento dessas igrejas (v. FAMÍLIA). O AT traduzido para o grego era a Escritura sagrada de todas essas igrejas, e a chave de sua interpretação era indicada em certas passagens selecionadas juntamente com um sumário claramente definido sobre o próprio evangelho (1Co 15.1-4). Outras "tradições" concernentes ao ministério e aos ensinamentos de Jesus, eram entregues em cada igreja (1Co 11.2, 23-25; 7.17; 11.16; 2Ts 2.15), com padrões fixos de instrução ética referentes às obrigações sociais e políticas. Não se sabe quem batizava ou presidia regularmente à ceia do Senhor, ainda que ambas essas ordenanças fossem observadas. Quão frequentemente ou em que dias as igrejas se reuniam também é ponto ignorado, ainda que uma reunião para o partir do pão, no primeiro dia da semana, à noite, seja comprovada em Trôade (At 20.7). O primeiro dia não podia ser observado como se fosse um sábado, entretanto, visto que não era considerado dia santo, e também Paulo não forneceu regras obrigatórias sobre a observância de dias santificados ao Senhor (Rm 14.5). Os membros judeus devem ter observado muitos costumes no que não eram acompanhados por seus irmãos gentios. A evidência mais completa sobre o que acontecia quando a igreja se reunia, fica em 1Co 11-14. Não havia ligações organizacionais entre as igrejas fundadas por Paulo, ainda que houvesse afinidades naturais entre as igrejas de uma mesma província (Cl 4.15,16; 1Ts 4.10). Esperava-se que todas se submetessem à autoridade de Paulo em questões de fé, mas tal autoridade era espiritual e admoestativa, e não coerciva (2Co 10.8; 13.10.). A administração local e a disciplina era autônoma (2Co 2.5-10). Nenhuma congregação local possuía autoridade sobre as demais, embora todas reconhecessem Jerusalém como a origem das "bênçãos espirituais" (Rm 15.27), pois a coleta para os santos pobres de Jerusalém foi um reconhecimento sobre isso.

#### V. OUTRAS IGREJAS

A origem das outras igrejas mencionadas no NT é questão de inferência. Havia uma igreja

bem estabelecida em Roma, com membros gentios e judeus, por volta de 56 d.C., quando Paulo escreveu sua epístola aos Romanos. Estavam presentes no dia de Pentecoste "romanos que aqui residem, tanto judeus que foram profetas" (At 2.10,11), e entre as saudações de Rm 16, há menção de dois indivíduos, Andrônico e Júnias, "os quais são notáveis entre os apóstolos", parentes de Paulo que foram convertidos ao cristianismo antes dele. Será isso uma referência que os cumprimenta por terem levado o evangelho a Roma? "Irmãos" vieram ao encontro de Paulo e seus companheiros, quando se dirigiam a Roma; mas nosso conhecimento sobre a igreja dali, sua membresia e seu estado, é problemático (v. ROMA).

O endereço da primeira epístola de Pedro demonstra que havia um grupo de igrejas espalhadas ao longo da costa sul do mar Negro e pelo interior ("Ponto, Galácia, Capadócia, Ásia e Bitínia") compostas ou por judeus ou por judeus-gentios. Essas foram as regiões por onde Paulo foi impedido de entrar (At 16.6,7), o que talvez implique no fato que talvez tenham sido a cena da fundação lançada por outro homem, talvez o próprio Pedro. Quanto às próprias igrejas nada aprendemos de distintivo pela citada epístola. Tanto a supervisão como a responsabilidade de "alimentar o rebanho" em cada um desses lugares eram exercidas por anciãos (1Pe 5.1,2).

Isso exaure nosso conhecimento sobre a fundação de igrejas particulares nos tempos neotestamentários. Em Apocalipse emerge um pouco mais sobre as igrejas da Ásia Ocidental. Pensa-se que igrejas certamente devem ter sido fundadas pelo menos em Alexandria e na Mesopotâmia, se não até mesmo mais para o oriente, dentro do primeiro século, mas quanto a isso não existe evidência segura.

Sobre a vida e a organização das igrejas em geral sabemos bem pouco, exceto no caso de Jerusalém, que não foi típico. Porém, o que sabemos nos torna confiantes no fato que sua unidade dependia do próprio evangelho, da aceitação das Escrituras do AT e do reconhecimento de Jesus como "Senhor e Cristo". Diferenças quanto à organização, às formas de ministério, aos moldes de pensamento, e aos níveis de realizações morais e espirituais, provavelmente eram maiores do que percebemos comumente. Nenhuma igreja do NT, nem todas as igrejas conjuntamente — embora não formassem elas unidade visível — exercem qualquer autoridade sobre nossa fé de hoje em dia. Essa autoridade divina pertence exclusivamente ao evangelho apostólico, sendo contido na totalidade das Escrituras. V. tb. PODER, III, CORPO DE CRISTO, PEDRO, IV D.W.B.R.

IGREJA, GOVERNO DA — V. GOVERNO ECLESIÁSTICO.

UÉ-ABARIM — Um ponto de parada na viagem do êxodo nas fronteiras de Moabe (Nm 21.11



33.44,45). Ijé-Abarim (*'ijé ha'avari*, ruínas de Abarim, ou das regiões adjacentes) é abreviada, em Nm 33.45 para Ije- Abarim (em algumas versões para Iim). Abel identifica-a com o antigo local de Mahaiy, a sueste de Moabe, mas Glueck a situa um tanto mais a oeste, e du Buit prefere um local próximo do rio Amom. Sua posição continua sendo motivo de debates. J.A.T.

**IJOM** — Uma aldeia na região montanhosa do norte de Naftali, conquistada, juntamente com Dã e Abel-Bete-Maaca durante a invasão liderada por Ben-Hadade (1Rs 15.20 = 2Cr 16.4), e que posteriormente foi capturada por Tiglate-Pileser (2Rs 15.29). Talvez seja idêntica a Tell Dibbin, perto de Merjayun ("o prado das fontes"), e continua ratando o nome antigo. J.D.D.

**ILHA** (heb. *'i*, no plural, *'iyim*; gr. *nesos, nesí-on*) — Etimologicamente, o termo hebraico, segundo frequentemente se supõe, significaria "terra habitável", por meio de uma palavra árabe cognata; contudo, "terra costeira" é tradução melhor. O uso geral do AT denota as ilhas e terras costeiras do mar Mediterrâneo. A ideia de distância também está incluída, exemplo, Is 66.19; Jr 31.10. Ocasionalmente parece ter um significado restrito, como, p.ex., "Quitim", em Jr 2.10 (provavelmente Chipre), e "Cafor", em Jr 47.4 (provavelmente Creta). O uso que Isaías faz dessa palavra é interessante. Em 42.15 denota "terra seca" em oposição à água. Em 40.15 é empregada paralelamente a "nações", em 41.1 é paralela a "povos", e em 41.5 é paralela a "confins da terra".

O uso que dela faz o NT é ambíguo. Diversas ilhas são ali nomeadas, como, p.ex., Chipre (At 4.36; 13.4), Creta e Cauda (At 27), Malta (At 28.1) e Patmos (Ap 1.9). J.G.G.N.

**ILÍRICO** — Nome da grande região montanhosa a leste do mar Adriático, que se estende até os Balcãs centrais, no leste, e espalhando-se desde o nordeste italiano e as tribos celtas ao (norte, até à Macedônia, ao sul. Esse nome se derivava de uma das primeiras tribos, dentro de suas fronteiras, com quem os gregos entraram em contato. Seus habitantes falavam dialetos que provavelmente eram os ancestrais lingüísticos do moderno albanês. Os romanos haviam pela primeira vez entrado em conflito com algumas de suas tribos no terceiro século a.C., porém, o Ilírico não foi finalmente conquistado senão já no primeiro século d.C., quando foi dividido nas províncias da Panônia e da Dalmácia. O apóstolo Paulo diz que quando escreveu a epístola aos Romanos (15.19) o Ilírico era o limite ocidental de sua atividade evangelística. Sua referência ao Ilírico parece incluir o próprio, porém, não se sabe quando, ou de que direção ele havia entrado ali (possivelmente através da Macedônia, ao visitar aquela província após seu ministério em Éfeso, At 20). B.F.C.A.

**IMAGEM** — Essa palavra é usada por todas as páginas da Bíblia num sentido literal para deno-

tar uma representação material de um animal, de um ser humano, ou de uma formamista, usada para propósitos de adoração; e num sentido teológico ou metafórico para denotar uma relação entre o homem e Deus. Os museus estão repletos de exemplos de objetos de culto, que demonstram algum aspecto de uma deidade natural, como, p.ex., bois (poder), criaturas aladas (presença). Israel não podia admitir qualquer limitação semelhante ao poder de Deus e contemplava horrorizada os excessos sexuais que freqüentemente acompanhavam o uso religioso de imagens. V. IDOLATRIA. Diversas palavras são traduzidas "imagem", e cada qual tem sua própria significação especial.

## I. NO AT

### a) Representações materiais

1. *Pesef*, era palavra usada para indicar imagens esculpidas de pedra ou madeira, algumas vezes dotadas de grande atração e beleza, como nos enormes santuários assírios e egípcios, ainda que algumas vezes apresentando cruzes obscenas. Essa prática foi expressamente proibida aos israelitas pelos mandamentos de Êx 20.4; Lv 26.1; Dt 5.8. As imagens esculpidas foram o objeto da amarga zombaria de Isaías, em 40.20 e 44.15 de seu livro, e também foram condenadas pelos profetas, como Jr 8.19; Os 11.2; Mq 5.13.

2. *Masekhhah*, termo que indicava uma imagem fundida, amoldada num molde e feita de cobre, prata ou ouro. Esse é o vocábulo empregado para designar os bezerros de ouro feitos por Arão (Êx 32.4) e Jeroboão (1Rs 14.9). Todos os objetos dessa espécie foram proibidos pela Torah (Êx 34.17; Lv 19.4) e condenados pelo salmista (Sl 106.19) e pelos profetas (Is 30.22; Os 13.2; Hc 2.18).

3. *Hamanim* em nossa e noutras versões, é palavra traduzida como "imagens do sol" (Lv 26.30; Is 17.8; Ez 6.4); em realidade, porém, o vocábulo significa "altares de incenso". Os *terafim* (em nossa versão, "terafins") eram deuses familiares (Gn 31.19; 1Sm 19.13; Ez 21.21). Tais terafins eram empregados nas devoções pessoais dos pagãos, e talvez estivessem ligados à prática da adivinhação (q.v.).

4. *Tselem*. Como termo geral, essa palavra é usada em Dn 2 para indicar a grande imagem de metal sobre a qual Nabucodonosor sonhou; e também em Dn 3 para indicar o ídolo de ouro que aquele monarca mandou erguer, é semelhantemente empregada para significar retratos humanos (Sl 73.20; Ez 16.17).

### b) Uso teológico

O relato do Génesis sobre a criação emprega essa palavra em sentido teológico "criou, Deus, pois, o homem à sua imagem" (Gn 1.27; 9.6). Nessas poucas palavras o escritor define tanto a natureza do homem como a relação entre o homem e Deus; por um lado, há a distinção fundamental entre o homem e os animais, mas, por outro lado; é demonstrado que o homem não tem a mesma posição que Deus, mas antes, depende dele, e só existe por causa de sua

vontade. Por causa do pecado de Adão essa imagem ficou desfocalizada, pelo que não é claramente percebida em seus filhos (Gn 5.3).

## II. NO NT

O vocábulo usado por todo o NT é *eikon*, que significa "semelhança derivada, e implica num arquétipo" (Abbott Smith, *Lexicon*, p. 131).

É usado em Ap 13.14 etc., para indicar um ídolo adorado pelos ímpios e depravados: Em Mt 22.20, Jesus aplica o termo à efígie de César estampada numa moeda. Em outros lugares, a palavra é usada em sentido teológico, sobre a revelação proporcionada por meio de Jesus Cristo, a imagem do Deus invisível (2Co 4.4; Cl 1.15); sobre a renovação do homem conforme à imagem de Cristo (Rm 8.29) por meio da regeneração (Ef 4.24) e transformação para a vida inteira (2Co 3.18; Cl 3.10); e sobre a glorificação por meio da ressurreição, que é a coroa desse processo de renovação (1Co 15.49; cf. Fp 3: 21).

A.A.J.

**IMORALIDADE** — V. MATRIMÔNIO.

**IMORTALIDADE** — V. ESCATOLOGIA.

**IMPÉRIO ROMANO** — O termo, em seu sentido moderno, não é nem bíblico nem mesmo clássico, e não faz justiça à delicadeza e complexidade dos métodos romanos de controlar os povos que viviam ao redor do mar Mediterrâneo. O vocábulo *imperium* significava, primariamente, a autoridade soberana confiada pelo povo romano aos seus magistrados eleitos por ato especial (*a lex curiata*). O *imperium* era sempre completo, abarcando toda forma de poder executivo, religioso, militar, judicial, legislativo e eleitoral. Seu exercício se confinava ao colegiado das magistraturas, e igualmente pela restrição costumeira ou legal de sua operação em uma província particular ou esfera de dever. Com a extensão dos interesses romanos pelo estrangeiro, a província se foi tornando cada vez mais geográfica, até que o uso sistemático do *imperium* magistral que controlava um "império" tornou possível o emprego do termo para descrever uma entidade geográfica e administrativa. Nos tempos neotestamentários, entretanto, o sistema ainda estava longe de ser tão completo ou rígido como aqui fica implicado.

## I. A NATUREZA DO IMPERIALISMO ROMANO

A criação de uma província romana, geralmente falando, nem suspendia os governos já existentes nem coisa alguma adicionava ao estado romano. O "governador" (não havia tal termo genérico, pois era usado o título magisterial apropriado para cada caso) trabalhava em associação com poderes amigos na área, a fim de preservar a segurança militar romana, e, se não havia qualquer estado de beligerância, sua obra era principalmente diplomática. Assemelhava-se mais ao comandante regional de alguma das

modernas organizações de tratado, que servem aos interesses de um poder militar superior, e não ao moderno governador colonial com sua autoridade monárquica. A solidariedade do "império" era um produto da total preponderância do poder romano, e não tanto um produto de direta administração centralizada. Incluía em seu escopo muitas centenas de estados satélites, cada qual ligado bilateralmente com Roma, e cada qual desfrutando de seus direitos e privilégios individualmente negociados. Apesar de que os romanos obviamente possuísem o poder de cortar caminho em meio à teia de pactos e tradições dos povos conquistados, isso não correspondia nem à inclinação dos romanos nem aos seus interesses, e chegamos mesmo a encontrá-los a lutar a fim de persuadir seus descoroçados aliados para que desfrutassem de suas liberdades subordinadas. Ao mesmo tempo, prosseguiu um processo de assimilação gradativa por meio de dotações individuais e comunais de cidadania romana, que comprava a lealdade de indivíduos locais notáveis em favor do poder patrono.

## II. DESENVOLVIMENTO DO SISTEMA PROVINCIAL

A arte do imperialismo diplomático, conforme explicado acima, foi desenvolvido durante os primeiros contatos de Roma com seus vizinhos da Itália. O seu gênio tem sido localizado ou nos princípios do sacerdócio romano, que imprimia um estrito respeito pelas fronteiras e não permitia qualquer outro motivo para as guerras, ou na generosa reciprocidade dos primeiros tratados romanos, ou nos ideais romanos de patrocínio, que exigiam estrita lealdade da parte de amigos e vassalos em recompensa pela proteção. Qualquer que tenha sido a razão verdadeira, Roma logo adquiriu a liderança na liga das cidades latinas, e então, por diversos séculos, sob o impacto das esporádicas invasões gaulesas e germânicas, e durante as lutas com poderes ultramarinos, tais como o poder cartaginês e o de certos monarcas helênicos, foi edificadas relações de tratado com todos os estados Italianos ao sul do vale do rio Pô. Não obstante, não foi senão já em 89 a.C. que a esses povos foi oferecida a cidadania romana, tornando-se dessa maneira municipalidades da república. Enquanto isso, um processo semelhante estava tendo lugar por todo a região ao redor do Mediterrâneo. No fim da primeira guerra púnica a Sicília foi transformada em província (241 a.C.), e a ameaça cartaginesa conduziu a mais outros passos semelhantes na Sardenha e na Córsega (231 a.C.), na Espanha Próxima e Longinqua (197 a.C.), e, finalmente, na própria África, onde foi criada uma província após a destruição de Cartago, em 146 a.C. Em contraste, os romanos a princípio hesitaram em impor-se aos estados helênicos do oriente, até que, após repetidas tentativas de entrar em negociações livres, foram criadas províncias na Macedônia (148 a.C.) e na Acaia (146 a.C.) — despeito de certa violência, tal como a destru-

ção tanto de Cartago como de Corinto, em 146 a.C., as vantagens do sistema provincial romano logo eram reconhecidas no exterior, conforme é deixado claro pelo fato de três estados livres terem sido deixados sob a proteção romana, pelas doações de seus governantes, o que provocou a formação das províncias da Ásia, (133 a.C.), Bitínia e Cirene (74 a.C.). Os romanos também iam fazendo as suas anexações à força, e a ameaça às comunicações, causada pela pirataria, por esse tempo levará à criação de províncias na Gália Narbonense, no Ilírico e na Sicília.

O carreirismo dos generais romanos passou então a desempenhar um papel de proeminência. Pompeu adicionou o Ponto e a Bitínia, e criou a grande nova província da Síria, em resultado de seu comando na guerra contra Mitridates, em 66 a.C., e, na década seguinte, César abriu a totalidade da Gália, deixando os romanos estabelecidos no rio Reno, desde os Alpes até o mar do Norte. O último dos grandes estados helênicos, o Egito, foi transformado em província depois que Augusto derrotou Antônio e Cleópatra, em 31 a.C. Desse tempo em diante a orientação política visava mais consolidar do que expandir o império. Augusto empurrou a fronteira até o rio Dantúbio, criando as províncias de Rétia, Nórícia, Panônia e Mésia. Na geração seguinte, as dinastias locais foram substituídas por governadores romanos em, certas áreas. A Galácia (25 a.C.) foi seguida pela Capadócia, Judéia, Britânia, Mauretânea e Trácia (46 d.C.).

O NT, dessa maneira, se situa no ponto em que a série de províncias havia sido completada e em que o Mediterrâneo inteiro pela primeira vez era provido por uma autoridade supervisora uniforme. Ao mesmo tempo os governos pré-existentis ainda floresciam em muitos casos, ainda que com poucas possibilidades de progresso futuro. O processo de incorporação direta na república romana teve prosseguimento até o tempo em que Caracala, em 212 d.C., estendeu o privilégio de cidadania a todos os residentes livres do Mediterrâneo. Desse tempo em diante as províncias são territórios imperiais no sentido moderno. V. MAPAS. V. tb. PROVÍNCIA.

### III. A ADMINISTRAÇÃO DAS PROVÍNCIAS

Até o primeiro século a.C., as províncias haviam caído aos magistrados romanos, ou durante o ano no qual estavam em exercício, ou durante o ano imediatamente subsequente, quando continuavam a exercer o *imperium* como promagistrados. Apesar de todo o alto senso dos aristocratas romanos, e seu longo treinamento na política e na lei, era inevitável que sua província fosse governada tendo em vista seu passo próximo na capital. O primeiro tribunal permanente em Roma foi estabelecido para julgar governadores devido à extorsão. Enquanto a competição pelo ofício permaneceu sem restrições, a criação de ofícios de três, cinco ou dez anos, tão somente piorava a posição. Isso se tornou base de tentativas abertas de usurpação militar. Os estados satélites fo-

ram abandonados a uma sorte infeliz. Havia estados acostumados a proteger seus interesses contra governadores caprichosos buscando o patrocínio de casas poderosas no senado, e a justiça era feita afinal. Ora, durante os vinte anos de guerra civil que se seguiu à travessia do Rubicão (49 a.C.) esses estados foram compelidos a tomar partidos e arriscar suas riquezas e sua liberdade em conflitos imprevisíveis. Por três vezes os grandes recursos do Oriente foram reunidos para uma invasão contra a própria Itália, mas em cada caso a invasão foi abortiva. Então coube ao vitorioso, César Augusto, durante quarenta e cinco anos de poder sem igual, restaurar o dano feito. Em primeiro lugar ele aceitou uma província para si mesmo, que abarcava a maior parte das regiões onde uma guarnição poderosa ainda se fazia necessária, notavelmente a Gália, a Espanha, a Síria e o Egito. Essa outorga era renovada periodicamente até o fim de sua vida, e o costume foi mantido em favor de seus sucessores. Os comandantes regionais eram nomeados par sua delegação, e assim uma classe profissional de administradores foi estabelecida, e um planejamento coerente a longo termo foi possível pela primeira vez. As províncias restantes ainda eram outorgadas aqueles ocupados na carreira magisterial regular, mas as possibilidades de usar a posição imprópriamente eram controladas pelo avassalador poder dos Césares; e a inexperiência dos governadores tendia a torná-los dependentes, afinal de contas, pelo que o padrão administrativo dos Césares era largamente mantido. Se a administração naufragasse, uma província podia ser transferida para o controle de César, como aconteceu no caso da Bitínia nos dias de Plínio.

Três das principais responsabilidades dos governadores são bem ilustradas no NT. A primeira era a segurança militar e a ordem pública. O temor da intervenção romana, por essa causa, levou à traição contra Jesus (Jo 11.48-50), e Paulo foi aprisionado pelos romanos sob a suposição que era um agitador (At 21.31-38). Os governos de Tessalônica (At 17.6-9) e de Éfeso (At 19.40) demonstram a paralisia que havia tomado conta por causa do temor da intervenção romana. Por outro lado, entre os estados fenícios (At 12.20) e em Listra (At 14.19) apareceram violências sem qualquer sinal de controle romano. A segunda preocupação principal dizia respeito às rendas. Os Césares corrigiram o sistema de impostos e puseram-no sob uma base equitativa, o recenseamento (Lc 2.1). Jesus (Lc 20.22-25) e Paulo (Rm 13.6,7) defenderam ambos os seus direitos sobre essa questão. O terceiro e mais oneroso de seus deveres era a jurisdição. Tanto por apelo às autoridades locais (At 19.38) como mediante apelo contra elas (At 25.9,10), o litígio se concentrava em torno dos tribunais romanos. Longas demoras resultavam, ao mesmo tempo que o custo e a complexidade dos processos se avolumavam. Os governadores, assim pressionados, esforçavam-se por fazer o ónus re-

verter contra os ombros dos locais (Lc 23.7; At 18.15). Os crentes, entretanto, voluntariamente juntavam suas vozes no louvor à justiça romana (At 24.10; Rm 13.4).

#### IV. O IMPÉRIO ROMANO NO PENSAMENTO NEOTESTAMENTÁRIO

Apesar das intrincadas relações entre governadores, dinastias e repúblicas por toda parte sejam aparentes no NT e fossem familiares para os seus escritores, a verdadeira atmosfera imperial da ascendência dos Césares se destaca em tudo. O decreto de César convocou José a Belém (Lc 2.4). César é a antítese de Deus, na declaração de Jesus (Lc 20.25). Sua inveja distante sela a garantia da morte de Jesus (Jo 19.12). César era aivo da lealdade perjurada dos judeus (Jo 19.15), da espúria lealdade dos gregos (At 17.7), da grande confiança do apóstolo (At 25.11). Ele era o "rei" supremo a quem os crentes deviam obedecer (1Pe 2.13). Não obstante, sua própria exaltação foi fatal para a lealdade cristã. Havia mais do que um simples grama de verdade na repetida insinuação (Jo 19.12, At 17.7; 25.8) Em último recurso, os crentes são obrigados a desafiar a César. Foram as mãos de homens "iníquos" que crucificaram a Jesus (At 2.23). A justiça jactanciosa deve ser evitada pelos santos (1Co 6.1). Quando César retaliou (Ap 17.6), a blasfêmia de sua reivindicação revelou sua condenação às mãos do Senhor dos senhores e Rei dos reis (Ap 17.14). Dessa maneira, se por um lado a paz imperial romana abriu o caminho para o evangelho, a arrogância imperial romana lançou um desafio mortal. E.A.J.

**IMPOSIÇÃO DE MÃOS** — Ações com as mãos eram uma parte importante do antigo ritual religioso, como, p.ex., na oração (1Rs 8.54; 1Tm 2.8), na invocação da bênção divina (Lv 9.22; Eclesiástico 50.20; Lc 24.50). Jacó abençoou os filhos de José impondo-lhes (*shit*) as mãos sobre suas cabeças (Gn 48.8-20), e Jesus, semelhantemente, abençoou as crianças que lhe foram trazidas (Mc 10.16; Mt 19.13-15). Jesus também tocou (p.ex., Mc 1.41; 7.33), ou impôs suas mãos, sobre os enfermos (Mc 5.23; 6.5; 7.32; 8.23,25; Mt 9.18; Lc 4.40; 5.13; 13.13), como fizeram-no igualmente os apóstolos (At 9.12,17; 28.8; cf. as terminações mais longas de Mc 16.18). A ação da imposição de mãos simbolizava a bênção espiritual que fluía de uma pessoa para outra (cf. Mc 5.30).

#### I. NO AT

No dia da Expição, Arão punha (*samakh*) suas mãos sobre a cabeça do bode que teria de ser enviado para o deserto e sobre ele confessava os pecados do povo, assim transferindo-os ferindo-os para o animal (Lv 16.21) Um rito semelhante acompanhava as ofertas queimada, pacífica, pelo pecado e de ordenação (p.ex., Lv 1.4; 3.2, 4.4; Nm 8.12) indicando a "identificação" do povo com sua oferta. (Em Lv 24.14 (cf. Susana.34) o povo que punha suas mãos

sobre o blasfemador, provavelmente estavam "lançando" a culpa dele sobre ele).

Os levitas que, como sacerdotes, representavam o povo perante Deus, foram ordenados quando o povo impôs as mãos sobre eles (Nm 8.10). Moisés ordenou o seu sucessor, Josué, impondo-lhe as mãos e assim investindo-o com algo de sua autoridade (Nm 27.12-23). Essa passagem descreve Josué como "homem em quem há o Espírito", antes mesmo de sua ordenação, mas Dt 34.9 assevera que ele ficou cheio do espírito de sabedoria porque Moisés lhe impusera as mãos. Parece ficar subentendido que uma pessoa digna, já controlada pelo Espírito divino, recebeu dons espirituais adicionais quando comissionado ao serviço mediante esse rito. Ao mesmo tempo, o rito indicava uma transferência de autoridade.

#### II. NO NT

No NT, o batismo e a recepção do Espírito eram ocasionalmente acompanhados pela imposição de mãos. Em At 8.14-19 o dom do Espírito só foi conferido quando o batismo foi seguido pela imposição de mãos dos apóstolos. É improvável que a imposição de mãos por Ananias em At 9.12,17 (onde precede o batismo) deva ser compreendida da mesma forma. At 19.6 liga a imposição de mãos ao batismo e ao dom do Espírito, expresso em linguas e profecia, e Hb 6.2 se refere ao ensino sobre os batismos e a imposição das mãos; provavelmente como instruções ministradas a novos convertidos. Em outros lugares, entretanto, o dom do Espírito era dado sem menção de imposição de mãos, e uma vez há imposição de mãos antes mesmo do batismo (At 10.44-48), sendo improvável que no período do NT o batismo sempre fosse acompanhado pela imposição de mãos.

Seguindo as analogias do AT, e aquilo que quase certamente era a prática contemporânea dos rabinos, a imposição de mãos era também o rito da ordenação para o serviço cristão. Depois que a congregação havia escolhido os sete "diáconos" a congregação, ou possivelmente os apóstolos, oraram e impuseram as mãos sobre os mesmos (At 6.5s.), semelhantemente, a igreja em Antioquia orou e impôs as mãos sobre Barnabé e Saulo para a obra missionária (At 13.3) Em Tm 5.22, Timóteo é exortado a "não ser precipitado na imposição de mãos; isso pode referir-se à ordenação de anciãos ou à restauração de desviados à comunhão com um ato de bênção. 2Tm 1.6 refere-se ao fato que o próprio Timóteo recebera a imposição de mãos por parte de Paulo. Cf. 1Tm 4.14 onde, entretanto, é o "presbitério" que lhe impõe as mãos. A solução melhor e mais simples é que Paulo e os anciãos locais se associaram nesse ato, mas D. Daube pensa que a frase em questão significa "ordenação para a posição de presbítero". Tal ordenação, levada a efeito sob a orientação divina (At 13.3; cf. 1Tm 1.18), era um sinal externo daquilo que Deus havia proporcionado ao indivíduo que o recebia, concedendo-lhe seus dons para alguma tarefa do ministério da

greja, e assim a igreja reconhecia a comissão divina e capacitação e associava-se com o Espírito, na comissão e autorização do ministério para tal tarefa  
I.H.M.

## IMPOSTOS — V. TRIBUTOS.

**INCENSÁRIO** — 1. *mahtah*, um vaso de cobre tos *mahtot* de ouro, em 1Rs 7.50 e 2Cr 4.22, provavelmente eram apagadores; V. APAGADORES), para transportar brasas vivas (daí a tradução "recipientes para recolher a sua cinza". em Êx 27.3) ou para queimar incenso (daí a tradução "incensários", Nm 16.6). 2. *miqteret* e 3. *libanotos* são palavras que significam ambas "queimadores de incenso". Quanto à literatura arqueológica a respeito, V. MONTGOMERY E GEHMAN, ICC, *Kings*, 1951, p. 184. 4. *Thymiatērion* na LXX, em 2Cr 26.19; em Ez 8.11 — *miqteret*. Em Hb 9.4 talvez tenha outro significado que é "altar do incenso" (v. B. F. WESTCOTT, *The Epistle to the Hebrews*, 1903, p. 248-250).  
D.W.G.

**INCENSO** — Um elemento comum do ritual do AT, o incenso era uma oferta cara e um sinal que reconhecia essencialmente a deidade (cf. Mt 1.11). A palavra tem uma dupla aplicação: refere-se tanto à substância usada para queimar como ao odor aromático que é assim produzido. Duas palavras hebraicas são assim traduzidas: (1) *levonah*, "incenso puro"; e (2) *q'toret*, "fumaça cheirosa" (em nossa versão portuguesa, "incenso"; Is 1.13). Entre os israelitas, somente aos sacerdotes era permitido oferecer incenso. Quando o Senhor deu a Moisés instruções relativas a Arão, essas incluíam regulamentos estritos concernente ao emprego do incenso no lugar santo (Lv 16.12s.). O incenso é igualmente usado nas Escrituras como símbolo da oração (p.ex., Sl 141.2; Ap 8.3s.; gr., *thymiamata*). V. tb. INCENSO PURO; SACRIFÍCIO E OFERTA (AT), Iva; *Cosméticos e Perfumaria*, Vb (que inclui detalhes bibliográficos).  
J.D.D.

## INCENSO, ALTAR DO — V. TABERNÁCULO, TEMPLO.

**INCENSO PURO** — Essa substância da exudação resinosa de certas árvores relacionadas com o terebinto, sendo que a mais importante delas são a *Boswellia carterii*, a *Boswellia papyrifera*, e a *Boswellia thurifera*. Essas espécies multiplicam-se abundante no sudoeste da Arábia, na Abissínia e na Índia. Forneciam muito da riqueza adquirida por aqueles comerciantes que seguiam pelas antigas rotas das especiarias, desde o sul da Arábia até Gaza e Damasco (Is 60.6).

A resina aromática branco-amarelada era obtida mediante incisão da casca e, embora fosse acre ao paladar, o incenso era extremamente odorífero. Fazia parte da composição do azeite santo da unção (Êx 30.34), e também era queimado, juntamente com outras substâncias, durante a oferta de manjares (Lv 6.15). O incenso era colocado em forma purificado sobre os pães

da proposição, no tabernáculo (Lv 24.7). Se por um lado agradava aos sentidos (Ct 3.6; 4.6,14), por outro lado também simbolizava o fervor religioso (cf. Mt 1.11). O incenso puro dado como presente a Cristo pelos magos (Mt 2.11) tem sido interpretado como símbolo de seu ofício sacerdotal. V. tb. COSMÉTICOS E PERFUMARIA.  
R.K.H.

**INCLINAÍ-VOS** — Um termo obscuro, proclamado à frente de José, ao ser ele nomeado como primeiro-ministro de Faraó (Gn 41.43). W. Spiegelberg interpretava-o como a palavra egípcia *ib-rk*, "atenção!", "cuidado!" Talvez seja melhor a sugestão de J. Vergote, *i.brk*, "dai honra!", "ajoelhai-vos!", um imperativo egípcio emprestado de uma raiz semítica. Quanto a detalhes mais completos v. J. VERGOTE, *Joseph en Egypte*, 1959, p. 135-141.

**INCREDUVIDADE** — É expressa por meio de dois vocábulos gregos no NT — *apistia* e *apeitheia*. De conformidade com MM, a palavra *apeitheia*, juntamente com *apeitheo* e *apeithes*, "denota invariavelmente a desobediência, a rebelião e a contumácia". Assim sendo, Paulo ensina que os gentios alcançaram misericórdia por causa da rebelião dos judeus (Rm 11.30). V. tb. Rm 11.32; Hb 4.6,11. Essa desobediência se origina da *apistia*, "falta de fé e confiança". A *apistia* é um estado de mente, enquanto a *apeitheia* é a sua expressão. A incredulidade acerca do Filho de Deus foi o pecado primário de que, no ensino de Cristo, o Espírito Santo convenceria o mundo (Jo 16.9). A incredulidade, em todas as suas formas, é uma afronta direta contra a veracidade divina (cf. 1Jo 5.10), sendo esse o motivo por que é um pecado tão hediondo. Os filhos de Israel não entraram no descanso oferecido por Deus por dois motivos. Faltava-lhes a fé (*apistia*, Hb 3.19), e eram desobedientes (*apeitheia*, Hb 4.6). "A incredulidade encontra sua expressão prática na desobediência" (Westcot sobre Hb 3.12). D.O.S.

## ÍNDIA

### I. PERÍODO ANTIGO

Em hebraico, *hodu*, derivado do persa antigo *hindu* (cf. o sânscrito *sindhu*), em inscrições de Dario I e Xerxes I, da Pérsia. A área assim designada era aquela porção do vale do rio Indo e das planícies a leste das montanhas do Afeganistão que foram incorporadas no império persa por Dario I, que as tornou sua fronteira oriental (Heródoto, iii.94; iv.40,44). Em Et 1.1; 8.9, os limites dos domínios da Assuero (Xerxes I) são "desde a Índia até à Etiópia", *hodu* e *kush*: isso corresponde com as próprias inscrições de Xerxes I escritas em persa antigo; cf. da lista de países que inclui "Sind" ou Índia (*Hindush*) e a Etiópia *Kushiya*, na obra de R. G. Kent, *Old Persian: Grammar, Texts, Lexicon*, edição de 1953, p. 151, linhas 25, 29 e § 3. Porém, muito tempo antes disso, sabe-se que havia intercâmbio comercial entre a Índia e a



Mesopotâmia tão cedo como c. 2100 a.C. (Ur, período III), tanto em textos como pela presença, no vale do Indo, de selos da Mesopotâmia. Alguns pensam que Ofir talvez seja a (S)úpāra hindu (v. OFIR). A Índia é que fornecia os elefantes de guerra empregados por Alexandre e seus sucessores, selúcidas na Síria; e no período grego-romano muitos produtos exóticos vinham da Índia, usualmente via o sul da Arábia, ou subindo pelo mar Vermelho, ou atravessando a parte ocidental da Arábia. Quanto às rotas comerciais e à navegação, cf. van Beek e Hourani, *JAOS*, LXXVIII, 1958, p. 146, 147; e LXXX, 1960, p. 135-139. Principados gregos mantiveram-se durante algum tempo em certas regiões do noroeste da Índia; cf. W. W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, 1938. Quanto a hindus no Egito, durante o período greco-romano, cf. Sir H. I. Bell, *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt*, 1953, p. 48; E. Bevan, *History of Egypt under the Ptolemaic Dynasty*, 1927, p. 155; modelos de Mênfis: Petrie, *Memphis I*, 1909, p. 16, 17 e chapa 39.

## II. PERÍODO POSTERIOR

Entre o primeiro século a.C. e c. 200 d.C., a Índia e as terras do Mediterrâneo entraram em relações comerciais e culturais mais íntimas, estimuladas pelo mercado romano para os luxos orientais e facilitadas peder se estende ao mesmo (Sl 139.8; Am 9.2), na descoberta da natureza das monções, com a subsequente abertura de uma rota marítima regular até às aldeias de Tamil (mod. Cranganore e Kottayam) e até mesmo até Madras (Sopatna) e além disso. Contra esse pano de fundo devemos contemplar as histórias referentes a introdução inicial do cristianismo na Índia. A tradição unânime sobre a antiga igreja do sul da Índia traça sua fundação ao apóstolo Tomé. A narrativa da obra gnóstica *Atos de (Judas) Tomé* (v. LIVROS APÓCRIFOS DO NOVO TESTAMENTO) também situa na Índia as atividades de Tomé. Em si mesmo esse relato é intensamente lendário, mas J. N. Farquhar argumentava que reflete um conhecimento preciso sobre a Índia do primeiro século de nossa era, e que postula que Tomé trabalhou primeiramente no Punjab e depois no sul (BJRL, XI, 1926; XII, 1927). Entretanto, parece não haver qualquer outro relato sobre Tomé, na Índia, claramente independente desses *Atos de Tomé* (A. Mingana, BJRL, XI, 1926; XII, 1927) O peripatético Pantaeno, segundo se diz, teria sido missionário na Índia algum tempo antes de 180 d.C., e que ali teria encontrado cristãos com o evangelho de Mateus escrito em hebraico, deixado ali por Bartolomeu (Eusébio, EH v. 10); porém, uma referência imprecisa a Aden ou a alguma outra região da Arábia, pode estar envolvida. Que a igreja siríaca do sul da Índia é muito antiga, é inegável: mas a questão da fundação apostólica ou pós-apostólica tem de permanecer aberta. K.A.K. A.F.W.

**INFERNO** — Em nossas versões comuns, a palavra "inferno" é tradução de três vocábulos originais: Seol, Hades e Geena.

## I. SEOL

A derivação da palavra hebraica *sh'ol* é incerta. Duas teorias principais têm sido propostas:

a) Tem sido sustentado que se deriva da raiz *sh'l* que significa "perguntar" ou "interrogar". Nesse caso talvez originalmente tivesse a intenção de significar lugar de interrogação, onde podiam ser obtidos oráculos. A raiz *sh'l* é frequentemente empregada no AT sobre oráculos de consulta, mas a idéia certamente não é a principal idéia no conceito do Seol. Há certa conexão de pensamento com sua raiz na personificação do Seol como um monstro hiante e devorador (Is 5.14; cf. Hc 2.5 etc.). Delitzsch (Comentário sobre Is 5.14) pensava poder encontrar um termo equivalente na palavra assíria *shualu*, mas Jensen e outros disputam a existência dessa palavra (cf. *Transactions of the Society of Biblical Archaeology*, VIII, 1885, p. 269).

b) A segunda teoria principal diz que *she'ol* se deriva da raiz *sh. 'l*, de onde também vêm as palavras que significam a concavidade da mão (Is 40.12) e uma vereda (Nm 22.24). No hebraico pós-bíblico, *sha'al* significa a "profundidade" do mar. Se essa derivação é correta, o sentido original será o oco, ou, mais provavelmente, um lugar profundo.

Essa palavra é usada no AT para indicar o lugar dos mortos. Em geral, podemos afirmar que se trata do estado da morte pintado em termos visíveis (v. tb. ESCATOLOGIA). Tem muitos pontos de similaridade com o termo babilônico *aralu*. Porém, enquanto este último era governado pelos seus próprios deuses, Javé era o senhor do Seol (E. F. Sutcliffe, *The Old Testament and the Future Life*, 1946, p. 8s.). R. H. Charles (*A Critical History of the Doctrine of a Future Life*, 1913s.) declara que dois pontos de vista contraditórios eram correntes em Israel, do séc. VIII a.C. em diante: a idéia primitiva do Seol como um poder independente de Javé, e a percepção posterior de que o poder de Javé estendia-se até o Seol (cf. Sl 88.5; Is 38.18). Pelo contrário, enquanto o Seol está dentro do domínio de Javé, seus habitantes não experimentam as operações de Deus sobre a terra, e estão cortados das instituições ligadas ao pacto. (v. tb. ESCATOLOGIA.) Algumas vezes, descer ao Seol parece ser a penalidade imposta aos iníquos (Sl 55.15; Pv 9.18). Porém, isso pode ser explicado pela doutrina bíblica que a morte é o resultado do pecado. Também parece que ser lançado prematuramente ao Seol é uma forma especial de julgamento. Alguns têm visto, em vocábulos tais como *abaddon*, "destruição" (Jó 31.12; 26.6; 28.22; Sl 88.11; Pv 15.11; 27.20), *shahat* "abismo", e talvez também algumas vezes "corrupção" (E. F. Sutcliffe, *op. cit.*, p. 39s.; Jó 33.24; Sl 16.10; Ez 28.8 etc.) e *bor*, "abismo" (Sl 30.3; Ez 31.14), um lugar de castigo dentro do próprio Seol. Porém, nenhuma passagem em que ocorrem necessita de tal interpretação, e a idéia não é explicitamente formulado no AT. Essas palavras podem ser mais bem reputadas como sinônimos de Seol, juntamente com a qual algumas vezes ocorrem paralelamente.

Na literatura judaica posterior encontramos a idéia de divisões dentro do Seol, para os ímpios e para os justos, nas quais cada classe experimenta algo de seu destino final (Enoque 22.1-14). Essa idéia parece sublinhar o quadro imaginativo do rico e de Lázaro, no NT.

## II. HADES

O vocábulo grego *haidēs* representa o sub-mundo, isto é, a dimensão dos mortos conforme os escritos clássicos. Na LXX essa é quase sempre a palavra usada para traduzir *she'ol*, e no NT a versão pesita a traduz como *sheyul*. É palavra usada em conexão com a morte de Cristo, em At 2.27,31, que cita Sl 16.10. Em Mt 16.18 Cristo afirma que as portas do Hades (cf. Is 38.10; Sl 9.13; 107.18) jamais prevaleceriam contra a sua igreja. Visto que as portas de uma cidade representava essencialmente, então, o poder de uma cidade o sentido dessa expressão aqui provavelmente é o poder da morte. A frase "descerás até ao inferno" (Mt 11.23) pode ser mais bem compreendida metaforicamente, indicativa das profundezas da vergonha. Quanto a outras ocorrências no NT, v. ESCATOLOGIA.

## III. GEENA

Esse nome se deriva do termo hebraico *ge' hinom* (v. ESCATOLOGIA). Sua derivação original é obscura. Alguns o têm considerado como originado de uma raiz aramaica obsoleta que significa "lamentação", porém a maioria das autoridades consideram isso improvável. *Hinom* quase certamente teria sido o nome de um indivíduo. Nos escritos judaicos posteriores, *Geena* veio a ter sentido de lugar de punição para os pecadores (*Assunção de Moisés* 10.10; 2Esdras 7.36). A literatura rabinica contém diversas opiniões sobre quem haveria de sofrer a punição eterna. Eram generalizadas as idéias que os sofrimentos de alguns terminariam no aniquilamento, ou que os fogos da *Geena* em alguns casos eram purgatórios. Porém, aqueles que sustentavam essas doutrinas também ensinavam a realidade do castigo eterno para certas classes de pecadores (A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah*, 1894, ii. 44, 791s.). Tanto essa literatura como os livros apócrifos afirmam a crença numa retribuição eterna (cf. *Judite* 17.16; *Salmos de Salomão* 3.13). O ensino do NT endossa essa crença (v. ESCATOLOGIA). As passagens sobre as quais se tem baseado a negação dessa verdade não suportam um exame cuidadoso. Assim é que Lc 12.47s. se refere à intensidade, e não à duração do castigo. Mt 5.26 é passagem metafórica, e certamente não pode ser pressionada para dar base a essa negação; enquanto apenas um violento esforço da imaginação pode fazer com que Mt 12.32 ensine que haverá perdão para alguns pecados no mundo vindouro, ainda que não no mundo atual.

Em 2Pe 2.4 apenas é que encontramos o vocábulo *tartaroo*, traduzido em nossa versão como "precipitando no inferno", e na versão

pesita "lançados nas regiões mais baixas". *Tartaros* é o termo clássico para indicar o lugar de punição eterna (HDB? s.v. "inferno"), porém, é aqui aplicado para a esfera intermediária dos anjos caídos que sofrem castigo.

O fato que, por um lado, Deus é onipotente e Deus é amor, e que por outro lado a retribuição eterna é claramente ensinada nas Escrituras, levanta problemas em nossas mentes que, com toda a probabilidade não podem ser completamente solucionados. É fácil, em tais casos, produzir uma resposta lógica às custas de uma das facetas da verdade bíblica, e é justamente o que tem sido feito com grande freqüência. E. Brunner, por outro lado, invoca o conceito de paradoxo necessário na revelação de Deus, ao dizer que a palavra de Deus não tem a intenção de ensinar-nos fatos objetivos sobre a vida além túmulo, mas meramente procura desafiar-nos para que tomemos a ação correta (*Eternal Hope*, 1954, 177s.). Apesar de não aceitarmos essa doutrina, precisamos admitir que os conselhos de Deus ultrapassam a compreensão de nossas mentes finitas. A realidade e a eternidade de sofrimentos na *Geena* é um elemento da verdade bíblica que uma exegese honesta não pode evitar. D.K.I.

**INIQUOS, PERVERSOS** — No AT, *rasha'*, "iniquo", "ímpio", e *ra'*, "mau", são as palavras mais comuns; *poneros*, "mau, maligno", em contraste com *chrestos*, é a palavra usual do NT, embora sejam igualmente empregados os termos *athesmos*, *anomos* e *kakos*. Apesar de que o vocábulo é freqüentemente empregado no sentido geral de "erro" (Sl 18.21), refere-se mais especificamente ao mal, não em seu sentido moral ou judicial, mas em sua forma ativa, isto é, dolo (Nm 16.26). Nessa qualidade, o termo denota a perversidade de mente (Pv 15.26; Rm 1.29) mediante a qual o homem natural se rende aos impulsos maus (Sl 10.1-11). A iniquidade tem sua sede no coração (Jr 17.9; Mc 7.21-23), e é inspirada por Satanás (Mt 13.19; 1Jo 3.12). É um mal progressivo (Gn 6.5) e contagioso (1Sm 24.13) em suas manifestações. O homem iníquo totalmente perverso, encontrando um deleite pecaminoso na prática da perversidade (Pv 21.10). Jesus freqüentemente caracterizou o pecado de seus contemporâneos como perversidade (Mt 16.4), enquanto Pedro declara que homens iníquos crucificaram o Salvador (At 2.23).

Salmos contrasta freqüentemente os justos com os iníquos, levantando a questão da prosperidade dos ímpios, e oferecendo sugestões que provêem uma resposta parcial (Sl 37.35, 36; 9.15, et *passim*). Mas essa questão, que faz parte do problema geral do mal, é insolúvel à luz da revelação do AT. Por todas as páginas das Escrituras há uma vigorosa insistência sobre a certeza de castigo para todos os iníquos (Sl 9.17; Jr 16.4; Mt 13.49). É significativo observar que *poneros* jamais é termo aplicado aos crentes; em 1Co 5.13 a referência é a um membro nominal da comunidade cristã. É através de obras malignas que os

incrédulos ficam alienados de Deus (Cl 1.21), mas, aqueles que estão progredindo na fé têm vencido "o maligno" (1Jo 2.13), pois o escudo da fé é uma defesa segura contra o seu ataque (Ef 6.16). V. PECADO. A.F.

**INSCRIÇÃO** — Em latim, *superscriptio*, "um escrito em cima" = grego, *epigraphé*, que traduz o termo latino. No original a palavra é usada em duas ocasiões, no NT.

1. Em Mt 22.20 (Mc 12.16; Lc 20.24) é empregada com o vocábulo *eikon* para designar a efigie do imperador e a inscrição acompanhante, no anverso de um *denarius* de prata (v. DINHEIRO). O *denarius* então em circulação trazia o *eikon* ou imagem da cabeça de Tibério, enquanto a *epigraphé* dizia T. Caesar Divi Aug. F. Augustus ("Tibério César Augusto, filho do divino Augusto").

2. Em Mc 15.26 (Lc 23.38) a inscrição era a placa que consistia de uma tábua pintada com gesso branco que trazia, em letras negras, o nome de um criminoso condenado e o crime por causa do qual era executado. Por isso é que Mt 27.38 a chama de *aitia* (acusação): Jo 19.19,20 usa a palavra romana oficial, *titulus*, chamando-a de *titlos*. Essa tábua era usualmente dependurada no pescoço da vítima a caminho da execução, e subseqüentemente era afixada na cruz por cima de sua cabeça. A inscrição escrita por Pilatos para Jesus, em hebraico, grego e latim, dizia: "Este é Jesus de Nazaré, o Rei dos Judeus". D.H.W.

**INSENSATO** — Enquanto o sábio (v. SABEDORIA) teme ao Senhor (Pv 1.7), o insensato desdenha dos princípios morais e piedosos. Is 32.6 define certamente o "insensato" (*navaf*), salientando a depravação moral, a irresponsabilidade espiritual, e a insensibilidade social. Nabal, o insensato por excelência (1Sm 25.25), é apodado de "homem de Belial" (q.v.), isto é, um ateu para todos os efeitos práticos (Sl 14.1; 53.1). Três outras palavras são dignas de atenção: *'ewil* (Pv 1.7; 10.14; 12.15; 15.5; 24.9 etc.), descreve falta de percepção derivada de fraqueza de caráter (S. R. Driver, *Literature of the Old Testament*, p. 398); *k'sil* (Pv 1.22; 10.23; 14.16; Ec 2.14; 5.1 etc.) e que implica em obstinação teimosa (ibid.); *sakhal*, que provavelmente denota uma obstinação quase irracional (Jr 4.22; 5.2; cf. 1Sm 26.21; 2Sm 24.10; Ec 2.12; 7.25 etc.).

A advertência de Jesus Cristo, de que não se deve chamar a ninguém de "tolo" (*moros*, Mt 5.22) pressupõe esses significados espirituais e morais (v. *Arndt* quanto a outras explicações). Em 1Co 1.25,27, Paulo toma o termo (*moros*, "insensatez") usado pelos incrédulos em sua equivocada avaliação sobre os propósitos de Deus. A insensatez de um indivíduo pode algumas vezes jazer no fato de ser incapaz de perceber o que está envolvido (p.ex., Lc 11.40; 1Co 15.36, *aphron*), porém, mais provavelmente, no fato que não fez uma escolha digna (p.ex., Lc 12.20, *aphron*; Rm 1: 21, *asynetos*; Gl 3.1,3, *anoetos*; Mt 7.26, *moros*). D.A.H.

**INSPIRAÇÃO** — Como verbo essa palavra ocorre duas vezes em nossa versão portuguesa:

1. Em Jó 35.10, lemos: "Onde está Deus que me fez, que inspira canções de louvor durante a noite". Mas nessa passagem, "inspira" é tradução de *natan*, "dar".

2. Em 2Tm 3.16, Paulo diz: "Toda Escritura é inspirada por Deus e útil para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça". A primeira parte dessa sentença está muito bem traduzida em português, de modo que dificilmente pode ser substancialmente melhorada. No entanto, a palavra específica "inspirada" não ajuda muito na compreensão do sentido original e tencionado pelo escritor sagrado, pois o adjetivo assim traduzido (*theopneustos*) significa soprado-para fora, e não inspirado (soprado para dentro), da parte de Deus — divinamente ex-pirado e não inspirado. No século passado, Ewald e Cremer argumentaram que o adjetivo tinha um sentido ativo, "sopra o Espírito", e Barth parece concordar com isso (este faz glosa, dando-lhe o sentido não somente de "dado e cheio e governado pelo Espírito de Deus", mas também "ativamente soprado e propagado, tornando conhecido o Espírito de Deus" (*Church Dogmatics*, I, 2, E.T., 1956, p. 504); porém, B. B. Warfield demonstrou decisivamente, em 1900, que o sentido da palavra só pode ser passivo. O pensamento envolvido não é que Deus sopra por meio das Escrituras, ou que as Escrituras soprem Deus por meio de suas páginas, mas antes, é que Deus é soprado pelas páginas das Escrituras. As palavras de Paulo significam não que a Escritura é inspiradora (ainda que isso seja verdade), mas sim, que a Escritura é um produto divino, e que portanto deve ser reputada e examinada como tal.

O "sopro" ou "espírito" de Deus, no AT (heb. *ruah neshmah*) denota o exercício ativo do poder divino, quer na criação (Sl 33.6; Jó 33.4; cf. Gn 1.2; 2.7), na preservação (Jó 34.14), na revelação aos profetas e por meio deles (Is 48.16; 61.1; Jq 3.8; Jl 2.28s.), quer na regeneração (Ez 36.27), ou no julgamento (Is 30.28,33). O NT revela esse "sopro" divino (gr. *pneuma*) como uma das pessoas da deidade (v. ESPÍRITO SANTO). Nos textos citados, Eliú diz que o "sopro" de Deus proporciona entendimento espiritual, enquanto Paulo escreve que o "sopro" de Deus (isto é, o Espírito Santo) produziu as Escrituras, como meio de transmitir compreensão espiritual. Quer traduzamos as palavras gregas *pasa graphé* como "a Escritura inteira" ou como "cada texto", e quer sigamos esta ou aquela versão comuns, o sentido das palavras de Paulo é claro além de qualquer dúvida. O apóstolo estava afirmando que tudo quanto cai dentro da categoria de Escrituras, tudo quanto tem lugar entre as "sagradas letras" (*hiera grammata*, v. 15), justamente devido o fato de ser soprado por Deus, é proveitoso para a orientação tanto em questões de fé como em questões de vida prática.

A base desse texto paulino, a teologia em português emprega essa palavra, "inspiração", para expressar o pensamento da origem e qua-



bade divinas das Escrituras Sagradas. Ativamente, o substantivo denota a operação sopradora de Deus que produziu as Escrituras; passivamente, denota-se o caráter inspirado das Escrituras assim produzidas. Essa palavra também é usada de modo mais geral para indicar a influência divina que capacitou as mentes humanas na revelação divina — profetas, salmistas, sábios e apóstolos — tanto para falarem como para escreverem, as palavras de Deus.

### I. A IDÉIA DE INSPIRAÇÃO BÍBLICA

De conformidade com 2Tm 3.16, o que é inspirado é, precisamente falando, os escritos bíblicos. A inspiração é uma operação de Deus que terminava não nos homens que escreviam as Escrituras (como se, tendo-lhes dado as idéias do que deviam dizer. Deus os tivesse deixado sozinhos para expressarem tais idéias da melhor maneira que pudessem), mas antes, terminou no produto escrito real. A Escritura — *graphe* — o texto escrito — é que é soprado por Deus, é que é inspirado por Deus. A idéia essencial do caso é que toda Escritura tem o mesmo caráter que os sermões proféticos tinham, tanto quando pregados como quando escritos (cf. 2Pe 1.19-21, quanto à origem divina de cada "profecia da Escritura"; V. tb. Jr 36; Is 8.16-20). Em outras palavras, a Escritura não é apenas a palavra do homem, o fruto do pensamento, da premeditação e da arte humanos, mas também e igualmente é a palavra de Deus, proferida por meio de lábios humanos ou escrita com a pena brandida pela mão humana. Ainda em outras palavras, a Escritura tem uma dupla autoria, e o homem é apenas seu autor secundário, o autor primário, mediante cuja iniciativa e impulso e iluminação, e sob cuja superintendência, cada escritor humano fez a sua parte, é Deus Espírito Santo.

A revelação dada aos profetas era essencialmente verbal; freqüentemente era envolvido num aspecto visionário, porém, até mesmo "revelação por visões é igualmente revelação verbal" (L. Koehler, *Old Testament Theology*), E. T., 1957, p. 103). Brunner tem feito a observação que nas "palavras de Deus, que os profetas proclamam como sendo aquelas que receberam diretamente da parte de Deus, as quais foram comissionados a repetir conforme as tinham recebido... talvez possamos encontrar a analogia mais próxima do significado da teoria da inspiração verbal" (*Revelation and Reason*, 1946, p. 122, n.º 9). E de fato é isso mesmo. Encontramos não meramente uma analogia da mesma, mas também seu próprio paradigma; pelo que também "teoria" não é a palavra correta, pois trata-se da própria doutrina bíblica. A inspiração bíblica deveria ser definida com os mesmos termos teológicos como a inspiração profética, a saber, como o processo inteiro (múltiplo, sem dúvida, em suas formas psicológicas, como a inspiração profética também o era) mediante o qual processo Deus impeliu os homens que escolhera e preparara (cf. Jr 1.5; Gl 1.15) para escreverem exatamente aquilo

que ele desejava que fosse escrito, a fim de transmitir o conhecimento da salvação ao seu povo, e, por meio deles, transmitir ao mundo esse conhecimento. A inspiração da Bíblia, por sua própria natureza, é dessa maneira, verbal. Pois a Escritura soprada por Deus consiste de palavras selecionadas por Deus.

Assim sendo, a Escritura inspirada é uma revelação escrita, assim como os sermões dos profetas eram revelações faladas. O registro bíblico do auto-desvendamento de Deus na história redentora não é meramente o testemunho humano sobre a revelação, mas é a própria revelação. A inspiração da Escritura fez parte integral do processo revelatório, pois, na Escritura, Deus apresenta à igreja a sua própria descrição e o seu comentário acerca de sua obra salvadora na história, bem como sua própria autoritativa interpretação de seu lugar no plano eterno. "Assim diz o Senhor" poderia ser prefixado a cada livro da Escritura com não menor propriedade que é aplicado (359 vezes, de conformidade com Kehler, *op. cit.*, p. 245) a declarações proféticas individuais contidas na Escritura. A inspiração, por conseguinte, garante a veracidade de tudo quanto a Bíblia assevera, assim como a inspiração profética garantia a veracidade daquilo que diziam revelando a mente de Deus. ("Veracidade", neste caso, denota a correspondência entre as palavras do homem e os pensamentos de Deus, quer no terreno do fato quer no terreno do significado). Na qualidade de verdade vinda da parte de Deus, o Criador e o legítimo rei do homem, a instrução bíblica, tal como os oráculos proféticos, traz em si a autoridade divina.

### II. APRESENTAÇÃO BÍBLICA

A idéia de Escritura canônica, isto é, de um documento ou conjunto de documentos que contém um registro autoritativo permanente sobre a revelação divina, recua até o tempo em que Moisés escreveu a lei de Deus no deserto (Êx 34.27s; Dt 31.9s.; Dt 31.24s.). A veracidade de todas as declarações, históricas ou teológicas, feitas pelas Escrituras, bem como sua autoridade como palavras de Deus, é aceita sem qualquer pergunta ou discussão em ambos os Testamentos. O cânon se desenvolveu, mas o conceito da inspiração, que a idéia de canonicidade pressupõe, estava plenamente desenvolvido desde o princípio, e é inalterável através as páginas da Bíblia. Conforme ali apresentado, tal conceito se compõe de duas convicções:

**1. As palavras das Escrituras são as próprias palavras de Deus.** Passagens há no AT que identificam a lei mosaica com as palavras dos profetas, quer proferidas quer escritas, como discursos vindos do próprio Deus (cf. 1Rs 22.8-16; Ne 8; Sl 119; Jr 25.1-13; 36 etc.). Os escritores do NT contemplam o todo como "os oráculos de Deus" (Rm 3.2), profético em seu caráter (Rm 16.26; cf. 1.2; 3.21), escrito por homens que foram movidos e ensinados pelo Espírito Santo (2Pe 1.20s.; cf. 1Pe 1.10-12) Cristo e os seus apóstolos citam textos do AT, não

meramente como aquilo que, p. ex., Moisés, Davi ou Isaías disseram (v. Mc 7.10; 12.36; 7.6; Rm 10.5; 11.9; 10.20 etc.), mas igualmente como aquilo que Deus disse por intermédio desses homens (v. At 4.25; 28.25 etc.), ou algumas vezes simplesmente como aquilo que "ele" (Deus) diz (p. ex., 1Co 6.16; Hb 8.5,8), ou como aquilo que o Espírito Santo diz (Hb 3.7; 10.15). Além disso, declarações do AT, não feitas por Deus em seus contextos, são citadas como afirmações diretas de Deus (Mt 19.4s.; Hb 3.7; At 13.34s., citando Gn 2.24; Sl 95.7; Is 55.2, respectivamente). Acresce que Paulo se refere à promessa de Deus a Abraão, e à sua ameaça contra faraó, ambas as coisas proferidas muito tempo antes do registro bíblico haver sido registrado, como palavras que a Escritura falou a esses dois homens (Gl 3.8; Am 9.17), e isso demonstra quão completamente o apóstolo equiparava as declarações das Escrituras com aquilo que é falado por Deus.

**2. A parte humana na produção da Escritura foi meramente transmitir aquilo que tinham recebido.** Psicologicamente, do ponto de vista da forma, é claro que os escritores humanos contribuíram muito para a feitura da Escritura — a pesquisa histórica, a meditação teológica, o estilo lingüístico etc. Cada livro bíblico é em certo sentido, criação literária de seu autor humano. Porém, teologicamente, do ponto de vista de seu conteúdo, a Bíblia reputa que os escritores humanos com nada contribuíram, e que a Escritura é inteiramente uma criação de Deus. Essa convicção está enraizada na autoconsciência dos fundadores da religião bíblica, todos os quais afirmam proferir — e, no caso dos profetas e apóstolos, escrever — o que, no sentido mais literal possível, eram palavras de outrem, a saber, do próprio Deus. Os profetas (entre os quais devemos enumerar Moisés: Dt 18.16; 34.10) professaram que falavam as palavras de Javé, apresentando a Israel aquilo que Javé lhes havia demonstrado (Jr 1.7; Ez 2.7; Am 3.7s.; cf. 1Rs 22). Jesus de Nazaré professou que falava palavras vindas da parte de Deus seu Pai (Jo 7.16; 12.49s.). Os apóstolos ensinaram e baixaram mandamentos em nome de Cristo (2Ts 3.6), assim reivindicando sua autoridade e sanção (1Co 14.37), e mantinham que tanto sua matéria como suas palavras lhes tinham sido ensinadas pelo Espírito de Deus (1Co 2.9-13; cf. as promessas de Cristo, Jo 14.26; 15.26s.; 16.13s.). Essas são reivindicações de inspiração. A luz dessas reivindicações, a avaliação dos escritos proféticos e apostólicos, como inteiramente a palavra de Deus, exatamente da mesma maneira em que as duas tábuas da lei, "obra de Deus", (Êx 24.12; 31.18; 32.16), é que tudo isso compõe a palavra de Deus, e naturalmente se tornou parte da fé bíblica.

Cristo e os apóstolos deram testemunho destacado ao fato da inspiração pelo apelo que fizeram à autoridade do AT. Com efeito, afirmavam que as Escrituras judaicas são a Bíblia cristã: um conjunto literário que dá testemunho profético acerca de Cristo (Jo 3.39s.; Lc

24.25s.; 44s.; 2Co 3.14s.). e designado por Deus especificamente para a instrução dos crentes cristãos (Rm 15.4; 1Co 10.11; 2Tm 3.14s.; cf. a exposição de Sl 95.7-11 em Hb 3-4, e, de fato, a epístola inteira aos Hebreus, na qual cada ponto principal é apresentado mediante apelo, o texto do AT). Cristo insistia que aquilo que está escrito no AT "não pode falhar" (Jo 10.35). Ele não veio, conforme disse aos judeus, para anular a lei ou os profetas (Mt 5.17), se pensavam que queria fazer tal coisa estavam equivocados; pois ele viera para fazer justamente o oposto — prestar testemunho sobre a autoridade divina de ambos, ao cumprilos. A lei permanece para sempre, visto que é palavra de Deus (Mt 5.18; Lc 16.17); as profecias, particularmente aquelas concernentes ao próprio Cristo, precisavam ser cumpridas, pelo mesmo motivo (Mt 26.54; Lc 22.37, cf. Mc 8.31; Lc 18.31). Para Cristo e os seus apóstolos, o apelo às Escrituras era sempre decisivo e final (cf. Mt 4.4, 7.10; Rm 12.19; 1Pe 1.16; etc.).

A liberdade com que os escritores do NT citam o AT (citando a LXX, os Targuns, ou *ad hoc*, referindo-se ao texto hebraico, conforme melhor lhes conviesse) tem sido motivo para alguns afirmarem que não criam na inspiração das palavras originais. Contudo, seu interesse não estava tanto nas palavras como tais, e, sim, em seu sentido; e o estudo recente tem feito transparecer que essas citações são interpretativas e expositórias — um modo de citação bem conhecido entre os judeus. Os escritores buscam indicar o verdadeiro (isto é, cristão) significado e aplicação de seus textos mediante a forma pela qual os citaram. Na maioria dos casos esse sentido evidentemente fora atingido por uma estrita aplicação de princípios teológicos claros e diretos acerca da relação entre Cristo e a igreja para com o AT. (V. C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, 1952; K. Stendahl, *The School of St. Matthew*, 1954; R. V. G. Tasker, *The Old Testament in the New Testament*, 1954; E. Earle Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 1957).

### III. DECLARAÇÃO TEOLÓGICA

Na formulação da idéia bíblica da inspiração, é desejável que quatro pontos negativos sejam tratados.

1. A idéia não é de ditado mecânico, nem de escrita automática, nem de qualquer processo que envolva a suspensão da ação da mente do escritor humano. Tais conceitos de inspiração são encontrados no *Talmude*, nos escritos de *Filon* e dos pais da igreja, mas não na Bíblia. A orientação divina e o controle debaixo do qual os autores bíblicos escreveram não era uma força física ou psicológica, e não diminuía, mas pelo contrário, exaltava a liberdade, a espontaneidade e a criatividade de seus escritos.

2. O fato que a inspiração divina não obliterava a personalidade, o estilo, a atitude, e a condição cultural de seus escribas não significa que inevitavelmente tenham distorcido a verdade que lhes fora dada no processo de seu registr-

Warfield zomba suavemente da noção que quando Deus quis que as epístolas de Paulo fossem escritas "foi reduzido à necessidade de descer à terra e de escrutinar dolorosamente os homens que ali encontrou, buscando ansiosamente por aquele que, no total, prometia ser mais capaz de realizar o seu propósito; e então, forçando violentamente o material que desejava fosse expresso por meio desse alguém, e forçando-o contra a tendência natural do mesmo indivíduo, conseguiu fazê-lo sem ser prejudicado pelo caráter humano recalcitrante. Naturalmente que coisa alguma dessa espécie teve lugar. Se Deus desejou proporcionar ao seu povo uma série de epístolas como aquelas de Paulo, ele preparou Paulo para escrevê-las, e o Paulo que ele encarregou da tarefa foi um Paulo que espontaneamente escreveria justamente essas epístolas" (*The Inspiration and Authority of the Bible*, 1951, p. 155).

3. A inspiração não é uma qualidade que se apegue a corrupções que se intrometem no curso da transmissão do texto, mas diz respeito exclusivamente ao texto conforme originalmente produzido pelos escritores divinamente movidos. O reconhecimento da inspiração bíblica, dessa maneira, torna mais urgente a tarefa de um metucioso criticismo textual, a fim de eliminar tais corrupções e a fim de precisar qual seria o texto original.

4. A inspiração do escrito bíblico não deve ser equiparado com a inspiração literária dos escritos profanos, nem mesmo com o fato (frequentemente verdadeiro) que a Bíblia é uma grande literatura. A idéia da inspiração bíblica se relaciona não com a qualidade literária daquilo que foi escrito, mas com seu caráter como revelação divina em forma escrita.

V. ESPÍRITO SANTO; PROFECIA; ESCRITURA; AUTORIDADE; CÂNON DO ANTIGO TESTAMENTO; CÂNON DO NOVO TESTAMENTO; INTERPRETAÇÃO. J.I.P.

## INTERCESSÃO — V. ORAÇÃO.

**INTERPRETAÇÃO BÍBLICA** — O propósito da interpretação bíblica é tornar claro o sentido e a mensagem dos escritos bíblicos aos seus leitores. Alguns princípios de interpretação são comuns à Bíblia e a outra literatura, especialmente literatura profana antiga; outros princípios de interpretação dizem respeito à posição única da Bíblia na revelação de Deus e na vida do seu povo.

### I. INTERPRETAÇÃO GERAL

Cada porção da Bíblia precisa ser interpretada à luz de seu contexto, e isso significa não somente seu contexto verbal imediato, mas o contexto mais lato de tempo, lugar e situação humana à qual tal porção pertence. Dessa maneira, existe certo número de considerações que não devem ser esquecidas se o sentido do texto tiver de ser compreendido tão completamente quanto é desejável.

#### a) Linguagem e estilo

As expressões idiomáticas e construções dos idiomas bíblicos diferem às vezes em grande es-

cala daquelas com as quais estamos familiarizados na atualidade, e certa familiaridade com essas coisas é necessária para a correta interpretação dos textos bíblicos (v. LINGUAGEM DOS LIVROS APOCRÍFOS, DO ANTIGO TESTAMENTO, E DO NOVO TESTAMENTO). As categorias literárias representadas na Bíblia também devem ser observadas; isso nos salvará, p.ex., de interpretar a poesia de conformidade com os cânons da narrativa prosaica, ou vice-versa. A maior parte das categorias literárias da Bíblia são bem conhecidas em distinção com outras literaturas; porém a profecia bíblica, e mais ainda, a apocalíptica bíblica, têm características peculiares a si mesmas que exigem procedimentos interpretativos especiais.

#### b) Plano de fundo histórico

A narrativa bíblica cobre o alcance inteiro da civilização do Oriente Próximo até o ano 100 d.C., um período de diversos milênios dentro do qual uma sucessão de alterações radicais teve lugar. Por conseguinte, é importante relacionar as diversas fases da revelação bíblica ao seu contexto histórico apropriado se tivermos de compreendê-las corretamente; de outro modo podemos, p.ex., encontrar-nos a estimar a conduta do povo da Idade do Bronze Média pelos padrões éticos dos evangelhos. E podemos discernir os princípios permanentes em um documento bíblico somente quando primeiramente relacionamos esse documento às condições de seus próprios tempos; então ficaremos mais bem capacitados a reaplicar aos nossos tempos aquelas características de seu ensino que são válidas para todos os tempos.

#### c) Palco geográfico

Não devemos subestimar a influência exercida pelo clima e pelo terreno sobre a atitude de um povo e sobre o modo de vida do mesmo, incluindo sua religião. Os conflitos religiosos do AT estão enlaçados com as condições da geografia da Palestina. A adoração a Baal, p.ex., surgiu numa terra onde a vida dependia da chuva. Para os cananeus, Baal era o deus-tempestade que fertilizava a terra, e a adoração a Baal era um ritual mágico calculado para assegurar a precipitação chuvosa e colheitas abundantes. De fato, de tal modo as condições geográficas entraram na linguagem bíblica, literal e figurada, que alguma familiaridade com essas condições é necessária para que se compreenda sua linguagem bíblica. Isso é especialmente verdadeiro no caso do AT, porém, até mesmo no NT há muito tempo que isso foi reconhecido; p.ex., a geografia histórica da Ásia Menor faz uma importante contribuição para a interpretação de Atos e das epístolas.

#### d) A situação humana

Ainda mais importante que as questões de tempo, lugar e idioma, são as questões que dizem respeito à vida diária do povo que encontramos na Bíblia, seus amores e seus ódios, suas esperanças e temores, suas relações sociais, e assim por diante. Ler a Bíblia sem dar atenção a esse ambiente de vida é ler num vácuo e imaginar coisas que nunca foram tencionadas. Graças principalmente às descobertas

arqueológicas, somos capazes de reconstruir de modo regularmente aceitável as condições particulares e públicas nas quais o povo da Bíblia vivia, época após época; apesar de que uma leitura do próprio texto com uma atitude de simpatia nos capacita a penetrar na crosta e até certo ponto contemplar o mundo de então através de seus olhos. Não deixa de ter importância a tentativa de imaginar o que não sentiriam os indivíduos que foram servos da casa de Abraão, ou qual seria o sentimento de um escravo israelita no Egito, de um cidadão de Jericó quando os homens de Josué marchavam ao redor da cidade, ou de um cidadão de Jerusalém em face das ameaças de Senaqueribe, de um soldado do exército de Davi, de uma menina cativa que servia à esposa de Namã, ou de um edificador dos muros de Jerusalém no tempo de Neemias. Poderemos então perceber que parte do apelo perene da Bíblia se deve à sua concentração em torno daquelas características da vida humana que permanecem basicamente as mesmas em todos os tempos e lugares.

## II. INTERPRETAÇÃO ESPECIAL

A interpretação bíblica envolve não somente a interpretação dos diversos documentos, mas também sua interpretação como partes constituintes da Bíblia, dando-se atenção ao modo como cada porção contribui para o propósito da Bíblia como um todo. Visto que a Bíblia registra a palavra de Deus ao homem, bem como a reação do homem para com Deus, visto que ela contém "todas as coisas necessárias para a salvação", e constitui a "regra de fé e prática" da igreja, podemos esperar a existência de uma unidade por todo o volume sagrado que nos capacite a interpretar cada porção à luz do conjunto total. Podemos, de fato, esperar que haja algum princípio unificador de interpretação.

Conforme a interpretação judaica tradicional sobre as Escrituras hebraicas esse princípio unificador se encontrava na lei, compreendida de conformidade com o ensinamento das grandes escolas rabínicas. Os profetas e os escritos eram manuseados principalmente como comentários da lei. Em adição ao sentido superficial do texto, o *p'shat*, havia a aplicação mais extensa, o *d'rash*, derivada do uso de diversos princípios exegéticos bem definidos, ainda que algumas vezes esses pareçam inadequados em comparação com os padrões exegéticos atuais.

No NT e na literatura cristã, os oráculos do AT eram vistos como uma unidade, tornando o leitor "sábio para a salvação" e equipando-o com tudo que necessita para o serviço de Deus (2Tm 3.15s.). Os profetas, falando no poder do Espírito Santo, dão testemunho sobre Cristo como aquele em quem as promessas do AT tiveram seu cumprimento. Os escritores do NT — cuja diversidade de personalidade, estilo, e pensamento deve ser levada em consideração quando interpretamos suas obras — concordam sobre isso. Em Hb 1.1 as "muitas maneiras" mediante as quais Deus falou nos dias

antigos são contrastadas com a palavra perfeita e final que ele falou no Filho; nos escritos paulinos as relações de Deus com o mundo são traçadas mediante estágios sucessivos associados com Adão, Abraão, Moisés, e Cristo. A interpretação bíblica no NT tem em Cristo seu centro unificador, mas esse princípio não é aplicado de forma mecânica, mas de um modo tal que salienta a natureza histórica e progressiva da revelação bíblica. Esse princípio criativo da interpretação certamente foi herdado pela igreja apostólica do próprio Cristo.

Nos tempos pós-apostólicos a interpretação bíblica foi influenciada por um conceito bíblico sobre a inspiração que exigia que quase tudo fosse visto como alegoria. Essa influência era mais evidente em Alexandria, onde, no período pré-cristão já era encontrada na interpretação bíblica exposta por *Filon*. Mediante a interpretação alegórica, muito material bíblico que era intelectualmente ou eticamente inaceitável em seu sentido literal, tornava-se assim aceitável. Esse método, desenvolvido pelos pais alexandrinos, e aproveitado por muitos pais ocidentais, de fato obscurecia a mente do Espírito e obliterava o caráter histórico da revelação bíblica. Em contraste com os alexandrinos, a escola de Antioquia, apesar de não rejeitar inteiramente a alegoria, fazia muito mais justiça ao sentido histórico do texto.

A distinção entre o sentido literal das Escrituras e o sentido mais alto ou espiritual, foi elaborada nos tempos medievais, sendo que então eram distinguidas três variedades de sentido espiritual — o alegórico, que deduzia doutrinas da narrativa; o moral, que tirava lições referentes à vida e ao comportamento; e o anagógico, que derivava sentidos espirituais das coisas terrenas. No entanto, o princípio da Idade Média também viu boa obra ser realizada no campo da interpretação literal, notavelmente pela escola de S. Vitor, na França, no séc. XII.

Os reformadores deram ênfase nova ao sentido literal das Escrituras, bem como ao método exegético gramático-histórico como o modo de precisar seu sentido literal. A exegese gramático-histórica é fundamental, porém, quando o alicerce é posto por seu meio, a exegese teológica e a aplicação prática também devem ter seu lugar. Além disso, o uso da Bíblia na vida do povo de Deus através dos séculos continuamente faz surgir novos aspectos de seu significado, embora esses novos aspectos tenham validade geral somente até e ponto em que estão enraizados no sentido verdadeiro e original do texto sagrado. Dessa maneira, podemos compreender melhor a epístola aos Romanos por causa do papel que desempenhou nas vidas de Agostinho, de Lutero e de Wesley; todavia, o papel que desempenhou nas vidas dos mesmos deve sua significação ao fato que aqueles homens tiveram a rara capacidade de perceber o que Paulo realmente queria dizer quando escreveu a epístola.

A interpretação tipológica, reavivada em nossos próprios dias, deve ser usada (se o deve

com cautela e restrição. Sua forma mais aceitável é aquela que discerne no recital bíblico dos atos misericordiosos e de julgamento de Deus, um ritmo repetido, em virtude do qual os estágios anteriores do recital podem ser vistos como prefigurações e ilustrações dos estágios posteriores (cf. o uso que Paulo faz das experiências de Israel no deserto, em 1Co 10.1s.).

Os crentes possuem um padrão permanente e um modelo no uso que nosso Senhor fez do AT, e uma parte do atual trabalho do Espírito Santo no tocante aos crentes é abrir-lhes as Escrituras, conforme o Cristo ressurreto as abriu para os dois discípulos no caminho para Emaús (Lc 24.25s.). F.F.B.

**INVEJA** — Uma malevolência com respeito às vantagens que outros parecem desfrutar — cf. o latim *invidia*, originado em *invideo*, “espionar de perto para”, e a seguir, “olhar com intenção maliciosa” (v. 1Sm 18.9). O termo hebraico *qin'ah* significa, originalmente, uma queimadura, e então a cor produzida no rosto por uma profunda emoção, eu seja, ardor, zelo, inveja. Versões existem que substituem “inveja” por “ciúme” em determinadas passagens, como Jó 5.2; Pv 27.4; At 7.9; 1Co 3.3 etc. Porém, as duas palavras não são sinônimos. O ciúme nos faz temer perder aquilo que possuímos, enquanto a inveja provoca tristeza pelo fato dos outros possuírem aquilo que não temos. A palavra *qin'ah* é empregada para expressar a inveja de Raquel contra sua irmã (Gn 30.1; cf. “ciúmes”, Gn 37.11; “zelo”, Nm 25.11 etc.). Seus males são pintados especialmente em Provérbios: p.ex., a pergunta em 27.4: “... mas quem pode resistir à inveja?” O vocábulo do NT grego, *zelos*, é usualmente traduzido em bom sentido como “zelo”, mas também no mau sentido, como “inveja” (cf. Jo 2.17; Cl 4.13; notar também a referência a Deus, 2Rs 19.31; Is 9.7; 37.32 etc.). A palavra *phthonos* sempre aparece em mau sentido, excetuando no versículo difícil de Tg 4.5, mas que nossa versão portuguesa traduz acertadamente, acompanhando outras versões estrangeiras. (Um sentimento comparável é expressado no *Manual de Disciplina*, iv.16-18, de Qumran). *Phthonos* é palavra característica da vida ainda não redimida (Rm 1.29; Gl 5.21; 1Tm 6.4; Tt 3.3). Foi esse o espírito que levou à crucificação de nosso Senhor (Mt 27.18; Mc 15.10). Inveja, *zelos*, a forma de zelo sem consideração, deve ser evitada pelos crentes (Rm 13.13; 2Co 12.20; Tg 3.14,16). H.D.MCD.

**IRA** (heb., *'ira'*) — 1. Um jairita, descrito como “ministro de Davi” (2Sm 20.26), uma descrição difícil de compreender, e que nossa versão interpreta mais do que realmente traduz, em vista da dificuldade que ele não era da tribo de Levi (outras versões dizem “sacerdote de Davi”). Entretanto, o pesita siríaco diz “de Jatir”, que era uma cidade de Levi. Alternativamente podemos entender que ele era um oficial importante, conforme é feito por nossa versão (cf. 2Sm 8.18; 1Cr 18.17).

2. Um itrita, um dos heróis de Davi (2Sm 23.38). Talvez seja o mesmo que (1) se o texto pesita está correto.

3. Outro dos heróis de Davi, filho de Iques, teçoita (2Sm 23.26). M.A.M.

**IRA** — A atitude permanente do Deus santo e justo, quando confrontado pelo pecado e pela mal, é designada de sua “ira”. É inadequado considerar esse termo meramente como uma descrição do “inevitável processo de causa e efeito em um universo moral” ou como outra maneira de falar sobre os resultados do pecado. Trata-se antes de uma qualidade pessoal, sem a qual Deus deixaria de ser completamente justo e o seu amor degeneraria em sentimentalismo. Sua ira, entretanto, embora à semelhança de seu amor tenha de ser descrita em termos da linguagem humana, não é caprichosa, vacilante ou espasmódica, como a ira humana geralmente o é. Mas é um elemento de sua natureza tão constante e permanente como o seu amor. Isso é bem destacado no tratado de Lactantius, *De ira Dei*.

A injustiça e a impiedade dos homens, a respeito das quais não têm desculpa válida, necessariamente é seguida por manifestações da ira divina, tanto na vida dos indivíduos como das nações (v. Rm 1.18-32); e o AT contém numerosas ilustrações acerca disso, tal como a destruição de Sodoma e Gomorra ou a queda de Ninive (v. Dt 29.23; Na 1.2-6). Porém, até que chegue o final “dia da ira”, que é antecipado pela Bíblia inteira e retratado mui vividamente em Apocalipse, a ira de Deus será sempre temperada com sua misericórdia, particularmente em suas relações com o seu povo escolhido (v. p.ex., Os 11.8s.). Entretanto, quando o pecador abusa dessa misericórdia, está tão somente acumulando contra si mesmo “ira para o dia da ira e da revelação do justo juízo de Deus” (Rm 2.5). O apóstolo Paulo estava convencido de que um dos principais motivos por que Israel não conseguiu entrar no processo de declínio moral era a sua reação errada em relação à longanimidade de Deus, que com tanta frequência refreou-se e não os puniu com toda a severidade que mereciam. Eles desprezavam “a riqueza da sua bondade, e tolerância, e longanimidade”, não percebendo que isso visava levá-los ao arrependimento (Rm 2.4).

Em seu estado de incredulidade, os homens mantêm uma atitude rebelde tão persistente contra Deus que afinal se tornam objetos de sua ira (Ef 2.3), quando então são reputados “vasos de ira, preparados para a perdição” (Rm 9.22). A lei mosaica não os livra dessa situação difícil pois, conforme o apóstolo assevera em Rm 4.15, “a lei suscita a ira”. isto que a lei requer obediência perfeita aos seus mandamentos, as penalidades baixadas contra a desobediência sujeitam o ofensor a ira divina. Em realidade, é somente através da misericórdia provisão em favor dos pecadores, que vemos no evangelho, que estes podem deixar de ser objetos de sua ira, tornando-se antes recebedores

de sua graça. O amor de Deus pelos pecadores, expresso na vida e na morte de Jesus Cristo, é o tema dominante do NT, e esse amor é demonstrado igualmente pelo fato que Jesus experimentou, em favor do homem e em seu lugar, a miséria, as aflições, o castigo e a morte que são a partilha dos pecadores debaixo da ira de Deus. Conseqüentemente, Jesus pode ser descrito como aquele que "nos livra da ira vindoura" (v. 1Ts 1.10); e Paulo pôde escrever: "Logo, muito mais agora, sendo justificados pelo seu sangue, seremos por ele salvos da ira" (Rm 5.9). Por outro lado, a ira de Deus repousa sobre todos aqueles que, procurando torcer o propósito redentor de Deus, permanecem desobedientes ao Filho de Deus por meio de quem, exclusivamente, a justificação é tornada possível. R.V.G.T.

**IRMÃOS DO SENHOR** — Quatro homens são apresentados nos Evangelhos como "irmãos" de Jesus, a saber: Tiago, José, Simão e Judas (Mt 13.55; Mc 6.3). Os aldeões nativos de Nazaré expressaram espanto por que Jesus, sendo irmão daqueles homens, possuía tão grandes sabedoria e tão grandes poderes (Mc 6.2,3). Por outro lado, Jesus contrastou seus irmãos e sua mãe, que a ele estavam ligados por laços carnis, com os seus discípulos, os quais, em virtude de sua obediência à vontade de seu Pai, foram por ele considerados como seus "irmãos" e "mãe" espirituais (Mt 12.46-50). Três pontos de vista têm sido mantidos em relação à natureza da ligação que havia entre esses homens e Jesus.

**a) Os "irmãos" eram os filhos mais novos de José e Maria.** Essa opinião é sustentada pela significação *prima facie* de "primogênito", em Lc 2.7, e pela inferência natural de Mt 1.25, de que após o nascimento de Jesus seguiram-se relações normais maritais entre José e Maria. Foi fortemente advogada por Helvidius, no séc. IV, mas veio a ser reputada herética à luz da doutrina, cada vez mais atrativa conforme o movimento ascético se foi desenvolvendo, de que Maria sempre foi virgem. Desde a Reforma, porém, tem sido a posição mais comumente mantida pelos protestantes.

**b) Os "irmãos" eram os filhos de José por uma esposa anterior.** Esse ponto de vista, primeiramente promulgado no terceiro século e defendido por Epifânio no quarto século, tornou-se a doutrina aceita na Igreja Ortodoxa Oriental. Não goza de apoio direto do NT. Seus advogados têm usualmente suposto, entretanto, que a oposição dos irmãos de Jesus, durante sua vida terrena, devia-se quase inteiramente à inveja por causa das realizações de seu meio-irmão mais jovem.

**c) Os "irmãos" eram primos de Jesus.** Essa posição, apresentada por Jerônimo em defesa da doutrina falsa da perpétua virgindade da mãe de Jesus, tem permanecido como ensino oficial da Igreja Católica Romana. Baseia-se na seguinte série de suposições arbitrárias: (i) que a correta interpretação de Jo 19.25 é que havia não quatro, mas três mulheres de pé, perto da

cruz, a saber, Maria, a mãe de Jesus, sua irmã, identificada com "Maria de Clopas", e Mana de Magdala; (ii) que a segunda Maria na passagem joanina é idêntica à Maria descrita em Mc 15.40 como "Maria, mãe de Tiago, o menor, e de José"; (iii) que esse "Tiago, o menor" é o apóstolo chamado de "filho de Alfeu", em Mc 3.18; (iv) que a segunda Maria em Jo 19.25 era casada com Alfeu. Por que motivo, então, foi ela descrita como "de Clopas", que presumivelmente significa "esposa de Clopas", Jerônimo admitiu sua ignorância. Tal teoria exigiria que Clopas é outro nome de Alfeu, ou que essa Maria foi casada por duas vezes. Por essa exegese engenhosa mas não-convicente, Jerônimo reduziu o número de homens chamados Tiago, no NT, a dois — o filho de Zebedeu, e Tiago, irmão do Senhor, o qual seria também um apóstolo e conhecido como "o menor", para ser distinguido do filho de Zebedeu! Por outro lado, é provável que as palavras "meus irmãos", em Mt 28.10 se refere a um grupo mais lato do que "os irmãos" já mencionados. R.V.G.T.

**ISABEL** (vem do heb. *'elisheva'*, "Deus é [meu] juramento") — Esposa de Zacarias (q.v.), o sacerdote, e mãe de João Batista (Lc 1.5s.). Ela mesma era de ascendência sacerdotal, e é descrita como "Prima" da virgem Maria, conforme algumas versões, embora mais exatamente seja chamada "Parenta" em outras versões (como nossa versão portuguesa) (Lc 1.36). Isabel foi quem proferiu as notáveis palavras de Lc 1.42-45. J.D.D.

**ISAÍAS** (heb., *y'sha'yahu*, "Javé é salvação") — Filho de Amós (heb., *'amots*, que deve ser distinguido do profeta que em português recebe o mesmo nome, mas que no heb., é *'amos*), vivia em Jerusalém (Is 7.1-3, 37.2). Segundo a tradição judaica, era de sangue real; algumas vezes tem sido inferido, pelas narrativas e oráculos de seu livro, que de qualquer modo, era realmente membro da família real; todavia, não pode haver certeza quanto a isso. Conforme é evidente pelo título do livro (1.1), Isaías profetizou durante os reinados de Uzias (791/790-740/739 a.C.), Jotão (c. 740/739-732/731 a.C.), Acáz (735-716/715 a.C.), e Ezequias (716/715-687/686 a.C.). (As datas dos diversos reinados são aquelas dadas por E. R. Thiele). Foi chamado como profeta "no ano da morte do rei Uzias" (6.1), isto é, em 740/739 a.C.; sua última aparição, conforme pode ser datado com certeza, foi no tempo da campanha de Senaqueribe, em 701 a.C. (ou c. 688 a.C., se supormos uma segunda campanha contra Jerusalém). A tradição afirma que foi serrado ao meio durante o reinado de Manassés (v. o posterior MARTÍRIO DE ISAÍAS, cap. v); alguns pensam ver uma referência a isso em Hb 11.37, ainda que a referência seja duvidosa, além do que a tradição parece não contar com qualquer base histórica sã. É bem possível que Isaías tenha sobrevivido até dentro do reinado de Manas-

sés; a ausência do nome de Manassés, em 1.1, poderia dever-se ao fato que Isaías não desempenhou qualquer função pública depois que Manassés se tornou rei.

Isaías era casado; sua esposa é chamada de "a profetiza" (8.3), talvez devido ao fato que ela, igualmente, profetizava. Dois filhos são mencionados, ambos os quais receberam nomes simbólicos (8.18) — *Sh<sup>o</sup>ar-yashuv* ("Um-Resto-Vol-verá", conforme nossa versão portuguesa; 7.3), e *Maher-shalal-hash-baz* ("Rápido-Despojo-Presa-Segura", em nossa versão, 8.1-4).

Isaías e Miquéias foram contemporâneos (cf. 1.1 com Mq 1.1). A atividade de Isaías foi precedida pela de Amós e Oséias (Am 1.1; Os 1.1). Amós e Oséias profetizaram principalmente contra as tribos do norte; Isaías e Miquéias concentraram suas profecias principalmente em Judá e Jerusalém (Is 1.1).

Na primeira metade do séc. VIII a.C., tanto Israel, sob Jeroboão II (c. 782-753 a.C.), como Judá, sob Uzias, desfrutaram de grande prosperidade. Isso se deveu principalmente à debilidade do reino de Arã e à não intervenção da Assíria no Ocidente durante considerável período de tempo. O reinado de Uzias pode ser descrito como o mais próspero que Judá conheceu desde a divisão da monarquia, depois da morte de Salomão. Sob Uzias e Jotão, a prosperidade e o luxo eram abundantes em Judá; encontramos esse estado de coisas refletido em Is 2-4. Porém, com a subida de Tiglate-Pilezer III ao poder (745-727 a.C.) a Assíria começou uma vez mais a impor seu jugo sobre as terras ocidentais. Peca de Israel, e Rezim de Damasco, formaram uma coligação anti-assíria, e tentaram compelir Acáz de Judá a unir-se a eles. Quando Acáz se recusou a isso, ameaçaram depô-lo e colocar um rei subordinado em seu trono (734 a.C.). A ação de Isaías nessa ocasião é registrada no cap. sétimo. Acáz cometeu a insensatez pecaminosa de pedir ajuda ao rei assírio; o resultado foi que Judá se tornou um estado satélite da Assíria. Em 732 a.C. os assírios capturaram Damasco e anexaram o território Israel desde o norte da planície de Jezreel, deixando Oséias a governar o restante do reino nortista como seu vassalo. Quando Oséias se revoltou, Salmaneser V (727-722 a.C.) assediou Samaria, enquanto seu sucessor, Sargão II (722-705 a.C.) a capturou no ano em que subiu ao trono. Até mesmo depois disso houve vários movimentos de independência dirigidos contra o domínio assírio. Nessas ocasiões Isaías, que se tinha retrado por algum tempo para um círculo menor, depois de seu infrutífero protesto contra a orientação da política externa de Acáz, em 734 a.C. (8.16s.), levantou novamente sua voz para advertir Judá contra sua participação em tais movimentos, e especialmente contra sua confiança na ajuda dos egípcios. Segundo 14.29, os filisteus no alto da morte de Acáz enviaram uma delegação para Jerusalém para combinar uma aliança contra a Assíria; nesta ocasião, mais uma vez Isaías lançou uma nota de advertência (14.29-32).

Sob Ezequias houve outros movimentos dessa espécie, notavelmente a revolta de Asdode, que foi esmagada em 711 a.C., quando os assírios a assediaram e capturaram (cf. Is 20.1). Judá e o Egito ficaram implicados nessa revolta. É bem possível que Is 18 possa ser datado mais ou menos nesse tempo; uma dinastia etíope estava governando então o Egito. Depois da morte de Sargão houve levantes generalizados contra seu sucessor, Senaqueribe (705-681 a.C.). Judá foi um dos estados que se revoltou, e isso resultou na expedição enviada por Senaqueribe, em 701 a.C., durante a qual Jerusalém foi cercada e Judá foi devastada. Vários oráculos, nos caps. 28 e 29, podem ser datados como pertencentes aos anos 705-701 a.C., incluindo as advertências contra apoiar-se no Egito, em 30.1-7; 31.1-3. Os caps. 36 e 37 registram a ameaça de Senaqueribe contra Jerusalém, liberação de Jerusalém, e a atividade de Isaías durante todo esse período de perigo. Os caps. 38 e 39, que provavelmente se relacionam com o mesmo período, falam sobre a enfermidade de Ezequias e sua recuperação, bem como a missão de Merodaque-Baladã (q.v.).  
N.H.R.

## ISAÍAS, LIVRO DE

### I. ESBOÇO E CONTEÚDO

#### a) Profecias relacionadas ao próprio tempo de Isaías, 1.1-35.10

(i) *Introdução* (1.1-31). Condenação contra uma forma de adoração meramente externa etc., data incerta.

(ii) *Profecias do período mais antigo de Isaías* (na maior parte) (2.1-5.30). Profecia sobre o reino vindouro de paz (2.2-5; cf. Mq 4.1s.). O Dia do Senhor, que haverá de humilhar a todos os orgulhosos e exaltados (2.6-22). As altivas mulheres de Jerusalém ("coluna de modas de Isaías") (3.16-4.1). O cântico da vinha (5.1-7).

(iii) *Visão inaugural de Isaías* (6.1-13)

(iv) *O presente império mundial e o reino de Deus vindouro* (7.1-12.6). Os caps. 7.1—9.7 se originaram principalmente do tempo da guerra siro-efraimita. Repreensão contra Acáz e a profecia acerca do Emanuel (7.1-25). Retirada temporária de Isaías da atenção pública (8.11-22). Nascimento do Messias (9.1-7). A mão estendida para ferir Efraim (provavelmente um dos primeiros oráculos de Isaías) (9.8-10.4). A Assíria humilhada pelo Santo de Israel (10.5-34). O Messias e o reino de Deus (11.1-12.6); especialmente aqui um agudo contraste entre o violento império mundial e o caráter pacífico do reino vindouro é retratado. O cap. 12 contém um cântico de agradecimento; forma uma conclusão dessa seção.

(v) *Principalmente profecias referentes a nações estrangeiras* (13.1-23.18). A Babilônia (13.1-14.23) (incorporando o impressionante cântico de zombaria em 14.4-23). Assíria (14.24-27). Os filisteus (14.28-32; v. sob ISAÍAS, acima). Moabe (15.1-16.14). Arã e Efraim (17.1-14; provavelmente não muito depois do cap. 7). Etiópia e Egito (18.1-20.6; os caps. 20, e provavelmente

também 18, devem ser datados em c. 715 a.C., v. sob ISAÍAS, acima; a data do cap. 19 é incerta). Babilônia (21.1-10). Edom ("Guarda, a que hora estamos da noite?") (21.11s.). Arábia (21.13-17). Jerusalém (22.1-14). Sebná e Eliaquim (22.15-25). Fenícia (23.1-18).

(vi) *Consumação: o 'apocalipse de Isaías'* (24.1-27.13). V. abaixo sob IIIa (iv).

(vii) *O pecado de Sião, sua opressão e livramento; queda da Assíria; ajuda inútil do Egito* (28.1-33.24). Diversas das profecias destes capítulos devem ser datados entre 705 e 701 a.C. (v. sob ISAÍAS, acima). Parábola do homem que ara (28.23-29). O reino messiânico (32.1-8)

(viii) *Um duplo futuro* (34.1-35.10). Julgamento de Edom e do mundo (34.1-17). Salvação para "os resgatados do Senhor" (35.1-10).

#### **b) Capítulos históricos, 36.1-39.8**

Invasão de Senaqueribe (36.1-37.38). Enfermidade e recuperação de Ezequias (38.1-22). Missão de Merodaque-Baladã (39.1-8).

#### **c) Profecias que pressupõem o exílio babilônico, 40.1-55.13**

Esses capítulos predizem a liberação de Israel do exílio e a restauração de Sião, e, ao fazê-lo, proclamam a majestade de Javé. Podem ser divididos como segue:

(i) *Introdução* (40.1-31). A substância dos capítulos seguintes é apresentada; consiste de quatro partes: versículos 1 e 2; versículos 3-5; versículos 6-11; e versículos 12-31.

(ii) *Profecias em que as predições sobre Ciro são conspicuas* (41.1-48.22). Ele é mencionado por nome em 44.28; 45.1. Cf. 41.1-16 (a atividade de Ciro faria as nações tremerem, porém, não havia necessidade de Israel temer); 41.21-29 (a atividade de Ciro fará Sião regozijar-se); 43.9-15 (Ciro derrubará a Babilônia); 44.24-45.13 (a vitória de Ciro leva à reconstrução de Sião); 46.8-13 (em meio a profecias sobre a queda da Babilônia); 48.12-16. Cf. também as profecias sobre a queda da Babilônia, especialmente 48.1-47.15. Há um assinalado contraste entre a "filha de Babilônia" (cap. 47) e a "filha de Sião" (49.14s. etc.). Por todos esses capítulos, Israel é consolada em sua aflição, seu livramento do jugo babilônico é prometido (cf. 41.8-20; 42.8-43.8; 43.16-44.5; 48 *passim*). É proclamada a majestade de Javé, e o contraste entre ele e os ídolos é salientado (cf. 42.8-17; 44.6-20; 45.9-25 *passim*). Em 42.1-7, é introduzido o Servo do Senhor no primeiro dos "Cânticos do Servo".

(iii) *Capítulos em que a restauração de Sião é proeminente* (49.1-54.17). Cf. 49.14-50.3; 51.17-52.12; 54. Não mais se lê a respeito das conquistas de Ciro ou sobre a ruína da Babilônia; conseqüentemente, há menos ênfase sobre o contraste entre Javé e os ídolos. Em 49.1-9a; 50.4-11, e em 52.13-53.12, aparecem o segundo, o terceiro e o quarto "Cânticos do Servo", onde aparecem mais profecias concernentes ao Servo do Senhor, à sua missão para com Israel e para com as nações, sua obediência e sofrimento, sua morte e vindicação.

(iv) *Exortação a aceitar essas promessas com atitude de fé* (55.1-13)

#### **d) Várias profecias, 56.1-66.24**

Não é fácil resumir o conteúdo destes capítulos. As profecias contidas nos mesmos são diversas quanto à sua natureza, e podem até mesmo referir-se a ocasiões diferentes. Em alguns lugares, Israel parece estar no exílio (57.14; 58.12; 60.10s.; 63.18; 64.10s.), enquanto em outros lugares, a nação aparece estabelecida em Canaã (p.ex., 57.3-7). Muitas das idéias que são expressas nesses capítulos já foram expressas nas seções anteriores do livro.

(i) *Proselítos fiéis e até mesmo eunucos têm parte na salvação de Deus* (61.1-8; v. especialmente o v. 7).

(ii) *Líderes e povo igualmente são repreendidos por causa de seus pecados, particularmente a idolatria* (56.9-57.13a). Essa seção talvez se refira ao tempo do reinado de Manassés.

(iii) *Consolo aos contritos* (57.13b-21; v. especialmente o v. 15); pode-se traçar aqui afinidade com os caps. 40—55.

(iv) *Religião falsa e verdadeira* (58.1-14). Menção especial é feita sobre o jejum e a observância do sábado.

(v) *O livramento é condicionado ao arrependimento* (59.1-21). Repreensão contra os pecados (v. 1-8); queixa e confissão de pecado (v. 9-15a); julgamento e livramento (v. 15b-20); pacto de Javé (v. 21).

(vi) *Livramento de Sião* (60.1-62.12; notar novamente a íntima afinidade com os caps. 40—55). O glorioso prospecto da salvação que será estendida a Sião envolve bênção para as demais nações semelhantemente (60.1-3). O aparecimento do mensageiro trazendo notícias de regozijo (61.1s.; cf. 40.9; 41.27; 52.7) se torna o programa do ministério de Jesus, em Lc 4.17s.

(vii) *Vingança de Javé contra Edom* (63.1-6).

(viii) *Penitência e súplica*. Deus, que operou tão maravilhosos livramentos em prol de seu povo, no passado, é solicitado a intervir novamente a seu favor (63.7-64.12).

(ix) *Rebeldes contra Deus e servos obedientes* (65.1-25). A idolatria é repreendida (v. 3s. 11); são prometidos novos céus e nova terra (vens. 17).

(x) *Capítulo 66.1-24*. Javé repudia formas proibidas de adoração sacrificial (v. 1-4), Sião será glorificado e os pecadores são punidos (v. 5-24).

## **II. ORIGEM, CONSTRUÇÃO, AUTORIA**

### **a) Atividade literária de Isaías**

Recebemos pouca informação sobre a própria atividade literária de Isaías. Em 8.1 apenas uma breve inscrição é envolvida ("Rápido-Despojo-Presa-Segura"); 8.16 deve ser compreendido em sentido figurado; 30.8 talvez se relacione com o registro da breve declaração do v. 7: "Raabe que se assenta quieta" (segundo certa revisão), embora seja possível que uma passagem mais extensa tivesse sido registrada. A referência ao livro do Senhor", em 34.16, implica em que a profecia anterior, do cap. 34, havia sido registrada. O estilo dos caps. 6 e 8, usados na primeira pessoa do singular, fala a favor da suposição que esses capítulos foram escritos pelo próprio Isaías; é digno de nota, entretanto,



que o cap. sete fale sobre ele na terceira pessoa (cf. cap. 20).

É muito provável, realmente, que mais profecias tenham sido escritas pelo próprio Isaías, além das indicadas acima. Em favor dessa conclusão o alto padrão e a unidade de linguagem e estilo podem ser tomados em consideração. Porém, se o próprio Isaías tivesse tido parte substancial na composição de seu livro, sua estrutura provavelmente seria mais direta do que atualmente é o caso.

Os caps. 36—39 são essencialmente paralelos a 2Rs 18.13-20.19. Nessa conexão não nos devemos esquecer que, de conformidade com 2Cr 26.22 e 32.32, Isaías também figura como escritor histórico. A pergunta se Isaías foi o autor dos caps. 36—39 não pode ser respondida com certeza.

### b) Construção

Isaías decididamente não é uma fileira arbitrária de profecias desconexas. Existe certo arranjo cronológico. Os caps. 2—5 consistem até certo ponto de profecias pertencentes ao começo das atividades de Isaías. 7.1-9.7 se originaram em maior parte do período da guerra siro-efraimita (734 a.C.). Os caps. 18—20 nos transportam ao período de 715-711 a.C., e diversas profecias dos caps. 28—37 pertencem aos anos entre 705 e 701 a.C. (v. ISAÍAS, acima). A maior parte dos caps. 40—66 consiste de profecias proferidas de um ponto de vista exílico ou talvez pós-exílico.

Também há um certo arranjo de conformidade com o assunto tratado (v. o esboço do conteúdo). Quanto a esse particular, uma característica notável é a grupo de oráculos referentes às nações estrangeiras, nos caps. 13—23; também devemos observar neste ponto que na sua maior parte as profecias desses capítulos se iniciam com as palavras "Sentença contra..." Os caps. 40—55, igualmente, até ponto considerável, formam uma unidade. Outra particularidade: em 39.6s., há claramente uma transição dos caps. 1—39 para os caps. 40—66.

Por outro lado, a ordem cronológica certamente não foi seguida do princípio ao fim. Por exemplo, 9.8-10.4 contém aquilo que talvez seja uma das profecias mais antigas de Isaías; o cap. 17 pode datar do período pouco depois de 734 a.C., isto é, perto do tempo coberto pelo cap. 7; e 28.1-6 contém uma profecia antiga. Também deve ser observado que, se por um lado as profecias de um ponto de vista exílico ocorrem principalmente nos caps. 40s., o cap. 35 também pressupõe o período do exílio; e talvez até sejamos forçados a tirar a conclusão que os caps. 56—66 colocam paralelamente profecias cujos pontos de vista respectivos são pré-exílicos (p.ex., 56.9—57.13), exílicos (p.ex., 60—62), e pós-exílicos (p.ex., cap. 58).

Novamente, também é igualmente claro que o arranjo de acordo com o assunto não foi seguido do princípio ao fim com inteira coerência. Conforme já vimos, os caps. 13—23 consistem principalmente de profecias acerca de nações estrangeiras, mas o cap. 22 forma uma exceção, e em outros lugares há outras profeci-

as contra nações estrangeiras (p.ex., o oráculo contra a Assíria em 10.5-34, que é semelhante ao oráculo em 14.24-27).

Deve ser igualmente notado que existem títulos em 1.1; 2.1 e 13.1; e além disso, o relato da visão na qual Isaías recebeu sua chamada para ser profeta não aparece senão no cap. sexto.

A situação é complicada — mais complicada de fato, do que poderia ser percebido por considerações conforme aquelas que foram brevemente esboçadas acima. Pode ser considerado certo que nosso atual Isaías foi compilado à base de coleções mais breves. No fim, entretanto, podemos apenas dizer que a história de sua composição não pode mais ser reconstruída. Os eruditos têm feito diversas tentativas para reconstruir os estágios de sua composição, porém, não chegaram a conclusões convincentes. Assim sendo, alguns têm suposto que os caps. 1—12, 13—23, 24—27, 28—35 formavam, originalmente, coleções separadas. Admite-se que essas divisões, que aparecem perante nós em seu arranjo presente, formam unidades mais ou menos auto-contidas. O cântico do cap. 12, ou a promessa de salvação, no cap. 35, formaria uma conclusão apropriada para uma coleção. Porém, temos de levar em conta a possibilidade que isso se deve à obra de um redator posterior.

Quanto aos caps. 40—55, provavelmente contém uma coleção de profecias originalmente independentes: dificilmente se pode supor que formassem uma unidade no princípio. Por outro lado, nesses capítulos os mesmos assuntos reaparecem por muitas e muitas vezes. Seu arranjo, contudo, de maneira alguma é completamente arbitrário; isto é, certa ordem cronológica pode ser observada (v. esboço do conteúdo). Muitos críticos são da opinião que esses capítulos, pelo menos quanto à sua essência, vieram de um único autor.

### c) Autoria

Muitos especialistas da atualidade negam grandes porções de Isaías ao mesmo — não apenas no sentido que não foi ele quem as escreveu, mas também no sentido que seu assunto não veio dele de modo algum. Até mesmo os caps. 1—35, segundo alguns acreditam, contém, muito material não pertencente a Isaías. Alguns eruditos vão ainda mais longe, porém, há certa medida de concordância que Isaías não pode ter sido o autor dos caps. 13.1—14.23; 21; 24—27; 34 e 35. Em adição, os eruditos críticos estão praticamente em posição de unanimidade no ponto de vista que os caps. 40—66 não foram criados por Isaías.

Os caps. 40—55, segundo muitos acreditam, são principalmente obra de um profeta que chamam de Deútero-Isaías ("Segundo Isaías"). É sustentado que suas profecias devem ser datadas entre as primeiras vitórias do rei persa, Ciro (c. 550 a.C.), e a conquista da Babilônia pelo mesmo Ciro, o que foi seguido por seu decreto permitindo que os exilados judeus retornassem à sua própria pátria (538 a.C.). Alguns defendem a opinião que parte das pro-

fecias do chamado Dêutero-Isaias deve ser atribuída ao período depois de 538 a.C. A Babilônia é considerada como o campo principal da atividade desse suposto profeta; mas outros pensam que seu ministério foi exercido na Palestina, ou no Egito, ou noutras terras.

No tocante aos caps. 56—86, alguns eruditos, juntamente com E. König, atribuem-nos também ao Deutero-Isaias, enquanto outros ainda atribuem-nos a um autor separado, chamado Trito-Isaias ("Terceiro Isaias"), o qual é situado em cerca de 450 a.C., no tempo de Malaquias (p.ex., por B. Duhm), ou em cerca de 520 a.C., no tempo de Ageu e Zacarias (p.ex., por E. Sellin e K. Elliger). Existem outros ainda que pensam que as profecias dos caps. 56—66 não vieram de modo algum do mesmo período; tem mesmo sido sustentado por alguns que pertencem ao séc. VIII a.C., e por outros que vêm do segundo século a.C.

As considerações abaixo são relevantes para a questão do Dêutero-Isaias:

1 O testemunho unânime da tradição credita a Isaias a autoria do livro inteiro. Os caps. 1—39 e 40—66 chegaram até nós como uma só unidade; o trecho do cap. 39 6-8 certamente pode ser considerado como uma transição planejada da primeira para a segunda porção do livro. Por Eclesiástico 48 24s., é claro que Jesus ben Siraque, em seu tempo (c. 200 a.C.), considerava Isaias como autor dos caps. 40—66, bem como dos caps. 1—39. Os manuscritos de Qumran, de Isaias, indicam que no tempo quando os mesmos foram copiados (segundo ou primeiro século a.C.), o livro era reputado como uma unidade. É verdade que o testemunho da tradição extra-bíblica não é decisivo; e, na aquilatação deste autor, não se pode dizer que o próprio AT saliente inequivocamente a Isaias como autor do livro inteiro. Assim mesmo, duas coisas não devem ser esquecidas.

Em primeiro lugar, o Dêutero-Isaias é reputado como um dos maiores profetas que já houve, se não mesmo o maior de todos os profetas de Israel; seria realmente surpreendente se cada traço desse grande profeta tivesse desaparecido tão inteiramente da tradição que seu próprio nome fosse desconhecido para nós. Em segundo lugar, a evidência apresentada pelo NT naturalmente tem lugar especial no testemunho da tradição. As passagens seguintes, dos caps. 40—66, são introduzidas no NT por palavras tais como "o referido por intermédio do profeta Isaias": 40.3 (em Mt 3.3), 42.1-4 (em Mt 12.17-21), 53.1 (em Jo 12.38 e Rm 10.16), 53.4 (em Mt 8.17), 65.1s. (em Rm 10.20s.). A isso podemos adicionar que aqueles que negam os caps. 40s. a Isaias, usualmente lhe negam também o cap. 13, baseados em razões semelhantes; porém, o título desse cap. o atribui a "Isaias, filho de Amós".

2. O argumento mais convincente para atribuir-se os caps. 40s. ao Dêutero-Isaias é, sem dúvida, o fato que esses capítulos têm por fundo o período do exílio babilônico — mais precisamente, os anos finais do exílio, de 550 a.C.

em diante. Logo no início é afirmado que Israel "já recebeu em dobro da mão do Senhor, por todos os seus pecados" (40.2). A Babilônia é o poder opressor (46 e 47), e não a Assíria, conforme esperaríamos que fosse no tempo de Isaias. O rei persa, Ciro (559-529 a.C.) é mencionado por nome. Enquanto sua conquista da Babilônia é predita em 43.14; 48.14 etc., é sugerida por 41.1-7,25 etc., como alguém que já havia conseguido seus primeiros sucessos.

Pode ser dito em resposta a isso que o Espírito da profecia pode revelar o futuro aos profetas; e é verdade que esse fato nem sempre tem sido suficientemente levado em consideração pelos aderentes da teoria do Dêutero-Isaias. Porém, até mesmo aqueles que estão preparados para admiti-lo inteiramente, encontram-se defrontados com dificuldades neste ponto. Certamente é inconcebível que Isaias tenha ficado no átrio do templo, a consolar o povo em vista de uma calamidade que não sobreveio senão depois da passagem de mais de um século. Podemos realmente supor que Isaias comunicou essas profecias ao círculo de seus discípulos (cf. 8.16) — ou antes, que não as proferiu publicamente, mas tão somente as pôs em forma escrita. Assim mesmo, levanta-se a questão: se creditarmos esses capítulos a Isaias, não devemos supor que sua inspiração tomou uma forma muito "mecânica", não tendo relação alguma com os conceitos existentes na mente consciente do profeta? A sugestão abaixo talvez nos ajude a enfrentar até certo ponto essas objeções.

Isaias registrou essas profecias durante o reinado de Manassés (v. ISAÍAS, acima). Ele verificou ser impossível aparecer em público durante aqueles anos (cf. 2Rs 21.16). A iniquidade atingira tal intensidade que Isaias reconheceu que o julgamento divino estava prestes a aparecer (cf. 2Rs 21.10-15); de fato, perante os olhos de sua mente, já tinha vindo. Então o Espírito da profecia mostrou-lhe que esse julgamento, por sua vez, chegaria ao fim (v. sob Illa (ii), "Julgamento e Salvação"). Pode ser dito ainda que o julgamento que Isaias viu como algo já realizado, perante a visão de sua mente, foi "adiado" por causa do arrependimento de Manassés (2Cr 33.12s.) e pela reforma de Josias (2Rs 22 e 23). Além disso, é importante observar que, de conformidade com Is 39.5-7, Isaias sabia que teria lugar uma deportação para a Babilônia.

É apesar de ser verdade que essas profecias pressupõem, como seu pano de fundo, a fase final do exílio babilônico, e que Ciro é apresentado como alguém que já havia entrado no palco da história, quanto a outros particulares, entretanto, o autor sagrado se expressa de forma muito menos concreta sobre as condições prevalentes durante o exílio do que se poderia esperar da parte de alguém que tivesse vivido como um de seus participantes.

3. Tem sido chamada atenção para as diferenças entre os caps. 1—39 e 40—66 no tocante a questões de linguagem, estilo e conceitos. Pode realmente ser dito que em 1—39 a

nguagem é sugestiva e repleta de ilustrações, enquanto em 40—66 é freqüentemente mais verbosa; que em 40—66 o aspecto cosmológico do reinado de Deus é mais proeminente que em 1—39; que enquanto 1—39 falam do Rei-Messias, essa figura é substituída, em 40—66, pelo Servo Sofredor de Javé. No entanto, essas divergências não tornam necessário o abandono da crença na unidade do livro. Pois, em contraposição com essas divergências existem notáveis pontos de similaridade. Como exemplos pode ser salientado, em primeiro lugar, que assim como os caps. 1—39 não descrevem somente a glória do Messias (cf. 11.1 com 53.2), semelhantemente os caps. 40—66 não descrevem somente o sofrimento do Servo (cf. 42.1-7; 13.11s.); e, em segundo lugar, que o apelativo divino “o Santo de Israel” ocorre por doze vezes nos caps. 1—39, treze vezes nos caps. 40—66, e somente cinco vezes no resto do AT.

Os parágrafos anteriores têm a intenção de fornecer alguma idéia sobre as linhas ao longo das quais a discussão desses problemas prossegue, bem como dos argumentos que têm sido aduzidos por ambos os lados. A conclusão é que não precisamos, e de fato não devemos negar a Isaías qualquer parte na composição dos caps. 40—66. Por outro lado, até mesmo aqueles que desejam aceitar incondicionalmente o testemunho das Escrituras podem chegar à conclusão que Isaías talvez contenha algumas porções que não tiveram origem nesse profeta. Essa é quicá a situação que encontramos logo nos caps. 1—39. E especialmente no tocante aos caps. 40—66 há razões para que aceitemos essa sugestão; cf., p.ex., 48.6; cap. 58. Na opinião do autor presente, é aceitável sustentar que os caps. 40—66 contêm um âmago pertencente a Isaías, em torno do qual os discípulos do profeta (homens que se sentiam intimamente associados com ele) posteriormente trabalharam no espírito do autor original. Entretanto, é impossível para nós aquilatar quanto pertence ao âmago vindo de Isaías, e quanto pertence às elaborações posteriores.

Duas observações finais encerrarão esta seção.

1. Há uma tendência prevalente de pensamento, na atualidade, que põe grande ênfase sobre a significação da tradição oral. De conformidade com essa tendência, as declarações de um profeta foram transmitidas oralmente pelo círculo de seus discípulos; nesse processo foram repetidamente adaptadas às circunstâncias mutáveis do tempo. Se houver algum elemento de verdade nesse ponto de vista, certamente deve ser tomado em consideração em qualquer tentativa para explicar a origem de Is 40—66. Isso talvez nos leve à conclusão que os caps. 40—66 contêm um âmago pertencente a Isaías, mas que a subsequente elaboração não pode mais ser precisada.

2. Deve ser lembrado que aqueles que negam a Isaías a totalidade dos caps. 40—66 freqüentemente supõem que o autor ou autores desses capítulos pertencem à escola de Isaías. Admite-se que, paralelamente a todos os argu-

mentos a respeito da diversidade de autoria, há uma íntima afinidade entre os caps. 1—39 e 40—66. V. p.ex., o que foi dito acima acerca do apelativo divino “o Santo de Israel”.

### III. A MENSAGEM DO LIVRO

Desde os tempos antigos Isaías foi considerado o maior dos profetas do AT. Ele tem sido chamado de “águia entre os profetas”, “o evangelista do antigo pacto”, e coisas semelhantes. Seu livro não é altaneiro apenas em estilo e concepção, mas também é riquíssimo em significado espiritual.

#### a) Capítulos 1—39

Ao tentar traçar o esboço da mensagem desses capítulos, poderíamos começar com o apelativo divino “o Santo de Israel” (que, conforme já temos visto, é característico de Isaías), e com o nome de um de seus filhos, *Sh'ar-yashuv*, “Um-Resto-Volverá”.

O fato que Deus era o Santo estava inscrito indelevelmente no coração de Isaías, em resultado de sua visão inaugural (6.3). Assim como Amós tem sido denominado de profeta da justiça, e Oseias tem sido chamado de profeta da benignidade, semelhantemente Isaías tem sido chamado de profeta da santidade (cf. 1.4; 5.16; 8.14; 10.17,20; 12.6; 17.7; 29.23; 30.11s.; 31.1; 37.23 etc.). Deus é o Santo; isso significa que ele está exaltado tão acima de suas criaturas a ponto de ser totalmente diferente delas, não apenas quanto às suas perfeições morais (cf. 6.5), mas também quanto ao seu poder, sua ira, seu amor, sua fidelidade, e todas as suas virtudes (cf. tb. 29.16; 31.3). A santidade de Javé é a própria essência de seu ser divino, e que faz os homens tremerem perante ele quando o adoram.

Esse Deus santo se associou pessoalmente de modo especial com Israel (1.2; 5.1s. etc.), e, em grau preeminente, com a casa de Davi (8.13; 11.1 etc.). Ele habita no meio de Israel, no monte Sião (8.18; 11.9 etc.).

O fato que Deus é “o Santo de Israel” envolve uma tensão permanente em sua relação com seu povo. Por um lado, ele fulmina de modo violento contra o pecado de Israel; por outro lado, ele não rompe a aliança com Israel. Daí a palavra asseguradora que diz: “Um Resto Volverá”. Isso significa, primeiramente, que o juízo virá, e que somente um remanescente será deixado. Mas igualmente significa que pelo menos um remanescente restará, remanescente esse que realmente regressará (isto é, para sua terra pátria). Em sua ira, Deus se lembra de sua misericórdia. Também é possível traduzir: “Remanescente volta a Deus, muda de mente”; sua volta e livramento será através do caminho da conversão. Essa doutrina do remanescente figura proeminentemente na pregação de Isaías, desde o princípio mesmo (6.13). E talvez ele tenha visto os inícios do remanescente no círculo de discípulos, entre os quais ele se retirou da vida pública por um lapso considerável de tempo, num estágio quase inicial de seu ministério (8.16-18).

Algumas das coisas implicadas no ensino esboçado de Isaías podem ser agora elaboradas.

(i) *Exigências de Deus e pecados de Israel.* O Santo de Israel exige de seu povo a santificação dele (8.13), depositando exclusivamente nele a sua confiança, observando os seus mandamentos, dando atenção à palavra de seus profetas. Visto que Javé entrou numa aliança com Israel, o pecado de Israel é, essencialmente, apostasia (1.2-4; 30.1-9 etc.). Em lugar de preservar a devida humildade na presença do Santo de Israel, eles se mostravam altivos e frívolos (2.6s.; 3.8; 5.15s.; 5.19s.; 22.1s.; 28.15; 29.14s.; 32.9s. etc.). Isaías repetidamente insiste sobre o fato que o pecado, em qualquer esfera em que viesse a ser cometido, é, primária e principalmente, pecado contra Deus.

Isaías denunciou a adoração pecaminosa (embora isso não seja uma característica tão proeminente de sua pregação como em Oséias); ele faz carga contra um ritual que se limitava a questões externas (1.10s.; 29.13), contra o oferecimento de sacrifícios nos lugares altos (1.29), contra a adoração pagã (2.6-8; 17.7s.; 30.22; 31.7 etc.; V. tb. 8.19).

Especialmente durante os primeiros anos de seu ministério, Isaías também falou severamente contra os pecados do terreno social — opressão contra os desvalidos, luxo imoderado, alcoolismo etc. (cf., p.ex., 1.15-17.21-23; 3.14s., 16s.; 5.7, 8, 11s., 14, 22s.; 10.1s.; 28.7s.; 32.9s.). Nessa conexão podemos pensar sobre uma possível influência exercida por Amós.

No terreno político, a exigência principal apresentada por Isaías era confiança no Santo de Israel (7.9s., 8.12s.; 10.20; 17.7; 28.16; 30.15 etc.). Que é que estava envolvido nisso, no tocante à política prática? Isaías nunca advogou a rendição, mas proferiu repetidas advertências contra o juntar-se a coligações, especialmente com o Egito (14.28-32; caps. 18, 20; 30.1-3; v. ISAÍAS, acima). Essa abstenção de participação ativa na política mundana, nessas circunstâncias, também teria sido uma exigência da diplomacia (cf., p.ex., 36.5s.), mas as advertências de Isaías não deveriam ser atribuídas a uma aguda visão política, e, sim, à uma revelação divina (v. tb. 30.1). As advertências de Isaías talvez alguma vez tivessem sido ouvidas; não ouvimos falar em qualquer conflito aberto entre a Assíria e Judá entre os anos 714-711 a.C. (v. ISAÍAS, acima). Porém com mais frequência o povo não quera ouvi-lo. A atitude de Acaz, p.ex., é deixada perfeitamente clara no cap. sétimo (cf. 2Rs 16.7s.); e, quanto ao tempo de Ezequias, v. 29.15; 30.1s.; 31.1s.; 36.4s. (cf. 2Rs 18.7).

(ii) *Julgamento e salvação.* Tem sido frequentemente levantada a objeção que diz a pregação de julgamento e salvação, em Is 1-39, contém contradições inerentes. Disso alguns concluem que várias porções desses capítulos não saíram da pena de Isaías, ou então que os pontos de vista de Isaías foram sujeitados a alteração; por exemplo, é imaginada uma distinção entre um período pró e outro período anti-assírio em seu ministério. Porém, já foi dito que

as tensões inevitáveis, envolvidas no título "o Santo de Israel" podem explicar isso. Conforme a situação requeresse, isso talvez pudesse significar que ele protegia Israel e Jerusalém, o templo, a cidade real; talvez, pudesse significar que ele baixasse julgamento expressamente contra Israel e Jerusalém. Por conseguinte, não há necessidade de nos surpreendermos se Isaías, ao pregar julgamento e salvação, nem sempre põe ênfase sobre o mesmo local (cf. 28.23-29). A ênfase persistente de sua pregação recaía sobre aquilo que lhe foi revelado desde o início, em sua visão inaugural (6.11-13). Um julgamento completo haveria de sobrevir contra Judá e contra Jerusalém igualmente (3.1-4.1; 5.1-7, 8-24; 32.9-14 etc.); nessa conexão são mencionados os assírios (5.26-30; 7.17s.; 8.5-8 etc.); porém, através e além desse julgamento, que conseqüentemente é algumas vezes retratado como juízo purificador (1.24s.; 4.2s.), um remanescente é salvo, e para esse remanescente haverá um futuro triunfante (4.2s.; 10.20s.; etc.). Porém, isso não é tudo quanto deve ser mencionado aqui. Esse julgamento completo contra Jerusalém não sobreviria imediatamente. Isaías pôde profetizar que a ataque de Peca e Rezim contra Jerusalém falharia (7.1-8.4), que os assírios haveriam de invadir Judá, causando grande consternação a Jerusalém, mas que por sua vez seriam atingidos pelo julgamento divino e não poderiam capturar Jerusalém (8.9s., 10.5-34; 14.24-32, cap. 18; 29.1-8; 31.4s.; 37.6s., 21-35). Uma declaração não contradiz a outra. (Deve-se notar, igualmente, que antes das profecias asseguradoras de 37.6s., 21-35, Senaqueribe havia agido de modo traiçoeiro, 30.1s.; cf. 2Rs 18.14s., e havia blasfemado contra o Santo de Israel). Que as profecias de Isaías, sobre esse assunto, não são inerentemente contraditórias também pode ser visto no fato que foram cumpridas. Os assírios realmente causaram muita consternação em Jerusalém, em 701 a.C., mas não foram capazes de capturá-la; posteriormente, um julgamento completo sobreveio contra Jerusalém, às mãos dos babilônios. Isaías em parte alguma menciona, *expressis verbis*, que os assírios fossem os executores do julgamento definitivo contra Jerusalém; posteriormente, entretanto, ele profetizou que os babilônios haveriam de vir (39.5s.). Finalmente, algumas profecias, como aquelas de 5.14s., terão o seu cumprimento completo somente no julgamento escatológico (v. abaixo, sob sub-seção (iv)).

A conclamação do profeta, para que o povo se arrependesse, também deve ser mencionada nessa conexão. Em certo sentido, seu anúncio de julgamento e salvação é condicional; se endurecerem seus corações, o julgamento seguir-se-á; se, porém, se arrependerem, o perdão e a salvação lhes pertenceriam (1.16s.; 30.15s.; etc.). Porém, esse anúncio só é condicional num sentido; pois, desde tão cedo como a visão inaugural de Isaías foi-lhe revelado que Javé estava resolvido a executar juízo contra Judá; as massas do povo estavam tão profundamente atoladas nos seus pecados que a pregação de Isaías não

teria qualquer efeito senão o de endurecer cada vez mais os seus corações (6.9s.). Semelhantemente, não há qualquer incerteza sobre a salvação vindoura. E, assim como a pregação de Isaías, ao endurecer os corações de seus ouvintes, contribuiu para o amadurecimento de Israel para o juízo, também contribuiu para o adiantamento do juízo, para a salvação de Jerusalém, e para a formação do remanescente sobre o qual Javé tinha o propósito de proporcionar sua salvação.

A salvação proclamada por Isaías incluía o livramento de Jerusalém de grande consternação, porém, esse livramento não é a salvação completa. A salvação prometida, em seu sentido mais pleno, se baseia na remissão de pecados (cf. 1.18; 6.5s. etc.), e consiste ainda da renovação do coração (cf., p.ex., 32.15s.), uma vida vivida de conformidade com os mandamentos de Deus, uma vida coroada com prosperidade e glória. Nessa salvação, Sião ocuparia uma posição central, porém, as demais nações igualmente participariam dela (cf. 1.19,26s.; 2.2-5; 4.2-6; 33.13s.). Menção especial também poderia ser feita aqui sobre as profecias messiânicas, que se revestem de importância primordial (cf. 9.1-7; 11.1-10, onde há um assinalado contraste com o império assírio, descrito em 10.5s., cf. tb. 16.5; 28.16s.; 32.1s.; 33.17; a profecia sobre o Emanuel, em 7.14, é igualmente messiânica, o que é demonstrado por sua citação em Mt 1.22s., ainda que indiretamente, conforme é indicado pelo v. 16). Nessas profecias, Isaías naturalmente emprega termos do AT — o Messias é retratado como rei de Israel, e levantada a idéia que ele livrará o seu povo dos assírios (9.3 cf. 11.1s., com o oráculo precedente) — porém, por meio desses termos, ele apresenta um quadro glorioso da salvação vindoura, que os crentes reconhecem ter sido inaugurada com o primeiro advento de Cristo, e que atingirá seu cumprimento completo por ocasião de seu segundo advento (cf. 11.9 etc.).

(iii) *O Santo de Israel e as nações.* Que Javé é o único verdadeiro Deus é afirmado ainda mais enfaticamente nos caps. 40s. que nos caps. 1—39, porém, é frisado de modo bastante evidente na primeira parte do livro (cf. 2.8; 30.22; 37.16 etc.). Javé é o Senhor da terra inteira (6.3). Tudo acontece por feito seu, como execução de seu decreto (5.12,19; 14.24,26; 37.26 etc.). Ele também guia a história de Israel e das demais nações. A Assíria é a vara de sua indignação (10.5s.; cf. 5.26; 7.17s.; 8.7s. etc.); mas, por causa do fato que os assírios seguiam suas próprias ambições (10.7s.), por causa de sua altivez, violência, crueldade, infidelidade, e blasfêmia contra Javé, também experimentarão o seu julgamento (8.9s.; 10.5s.; 14.24-27; 18.4-6; 29.1-8; 30.27-33; 31.8s.; 33.1s.; 36; 37; etc.). V. tb. as profecias concernentes à Babilônia (caps. 13,14; 21.1-10), Moabe (caps. 15, 16; cf. tb. 25.10s.), a Etiópia e o Egito (caps. 18—20), Edom (cap. 34), e outras nações. Devemos observar, semelhantemente, que Isaías predisse não só desastre, mas igualmente bênção para as nações — exemplo, na grande

profecia de 19.18-25, com sua promessa que o Egito, a Assíria e Israel, seriam testemunhas conjuntas acerca de Javé (cf. 16.1s., 18.7; 23.15-18; e também 2.2-5; 11.10 etc.).

(iv) *Capítulos 24—27.* Esses capítulos, que formam um epílogo para os caps. 13—23, exigem menção especial, por causa de sua eloqüente descrição sobre um julgamento de âmbito mundial (24) e sobre a grande salvação que Deus realizará (todas as nações compartilharão dessa salvação: “Tragará a morte para sempre”; cf. 25.6s.) e por causa de sua referência à ressurreição dos mortos (26.19).

#### b) Capítulos 40—55

Jerusalém aparece arruinada, Israel está no exílio, na Babilônia, e o exílio já tinha durado muito. O povo de Israel achava-se em grande consternação (42.22; 51.18s.), a indignação de Javé pesava sobre eles por causa de seus pecados (40.2; 42.24s.; 51.17 etc.); eles pensam que o Senhor se tinha esquecido deles (40.27; 49.14). Alguns deles chegaram a considerar que o lugar onde estavam exilados era sua própria pátria (55.2). Mas o profeta promete que Javé estava prestes a liberar o seu povo, e exorta o seu povo a confiar nessa promessa.

(i) *O Santo de Israel* (41.14,16,20; 43.3,14s.; 45.11; 47.4; 48-17; 49.7; 55.5) é capaz de prestar auxílio. Em vista do que é dito acima, não é de surpreender que em parte alguma do AT é asseverado tão enfaticamente, como nestes capítulos, que Javé é o único verdadeiro Deus, que somente ele pode prestar ajuda (cf. 41.1s., 21s.; 43.10s.; 44.6,8; 45.5,14, 18,21s.; 46.9 etc.). A confiança em outros deuses é vã, a adoração aos ídolos é insensatez pecaminosa (40.18s.; 41.7,29; 42.8,17, 44.6-20,25; 45.20; 46.1s.; 47.9s.). Ele transcende completamente às suas criaturas; ele é quem criou todas as coisas (isso é mais salientado ainda nos caps. 1—39) e orienta o curso de todos os acontecimentos (cf. 40.12-26; que forma a introdução aos versículos 27-31; 41.4; 43.13; 44.7; 48.13 etc.). Ele é o Deus eterno (40.28; 41.4; 43.10; 44.6; 48.12); ele age de acordo com sua própria vontade (45.9s.), e seu decreto é cumprido com toda a certeza (44.28; 46.10 etc.). Sua palavra, profetada pela boca de seus profetas, não retornará a ele “vazia” — isto é, sem cumprir a sua missão (40.6-8; 55.10s.). Até mesmo um conquistador mundial tal como Ciro, não passava de um instrumento em suas mãos, para realização de seus propósitos (41.1s.; 41.21-29; 43.9-15; 44.24-45.13; 46.8-13; 48.12-16).

(ii) *O Santo de Israel está pronto para ajudar.* Israel não merece tal auxílio; a nação havia-se mostrado indigna desse auxílio (43.22s. etc.). Porém, Israel é seu povo (40.1 etc.; cf., p.ex., 43.15; 44.2), e seu nome, sua reputação, estão envolvidos no livramento de Israel (48.1-11 etc.). Sua relação para com Israel, para com Sião, é comparada a um vínculo matrimonial (50.1; 54.5s.). Ele escolheu Israel dentre todas as nações (41.8s.; 48.10 etc.) e Israel é seu servo — um título que subentende tanto um

privilegio (41.8ss) como uma missão (43.10 etc.). Seu amor foi imutavelmente depositado sobre Israel, sobre Sião (40.11; 43.3s.; 46.3s.; 49.15s. etc.), e sua justiça é a garantia de que será libertada (p.ex., 41.10; 45.24).

(ii) *O Santo de Israel certamente prestará auxílio.* A salvação vindoura é pintada em cores brilhantes. A base dessa salvação, e ao mesmo tempo sua própria essência, consiste do desvio de sua ira, da remissão do pecado de Israel por parte dele (40.2; 43.25; 44.22; 51.21s. etc.). Ele usa Ciro como seu instrumento para inaugurar sua salvação; Ciro é descrito em termos bastante marcantes, como o "ungido" de Javé (45.1), e o homem a quem ele "amou" (48.14 etc.). A Babilônia é derrubada por ele (46, 47; cf. 43.14; 48.14); Israel é libertado, seus filhos exilados são reunidos de todas as terras por onde foram dispersos, e voltam a Canaã (43.1-8, 18-21; 48.20s.; 49.24-26; 52.11s. etc.). Javé retorna a Sião (40.9-11; 52.7 e segs, Sião é novamente habitada (49.17-23; 54.1s.), reedificada (44.28; 45.13; 54.11s.), e protegida (54.14-17).

Essa obra de livramento é descrita como uma nova criação (isto é, 41.20; 45.8; cf. 45.18); os milagres que assinalaram o êxodo do Egito serão agora repetidos numa escala ainda maior (43.16s.; 48.21; 51.9s. etc.). O profeta vê o futuro inteiro como uma unidade. A libertação de Israel do exílio é vista como o princípio da grande era da salvação, na qual todas as coisas serão feitas novas. Aqui pode ser mencionado que o progresso de Israel em direção à sua pátria é acompanhado por uma série de milagres naturais (41.17s.; 43.18-21; 48.21; 49.9bs.; 55.12s.; cf. 54.13). E é repetidamente frisado que o grande alvo de tudo isso é o louvor e a glória de Deus (41.20; 43.21; 44.23; 48.9-11 etc.).

O profeta emprega todas as suas energias tentando persuadir o povo a aceitar e a confiar nessa certeza de bênção; v. especialmente o cap. final da seção, 55. Ele tenta convencê-los salientando a majestade de Javé sobre a natureza e a história. Ele propõe perguntas agudas, e os desafia a entrarem em debate (cf., p.ex., 40.12-31; 49.14s.). Também desafia as nações gentílicas e seus deuses: podem esses deuses fazer o que o Deus de Israel faz? O Deus de Israel é quem chamou Ciro à existência e o levantou, a fim de que pudesse ser o instrumento da libertação de Israel. O Deus de Israel, por conseguinte, é o único que pode predizer o resultado das ações de Ciro. Tão certamente como Javé fez sucederem as "primeiras cousas" — em outras palavras, assim como ele cumpriu o que havia predito em dias anteriores — com a mesma certeza ele fará suceder as "coisas novas" mediante o cumprimento das promessas que ele agora fazia por meio de seu profeta (41.1s.; 41.21-29; 43.9-15; 44.6-45.25; 46.8-13; 48.12-16; cf. 42.9; 48.1-11). Com todas essas coisas o profeta não estava fornecendo provas no sentido estrito do termo, mas fazia forte apelo à mente, ao coração e à consciência.

Tudo isso sublinha o notável universalismo desses capítulos. Javé, o Criador do universo,

dirige os acontecimentos mundiais, incluindo a vitoriosa carreira de Ciro. Ele repreende as nações, particularmente a Babilônia, por causa de sua hostilidade contra Israel, e também por causa de sua idolatria (41.11-16; 42.13,17; caps. 46 e 47). O alvo para o qual ele estava dirigindo o curso dos acontecimentos mundiais é sumariado nas palavras: "Diante de mim se dobrará todo joelho, e jurará toda língua" (45.23); nesse serviço prestado a Javé estava igualmente a salvação das nações da terra; cf., p.ex., 42.10-12; 45.6,22-24; 51.4s.

(iv) *Sobre os "Cânticos do Servo"* (42.1-7; 49.1-9a; 50.4-11; 52.13-53.12), v. SERVO DO SENHOR.

### c) Capítulos 56—66

As características abaixo apresentadas são especialmente dignas de nota nestes capítulos finais:

1. Javé está presente como o Deus vivo. Ele é temível em sua ira (59.16s.; 63.1.6), porém, inclina-se em bondade para com seu povo, mostrando-lhes misericórdia e restaurando-lhes o consolo e deliciando-se em Sião (57.15s.; 60.10; 61.1s., 8,19; 66.2.13). Que ele não é algum poder inflexível ou inexorável é comovedormente demonstrado no relatório de suas relações com Israel, nos primeiros dias de sua existência (63.8s.).

2. Um violento contraste é traçado entre aqueles de Israel que amam a Deus e aqueles que o desobedecem (p.ex., 57.1; 65.13s.; 66.5; cf. 65.8).

3. É freqüentemente afirmado, ainda que sem justificação, que pelo menos em algumas porções desta seção do livro, se manifesta um espírito legalista e nacionalista. É verdade que é claramente exibido o fato que é necessária a prática da retidão se alguém tiver de compartilhar da salvação vindoura, e ocasionalmente a importância da observância do sábado é salientada (cf., p.ex., 56.1-8). Porém, a intenção disso não é inculcar um espírito de cerimonialismo e legalismo; pelo contrário, esse próprio espírito é redondamente condenado (cf. caps. 58; 66.1, 5) enquanto a atitude humilde é repetidamente recomendada (cf., p.ex., 57.15; 61.2s.; 66.2). Quanto à glorificação de Sião (cf., p.ex., 60.4s.; 61.5s.; 66.20), isso não é mera explosão de sentimento nacionalista. Sião não é apenas a capital de Judá, mas é igualmente a habitação de Deus; e os gentios que se voltarem para ele compartilharão de sua salvação (p.ex., 56.1-8; 60.3). N.H.R.

**ISAQUE** (heb., *yitshaq*, provavelmente, "riso")

— Por ocasião do anúncio do nascimento de Isaque, Abraão riu-se (Gn 17.17), e posteriormente a própria Sara riu-se do pensamento que ela, sendo tão idosa, pudesse gerar um filho (Gn 18.12-15). Por ocasião do nascimento de Isaque, quando Abraão tinha cem anos de idade, Sara declarou que Deus a tinha feito rir-se (Gn 21.6). No dia em que Isaque foi desmamado, Ismael zombou dele (Gn 21.9). É difícil descobrir um sujeito preciso para o verbo, e possivelmente é melhor aceitar o verbo

impessoalmente. Alguns eruditos chegam a traduzir "Deus ri", porém bem pouca base existe para essa tradução.

As duas grandes características da vida de Isaque se centralizam em torno de seu nascimento e de seu casamento, e a razão disso é que ele era a semente por meio de quem a linhagem da promessa deveria ter prosseguimento. Abraão havia sido duramente testado com respeito à promessa de um filho, numa idade avançada; quando estava praticamente morto é que esse filho apareceu. Dessa maneira, pode-se perceber que Deus estava realizando seus propósitos em cumprimento das promessas feitas a Abraão (Gn 12.1-3), embora essas promessas pareçam ao homem serem incapazes de cumprimento.

Por ocasião da festa do desmame de Isaque, este se tornou objeto de riso profano e zombaria por parte de seu irmão Ismael. Dois mundos ou sementes estavam juntos, e esses tinham de ser separados. Hagar e seu filho Ismael, por conseguinte, foram expulsos da casa (Gn 21). Então Deus pôs Abraão sob teste, ordenando-lhe que oferecesse seu filho Iraque em sacrifício. Abraão obedeceu a Deus, e o Senhor interveio, provendo um carneiro para o sacrifício. Então a promessa foi renovada, a qual promete uma numerosíssima semente a Abraão (Gn 22).

A segunda característica da vida de Isaque, que se reveste de grande significação, é o seu casamento. O fato que Isaque nasceu foi um milagre, e pouco depois parecia que devia morrer. Como, pois, poderia ele ser a semente prometida? No entanto, sobreviveu, e a atenção é a seguir focalizada sobre o seu casamento, pois por meio dele é que a linha prometida deveria continuar. Abraão se preocupava com a continuação da linhagem prometida, e enviou seu servo mais idoso para tomar uma esposa para Isaque, vinda de seu próprio país, Harã. Rebeca, filha de Betuel, sobrinho de Abraão, é indicada como a noiva tencionada por Deus e deixou seu lar para acompanhar o servo. Isaque a recebeu e a trouxe para a tenda de sua mãe. Isaque e Rebeca se casaram, com o amor desenvolvendo-se como um resultado das ações corteses e cheias de consideração da parte de Isaque (Gn 24).

Durante vinte anos Rebeca foi estéril, e assim, novamente, fica evidente que a semente prometida não podia vir meramente através de meios naturais de paternidade comum, mas antes, mediante o poder criador sobrenatural de Deus. A esterilidade de Rebeca levou Isaque a rogar ao Senhor a favor de sua esposa, e foi feito anúncio a Rebeca que dois filhos estavam lutando em seu ventre (Gn 25.22-26). Essas duas crianças, que representam duas nações, seguiriam cursos mutuamente hostis. O próprio Isaque haveria de ficar como peregrino na terra, e, em lugar de ir para o Egito em período de fome, permaneceu em Gerar. Ao sinal da crise, ele, à semelhança de Abraão, procurou proteger sua esposa por um meio errado. Depois de discussões com os criadores

em Gerar, ele foi para Berseba, e finalmente fez acordo com Abimeleque. Antagonismo mútuo apareceu entre Isaque e Rebeca, ocasionado pelas ações de Jacó. Tendo sido enganado, Isaque pronunciou a bênção paternal sobre Jacó e proferiu um desejo profético piedoso a respeito de Esaú. Antes de sua morte, Isaque, porém, reconheceu que a bênção viria por intermédio de Jacó (Gn 28.4). Jacó viveu o bastante para ver novamente a Isaque, o qual, com a idade de 180 anos, morreu e foi sepultado por seus filhos, Esaú e Jacó. E.J.Y.

**IS-BOSETE** — Originalmente o nome era Esbaal, cf. 8.33; 9.39, conforme Aq., Symm. Theod., *Isbaal*; em latim antigo, *Isbaalem*; na LXX, *Asabal* (em outros lugares a LXX diz *lebosthe*, mas, em 2Sm 3 e 4, diz *Memphibosthe* por confundir o nome com Mefibosete), alterado por escribas posteriores para evitar um nome aparentemente pagão (v. BAAL). Filho de Saul, o Isvi de 1Sm 14.49 (corrupção de Isias, isto é, Isbaal). Foi feito rei de Israel em Maanaim (q.v.), fora do alcance dos filisteus, por Abner, comandante em chefe do exército de seu pai. Conforme o poder de Davi foi crescendo, Abner começou a formar intriga contra ele, ao lado de Isbosete, mas foi morto. Os apoiadores de Isbosete perderam a coragem, e dois de seus oficiais de cavalaria, Recabe e Baana, assassinaram-no durante certa ocasião quando estava descansando ao meio-dia (2Sm 2-4). O relato da LXX sobre esse crime é mais explícito do que o relato dado pelo texto massorético (2Sm 4.6), o que pode ser corrigido para concordar com o texto em grego. A morte de Isbosete capacitou Davi a obter controle de toda a nação israelita, uma parte da qual até então estava nas mãos da família de Saul. A.R.M.

**ISCARIOTES** — V. JUDAS.

**ISMAEL** (*yishma'el*, "Deus ouve") — 1. Filho de Abraão e Hagar, a criada egípcia de Sara. Quando Sara percebeu que era estéril, deu sua criada a Abraão para conceber por meio dela (Gn 16.2). Um exemplo desse antigo costume tem sido descoberto nos tabletas de Nuzi (ANET, p. 220). Depois de conceber de Abraão, Hagar começou a desprezar Sara, a qual então a expulsou de casa, com o consentimento relutante de Abraão. A caminho do Egito, foi encontrada pelo anjo de Javé, o qual lhe disse que regressasse e se submetesse a Sara. Também lhe deu a promessa de uma semente numerosa por meio de seu filho, Ismael, o qual seria "entre os homens, como um jumento selvagem" (16.12; cf. Jó 39.5-8). Ismael nasceu quando Abraão tinha oitenta e seis anos, onze anos depois de haver chegado em Canaã (16.15,16; cf. 12.4). Treze anos mais tarde, tanto Ismael como seu pai foram circuncidados em obediência ao mandamento de Deus (17.25,26). Porém, naquele mesmo dia, Deus também havia prometido a Abraão que Sara teria um filho. O fato que por tanto tempo tinha centralizado suas esperanças

em Ismael, fez Abraão clamar: "Oxalá viva Ismael diante de ti" (17.18). Então Deus assegurou-lhe que Ismael geraria doze príncipes e, finalmente, uma grande nação (17.20; cf. 16.10; 26.13-16). Quando Ismael tinha cerca de dezesseis anos de idade, uma grande celebração foi levada a efeito por ocasião do desmame do menino Isaque (21.8). Ismael deixou transparecer sua inveja e ciúme do "filho da promessa" (Rm 9.7-9), ao "zombar" dele. O apóstolo Paulo emprega o verbo "persegueia" (*edioke*) para descrever esse ato (Gl 4.29), e sobre isso edifica uma extensa alegoria sobre a oposição dos legalistas religiosos contra aqueles que nasceram "segundo o Espírito" (Gl 4.21-31). Sara insistia que tanto Ismael como Hagar fossem expelidos de seu lar, e Abraão só consentiu com isso depois que o Senhor lhe revelou que "por Isaque será chamada a tua descendência" (Gn 21.12). Hagar e o seu filho por pouco não pereceram de sede no deserto de Berseba, até que finalmente o anjo de Javé lhe mostrou uma fonte de água em resposta ao clamor de Ismael. Ismael, ao crescer, tornou-se arqueiro, casou-se com uma egípcia, e gerou doze príncipes (25.12.16). Esaú se casou com uma de suas filhas (28.9; 36.3,10). Reuniu-se a Isaque no sepultamento de seu pai, e morreu com a idade de 137 anos (25.9,17).

2. Um descendente de Saul e Jônatas, e filho de Azel (1Cr 8.38; cf. 9.44). 3. Um homem de Judá, pai de Zebadías, que era um alto oficial durante o reinado do rei Josafá (2Cr 19.11). 4. Filho de Jaaná, e capitão de cem, que tomou parte na conspiração contra Atalia (2Cr 23.1). 5. Filho de Pasur, o sacerdote. Foi um daqueles a quem Esdras compeliu a rejeitar sua esposa estrangeira (Ed 10.22).

6. Filho de Netanias, da família real de Judá, que assassinou Gedalias dois meses depois da destruição de Jerusalém, em 587 a.C. Quando Gedalias foi nomeado por Nabucodonosor como governador de Judá, muitos judeus se juntaram a ele, em Mispa, buscando segurança. Entre esses, entretanto, havia Ismael, o qual, ciumento de Gedalias, permitiu-se ser subornado por Baalis, rei de Amom, para conspirar pela morte do governador. A despeito dos avisos de Jaaná, Gedalias confiava em Ismael, e chegou até a convidar a ele e a dez de seus homens para um banquete. Aproveitaram-se dessa ocasião para assassinar Gedalias, bem como todos os outros que estavam em Mispa. Dois dias mais tarde mataram um grupo de peregrinos judeus, e partiram para Amom com muitos cativos, incluindo Jeremias e as filhas do rei. Foram perseguidos por Jaaná e outros capitães e foram alcançados em Gibeom. Os cativos foram soltos, mas Ismael e oito de seus homens escaparam para Amom (2Rs 25.25; Jr 40.7—41.18). J.C.W.

**ISRAEL** (heb., *yisra'el*, "Deus luta") — 1. O novo nome dado a Jacó, depois que passou lutando em Peniel: "Já não te chamarás Jacó", disse seu antagonista sobrenatural, "e, sim, Is-

rael: pois como príncipe lutaste (*sarita*, de *sarah*, "lutar") com Deus e com os homens, e prevaleceste" (Gn 32.28). Com esse relato, cf. Os 12.3s., "no vigor da sua idade (Jacó) lutou (*sarah*) com Deus; lutou (*wayasar*, do mesmo verbo) com o anjo, e prevaleceu". O novo nome é confirmado em Betel, em Gn 35.10, onde o Deus Todo-poderoso apareceu a Jacó e disse: "O teu nome é Jacó. Já não te chamarás Jacó, porém Israel será o teu nome". E o narrador sagrado adiciona: "E lhe chamou Israel". Da por diante, "Israel" é o nome que ocasionalmente aparece como sinônimo de Jacó; é nome mais freqüentemente usado quando os descendentes do patriarca são chamados de "filhos de Israel" (heb., *b'ne yisra'el*).

2. A nação que traçava sua ascendência de volta até aos doze filhos de Jacó, referida variadamente como "Israel" (Gn 34.7 etc.), "os filhos de Israel" (Gn 32.32 etc.), "as (doze) tribos de Israel" (Gn 49.16,28 etc.).

A mais antiga referência à nação de Israel, em registro não-israelita, aparece numa inscrição de Merneptá, rei do Egito, em c. 1230 a.C., que diz: "Israel está desolada; não lhe resta semente" (DOTT, p. 139). As próximas referências não-israelitas aparecem nas inscrições de Salmaneser III, da Assíria, de c. 853 a.C., e que menciona "Acabe, o israelita" (DOTT, p. 47), e nas inscrições de Mesa, de Moabe, cuja inscrição de vitória (c. 830 a.C.) faz repetidas menções sobre Israel, incluindo a jactância "Israel pereceu completamente para sempre" (DOTT, p. 196s.; v. PEDRA MOABITA. Quanto à ilustrações, v. IBA, figs. 40, 48, 50, 51).

## I. INÍCIOS DE ISRAEL

A referência de Merneptá coincide praticamente com o começo da história nacional de Israel, pois foi o exodo do Egito, que tomou lugar durante o seu reinado ou o reinado de seu pai, que marcou o nascimento de Israel como nação. Algumas gerações antes, os seus ancestrais, membros de um clã pastoral, desceram de Canaã para o Egito, em período de fome, e se estabeleceram no Uádi Tumilat. Os primeiros reis da XIX.ª dinastia forçaram-nos a formar grupos de trabalho forçado, em grandes números, para a construção das cidades fortificadas da fronteira nordestina do Egito. Nessas circunstâncias poderiam ter sido completamente assimilados a seus co-escravos, não tivesse a fé de seus antepassados sido redescoberta por Moisés (q.v.), o qual se apresentou a eles em nome do Deus de seus pais e os tirou do Egito em meio a uma série de fenômenos mediante a qual aprenderam a reconhecer o poder que Deus exibiu na sua libertação.

Sob a liderança de Moisés, palmilharam o caminho em direção ao leste, pelo "caminho do Yam Suph," que chegaram ao lugar onde o Deus dos seus pais se tinha revelado previamente a Moisés pelo seu nome ligado à aliança, Javé, e o comissionara a tirar os filhos de Israel do Egito. Ali, no sopé do monte Sinai, foram levados a uma relação especial de aliança com Javé. Ele já havia demonstrado ser o Deus deles, liber-



tando-os da escravidão no Egito: agora preparavam-se para ser o seu povo. Essa preparação envolvia a obediência às "Dez Palavras" através das quais Javé fizera conhecida deles a sua vontade. Deviam adorar exclusivamente a ele; não podiam representá-lo por meio de qualquer imagem; deviam tratar seu nome com a devida reverência; deviam reservar cada sétimo dia para ele; e, em pensamento, palavra e ação deviam comportar-se uns para com os outros, de maneira apropriada para o pacto que os unia num povo. Deviam ser um povo separado para Javé, e portanto tinham de exibir algo de sua retidão, misericórdia e verdade, reproduzidas em suas vidas.

Podemos chamar essa atitude de monoteísmo prático. Se os deuses dos povos vizinhos tinham qualquer espécie de existência ou não, era questão a respeito da qual nem seus seguidores quiseram perturbar suas mentes; o que queriam eram reconhecer Javé como o supremo e único Deus.

Moisés não foi apenas o primeiro e maior legislador de Israel; em sua própria pessoa combinava as funções de profeta, sacerdote e rei. Ele julgava suas desavenças e lhes ensinou os princípios de dever religioso; tirou-os do Egito e liderou-os até à margem esquerda do Jordão, e, ao falecer, uma geração depois do exodo, não deixou após si algum grupo indisciplinado de escravos forçados, como aquele que o havia seguido do Egito, mas antes, um exército formidável, pronto para invadir a terra de Canaã na qualidade de conquistadores e colonos.

Esse exército, até mesmo antes de sua fixação em Canaã, foi organizado como uma anficionia de doze tribos, unidas em parte por uma ascendência comum, mas unidos mais de perto ainda pela comum participação no pacto firmado com Javé. O sinal visível de sua unidade no pacto era a arca sagrada, abrigada na tenda-santuário que ficava localizada no meio de seu acampamento, quando estavam parados em algum lugar, mas que os precedia na marcha ou na batalha. Formaram alianças íntimas com outros grupos nômades tais como os queneus (com quem Moisés estava aparentado por meio de casamento), os quenezus, e os jeremeelitas, os quais, em certo tempo, parece ter-se incorporado na tribo de Judá. Provavelmente foi uma ruptura de aliança, por parte de outro grupo nômade, os amalequitais, que foi responsável pela amarga inimizade com que Israel os perseguiu de geração em geração. O pacto firmado com tais comunidades pastorais era muito diferente da aliança com a população agrícola já fixada em Canaã, com seus cultos de fertilidade tão abomináveis para Javé e sua adoração. Seu pacto com Javé proibia terminantemente aos israelitas que fizessem causa comum com os cananeus.

O principal centro das tribos de Israel, em seu período no deserto, foi Cades-Barnéia, evidentemente (devido o seu nome) um santuário e também (devido seu nome alternativo En-Mispat) um lugar onde as causas eram ouvidas e onde era pronunciado juízo. Quando partiram

de Cades-Barnéia alguns deles se infiltraram em direção ao norte, até o Negebe central, porém o grupo principal avançou em direção ao sul e ao leste do mar Morto, evitando os territórios de seus aparentados edomitas, amonitas e moabitas, que bem recentemente se haviam organizado como reinos estabelecidos. Mais ao norte, na Transjordânia, ficavam os reinos amóreus de Seom e Ogue, onde entraram como invasores hostis. As forças de resistência de Seom e Ogue foram esmagadas e seus territórios foram ocupados — esses são os territórios que posteriormente ficaram conhecidos como Rúben, Gade e a meia tribo de Manassés. Pelo menos uma parte da comunidade de Israel se estabeleceu assim como um povo agrícola, antes mesmo da travessia do Jordão.

## II. O ESTABELECIMENTO EM CANAÃ

A travessia do Jordão foi imediatamente seguida pela captura e destruição da fortaleza de Jericó (q v.). De Jericó se internaram até o coração da terra, conquistando uma fortaleza após a outra. O Egito não estava mais em posição de enviar auxílio a seus antigos vassallos cananeus; somente ao longo da estrada costeira ocidental é que o Egito exercia ainda algum controle, até tão ao norte como o passo de Megido, e até mesmo nessa região as povoações dos filisteus (c. 1190 a.C.) logo haveriam de apresentar uma barreira à penetração do poder egípcio.

Uma coligação de cinco governadores militares de fortalezas canaanitas tentou impedir que os israelitas se voltassem para o sul, partindo da região montanhosa central, onde Gibeom e as cidades associadas da tetrápolis dos heveus se tinham submetido aos israelitas como súditos-aliados. A coligação foi inteiramente derrotada no passo de Bete-Horom, e assim a estrada para o sul ficou aberta para os invasores. Embora as forças das cidadelas canaanitas, dotadas de carruagens, tivessem impedido os israelitas de operarem em terreno mais plano, logo estes dominaram e ocuparam as terras altas centrais e sulistas, como também as terras altas da Galiléia, ao norte da planície de Jezreel.

As tribos que se estabeleceram ao norte ficaram cortadas de seus compatriotas em Canaã central por meio de uma cadeia de fortificações canaanitas na planície de Jezreel, que lá desde o Mediterrâneo até o Jordão Judá, no sul, foi ainda mais efetivamente separada das tribos centrais pela fortaleza de Jerusalém, que permaneceu como território engravado dos cananeus nas possessões dos israelitas, durante mais duzentos anos.

Em certa ocasião notável, as tribos centrais e do norte uniram as suas forças num ataque contra os governadores militares da planície de Jezreel, que os estava paulatinamente reduzindo à servidão. Seu levante unido foi coroado com sucesso na batalha de Quisom (c. 1125 a.C.), quando uma súbita tempestade inundou os riachos e pôs fora de ação as carruagens canaanitas, quando então os israelitas, mais levemente armados, puderam derrotá-los. Porém,

até mesmo nessa ocasião, apesar de que a chamada à ação saiu por todas as tribos do norte e do centro, bem como pelas da Transjordânia, parece que Judá não recebeu qualquer convocação, estando por demais completamente separada das demais tribos.

Numa ocasião tal como essa, quando as tribos de Israel lembraram seu vínculo da aliança, sua força unida os capacitou a resistir a seus inimigos. Porém, essa ação assim unida era rara. O recuo do perigo era regularmente seguido por um período de assimilação dos costumes cananeus. Essa assimilação incluía casamentos mistos e a imitação dos ritos de fertilidade dos cananeus, pelo que Javé era considerado mais em termos de Baal, o deus-chuva da frutificação, do que em termos do Deus de seus pais, que os redimira do Egito para serem seu povo peculiar. O vínculo da aliança ia dessa maneira enfraquecendo, e por esse motivo se tornaram presa fácil de seus adversários. Não somente as cidades-estados dos cananeus procuraram reduzi-los à servidão; mas ocasionalmente sofreram incursões vindas de além do Jordão, da parte de seus próprios aparentados, os moabitas e amonitas, e, muito mais desastrosamente, pelos beduínos assaltantes. Os líderes que os convocaram em tais períodos desastrosos eram os "juizes" *carismáticos*, por causa dos quais todo esse período de ajustamento é comumente chamado de período dos "juizes" — e esses não somente os levaram a vitórias contra os seus inimigos, mas também fizeram-nos regressar à lealdade devida a Javé.

A maior e mais recalcitrante ameaça contra a independência israelita, entretanto, vinha do ocidente. Não muito tempo depois dos israelitas terem atravessado o Jordão, bandos de piratas marítimos, vindos das ilhas e das costas do mar Egeu, se estabeleceram na faixa marítima ocidental de Canaã, organizando-se em cinco cidades-estados, Asdode, Asquelom, Ecrom, Gaza e Gate, cada uma das quais era governada por um *seren* — um dos "cinco senhores dos filisteus". Esses filisteus (q.v.) se misturaram por casamento com os cananeus, e logo se tornaram cananeus por idioma e religião, ainda que retivessem as tradições políticas e militares de suas terras de origem. Uma vez que se estabeleceram em sua pentápolis, começaram a estender controle sobre outras regiões de Canaã, incluindo aquelas ocupadas pelos israelitas. Militarmente falando, os israelitas não eram adversários à altura para eles. Os filisteus haviam dominado a arte da fabricação de instrumentos de ferro, e conservaram-na como monopólio em suas próprias terras. Quando os israelitas começaram a empregar instrumentos de ferro, em sua agricultura, os filisteus insistiam que deviam vir até os ferreiros filisteus para afiá-los. Isso era um meio para assegurar que os israelitas não seriam capazes de forjar instrumentos de guerra feitos de ferro, com os quais poderiam insurgir-se contra seus dominadores.

Finalmente os filisteus estenderam seu domínio até além da planície de Jezreel, até tão longe

carro o rio Jordão. Apesar de que sua suzerania não ameaçava a existência dos israelitas, ameaçava a identidade nacional dos israelitas. O santuário anfitriônico, naqueles dias, estava estabelecido em Silo (q.v.), no território de Efraim, onde a arca sagrada era cuidada por um sacerdote que traçava sua linhagem de volta até Arão, o irmão de Moisés. Esse sacerdócio desempenhou um papel liderante na revolta inter-tribo contra os filisteus, a qual, entretanto, foi um fracasso total. A arca foi capturada, Silo e o santuário foram destruídos, e o sacerdócio central foi praticamente varrido da existência (c. 1050 a.C.). Todas as ligações visíveis, que uniam as tribos de Israel, haviam desaparecido, e a identidade nacional de Israel parecia prestes a desaparecer juntamente com os israelitas.

Que não desapareceram, mas antes se tornaram mais vigorosos, era devido ao caráter e empreendimento de Samuel (q.v.), o maior de todos os líderes carismáticos de Israel entre Moisés e Davi. Samuel, à semelhança de Moisés, combinava as funções de profeta, sacerdote e juiz; e em sua própria pessoa provia um centro de concentração para a vida nacional. Sob sua orientação Israel retornou à sua lealdade ao pacto, e com o retorno da devoção religiosa veio uma resurgência do espírito nacional; depois de alguns anos os israelitas foram capazes de derrotar os filisteus no próprio campo de batalha onde haviam sido vergonhosamente derrotados.

Conforme Samuel ia envelhecendo, a questão da sucessão foi-se tornando mais aguda. Levantou-se uma exigência generalizada por um rei, e finalmente Samuel consentiu com essa exigência e ungiu o benjamita Saul (q.v.) para que reinasse sobre eles. O reino de Saul teve começo auspicioso, com imediata réplica às tentativas bélicas dos amonitas, e isso foi seguido com ação bem sucedida contra os filisteus, nas terras altas centrais. Enquanto Saul aceitou a orientação de Samuel, na esfera religiosa, tudo foi bem, mas a sorte de Saul começou a declinar quando houve rompimento entre eles. Encontrou a morte na batalha contra os filisteus no monte Gilboa, numa ousada mas vã tentativa de fazer as tribos do norte ultrapassarem a planície de Jezreel, conseguindo assim a unidade territorial de Israel. E o domínio dos filisteus sobre Israel se tornou assim mais firme que nunca (c. 1010 a.C.)

### III. DAVI E SALOMÃO

O homem que capacitou Israel a lançar fora o jugo filisteu foi Davi (q.v.), membro da tribo de Judá, anteriormente comandante militar sob Saul, e depois guerreiro mercenário entre os filisteus. Por ocasião da morte de Saul foi imediatamente aclamado rei de Judá, e dois anos depois as tribos de Israel, como um todo, também o convidaram para ser seu rei. Numa série de brilhantes ações militares, inflingiu derrotas decisivas aos filisteus, que daí por diante tiveram de viver como vassalos de Davi. A captura de Jerusalém por Davi, no sétimo ano de seu reinado, proveu seu reino com uma capital poderosa

e estrategicamente situada, e também com um novo centro religioso. A arca foi trazida de volta do exílio e foi solenemente instalada numa tenda-santuário no monte Sião, posteriormente superada pelo templo de Salomão.

Depois de estabelecer a independência e a supremacia israelita em Canaã, Davi prosseguiu, mediante conquista e diplomacia, na edificação de um império que chegou a estender-se desde a fronteira egípcia e o golfo de Aqabah, até o alto Eufrates. Esse império entregou nas mãos de seu filho Salomão, o qual explorou demasadamente os seus recursos mediante um programa grandioso de edificações e devido à manutenção de uma corte esplendorosa. Para a mais eficiente exploração de impostos sobre o reino, Salomão dividiu-o em doze novos distritos administrativos, que tomaram o lugar das antigas divisões tribais, e cobrava não apenas taxas pesadas, mas igualmente trabalho compulsório sobre obras públicas, e, finalmente, até de seus próprios súditos israelitas. A carga finalmente se tornou intolerável. Perto do fim de seu reinado, a maior parte das nações sujeitadas haviam recuperado a independência, e depois de sua morte (c. 930 a.C.) as próprias tribos de Israel se dividiram em dois reinos — o reino do norte, Israel, que renunciou lealdade ao trono de Davi, e o reino do sul, Judá, que consistia do território das tribos de Judá e Benjamim, sobre o qual os descendentes de Davi e Salomão continuaram a reinar em sua capital, Jerusalém (v. JUDÁ, IV).

#### IV. O REINO DE ISRAEL

Jeroboão, fundador da monarquia separada do norte, elevou os dois antigos santuários de Dã (no extremo norte) e de Betel (perto da fronteira com Judá) à posição de santuários nacionais. Em ambos esses lugares, bezerras de ouro proviam os pedestais visíveis para o trono invisível de Javé (a função cumprida pelos querubins de ouro no templo de Jerusalém). Bem no começo de seu reino, ambos os reinos hebreus foram invadidos pelos egípcios, sob Sisaque, mas aparentemente o reino do sul sofreu mais, pelo que, depois disso, o reino do norte não precisou temer tentativas, por parte da dinastia davídica, de recuperar o controle de seus territórios perdidos.

Uma ameaça mais séria, entretanto, apresentou-se vinda do norte. O reino arameu de Damasco, fundado durante o reinado de Salomão, começou a invadir território israelita em cerca de 900 a.C., e isso foi o início de cem anos de luta intermitente, que em certos períodos reduziu Israel a apertos desesperados.

A segurança do reino de Israel também foi ameaçada pelas freqüentes revoltas palacianas e mudanças dinásticas. Somente duas dinastias — as fundadas por Onri (c. 880 a.C.) e de Jeú (c. 841 a.C.) — duraram mais de duas gerações. O filho de Jeroboão foi assassinado por Baasa, um de seus comandantes do exército, no ano seguinte aquele em que subiu ao trono; quando Baasa havia reinado por vinte anos, seu filho também caiu vítima de sorte semelhante. Segui-

ram-se alguns poucos anos de guerra civil, do qual Onri emergiu como vitorioso.

Onri fundou uma nova capital para seu reino, em Samaria (q.v.). Externamente fortaleceu sua posição subjugando Moabe, a leste do Mar Morto, e entrando em aliança econômica com a Fenícia. Seu filho, Acabe, casou-se com uma princesa fenícia, Jezabel, e também pôs fim às hostilidades entre seu reino e o de Judá por meio de uma aliança que durou enquanto durou a dinastia de Onri.

Os benefícios comerciais da aliança fenícia foram grandes, mas no terreno religioso isso conduziu ao reavivamento da adoração a Baal, na qual Jezabel desempenhou um papel liderante. O principal campeão da pura adoração a Javé foi o profeta Elias (q.v.), que também denunciou o desvio real da antiga lealdade ao pacto na esfera social (notavelmente no caso de Nabote, o Jezreelita) e proclamou a queda iminente da dinastia de Onri.

A guerra contra Damasco continuou durante todo o reinado de Onri e seus descendentes, excetuando três anos durante o reinado de Acabe, quando os reis de Israel, de Damasco, e dos estados circunvizinhos, formaram uma coligação militar para resistir ao rei invasor Salmaneser III, da Assíria. Ofenderam-lhe batalha em Carcar, à margem do Orontes (853 a.C.), e o assírio não tornou a invadir as terras ocidentais durante doze anos. Sua retirada foi o sinal para o rompimento da coligação, e assim teve reinício a hostilidade entre Israel e Damasco.

O extermínio da casa de Onri, por ocasião da revolta de Jeú (841 a.C.), foi seguida pela supressão da adoração oficial a Baal. A revolta foi apoiada pelas corporações proféticas, que não tinham motivo para amar a casa de Onri. Porém, isso enfraqueceu gravemente o reino de Israel em face dos ataques dos arameus, e os primeiros quarenta anos da dinastia de Jeú foram anos de tribulação contínua para Israel. Não somente foram assolados os territórios de Israel na Transjordânia, mas o inimigo também assolou suas províncias do norte; os arameus invadiram a planície de Jezreel e prosseguiram ao longo da costa do Mediterrâneo, chegando tão ao sul como Gate. Israel fôra reduzida a uma situação de desespero quando, em 803 a.C., o rei assírio Adade-nirari III invadiu a Síria, assolou Damasco e impôs tributo à mesma. A pressão dos damascenos se afrouxou, e assim os israelitas foram capazes de tirar vantagem dessa mudança de circunstâncias, recuperando muitas das cidades que os arameus lhes tinham arrebatado.

Durante todos esses anos de tribulação houve um homem, em Israel, cuja moral e confiança em Javé jamais hesitou — o profeta Eliseu (q.v.). Bem pôde o rei de Israel dirigir-se a ele, por ocasião do falecimento do profeta, com as palavras "carros de Israel, e seus cavaleiros!" (2Rs 13.14). Eliseu faleceu depois de haver predito com seus próprios lábios a vitória de Israel sobre os arameus.

A primeira metade do séc. VIII a.C. testemunhou uma volta da prosperidade de Israel, es-

pecialmente sob Jeroboão II, o quarto rei da dinastia de Jeú. Ambos os reinos hebreus ficaram livres de ser molestados de fora; Damasco estava por demais enfraquecida, depois de haver sido tão duramente tratada pelos assírios, para renovar sua agressão. Jeroboão estendeu as fronteiras de seu reino e a riqueza nacional aumentou grandemente.

Contudo, esse aumento da riqueza nacional estava concentrada nas mãos de uma seção relativamente pequena da população — os comerciantes e proprietários de terra da classe alta, os quais se enriqueciam às expensas dos pobres. Os pequenos proprietários, que anteriormente haviam cultivado seus próprios campos iam sendo obrigados, em número cada vez maior, a se tornarem servos em propriedades cada vez maiores de seus vizinhos ricos, cultivando a terra que anteriormente haviam trabalhado como proprietários independentes. Essa crescente disparidade entre duas seções de cidadãos livres de Israel exigiu a denúncia de profetas tais como Amós e Oséias, especialmente devido ao fato que os ricos expropriadores de seus vizinhos mais pobres eram meticulosos na realização daquilo que consideravam seus deveres religiosos. Os profetas insistiam incansavelmente que aquilo que Javé requeria de seu povo não era holocaustos de animais cevados, mas sim, justiça e lealdade ao pacto, pela falta do que a nação estava à beira do desastre maior do que qualquer coisa que a havia atingido até o momento.

Em cerca de 745 a.C., a dinastia de Jeú terminou tal qual havia começado, por meio de assassinato e revolta. Nesse mesmo ano Tiglate-Pileser III se tornou rei da Assíria e inaugurou uma campanha de conquista imperial, que em menos de um quarto de século pôs fim à existência do reino de Israel e à independência do reino de Judá. Menaem, de Israel (c. 745-737 a.C.) pagou tributo a Tiglate-Pileser; porém, Peca (c. 736-732 a.C.) seguiu uma orientação política anti-assíria, para o qual propósito se aliou com Damasco. Tiglate-Pileser conquistou Damasco, aboliu a monarquia, e transformou o território numa província assíria. As classes mais altas das populações dessas áreas foram deportadas e substituídas por imigrantes vindos de outras regiões do império assírio. Quando Oséias, o último rei de Israel, negou pagamento de tributo à Assíria, atendendo instâncias do Egito, foi aprisionado. Samaria, sua capital, foi assolada em 721 a.C., depois de um cerco de três anos, e se tornou a sede do governo da província assíria de Samaria. Uma outra deportação teve lugar — de conformidade com os registros assírios, 27.290 pessoas foram tomadas cativas — e colonos estrangeiros foram enviados para substituí-los.

#### V. A PROVÍNCIA DE SAMARIA

A reportagem dos israelitas, dos territórios do norte e da Transjordânia, foi tão completa que esses territórios perderam quase inteiramente seu caráter israelita. Na província de Sa-

maria o caso foi diferente: os imigrantes, com a passagem do tempo, adotaram a religião israelita — "a maneira de servir o Deus da terra" (2Rs 17.26s.) — e foram completamente assimilados pelos israelitas que não haviam sido exilados; os samaritanos, entretanto, conforme a população da província de Samaria foi posteriormente chamada, foram desprezados como raça mista racial e religiosa pelo povo de Judá mais do sul, especialmente desde o fim do séc. VI a.C. em diante.

O rei Ezequias, de Judá, tentou (c. 705 a.C.) reviver a unidade religiosa de Israel convidando o povo de Samaria a vir a Jerusalém, para adorarem ali, mas sua tentativa se tornou ineficaz devido ao fato que Senaqueribe invadiu Judá (701 a.C.). Grande sucesso alcançou a ação do bisneto de Ezequias, Josias, que tirou vantagem do poder diminuído da Assíria para estender sua soberania política e sua reforma religiosa às regiões anteriormente pertencentes ao reino de Israel (621 a.C.). O fato que tentou barrar o avanço de faraó Neco em Megido é evidência suficiente sobre a expansão de seu reino, mas sua morte, ali ocorrida (609 a.C.) pôs fim a tais esperanças de uma possível reunião de todo Israel sob um príncipe da casa de Davi. A terra passou para debaixo da hegemonia do Egito e, poucos anos depois, para debaixo da hegemonia da Babilônia.

Parece que os babilônios perpetuaram a organização provincial dos assírios no ocidente. Depois do assassinio de Gedalias, governador de Judá sob os babilônios, a terra de Judá, com exceção da região do Neguebe (então ocupada pelos edomitas) foi adionada à província de Samaria (c. 582 a.C.). Nenhuma grande alteração nesse particular resultou da conquista persa (em 539 a.C.), exceto que os habitantes de Judá, exilados sob Nabucodonosor, tiveram permissão de regressar e de se estabelecerem em Jerusalém e na área circunvizinha, que então se tornou a província separada de Judá, ainda que minúscula, sob um governador nomeado pelo rei persa (v. JUDÁ, V).

Os samaritanos fizeram oferecimentos amigáveis aos exilados restaurados e se ofereceram para cooperar na reedificação do templo de Jerusalém, mas tais oferecimentos não foram bem recebidos pelos judeus, que sem dúvida temiam ser avassalados pelos samaritanos, em números muito maiores, e também tinham sérias dúvidas sobre a pureza racial e religiosa dos samaritanos. Em conseqüência, um permanente rompimento de relações, que poderia ter sido sanado naquela ocasião, foi-se tornando cada vez mais amargo, a partir de quando os samaritanos usaram toda oportunidade para fazer representação contra os judeus perante as autoridades persas, exibindo-os de modo desfavorável a estas. Foram incapazes de impedir a reedificação do templo de Jerusalém, o que fora autorizado por Ciro em 538 a.C., porém, durante algum tempo, tiveram maior sucesso na obstrução das tentativas dos judeus de fortificarem Jerusalém. Entretanto, quando

Artaxerxes I enviou Neemias (q.v.) a Judá, na qualidade de governador, em 445 a.C., com orientações expressas para reerguer os muros de Jerusalém, os samaritanos e outros vizinhos de Judá talvez pudessem trair sua decepção de diversas maneiras, ainda que não tenham tomado qualquer ação eficaz em face do edito real.

O governador de Samaria, nessa ocasião, era Sambatate (q.v.), o qual continuou no ofício durante muitos anos. Em 408 a.C. é mencionado numa carta da comunidade judaica de Elefantina, no Egito, que buscava os bons ofícios dos filhos de Sambatate, querendo permissão da corte persa para a reconstrução de seu templo, que havia sido destruído num levante anti-judaico dois ou três anos antes. Esse templo havia sido edificado havia mais de um século antes para servir às necessidades religiosas de uma comunidade judaica que os reis egípcios da XXVI.<sup>a</sup> dinastia tinham estabelecido em sua fronteira sul, como garantia contra incursões etíopes. Antes de escreverem aos filhos de Sambatate, os judeus de Elefantina haviam tentado conseguir a ajuda do sumo sacerdote de Jerusalém, mas este não dera qualquer atenção aos seus apelos; sem dúvida ele desaprovava a existência de um templo rival daquele que havia em Jerusalém. Os filhos de Sambatate — como seria bem natural, em vista das relações existentes entre Samaria e Jerusalém — mostraram grande alacridade, e conseguiram a permissão necessária para a reconstrução do templo em Elefantina.

O fato que foram os filhos de Sambatate e não o mesmo, que foram abordados pelos judeus de Elefantina, sugere que apesar de Sambatate continuar como governador nominal, seus filhos estavam se desincumbindo de muitos de seus deveres a favor do mesmo, provavelmente por causa de sua idade.

Os papíros de Elefantina nos suprem informações sobre essa comunidade judaica no Egito que são particularmente interessantes, visto que retratam um grupo de judeus que não demonstram qualquer sinal de haver sido influenciado pela reforma dos dias de Josias. Nisso formam violento contraste com os judeus que regressaram do exílio a Jerusalém e ao território circundante. Os últimos, juntamente com seus irmãos ainda na Babilônia, haviam aprendido a lição que o exílio lhes ensinara, e se assinalavam cada vez mais pela sua estrita aderência ao Torah, incluindo especialmente aquelas características calculadas para assinalar o povo da lei como diferente de todas as demais comunidades. A emergência dos judeus, como o povo da lei, no senso mais particular, é associada acima de tudo com a obra de Esdras (q.v.), sob quem a lei do Pentateuco se tornou a constituição reconhecida do estado religioso judeu, sujeito à autoridade dominante da corte persa.

O trabalho de Esdras (que tinha o apoio total de Neemias como governador) significou que a diferença entre os samaritanos e os judeus chegara num ponto em que havia grande possibilidade de jamais ser corrigida. Algum tempo

antes de 400 a.C., um descendente da família sumo sacerdotal de Jerusalém, de nome Manassés, que se casara com uma filha de Sambatate, foi instalado por seu sogro como sumo sacerdote do antigo lugar santo do monte Gerizim, perto de Siquém, onde um templo foi edificado por permissão real. O culto rival assim estabelecido, lado a lado com o de Jerusalém, tem sobrevivido até os nossos dias — baseado, o que é bastante notável, no mesmo livro da lei reconhecido pelos judeus (v. SAMARITANOS).

## VI. SOB OS MACEDÔNIOS

A conquista do império persa por Alexandre, o Grande, não provocou quaisquer alterações constitucionais, quer na Samaria quer em Judá. Essas províncias passaram então a ser administradas por governadores greco-macedônios em lugar dos governadores persas anteriores, e teve de ser pago tributo aos novos suseranos em lugar dos antigos. A diáspora judaica, que fora geral durante o império persa — Hamã não exagerou quando os descreveu a Xerxes como "disperso entre os povos em todas as províncias do teu reino" (Êt 3.8) — agora encontrava novos centros para estabelecer-se, especialmente em Alexandria e Cirene. As influências helênicas inevitavelmente começaram a dar evidência de sua presença entre eles. Essas influências em certos pontos eram boas; podemos pensar em particular sobre a situação entre os judeus de Alexandria, que falavam o grego, os quais necessitaram fosse feita uma tradução para o grego do Pentateuco e outros escritos do AT, no terceiro e no segundo séculos a.C., assim tornando acessível ao mundo gentio o conhecimento do Deus de Israel (v. TEXTOS E VERSÕES, ANTIGO TESTAMENTO). Por outro lado, havia uma tendência de imitar características da cultura helênica inseparavelmente misturadas com o paganismo e que por isso obscurecia a distinção entre o "povo peculiar" de Javé e os seus vizinhos. Até que ponto uma família judaica proeminente podia ir, assimilando inescrupulosamente os aspectos menos dignos da vida sob as monarquias helênicas, é ilustrado pelo relato de Josefo sobre as aventuras dos Tobiades, que se enriqueceram como coletores de impostos em favor primeiramente dos ptolomeus, e depois dos selêucidas.

Entre as dinastias que herdaram o império de Alexandre, as duas que afetaram mais diretamente a história de Israel, foram a dos ptolomeus, do Egito, e dos selêucidas, que dominavam a Síria e as terras além do Eufrates. Desde 320 até 198 a.C., o governo dos ptolomeus se estendeu do Egito e para Ásia a dentro, até à cadeia do Líbano e à costa da Fenícia, incluindo a Judéia e a Samaria. Em 198 a.C., a vitória selêucida em Paniom, perto das fontes originais do Jordão, significou que dali por diante a Judéia e a Samaria se tornaram tributárias de Antioquia e não de Alexandria. A derrota que o rei selêucida, Antíoco III, sofreu às mãos dos romanos, em Magnésia, em 190 a.C., e a pesada dívida que lhe impuseram,

estes, envolveu um aumento enorme de laxação a seus súditos, incluindo os judeus. Quando seu filho, Antioco IV, tentou endireitar a situação, impondo sua soberania sobre o Egito (nas duas campanhas de 169 e de 168 a.C.), os romanos forçaram-no a abandonar essas ambições. A Judéia, na fronteira sudoeste de seu reino, tornou-se então região de importância estratégica, e sentiu que havia grave razão para suspeitar da lealdade de seus súditos judeus. A conselho de conselheiros sem grande sabedoria, resolveu abolir a nacionalidade e a religião distintivas dos judeus, e o clima dessa orientação política foi a instalação de um culto pagão — a adoração a Zeus Olímpio (nome metamorfoseado pelos judeus em “abominação da desolação”) — no templo de Jerusalém, em dezembro de 167 a.C. O templo samaritano de Gerizim foi semelhantemente profanado mediante a instalação da adoração a Zeus Xênio.

Muitos judeus piedosos suportaram o martírio nessa ocasião, não querendo abandonar sua religião. Outros armaram-se para resistir aos seus dominadores. Entre esses estavam membros da família sacerdotal dos hasmoneanos, encabeçados por Matatias de Modim e seus cinco filhos. O mais notável desses cinco, Judas Macabeu, nasceu como líder natural, e se mostrou excelente em luta de guerrilhas. Seus sucessos iniciais contra as forças reais atraíram muitos de seus compatriotas para a sua liderança, incluindo um grande número de homens piedosos de Israel, os *hasidim*, os quais perceberam que a resistência passiva não era mais suficiente em face da presente ameaça à sua existência nacional e religiosa. Grandes exércitos foram enviados contra eles pelo rei, mas esses também foram derrotados pelas táticas inesperadas de Judas Macabeu e seus homens.

Tornou-se claro ao rei que sua orientação política havia sido um tiro pela culatra, e assim Judas Macabeu foi convidado a enviar embaixadores a Antioquia a fim de discutirem condições de paz. Antioco tinha planos militares para efetuar a reconquista de territórios dissidentes na parte oriental de seu reino, e era importante chegar a um acordo em sua fronteira egípcia. A condição básica dos judeus era, naturalmente, a rescisão completa da proibição contra a prática religiosa dos judeus. Isso foi concedido; os judeus se tornaram livres para praticar a religião de seus antepassados. A concessão foi seguida imediatamente pela purificação do templo de todo culto idólatra que ali havia sido instalado, e pela sua rededicação à milenar adoração ao Deus de Israel. A dedicação do templo, no fim de 164 a.C. (daí por diante sempre comemorada na festa do Hanukkah; cf. Jo 10.22) provavelmente não foi incluída nos termos da paz, mas por si mesma foi aceita como um *fait accompli*.

Logo se tornou claro, entretanto, que Judas com seus irmãos e seguidores, não estavam contentes com a recuperação da liberdade religiosa. Tendo alcançado o sucesso mediante a força das armas, deram prosseguimento à luta para conquistar também a independência poli-

tica. A dedicação do templo foi seguida pela fortificação da colina do templo, defronte da cidadela de Acra (v. JERUSALÉM, iv) que era guarnecida por um batalhão real. Judas enviou bandos armados à Galiléia, à Tranjordânia e a outras regiões onde havia comunidades judaicas isoladas e as trouxe de volta à segurança daquelas porções da Judéia que eram controladas pelas suas forças.

Tal sucessão de atos hostis não podia ser desconsiderada pelo governo selêucida e mais exércitos foram enviados contra Judas. Judas caiu em batalha, na primavera de 160 a.C., e durante algum tempo a causa que ele havia liderado parecia perdida. Porém, os acontecimentos contribuíram novamente para o sucesso de seus sucessores. Entre esses eventos, em particular, a morte de Antioco IV, em 163 a.C., foi seguida por um prolongado período de guerra civil intermitente no império selêucida, entre candidatos rivais ao trono e seus respectivos partidários. Jônatas, irmão de Judas, e que tomou seu lugar como líder do partido insurgente, ficou quieto até tempos propícios, e então, mediante arranjos diplomáticos, conquistou rápido e espantoso avanço. Em 152 a.C., Alexandre Balas, que reivindicava o trono selêucida a base que era filho de Antioco IV (a validade dessa reivindicação é difícil de precisar), autorizou Jônatas a manter suas próprias forças militares na Judéia e o reconheceu como sumo sacerdote dos judeus, em volta da promessa de que Jônatas o apoiaria.

Antioco IV havia dado início à sua intervenção nos negócios religiosos dos judeus, que deu em resultado o soerguimento da família hasmoneana, depondo e nomeando sumos sacerdotes judeus conforme seu próprio critério, em desafio ao costume antigo. Agora um hasmoneano aceitava o sumo sacerdote de um homem cujo título para proporcionar isso se baseava em sua reivindicação de ser filho e sucessor de Antioco IV. A isso fora reduzido o alto ideal por causa do qual teve início a luta!

Os grupos piedosos, que haviam prestado seu apoio aos hasmoneanos durante algum tempo, quando parecia que só mediante os hasmoneanos é que poderia ser recuperada a liberdade religiosa, estavam dispostos a contentar-se quando esse alvo foi alcançado, e ficavam cada vez mais insatisfeitos com as ambições dinásticas dos hasmoneanos. Porém, nenhuma exibição dessas ambições desagradou mais do que o fato dos hasmoneanos terem assumido o sumo sacerdócio. Alguns dos grupos se recusaram a reconhecer qualquer outro sumo sacerdócio além do sacerdócio zadoquita como legítimo, e aguardavam o dia quando os filhos de Zadoque haviam de novamente officiar num templo purificado (v. PAPIROS DO MAR MORTO). Um ramo da família zadoquita teve permissão de fundar um templo judaico em Leontópolis, no Egito, fazendo funcionar ali o ofício sumo sacerdotal; no entanto, um templo fora da terra de Israel não podia ser tolerado por aqueles *hasidim* que tinham qualquer consideração pela lei.

Em 143 a.C., Jônatas foi apanhado e morto por um dos candidatos rivais do trono selêucida; mas foi sucedido por seu irmão Simão, sob quem os judeus obtiveram independência completa do jugo gentio. Essa independência foi concedida por um rescrito do rei selêucida Demétrio II, em maio de 142 a.C., mediante o qual os judeus foram isentados da obrigação de pagar tributo. Simão deu prosseguimento desse sucesso diplomático reduzindo os últimos vestígios da ascendência selêucida na Judéia — a fortaleza de Gazara (Gezer) e a cidadela de Jerusalém. Demétrio havia dado início a uma expedição contra os partas, e não podia tomar qualquer providência contra Simão, ainda que assim o tivesse desejado. Simão recebeu honras de seus compatriotas judeus agradecidos pela liberdade e pela paz que havia obtido para eles. Numa reunião da assembleia popular dos judeus, em setembro de 140 a.C., foi decretado, em consideração pelas realizações patrióticas dele mesmo e de seus irmãos antes dele, que devia ser nomeado etnarca ou governador da nação, comandante em chefe do exército, e sumo sacerdote hereditário. Essa triplice autoridade ele transmitiu aos seus descendentes e sucessores.

Simão foi assassinado em Jericó, em 134 a.C., por seu genro Ptolomeu, filho de Abubo, que tinha a esperança de tomar o poder supremo na Judéia, porém, o filho de Simão, João Hircano, impediu os planos do assassino e assegurou sua posição como sucessor de seu pai.

O rei selêucida Antíoco VII, que havia tentado impor novamente sua autoridade sobre a Judéia, durante os últimos anos de vida de Simão, conseguiu impor tributo sobre João Hircano durante os primeiros poucos anos de seu governo. Porém, a morte de Antíoco VII, na batalha contra os partas, em 128 a.C., pôs fim decisivo à suserania selêucida sobre a Judéia.

## VII. A DINASTIA HASMONEANA

No sétimo ano de João Hircano, o estado independente da Judéia já estava firmemente estabelecido, quarenta anos depois que Antíoco IV havia abolido sua antiga constituição como um estado-religioso autônomo do império. A devoção dos *hasidim*, o gênio militar de Judas e as qualidades diplomáticas de Simão, juntamente com a crescente divisão e fraqueza do governo selêucida, haviam conquistado para os judeus mais (conforme todas as aparências externas) do que haviam perdido às mãos de Antíoco IV. Não admira, pois, que os primeiros anos de independência, sob a liderança de João Hircano, fossem considerados pelas gerações que se seguiram como uma espécie de idade áurea.

Foi no tempo de João Hircano que houve o rompimento final entre a maioria dos *hasidim* e a família dos hasmoneanos. João ficou ofendido pelas objeções que os mesmos faziam do fato dele ocupar o sumo sacerdócio, e rompeu com eles. Daí por diante aparecem na história como o partido dos fariseus (q.v.), embora não seja certo que tenham derivado esse nome (heb., *pharushim*, "separados") do fato de terem retirada

do sua aliança anterior com os hasmoneanos, conforme tem sido suposto com freqüência. Permaneceram em oposição ao regime durante cinquenta anos. Enquanto isso, os líderes religiosos que apoiavam o regime e compunham o concílio nacional apareceram cerca do mesmo tempo com o nome de saduceus (q.v.).

João Hircano tirou proveito da crescente debilidade do reino selêucida para aumentar seu próprio poder. Uma de suas primeiras providências, depois do estabelecimento da independência judaica, foi invadir o território samaritano e assediar Samaria, que resistiu durante um ano, mas que finalmente cedeu, sendo assaltada e destruída. Siquém também foi capturada, e o santuário samaritano no monte Gerizim foi demolido. Os samaritanos apelaram ao rei selêucida, solicitando ajuda, mas os romanos advertiram-no a não interferir. Os hasmoneanos, num estágio inicial de sua luta, haviam obtido um tratado de aliança com os romanos, tratado esse que foi renovado por João.

No sul de seus domínios, João entrou em guerra contra os idumeus, conquistou-os e forçou-os a aceitar a circuncisão e a adotar a religião judaica. Reduziu cidades gregas na Transjordânia, e invadiu a Galiléia.

Sua obra na Galiléia foi continuada por seu filho e sucessor, Aristóbulo I (104-103 a.C.), o qual forçou os galileus sujeitos a aceitarem o judaísmo, conforme seu pai havia feito com os idumeus.

De conformidade com Josefo, Aristóbulo assumiu o título de "rei", em lugar da designação "etnarca" com o qual seu avô, e até onde sabemos seu pai, tinham estado contentes, e passou a usar um diadema em sinal de sua posição real. Não há dúvida que dessa maneira esperava gozar de maior prestígio entre seus vizinhos gentios, embora suas moedas o designem, em linguagem mais conforme aos seus súditos judeus, como "Judá, o sumo sacerdote".

Aristóbulo morreu (talvez de tuberculose pulmonar) depois de um ano de reinado, e foi sucedido por seu irmão, Alexandre Janeu (103-76 a.C.), que se casou com a viúva daquele, Salomé Alexandra. Um sumo sacerdote menos apropriado que Janeu dificilmente poderia ser imaginado. Esse passava as moções de seu sagrado ofício em ocasiões de alta cerimônia — e fê-lo de modo tal que ofendeu deliberadamente os sentimentos de muitos de seus súditos mais religiosos (especialmente os fariseus). Porém, a ambição mestre de seu reino era a conquista militar. O ter seguido essa orientação lhe trouxe muitos reveses; porém, pelo fim de seu reinado, havia trazido para debaixo de seu controle praticamente todo o território que fora dos israelitas nos grandes dias da história da nação — a um preço ruinoso de tudo quanto tinha valor na herança espiritual de seu povo.

As cidades gregas da faixa costeira do mediterrâneo e da Transjordânia eram seus alvos especiais de ataque; uma após outra assaltou-as e conquistou-as, mostrando, pelo seu violento vandalismo quão pouco se importava com

os verdadeiros valores da civilização helênica. Modelou sua vida conforme a dos príncipes helenísticos mais cruéis da Ásia Ocidental. Os sentimentos contrários a ele por parte de muitos de seus súditos judeus, atingiu tal grau que ao sofrer desastrosa derrota às mãos de uma força dos nabateus na Transjordânia, em 94 a.C., revoltaram-se contra ele e até solicitaram a ajuda do rei selêucida Demétrio III. Entretanto, outros súditos judeus de Janeu, por mais que estivessem descontentes com ele, julgavam que o espetáculo de um rei selêucida ser chamado para auxiliar uma revolta contra um membro da família hasmoneana como algo demasiado para ser tolerado por seu patriotismo; apresentaram-se como voluntários para apoiar a causa de seu rei, em tão difícil conjuntura, e capacitaram-no a dominar a revolta e enviar de volta aos contingentes enviados pelo rei selêucida à força das armas. A barbaridade da vingança que Janeu tomou contra os líderes da revolta (que evidentemente incluíam alguns fariseus de nomeado) foi por muito tempo lembrada com horror.

Janeu transmitiu o reino à sua viúva, Salomé Alexandra, que o governou como rainha por nove anos. Ela outorgou o sumo sacerdócio a seu filho mais velho, Hircano II. Em certo aspecto importante ela reverteu a orientação política de seus predecessores mostrou-se amiga dos fariseus e deu atenção aos seus conselhos durante todo o seu reinado.

Sua morte, em 67 a.C., foi seguida por guerra civil entre os apoiadores dos dois candidatos ao trono, seus dois filhos Hircano II e Aristóbulo II. Aristóbulo era um príncipe hasmoneano típico, ambicioso e agressivo; Hircano não tinha personalidade, mas era facilmente manipulado por aqueles que apoiavam suas reivindicações a próprio interesse deles, entre os quais a personalidade dominante era o idumeu Antipater, cujo pai fora governador da Iduméia durante o reinado de Janeu.

A guerra civil entre os dois irmãos e seus respectivos partidários teve fim com a intervenção dos romanos, em 63 a.C., em circunstâncias que puseram fim à breve independência judaica sob os hasmoneanos.

### VIII. A SUPREMACIA ROMANA

Em 66 a.C., o senado e o povo romano enviaram seu mais brilhante general daquela época, Pompeu, para por fim bem sucedido à guerra que havia vinte anos vinham levando intermitentemente a efeito contra Mitridates, rei do Ponto, o qual cavara para si mesmo um império na Ásia Ocidental assenhoreando-se de terras do decadente reino selêucida e estados circunvizinhos. Pompeu não precisou de muito tempo para derrotar Mitridates (que fugiu para a Crmêia e ali cometeu suicídio); porém, tendo feito isso, viu-se frente a frente com a necessidade de reorganizar a vida política da Ásia Ocidental. Em 64 a.C. anexou a Síria como província romana, e foi convidado por várias porções do estado judaico a intervir na Judéia igualmente, e assim teve fim a guerra civil entre os filhos de Janeu.

Graças à astuciosa aquilatação da situação por Antipater, o partido que favorecia Hircano mostrou-se disposto a cooperar com os romanos, e Jerusalém abriu seus portões a Pompeu, na primavera de 63 a.C. O templo, entretanto, que estava separadamente fortificado e era guardado por partidários de Aristóbulo, resistiu ao cerco por três meses antes de haver sido conquistado pelas forças de Pompeu.

A Judéia tornou-se então tributária de Roma. Foi privada das cidades gregas que os reis hasmoneanos haviam conquistado e anexado, e os samaritanos foram libertados do controle judaico. Hircano foi confirmado no sumo sacerdócio e na liderança da nação; porém, teve de contentar-se com o título de "etnarca", pois os romanos recusaram-se a reconhecê-lo como rei. Antipater continuou a apoiá-lo, resolvido a explorar essa nova reviravolta dos acontecimentos para seu próprio proveito que (precisa ser admitido) coincidia bem de perto com a vantagem da Judéia.

Aristóbulo e sua família conseguiram, vez após vez, fomentar rebelião contra Roma, tentando apossar-se do poder. Durante muitos anos, entretanto, essas tentativas abortaram. Sucessivos governadores romanos mantinham pé firme na Judéia e na Síria, visto que essas províncias ficavam agora na fronteira oriental do império romano, além da qual havia o império rival dos partas. A importância estratégica dessa área pode ser calculada pelo número de personagens dominantes da história romana que desempenharam papel decisivo na história da Judéia daquela época — Pompeu, que anexou-a ao império; Crasso, que como governador da Síria, em 54-53 a.C. pilhou o templo de Jerusalém e muitos outros templos da Síria, ao reunir recursos para uma guerra contra os partas, mas que foi derrotado e morto por eles em Carrae, em 53 a.C.; Júlio César, que se tornou o senhor do mundo romano depois de derrotar Pompeu em Farsalo, em 48 a.C.; Antônio, que dominava as províncias orientais do império, depois que ele e Otaviano derrotaram os assassinos de César e seus seguidores em Filipois, em 42 a.C.; e então o próprio Otaviano, que derrotou Antônio e Cleópatra em Actio, em 31 a.C., e daí por diante governou sozinho o mundo romano, como o imperador Augusto. Durante todas as vicissitudes da guerra civil romana e da guerra no exterior, Antipater e sua família tiveram o propósito único de apoiar o principal poder romano representativo no oriente, naquele tempo, não importando quem fosse a personagem romana, e não importando o partido romano a que pertencesse. Júlio César, em particular, tinha razões particulares para mostrar-se agradecido ao apoio de Antipater quando era assediado em Alexandria, durante o inverno de 48-47 a.C., e conferiu privilégios especiais não somente ao próprio Antipater, mas também aos judeus.

Essa confiança, que os romanos aprenderam a depositar na família de Antipater se manifestou de forma notável em 40 a.C., quando os partas invadiram a Síria e a Palestina, e capacitaram Antigono, o último filho sobrevivente de



Antístobulo II, a recuperar o trono hasmoneano e a governar como rei e sumo sacerdote dos judeus. Hircano II foi mutilado a fim de ficar para sempre desqualificado para servir de sumo sacerdote. Antipater então já falecera, mas foi feita a tentativa de apoderar-se da sua família e de liquidá-la. Um de seus filhos, Fasael, foi capturado e morto, mas Herodes, o mais eficaz dos filhos de Antipater, escapou para Roma, onde o senado o nomeou rei dos judeus, a instâncias de Antônio e Otaviano. Sua tarefa agora consistia em recuperar a Judéia, arrebatando-a das mãos de Antigono (que foi deixado em paz pelo comandante romano da Síria quando os invasores partas foram expulsos) e em governar o seu reino favorecendo os interesses dos romanos, como seu "amigo e aliado". A tarefa não era fácil e o fato que foi finalmente bem sucedido, em 37 a.C., ao ser invadida Jerusalém após um cerco de três meses, garantiu para Herodes uma amarga má vontade da parte de seus novos súditos, atitude essa que nenhum de seus melhores esforços pôde remover. Antigono foi enviado acorrentado a Antônio, que ordenou que fosse executado. Herodes tentou legitimar sua posição, aos olhos dos judeus, casando-se com Mariamne, uma princesa hasmoneana, mas o consórcio lhe trouxe mais dificuldades do que vantagens.

A posição de Herodes foi precária durante os seus primeiros anos de seu reinado. Embora Antônio fosse seu amigo e patrono, Cleópatra ansiava por incorporar a Judéia ao seu próprio reino, conforme seus primeiros ancestrais ptolemaicos haviam feito, e tentou explorar seu domínio pessoal sobre Antônio com essa finalidade. A derrubada de Antônio e Cleópatra, em 31 a.C., e a confirmação de Herodes em seu reino, pelo conquistador Augusto, trouxe-lhe algum alívio externo, mas a paz doméstica lhe foi negada tanto no círculo íntimo de sua própria família como em suas relações com o povo judeu. No entanto, governou a Judéia com mão firme, servindo os interesses romanos ainda melhor que algum governador romano poderia tê-lo feito. (Quanto a outros detalhes sobre seu reino, v. HERODES, 1).

Quando Herodes faleceu, em 4 a.C., seu reino foi dividido entre seus três filhos sobreviventes. Arquelau governava a Judéia e Samaria, como etnarca, até 6 d.C.; Antipas governava a Galiléia e a Peréia como tetrarca, até 39 d.C.; e Filipe recebeu como tetrarquia o território a leste e a nordeste do mar da Galiléia, que seu pai havia pacificado em prol dos interesses do imperador, e governou-o até seu falecimento, em 34 d.C. (v. HERODES, 2,3; FILIPE, 2.)

Antipas herdou uma partilha total da habilidade política de seu pai, e deu prosseguimento à tarefa (a respeito da qual não recebeu agradecimento) de promover a causa romana em sua tetrarquia e regiões circunvizinhas. Arquelau, entretanto, também herdou toda a brutalidade mas não o gênio de seu pai, e logo levou seus súditos a um desespero tal que solicitaram ao imperador romano que o removesse para

impedir estourasse uma rebelião generalizada. Arquelau de acordo com essa queixa, foi deposto e banido, e sua etnarquia foi reconstituída como província romana do terceiro grau. A fim de que a quantidade anual de tributo, pago ao tesoureiro imperial, fosse calculada, o governador da Síria, Quirínio (q.v.) levou a efeito um recenseamento na Judéia e na Samaria. Esse recenseamento provocou o levantamento de Judas, o Galileu (q.v.); mas, apesar de que o levante foi esmagado, seus ideais perduraram no partido dos zelotes (q.v.), os quais sustentavam que o pagamento de tributo a César ou a qualquer outro governante pagão, era um ato de traição contra o Deus de Israel.

Depois do recenseamento, a Judéia (conforme passaram a ser chamadas a Judéia e a Samaria) recebeu um procurador (q.v.) que agia como governador. Esses procuradores eram nomeados pelo imperador, e estavam sujeitos à supervisão geral dos governadores da Síria. Os primeiros procuradores romanos exerciam o privilégio de nomear o sumo sacerdote de Israel — privilégio esse que, desde o fim da dinastia hasmoneana, fora exercido por Herodes e Arquelau. Os procuradores vendiam o ofício sagrado aquele que fizesse a oferta mais alta, e por causa disso mesmo o prestígio religioso do ofício se tornou naturalmente muito baixo. Em virtude de seu ofício, o sumo sacerdote presidia o SINEDRIO (q.v.), assembléia essa que administrava os negócios internos da nação.

Dentre os primeiros procuradores, o único cujo nome é conhecido, é Pôncio Pilatos (q.v.), cujo caráter duro e teimoso é registrado nas páginas de Josefo e *Filon* — para não mencionar o papel que ele desempenha na narrativa do NT. Sua construção de um novo aqueduto para prover Jerusalém e o templo com um melhor suprimento de água, ilustra os benefícios materiais do governo romano; mas sua desconsideração para com os escrúpulos religiosos dos judeus, insistindo em custear seus gastos com o fundo sagrado do templo, ilustra certo aspecto do governo romano que foi o principal responsável pela revolta de 66 d.C. — a insensibilidade de muitos dos governadores e seus agentes para com os sentimentos locais.

Por um curto período, entre os anos 41 e 44 d.C., a Judéia desfrutou de um merecido alívio, sendo suspensa a administração procuratorial. Herodes Agripa I, neto de Herodes, o Grande, e de Mariamne, a quem o imperador Gaio dera a tetrarquia anteriormente pertencente a Filipe, transformando-a em reino (aumentando-o com a adição da Galiléia e da Peréia, em 39 d.C., depois da deposição e banimento de Antipas), recebeu a Judéia e a Samaria como novas extensões de seu reino, das mãos do imperador Cláudio, em 41 d.C. (v. HERODES, 4). Por causa do fato que era descendente dos hasmoneus (através de Mariamne) foi popular entre seus súditos judeus. Porém, sua morte súbita, em 44 d.C., com a idade de cinquenta e quatro anos, significou que a província da Judéia (agora incluindo também a Galiléia, bem como toda a Samaria)

reverteu ao governo dos procuradores, visto que o filho de Agripa, Agripa, o Jovem (v. HERODES, 5), era por demais jovem para receber a responsabilidade real de seu pai. Foi feita uma concessão aos sentimentos judeus, entretanto: o privilégio de nomear o sumo sacerdote, que Agripa havia herdado dos procuradores, não voltou a ser privilégio destes, mas foi dado primeiramente a seu irmão Herodes de Calquis, e então (após a morte desse Herodes, em 48 d.C.), a Agripa, o Jovem.

### IX. FIM DA SEGUNDA COMUNIDADE

Durante vinte anos, mais ou menos, depois do falecimento de Agripa I, as dificuldades se multiplicaram na Judéia. O povo em geral achava a reimpoção de procuradores ainda mais irritante, depois de seu breve período de governo por parte de um rei judeu; e os próprios procuradores pouco fizeram para conciliar os sentimentos de seus súditos judeus. Houve uma sucessão de levantes provocados por pseudomessias, tais como Teudas (q.v.), o qual foi morto por um destacamento de cavalaria enviado contra ele pelo procurador Fado (44-46 d.C.), ou por líderes zelotes, tais como Tiago e Simão (dois filhos de Judas, o Galileu), crucificados pelo procurador seguinte, Tibério Júlio Alexandre (46-48 d.C.). O fato que Alexandre era um judeu renegado, descendente de uma ilustre família judaica de Alexandria, em nada contribuiu para torná-lo simpático para os judeus da Judéia.

Foi durante os períodos dos procuradores Fado e Alexandre que a Judéia foi duramente atingida pela fome predita em At 11.28. Josefo registra como Helena, a rainha-mãe de Adiabene, a leste do rio Tigre, comprou cereal do Egito e figos de Chipre, nessa ocasião, para aliviar a fome do povo da Judéia. A família real de Adiabene incluía os prosélitos judaicos mais distinguidos daquele período; alguns deles realmente combateram ao lado dos judeus contra Roma na guerra que estourou em 66 d.C.

Durante a procuradoria de Félix (q.v.) o descontentamento aumentou na Judéia. Félix resolveu suprimir energicamente os bandos de insurgentes que infestavam a província, e suas medidas severas contra eles foram acompanhadas por um sucesso temporário, porém, alienaram grande parte da população, em cujos olhos os insurgentes não eram criminosos, e, sim, patriotas.

Os anos finais do período do procurador Félix foram assinalados por ferozes levantes entre os habitantes gentios e judeus de Cesaréia, que se originaram por motivo de disputas acerca de privilégios civis. Félix enviou os líderes de ambos os lados a Roma, para que a questão fosse decidida pelo imperador, mas foi chamado de volta e substituído como procurador por Festo (59 d.C.). A disputa de Cesaréia foi decidida a favor dos gentios, e o ressentimento dos judeus devido a essa decisão, juntamente com a maliciosa exploração gentilica dessa vitória legal, foi um dos fatores causadores da explosão de 66 d.C.

Festo (q.v.) foi um governador relativamente equilibrado e justo, porém, faleceu no, ofício

em 62 d.C., e seus dois sucessores, Albino e Floro, por terem ofendido persistentemente o sentimento nacional e religioso dos judeus, foram as principais provocações para os extremistas anti-romanos. A última, gota foi o fato de Floro haver-se apossado sacrilegamente de dezessete talentos que havia no tesouro do templo. Isso provocou uma revolta que só pôde ser abafada depois de muito derramamento de sangue. Os elementos moderados da nação, ajudados pelo jovem Agripa, aconselhavam o comedimento, mas o povo não estava disposto mais a ouvir tais conselhos. Cortaram as comunicações entre a fortaleza de Antônio e os átrios do templo, e o capitão do templo, que era líder do partido guerreiro de Jerusalém, renunciou formalmente à autoridade imperial descontinuando o sacrifício a favor do bem-estar do imperador.

A situação então escapou do controle de Floro, e nem mesmo a intervenção de Céstio Galo, governador da Síria, que tinha forças militares mais poderosas que as de Floro, teve eficácia. Galo teve de retirar-se, e seu exército sofreu pesadas baixas em sua retirada pelo desfiladeiro de Bete-Horom (novembro de 66 d.C.).

Esse sucesso, conforme reputado pelos judeus insurgentes, encheu-os de um falso otimismo. A política extremista parece que fora vindicada: Roma não podia resistir-lhes. A Palestina inteira se pôs em pé de guerra.

Vespasiano, entretanto, que foi o encarregado de suprimir a revolta, desincumbiu-se da tarefa metodicamente. Em 67 d.C. esmagou a rebelião na Galiléia. Alguns dos líderes da revolta galiléia, entretanto, escaparam para Jerusalém, e sua chegada ali aguçou a contenda interna que rugia durante os últimos anos e meses na cidade. No verão de 68 d.C., Vespasiano aproximava-se de Jerusalém quando chegaram notícias da deposição e morte de Nero, em Roma. A guerra civil que rebentou, no coração do império, encorajou os defensores de Jerusalém com nova esperança; do ponto de vista deles até parecia que Roma e o império estavam à beira da dissolução, e que a quinta monarquia de Daniel estava prestes a ser estabelecida acima de suas ruínas.

De Cesaréia, Vespasiano observava o progresso dos acontecimentos em Roma. A 1.º de julho de 69 d.C., ele mesmo foi proclamado imperador em Alexandria pelo governador do Egito (o mesmo judeu apóstata, Alexandre, que anteriormente havia sido procurador da Judéia); o exemplo de Alexandria foi rapidamente seguido em Cesaréia e Antioquia, bem como pelos diversos exércitos espalhados na maioria das províncias orientais. Vespasiano retornou a Roma a fim de ocupar o trono imperial, deixando seu filho, Tito, para completar a supressão da revolta dos judeus. Pelo fim do ano 69 d.C., a Judéia inteira havia sido subjugada com exceção de Jerusalém e de três baluartes que davam frente para o mar Morto.

Jerusalém foi atacada na primavera de 70 d.C. Em maio, metade da cidade já estava nas mãos

os romanos, mas os defensores se recusaram a aceitar condições de rendição. A 24 de julho a fortaleza de Antônia foi invadida; doze dias mais tarde cessaram os sacrifícios diários no templo, e a 29 de agosto o próprio santuário foi incendiado e destruído. Quatro semanas mais tarde a cidade inteira já estava nas mãos de Tito. Foi arrasada até o chão, excetuando parte do muro ocidental onde havia três torres do palácio de Herodes, e que provia quartéis para uma guarnição romana. O último centro da revolta a ser esmagado foi a quase inexpugnável fortaleza de Masada, a sudoeste do mar Morto, onde uma força de zelotes se manteve na resistência até a primavera de 73 d.C., e então se suicidou em massa, não querendo ser capturada.

A Judéia foi reconstituída como província sob seu próprio legado imperial, diretamente responsável ao imperador, e de modo algum subordinado ao legado imperial da Síria; de forma semelhante dos procuradores, os legados imperiais da Judéia contavam com forças de legionários sob suas ordens. A antiga taxa do templo, que os judeus do mundo inteiro vinham pagando para a manutenção da casa de Deus em Jerusalém, continuou sendo cobrada, mas agora era empregada para a manutenção do templo dedicado a Júpiter, na colina Capitolina de Roma.

Com o desaparecimento da hierarquia do templo e do Sinédrio, conforme antes organizados, a principal autoridade interna da nação judaica passou para um novo Sinédrio de rabinos, liderados a princípio por Yohanan ben Zakkai, um mestre da escola de Hilel. Esse tribunal religioso exercia seu controle sobre todas as sinagogas, e deu início ao trabalho de codificação do corpo tradicional de lei oral que, no tempo devido, foi posto em forma escrita, no *Mishnah*, já perto do fim do segundo século de nossa era. Foi principalmente devido às providências de Yohanan ben Zakkai e seus colegas, bem como de seus sucessores, que a identidade nacional e religiosa de Israel sobreviveu depois da queda do templo e da segunda comunidade judaica, em 70 d.C. V. TALMUDE E MIDRASH.

V. tb. JUDÁ. Quanto à religião, v. SACRIFÍCIO E OFERTA; LEI etc. Quanto às descobertas arqueológicas, v. ARQUEOLOGIA. Quanto aos reis e lugares individuais, v. artigos separados respectivos. F.F.B.

**ISRAEL DE DEUS** — A declaração de Paulo que nem todos os de Israel são de fato "israelitas" (Rm 9.6) está de conformidade com a insistência profética que o verdadeiro povo de Deus, aqueles que são dignos do nome de Israel, pode ser um "remanescente" relativamente diminuto de almas fiéis dentro da nação de Israel. No NT o conceito de um tal remanescente aparece na pregação de João Batista, o qual insiste que descender de Abraão é algo sem valor em si mesmo (Mt 3.9 = Lc 3.8). A chamada de Jesus aos discípulos para o acompanharem, formando o "pequeno rebanho"

que deveria receber o reino (Lc 12.32; cf. Dn 7.22,27) o assinalou como o fundador do novo Israel; ele designou explicitamente os doze apóstolos como juizes das "doze tribos de Israel" na nova dispensação (Mt 19.28; Lc 22.30). O "pequeno rebanho" deveria ser aumentado pela adesão de "outras ovelhas" que nunca haviam pertencido ao aprisco judaico (Jo 10.6).

Se a expressão "o Israel de Deus", em seu único aparecimento no NT (Gl 6.16) denota apenas crentes judeus, ou crentes judeus e gentios sem qualquer distinção, é ponto disputado; a última possibilidade é a mais provável especialmente se a expressão tiver de ser considerada em oposição com "a todos quantos andarem de conformidade com esta regra". Mas que a comunidade de crentes em Jesus, sem importar sua origem natural, é reputada como o novo Israel por todo o NT, é claro. Elas são "as doze tribos que se encontram na dispersão" (1Pe 1.1), que são também denominadas, em linguagem emprestada das descrições de Israel no AT, como "raça eleita, sacerdócio real, nação santa, povo de propriedade exclusiva de Deus" (1Pe 2.9).

Porém, o núcleo desse novo Israel é judaico (Rm 11.18). E apesar de que a grande proporção do "Israel segundo a carne" no presente é impedido, devido a uma cegueira parcial e temporária, de reconhecer sua esperança ancestral em Jesus, chegará finalmente o tempo quando tal véu lhes será tirado dos olhos (2Co 3.16), e então serão reestabelecidos, mediante a fé, como membros da comunidade bem-amada: sua presente alienação durará somente "até que haja entrado a plenitude dos gentios" (Rm 11.25a).

F.F.B.

**ISSACAR** — Filho de Jacó e Lia, ancestral de uma das doze tribos de Israel. O nome pode ser explicado pelo composto dos termos hebraicos *ish*, "homem", e *sakhar*, "salário", ou seja, "trabalhador alugado" (Gn 30.18; 35.23).

A partilha de Israel caiu por sorte na região central da planície de Jezreel; suas fronteiras não podem ser traçadas com exatidão (Js 27.10; 19.17-23). O território fica entre os montes de Gilboa e Tabor. Ao sul e a oeste ficava Manassés; ao norte, Zebulom e Naftali; a leste, o rio Jordão. As principais aldeias incluíam Jezreel (moderna Zerín), Sunem (moderna Sulem), e En-ganim, uma aldeia levítica (provavelmente a moderna Jenin).

Issacar foi a tribo principalmente envolvida na guerra ligada com Débora, sendo que a própria profetiza era membro dessa tribo (Jz 5.15). A batalha teve lugar na planície de Issacar, e a vitória assegurou passagem livre entre os israelitas da região montanhosa de Efraim, e os que ficavam na Galiléia.

O desfrutamento de seu rico solo talvez tenha produzido nos homens de Issacar o sentimento que é repreendido em Gn 49.14s. A referência à "montanha", na bênção proferida sobre Zebulom e Issacar, em Dt 33.18s., não implica necessariamente no fato que o território

de Issacar tenha chegado até às margens do Mediterrâneo, mas simplesmente em que havia um mercado associado com o monte sagrado do Tabor, o marco fronteiro das tribos de Zebulom, Issacar e Naftali. "Chuparão a abundância dos mares" (Dt 33.19) talvez seja expressão referente às rotas comerciais vindas da costa e que passavam nas proximidades do monte Tabor (em contraste com a opinião que o "monte", nesse caso, se refira ao Carmelo).

Issacar foi feito um dos doze distritos administrativos estabelecidos durante o reinado de Salomão (1Rs 4.17). Pouco tempo antes da queda de Ninive (612 a.C.), Josias, rei de Judá, foi capaz de estender sua autoridade sobre a Samaria e invadir em Issacar, que pertencia à província assíria de Megido desde depois da queda do reino israelita do norte (2Rs 23.19,29s.). A.S.

**ITAI** (heb., *'itai*, [?] "(Deus) está comigo") — 1. Líder de seiscentos homens de Gata, que se reuniram a Davi pouco depois da rebelião encabeçada por Absalão. Sua fidelidade era tal que se recusou a abandonar o rei Davi, mesmo depois que este ordenou sua retirada (2Sm 15.19-22). O adjetivo "geteu" indica que era filisteu; provavelmente era um soldado da fortuna que encontrou em Davi um líder digno de sua lealdade. Juntamente com Joabe e Abisai, subseqüentemente foi um dos três generais de Davi (2Sm 18.2).

2. Um benjamita. Um dos "trinta" heróis de Davi (2Sm 23.29; 1Cr 11.31). J.G.G.N.

**ITÁLIA** (gr., *Italia*) — Pelos meados do primeiro século de nossa era, esse nome se tornou um substantivo que denotava principalmente seu moderno sentido geográfico. "Todas as estradas levam a Roma", e até mesmo antes dos tempos de Cristo muitos judeus se tinham retrado para a Itália, especialmente para a metrópole. Foi por causa do fato que o imperador Cláudio fizera um expurgo contra os judeus que Paulo teve oportunidade de conhecer Áqüila e Priscila (q.v.) (At 18.2). A Itália era o destino do apóstolo quando, depois de haver apelado a César, ele e outros prisioneiros embarcaram em Cesaréia para iniciar aquela que seria sua mais famosa viagem (At 27.1,6). Em Hb 13.24, lemos que "os da Itália" ("os que vêm da Itália", como diz certa revisão moderna) saúdam os destinatários da epístola. V. ROMA. J.D.D.

**ITAMAR** (heb., *'itamar*) — O significado desse nome é incerto, mas é bem possível que queria dizer "terra de palmeiras". Era o mais novo dos quatro filhos de Aarão e Eliseba (Êx 6.23). Itamar foi ordenado para ocupar o sacerdócio (Êx 28.1) e orientou a construção do tabernáculo (Êx 38.21). Por ocasião da apostasia de Nadabe e Abiú ele permaneceu fiel em tudo, menos na questão da oferta pelo pecado (Lv 10). Foi posto como cabeça dos gersonitas e meraritas (Nm 4.28,33). Quanto à evidência que Eli era descendente de Itamar, v. 1Sm 14.3; 22.9; 1Cr 24.3. Um homem chamado Daniel, um de

seus descendentes, é alistado entre os exilados que retornaram (Ed 8.2). G.W.G.

**ITIEL** — Provavelmente significa "Deus está comigo" (corrigindo a pontuação hebraica para *'itiel*) — 1. Um benjamita, ancestral de Salu, que residia em Jerusalém, no tempo de Neemias (Ne 11.7). 2. Um homem mencionado juntamente com Ucal, em Pv 30.1. Uma alteração nas divisões das palavras resulta na tradução mais satisfatória: "Fatiguei-me, ó Deus (*la'iti'e*), e estou exausto" (BDB, seguido por nossa versão portuguesa). D.A.H.

**ITRA** (*yitra'*, "abundância") — Marido de Abigail, irmã de Davi, e pai de Amasa, um dos generais de Davi. É chamado de israelita em 2Sm 17.25 e em 1Cr 2.17, mas esta última passagem o chama de "Jeter, o ismaelita" (cf. 1Rs 2.5).

**ITREUS, OS** — Os "itreus" eram uma das famílias descendentes de Quiriate-Jearim (1Cr 2.53). Dois membros da guarda pessoal de Davi, Ira e Garebe, vieram dessa família (2Sm 23.38; 1Cr 11.40) e talvez eram originários da aldeia de Jatir (1Sm 30.27). V. JATIR. R.A.H.G.

**ITURÉIA** (gr., *Ituraia*, Lc 3.1) — Nome mencionado em conjunção com Traconite (q.v.), que quase certamente se deriva do termo hebraico *yetur*, "Jetur", filho de Ismael (Gn 25.15,16; 1Cr 1.31), mencionado também como uma tribo em guerra contra os israelitas ao leste do rio Jordão (1Cr 5.19). Pouco ou nada se sabe a respeito deles, daí por diante, até o tempo do rei judeu Aristóbulo I (105-104 a.C.), que segundo está registrado combateu contra os itureus e conquistou deles uma porção de seu território (Josefo, *Ant.* xiii.11.3). Daí por diante há alusão freqüente aos mesmos por parte dos escritores clássicos (Josefo, Strabão, Plínio, Dio Cássio etc.). Algumas vezes são chamados de sírios, e outras vezes de árabes.

Por ocasião da conquista romana, eram conhecidos como uma tribo de ferozes assaltantes, especialmente habilidosos no uso do arco (Schürer, *The Jewish People in the Time of Christ*, p. 326, 327), mas não associados com qualquer localização geográfica precisa. Fazia parte do território governado por Herodes, o Grande, após cuja morte, em 4 a.C., o reino foi dividido, sendo que certas regiões, incluindo Traconite e aquela que era chamada de "a casa de Zeno (ou Zenodora) em redor de Panéia", formavam a tetrarquia de Filipe; v. TETRARCA. Se, como parece provável essa última seção do território era ocupado pelos itureus, talvez tenha sido conhecida como Ituréia, pois as tribos migratórias freqüentemente emprestavam seu nome aos seus novos lares. Josefo, ao definir os limites dos domínios de Filipe, não menciona especificamente a Ituréia — alguns dizem que isso devido ao fato que não podia ser distinguida de Traconite.

A referência que se encontra no Evangelho de Lucas, portanto, deve ser compreendida como

Um substantivo ou como um adjetivo? ele tinha em mente o lugar ou o povo? "Uma questão muito obscura", dizia W. M. Ramsay, em 1894, em redor da qual muitas afirmações são levemente feitas... mas que são bastante improváveis". Nenhuma certeza é possível quanto a isso. Os substantivos locativos acerca dessa região e desse período são notoriamente elásticos e sujeitos a corrupção, sendo que a justaposição é freqüentemente encontrada. O máximo que podemos afirmar com segurança é que, conforme a afirmação de T. W. Manson (*Luke*, em MNTC), é "uma região montanhosa da cadeia do Antelíbano, habitada por árabes perambulantes".

Calligula deu essa região a Herodes Agripa I. Quando este último faleceu, foi incorporada na província da Síria e ficou sujeita a procuradores. J.D.D.

**IVA** — Uma cidade samaritana conquistada pelos assírios no tempo de Isaías (2Rs 18.34; 19.13). Provavelmente idêntica com Ava (2Rs 17.24). O local é desconhecido, e as tentativas de comentadores mais antigos de identificá-la com Gaza (Cheyne), com Aava de Ed 8 15 (Young), ou de entender o nome como denominação de um dos deuses de Sefarvaim, não tem encontrado grande aceitação. R.J.W.



# J

**JAAR** (ya'ar, "floresta") — No AT esse nome usualmente significa floresta, mas uma única vez pode significar um substantivo próprio (Sl 132.6) como abreviação poética de Quiriate-Jearim (cidade de florestas). A alusão, neste Salmo, é ao fato da arca haver sido trazida para Jerusalém de Quiriate-Jearim, onde havia permanecido por vinte anos ou mais, depois de haver sido tomada pelos filisteus (1Sm 7.1,2; 1Cr 13.5). Alguns pensam que a palavra, tanto nesse caso como nos demais, significa floresta, e referem o pronome "a" ao voto expresso nos versículos anteriores. M.A.M.

**JAAZ** (heb., *yahats*) — Um local, nas planícies de Moabe, onde Israel derrotou Seom, o rei dos amorreus (Nm 21.23; Dt 2.32; Jz 11.20). O nome ocorre de diversas maneiras — Jaza (Js 13.18) e Jaza (Jr 48.21). Caiu como porção de Rúben, e foi assinalada aos levitas meraritas (Js 13.18; 21.34,36). Essa área posteriormente foi perdida pelos israelitas, mas Onri reconquistou a região até Jaaz. A Pedra Moabita (linhas 18-20) afirma que os israelitas ali habitaram enquanto combateram contra Mesa. Finalmente Mesa os expeliu e adicionou Jaaz aos seus domínios. V. PEDRA MOABITA.

M. Du Buit prefere situar o local logo na saída da estrada das terras altas centrais, à direita do uádi Wali. A cidade continuava nas mãos dos moabitas nos dias de Isaías e Jeremias (Is 15.4; Jr 48.21,34). J.A.T.

**JABAL** — Filho de Ada, esposa de Lameque, e antepassado daqueles "que habitam em tendas e lugares de juncos" (*m* [local] + *ganeh*, "junco"). V. Gn 4.20.

**JABES-GILEADE** — Uma cidade israelita a leste do Jordão, que não participou da guerra contra Benjamim (Jz 21), e sofreu severa represália. Ali Saul provou sua soberania derrotando inteiramente os amonitas que a assediavam (1Sm 11). Posteriormente, os cidadãos tiraram o cadáver de Saul das mãos dos filisteus, após a batalha de Gilboa (1Sm 31; 1Cr 10).

Tell Abu-Kharaz, no lado norte do uádi Yabis, onde atinge as planícies, é o local provável (Glueck, BASOR, 89, 91, 1943). Essa colina isolada domina a região ao redor e era pesadamente fortificada nos tempos israelitas; fica a 3 km do Jordão e a quase 15 km de Bete-Seã. Os escritores mais antigos localizavam Jabes em locais menores um pouco mais acima no mesmo rio, dentre os quais apenas Tell el-Maqlub (na margem

norte) é pré-romano. Noth (ZDPV, LXIX, 1953, p. 28) disputa alguns dos argumentos de Glueck, porém, a própria existência de Tell Abu-Kharaz torna Maqlub uma localização improvável para as narrativas bíblicas. J.P.U.L.

**JABEZ** (ya'bets, "ele entristece") — 1. Uma cidade, evidentemente no território de Judá, habitada pelas "famílias dos escribas" (1Cr 2.55). 2. Cabeça de uma família da tribo de Judá (1Cr 4.9,10), um homem muito "ilustre", a cuja oração Deus respondeu. Quanto a uma discussão sobre um jogo de palavras hebraicas nesse ponto, v. C. F. Keil, *Chronicles*, p. 88.

**JABIM** (*yavin*, possivelmente "[Deus] percebe") — 1. Um rei de Hazor (q.v.), líder de uma aliança de príncipes nortistas derrotados em batalha por Josué, que depois eliminou Jabim (Js 11.1-14). 2. Outro rei de Hazor (chamado "rei de Canaã", em Jz 4.2), que por vinte anos "oprimia duramente" os israelitas, que haviam sido reduzidos à vassalagem por causa da idolatria. A libertação veio quando Baraque e Débora derrotaram Sísera (q.v.), general de Jabim (Jz 4.3-16), uma vitória notável imortalizada no Cântico de Débora (Jz 5), que conduziu à destruição final de Jabim (Jz 4.23,24), o que também é referido de passagem em Sl 83.9. J.D.D.

**JABNEEL** (*yavn'el*, "Deus [E] faz edificar") — Um nome do qual uma forma comparável, *Yabni-ilu*, ocorre nas cartas de Amarna, e que é usado para designar dois lugares diferentes na Bíblia.

1. Uma cidade na fronteira sudoeste de Judá (Js 15.11), que provavelmente deve ser identificada com Jabneh, uma cidade dos filisteus que foi capturada por Uzias (2Cr 26.6). Jabneh era chamada de Jâmnia nos períodos grego e romano, e foi nessa cidade que o Sinédrio se recompôs, depois da destruição de Jerusalém em 70 d.C. e que o cânon das Escrituras judaicas foi confirmado, na última década do primeiro século d.C.

2. Uma aldeia de Naftali (Js 19.33), que provavelmente deve ser identificada com a moderna Khirbet Yamma. T.C.M.

**JABOQUE** — Um rio que flui para o oeste, para o rio Jordão, cerca de 32 km ao norte do mar Morto. Tem início perto de Aman (V. RABATE-AMAN) e no todo tem mais de 96 km de extensão. Atualmente é chamado de uádi Zerqa. Assinalava uma linha fronteira entre Amam e o território da tribo de Gade (Dt 3.16), depois que os israelitas derrotaram o rei amorreu Seom, ao sul do Jaboque (Nm 21.21s.). Foi, igualmente, o rio vadeado por Jacó (Gn 32.32) por ocasião de sua luta com o anjo e a subsequente alteração de seu nome. É bem possível que aqui haja um jogo de palavras: "Jaboque", em hebraico é *yabog*, enquanto " ... e lutava ..." é (*walye'aveq*, Nc texto não vocalizado há apenas uma letra extra um alefe, na última palavra. D.F.P.

**JACÓ** — É apropriado que quase um quarto do volume de Gênesis seja dedicado à biografia de Jacó, o pai do povo escolhido. Documentos escritos do segundo milênio têm provido extenso material corroborando o pano de fundo dos relatos de Gn 36—50. Apesar de que isso por si só não prova a existência do patriarca ou a historicidade da narrativa, demonstra que tais histórias não são composições posteriores ao tempo do exílio com detalhes imaginários e anacrônicos. Pelo contrário, sugere que esses relatos estavam registrados em forma escrita desde uma data antiga (V. IDADE PATRIARCAL, TRADIÇÃO). Tão franca coleção de relatos mui improvavelmente ter-se-ia originado em alguma personagem lendária.

### I. DATA

Os limites exatos da vida terrena de Jacó não podem ser fixados por causa da falta de correlações explícitas entre os relatos bíblicos e os registros seculares sobreviventes (V. CRONOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO). A evidência que temos no presente sugere aproximadamente o séc. XVIII a.C. Tal data situaria seu estabelecimento em Gósen, não longe da corte egípcia; no período da dominação dos hicsos, centralizada em Tânis (v. EGITO, ZOÃ). Essa data também dá margem que a vida de Abraão seja situada nos sécs. XX e XIX a.C., conforme sugerido pela evidência bíblica e arqueológica (v. ABRAÃO).

### II. BIOGRAFIA

Jacó nasceu agarrado ao calcanhar (heb., *'eqev*) de seu irmão gêmeo mais velho, Esaú (Gn 25.26), pelo que o nome que lhe foi dado, "ele agarra", ou, conforme uma interpretação mais plausível, "ele agarrava" (heb., *ya'aqov*). Essa talvez tenha sido uma abreviação intencional do nome corrente *ya'aqov-ii*, (que "Deus protege", ou "Deus tem protegido"). Documentos cuneiformes e egípcios pertencentes a esse período, contém nomes pessoais derivados da mesma raiz (*'qb*), incluindo alguns de uma forma paralela, em uso entre os povos do grupo semita do Ocidente (v. AMORREUS).

Jacó, "o suplantador" (essa é a variação desenvolvida de "segurar pelo calcanhar, dominar"; em heb., da raiz *qb*), obteve o direito de primogenitura pertencente ao seu irmão mais velho, aproveitando-se da fome de seu irmão para posteriormente iludir Isaque a fim de que este lhe proporcionasse a bênção, que por costume pertencia ao primogênito. O filho primogênito normalmente herdava duas vezes tanto das possessões paternas que qualquer de seus outros irmãos (cf. Dt 21.16). Além desse legado especial, parece que o herdeiro era apontado para a posição de chefe social e religioso da família. A concessão da bênção pelo pai, e a posse dos deuses da família, provavelmente eram símbolos desses privilégios. Esses costumes podem ser deduzidos dos feitos contem-

porâneos de adoção e dos registros legais, bem como dos próprios relatos bíblicos. A breve narração sobre a venda do direito de primogenitura por Esaú, em troca de um prato de comida não nos informa como essa troca foi confirmada, nem se foi registrada oficialmente. Um documento do séc. XV a.C. registra uma venda semelhante do patrimônio de um homem na Assíria. Um documento vindo do mesmo meio demonstra que a promessa oral de um homem ao seu filho podia ser válida perante um tribunal da lei (v. ANET, p. 220). Portanto, a bênção de Isaque era irrevogável, o que também é frisado pelo texto sagrado (Gn 27.33s.). Dessa maneira, Jacó se tornou aquele que possuía a promessa de Deus e era o herdeiro de Canaã (cf. Rm 9.10-13). Esaú recebeu a região menos fértil, que se tornou conhecida como Edom (q.v.). Rebeca, a mãe, obteve de Isaque a permissão para Jacó fugir da ira de Esaú, até sua antiga pátria em Padã-Arã (q.v.) (Gn 28.1s.). Ela usou como justificação a necessidade de Jacó casar-se dentro do mesmo clã, e dessa maneira evitar casamentos mistos com aqueles que Esaú havia contraído com o povo da localidade.

O acontecimento central da vida de Jacó teve lugar durante sua fuga para o norte. No fim de um dia de viagem, talvez o primeiro dia, ele havia chegado à região montanhosa próxima de Betel (q.v.), cerca de 97 km de Berseba. Essa é uma distância razoável para um camelo veloz cobrir num dia. O primeiro estágio da fuga obviamente terminaria o mais longe possível do lar. Não há qualquer indicação de que Jacó tivesse conhecimento sobre alguma santidade particular ligada com aquela área, embora ele talvez conhecesse o local do altar erigido por seu avô (Gn 12.8). Enquanto dormia, foi-lhe concedida a visão de uma escada que se prolongava da terra até o céu, no cimo da qual estava o Deus adorado por sua família. A promessa feita a Abraão lhe foi confirmada e recebeu a promessa da proteção divina. Jacó comemorou seu sonho erguendo a pedra sobre a qual descansara a cabeça e derramando uma libação de azeite sobre a mesma (Gn 28.11s.). Monumentos dessa simplicidade eram freqüentemente erigidos em lugares sagrados (v. PILAR). Esse assinalava o local onde, para Jacó, Deus tornou-se conhecido como presente.

A narrativa salta de Betel para o distrito de Harã, no tempo da chegada de Jacó ali. Assim como fizera Eliezer (Gn 24.11), semelhantemente Jacó chegou em primeiro lugar ao poço que ficava fora da cidade. Ali encontrou-se com sua prima, Raquel, e foi levado até à casa de seu tio, Labão, que o aceitou como seu parente. Quando um mês já se havia passado, Jacó concordou em trabalhar para o seu tio e, depois de sete anos, em tomar Raquel como sua esposa (Gn 29.1s.). Outro documento antigo é um registro sobre uma transação semelhante, excetuando o fato que o homem envolvido se casou imediatamente. A festa do casamento foi devidamente celebrada na presença de testemunhas que possivelmente assinaram um contrato

de matrimônio, legalmente requerido na Babilônia para dar a uma mulher a posição de esposa. Labão reivindicou um costume local como sua desculpa por haver realmente dado sua filha mais velha, Lia, como esposa a Jacó. Que a filha mais velha tivesse de casar-se primeiro é um costume não conhecido em outros lugares. Jacó aqui esqueceu com a ação de Labão, e um novo acordo foi feito, permitindo que Jacó se casasse com Raquel depois da semana (presumivelmente a contar da celebração) já estar completa. Mais sete anos de serviço foram requeridos em lugar do dinheiro dado por um homem ao seu sogro (v. MATRIMÔNIO).

Onze filhos e uma filha nasceram a Jacó, na casa de Labão, durante os vinte anos que ali ficou. Lia deu à luz quatro filhos, enquanto Raquel permanecia estéril. Seu vexame foi parcialmente aliviado ao dar sua criada, Bila, a Jacó, adotando os dois filhos que esta teve do patriarca. Lia fez outro tanto com sua criada Zilpa, que também lhe deu dois filhos. O conhecimento que a adoção talvez conduzisse à concepção por parte da mãe adotiva talvez tenha impellido as duas irmãs a isso (cf. Sara e Hagar, Gn 16.2). Mais dois filhos e uma filha nasceram a Lia antes que Raquel desse à luz a José. Diversos dos nomes dados aos filhos de Jacó também ocorrem em textos contemporâneos, embora não haja menção sobre as personagens bíblicas, até onde se sabe.

Harã era um importante centro comercial, bem como um distrito agrícola e pastoril muito fértil. Labão, conforme se pode supor, tinha uma casa na aldeia onde vivia durante a estação da colheita, no verão, levando seus rebanhos às pastagens nas colinas, durante o inverno. Como cabeça de uma família que evidentemente era bastante rica, certamente possuía autoridade sobre sua própria casa, e no concílio da cidade. O pedido de Jacó, que solicitava autorização para regressar ao lar paterno, talvez tivesse sido feito no fim dos catorze anos de serviço prestado em troca de suas esposas. Sua gerência dos rebanhos de Labão tinha sido tão bem sucedida que Labão não estava disposto a deixá-lo partir (Gn 30.25s.). Foi feito um acordo mediante o qual Jacó continuaria a trabalhar para Labão em troca de todos os animais, dos rebanhos de Labão, que fossem de cor impura. Dessa maneira Jacó ergueria um capital com o qual pudesse sustentar a sua própria família. Labão, tendo novamente rompido esse acordo, removeu todos os animais aos quais Jacó poderia reclamar; porém, Jacó, seguindo um conselho recebido num sonho, engenhosamente fez reverter a desonestidade de seu sogro em seu próprio proveito, sem infringir o acordo. Sua prosperidade despertou a inveja dos filhos de Labão, que sentiam que estavam sendo furtados de sua herança legal (Gn 31.1). Uma ordem divina venceu qualquer relutância da parte de Jacó que tivesse de partir de Harã, mesmo sem a aprovação de Labão. Raquel e Lia deram seu apoio ao plano visto que, conforme diziam, seu pai havia malgastado o dote que elas deveriam ter recebido

(v. MATRIMÔNIO). A fuga foi realizada enquanto Labão estava longe de casa, a tosquiar o rebanho. Um avanço de dois dias permitiu que Jacó e seus rebanhos viajassem até Gileade, no norte da Transjordânia, antes de haver sido alcançado por Labão (Gn 31.22s.). Sete dias para a perseguição encetada por Labão, que cobriu cerca de pouco menos de 650 km, está bem dentro do alcance de um camelo montado (v. CAMELO). Labão queixou-se da partida furtiva de Jacó, mas, em particular, do furto de seus deuses familiares (v. TERAFINS). Se a posse dessas imagens assinalava de fato quem devia ser o chefe da família, então a ação perpetrada por Raquel teve a intenção de exaltar a Jacó. Ela conseguiu retê-lo mediante um artifício. Jacó, por sua vez, relembrou a Labão de quão bem o havia servido, acatando todas as exigências correntes impostas a um bom criador e de quão mal havia sido tratado. Foi firmado um pacto, tendo Labão usado sua posição autortitativa para ditar as condições: suas filhas não deviam ser maltratadas, nem Jacó poderia tomar outra esposa. Foi erguido um pilar para comemorar a aliança, e um montão de pedras foi levantado. Essas coisas também serviam como pontos de demarcação além do qual nenhum dos dois partidos poderia ultrapassar; possivelmente isso até certo ponto reconhecia a extensão dos direitos territoriais de Jacó, confirmada com a promessa. Cada parte contratante invocou a Deus como testemunha para punir qualquer lado que rompesse o pacto. Foi oferecido um sacrifício e os dois lados contratados compartilharam de uma refeição, como sinal de boa vontade.

Jacó prosseguiu para Maanaim, onde um exército angélico o encontrou, então enviou exploradores à frente, para descobrirem a atitude de Esaú (Gn 32.1s.). Por ocasião de sua aproximação, Jacó teve o cuidado de salvaguardar metade de suas possessões, e também enviou um riquíssimo presente ao seu irmão. Depois de haver pedido a proteção divina, e quando estava prestes a vadear o riacho Jaboque, teve de entrar em luta com um estranho que só prevaleceu sobre ele ao deslocar o osso da coxa de Jacó. Esse incidente foi considerado como a redenção "de todo o mal" na experiência de Jacó (Gn 48.16), sendo que o novo nome Israel demonstrava que ele fora capaz de lutar com Deus (cf. Os 12.4). A amigável saudação de Esaú não conseguiu vencer fadas as desconfianças de Jacó. Ele se dirigiu para Sucote (q.v.), em lugar de acompanhar a Esaú. De Sucote mudou-se para uma aldeia no território de Siquem e comprou um terreno. O defforamento de Dina e a vingança de seus irmãos tomou aquela área hostil contra o patriarca (Gn 34.1s.). Deus o instruiu para ir a Betel, presumivelmente fora da jurisdição de Siquem, a fim de adorar. Os vários símbolos pagãos trazidos de Padã-Ará foram enterrados antes da família prosseguir. Como antes, Jacó erigiu um pilar a fim de comemorar sua comunhão com Deus, e derramou uma libação. Ele fez outro tanto para assinalar o túmulo de Raquel em Efrata (q.v.), mas sem ter derramado qualquer



ção (Gn 35.1-20). Após a morte de Isaque (Gn 35.28,29) Jacó se estabeleceu na região de Mesopotâmia, e ali viveu conforme havia feito em Canaã, cultivando e criando seus rebanhos. Quando a fome se abateu sobre a região e ele foi convidado a entrar no Egito, primeiramente procurou saber se lhe era correto ultrapassar de Berseba mais para o sul (Gn 46.1s.).

Antes de seu falecimento, adotou os dois filhos de José, e lhes outorgou uma bênção especial, preferindo o mais jovem ao mais velho. José foi destacado para receber uma dupla porção (Gn 48). As bênçãos dos doze filhos estão registradas numa composição poética de data desconhecida (Gn 49.1-27). É possível que seja contemporânea dele, porém, não há trabalho literário comparável naquela época. Jacó faleceu com mais de 130 anos de idade, e foi sepultado no túmulo da família, em Macpela (q.v.) perto de Hebron (Gn 1.13).

Seus descendentes se tornaram conhecidos conforme seu novo nome, Israel (que na poesia é paralelo de Jacó). Na qualidade de povo escolhido, tiveram o privilégio de lutar ao lado de Deus. V. tb. ISRAEL, e A. R. Millard, *Archaeology and the Life of Jacob*, 1962. A.R.M.

### III. REFERÊNCIAS NO NT

Jacó, filho de Isaque, é enumerado nas listas genealógicas (Mt 1.2; Lc 3.34). Mais significativa ainda é a conjunção muitas vezes repetida — Abraão, Isaque e Jacó — onde Jacó aparece com os outros dois como um tipo dos eternamente bem-aventurados (Mt 8.11; Lc 13.28). Todos os três evangelhos sinóticos registram a citação feita pelo Senhor Jesus, de Êx 3.6: "Eu sou o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó" (Mt 22.32; Mc 12.26; Lc 20.37; também At 7.32). Essa fórmula sonora (aproveitada na liturgia judaica; cf. as Dezoito Bênçãos) dá ênfase e empresta solenidade ao caráter de Deus como aquele que entrou em relação de aliança com os antigos patriarcas, e que honra as suas promessas. Pedro emprega quase a mesma fórmula para frisar sua declaração sobre aquilo que Deus fizera em Cristo (At 2.13). Estêvão menciona Jacó por diversas vezes (At 7.12,14,15,46). A última vez em que ele fala sobre isso se refere ao "Deus de Jacó", dessa maneira dando ao patriarca importância central na história da religião. Paulo se refere a Jacó por duas vezes, a primeira vez para destacar os propósitos de Deus na eleição (ele escolheu Jacó antes dos dois gêmeos haverem ao menos nascido, Rm 9.11-13), e pela segunda vez como meio para simbolizar a nação inteira (Rm 11.26). Finalmente, esse patriarca figura na epístola aos Hebreus como um dos heróis da fé (Hb 11.9,20s.).

Um outro Jacó também ocorre como pai de José, na genealogia de nosso Senhor, conforme apresentada por Mateus (Mt 1.15,16).

L.M.

**JAEL** (*ya'el*, "cabra montez") — Esposa de Heber, o queneu, e que foi quem matou Sisera

(Jz 4.17-21). Os queneus eram uma tribo nômade amigável para com ambos os protagonistas (Jz 1.16; 4.17) quando os israelitas, sob a liderança de Baraque, derrotaram os cananeus (4.15). Sisera, o general cananeu, fugiu e Jael o convidou a entrar em sua tenda, assegurando-lhe proteção, e deu-lhe alimento e uma manta para cobrir-se — um pouco mais que a hospitalidade oriental decretava. Ele solicitou especificamente seu auxílio para desviar os seus perseguidores, e deitou-se para dormir. O que aconteceu então foi tanto um ultraje contra a ética de seu próprio tempo como contra nossa ética atual. Uma vez feito o crime terrível, Jael aparecia culpada de violar as leis da hospitalidade, da falsidade, da traição e do homicídio. Que ela havia compreendido perfeitamente o curso dos acontecimentos anteriores (e que talvez tenha compreendido a prudência de favorecer aos israelitas) pode ser visto por suas palavras iniciais quando Baraque apareceu (v. 22).

A vitória provou ser um marco importante no livramento dos israelitas de toda opressão naquela época, e a ação de Jael (numa forma levemente diferente) foi imortalizada no Cântico de Débora (Jz 5.24-27) que, ao mesmo tempo, sublinha involuntariamente a baixaza de Jael (cf. v. 28). Ainda que considerado unicamente como um triunfo numa guerra justa, parece estranho que um ato tão desnatural fosse motivo de tão santo regozijo.

Jz 5.6 ("nos dias de Jael") tem deixado perplexos muitos comentadores, que estranham que a esposa de um estrangeiro fosse registrada como mulher que marcou época na história dos israelitas, e sugerem que a palavra hebraica é masculina, a referência talvez diga respeito a uma pessoa diferente, a um homem. Entretanto, parece haver bem pouca evidência para rejeitar o versículo como uma alusão à esposa de Heber. V. tb. SISERA, DÉBORA. J.D.D.

**JA EZER** — Uma aldeia do reino amorreu de Seom, capturada por Israel (Nm 21.32) bem como parte das terras de pastagens entregues à tribo de Gade. Posteriormente foi dada às famílias maraitas da tribo de Levi. Durante o reino de Davi, Jaezer forneceu "homens valentes" (1Cr 26.31) e era uma das aldeias que ficavam na rota dos recenseadores (2Sm 24.5). Os moabitas conseguiram dominá-la e controlá-la, provavelmente um pouco antes da queda de Samaria (Is 16.8,9; Jr 48.32, onde "mar" tem sido considerado um erro de cópia). Judas Macabeu capturou e saqueou a cidade em c. 164 a.C. (1Macabeus 1.7,8). O local talvez seja Khirbet Gazzir, no uádi Saib, perto de es-Salt. A.R.M.

**JAFÉ** (*yefet*) — Um dos filhos de Noé, usualmente mencionado em último lugar depois de seus dois irmãos (Gn 5.32; 6.10; 7.13; 9.18,23,27; 1Cr 1.4), porém, seus descendentes são registrados primeiramente em Gn 10 (e 1Cr 1.5-7). Foi ancestral de certo número de tribos e povos, a maioria dos quais tiveram nomes que, nos tempos históricos, estão associa-

dos com as regiões do norte e do ocidente do Oriente Médio, especialmente a Anatólia e o mar Egeu (v. NAÇÕES, TABELA DAS; cf. mapa 1). Jafé e sua esposa estavam entre os oitos seres humanos que escaparam do dilúvio. Depois do dilúvio, foi ele e seu irmão Sem que cobriram a nudez de seu pai, Noé. Na declaração profética de Noé, depois desse episódio, o patriarca orou que Deus alargasse a Jafé, e que ele habitasse nas tendas de Sem, tendo Canaã como servo (Gn 9.27). Muitos comentadores consideram que isso se refere a Deus e não a Jafé, embora ambas as interpretações sejam possíveis. Se a última alternativa for seguida, a referência pode ser aos benefícios do evangelho que, tendo chegado primeiramente aos descendentes de Sem, foram posteriormente estendidos aos povos do norte. No versículo acima a palavra usada traduzida como "engrandeça" é *yafet*, mas isso se deve provavelmente apenas a um jogo de palavras, e nada tem mais a ver com o nome Jafé (*yefet*), que não ocorre mais nem na Bíblia nem em inscrições antigas. Entretanto, alguns têm ligado Jafé com a personagem mitológica dos gregos *Iapetos*, filho da terra e do céu, que teve muitos descendentes. Este nome não é grego, pelo que pode ser uma forma do nome bíblico. T.C.M.

**JAIR** (*ya'ir*, "ele ilumina") — 1. Descendente de Manassés que, durante a conquista a leste do Jordão, sob Moisés, tomou diversas vilas na fronteira de Basã e Gileade (Nm 32.41) e lhes deu o nome de Havote-Jair (q.v.). 2. Um juiz que julgou Israel por vinte e dois anos (Jz 10.3.5). Seus trinta filhos tinham trinta cidades em Gileade, sendo que o nome Havote-Jair estava associado com elas. 3. Pai de Mordecai (Et 2.5).

4. (*ya'ir*, "ele desperta"). Pai de Elanã (1Cr 20.5), um dos heróis de Davi; ele é chamado de Jaaré-Oregim (2Sm 21.19), por erro de cópia. V. ELANÃ. M.A.M.

**JAIRO** — Um dos chefes de certa sinagoga e cuja filha foi curada por Cristo (Mc 5.21-43; Lc 8.41-56; cf. Mt 9.18-26). O nome pode ser derivado do termo hebraico *ya'ir*, "Javé ilumina" (cf. Jair, Jz 10.3). Ele é chamado por nome em Marcos e por Lucas, mas não por Mateus. Seus deveres incluíam a direção da adoração na sinagoga e a seleção daqueles que deveriam liderar a oração, ler as Escrituras, e pregar. Geralmente havia apenas um *archisynagogos* em cada sinagoga (Mateus o descreve simplesmente como *archon*, que nesse caso tem a mesma significação).

Jairo apelou para Jesus, depois que este atravessara o mar da Galiléia, vindo de Decápolis, e desembarcou perto de Cafarnaum. Sua filha, com doze anos, estava prestes a falecer, e Jairo lhe rogou que viesse curá-la. A caminho de casa Jesus curou a mulher com hemorragia. Então chegou a notícia que a menina havia morrido. A maioria dos presentes julgava desnecessário perturbar a Jesus depois disso, e zombaram de

sua afirmação que a menina não estava morta, mas dormia. Quando todos, menos Pedro, Tiago, João, Jairo e sua esposa, haviam sido tirados do quarto, Jesus a tomou pela mão e ela voltou à vida. Ordenou que a alimentassem e exortou que se fizesse segredo a respeito.

Do ponto de vista literário, é interessante observar que Mateus comprime a história, de tal modo que dá a impressão que a menina já morrera quando Jairo apelou para Jesus. Também é digno de nota que a frase aramaica: *ʿlita' qumla*, é repetida por Marcos. R.E.N.

**JAMBRES** — V. JANES.

**JANELA** — V. CASA.

**JANES E JAMBRES** — Paulo se refere a certos mestres falsos e moralmente perigosos como indivíduos que resistiam à verdade tal qual "Janes e Jambres" resistiram a Moisés (2Tm 3.6-8). Esses nomes não ocorrem no AT, porém, alusões extra-bíblicas demonstram que os mágicos egípcios de Êx 7—8 estão em vista. Tal como eles, os mestres aproveitavam-se de susceptibilidades supersticiosas com uma paródia da verdade plausivelmente apresentada.

Tais nomes, de época desconhecida, ocorrem de diversas formas. A chamada "Obra Zadocquita", que atualmente se sabe pertencer à mesma fonte da literatura de Qumran, apresenta Belial a levantar "Yohaneh e seu irmão" contra Moisés e Arão (7.19) em R. H. Charles, *Pseudepigrapha*, 1913; v. 19 em C. Rabin, *The Zadokite Documents*, 1958, p. 21; o *Talmude Babilônico* apresenta "Yohane e Mamre" (*Menahot* 85a; cf. a soletração "Mambres", na maioria dos manuscritos latinos e em alguns manuscritos gregos, no tocante a 2Tm 3.8). A lenda judaica dava-lhes papel importantíssimo, chegando a atribuir sua paternidade a Balaão! Fontes pagãs se referem, nem sempre com perspicácia, a um deles ou a ambos (cf. Plínio, NH, xxx, 1.11; Apuleio, *Apology* xc; Numênio de Apaméia e, Eusébio, *Præp. Ev.* ix. 8.1), o que reflete a celebridade da história. Orígenes conhecia um livro a respeito do assunto (em Mt 23.37; 27.9), bem como o Decreto Gelasião conhecia uma obra chamada *Penitência de Janes e Jambres*, um fragmento da qual foi identificado num manuscrito saxônico (JTS, II, 1901, p. 572s.). É improvável, no entanto, que Paulo estivesse fazendo abuso ao livro; certamente empregou os nomes como algo bem conhecido, tendo em mente apenas a passagem de Êx 7—8. A.F.W.

**JANOA** (*yanoah, yanohah*, "descanso") — 1. Uma aldeia de Naftali ocupada por Tiglate-Pileser durante o reinado de Peaca (2Rs 15.29). Possivelmente é a moderna Yanih, ao norte de Tiro, ou Hunim, a oeste do alto Jordão. 2. Uma aldeia de Efraim, a sueste de Siquém, usada como definição da fronteira de Efraim com Manassés (Js 16.6.7). Modernamente é a Khirbe: Yanun. J.G.G.N.

**JAQUIM E BOAZ** — Nomes dos dois pilares decorativos de bronze, e que ficavam à direita e à esquerda da entrada do templo de Salomão (1Rs 7.21; 2Cr 3.15-17). Por ocasião da destruição de Jerusalém, em 587 a.C. foram despedaçados e o metal foi transportado para a Babilônia (2Rs 25.13). No templo ideal de Ezequiel, essas colunas aparecem substituídas por pilares de madeira (40.49). V. fig. 106.

### I. CONSTRUÇÃO

As colunas ocas foram fundidas por Hirão, de Tiro, em moldes escavados no chão (Jr 52.21) usando o método *cire perdue* desenvolvido pelos assírios no tempo de Senaqueribe (ARAB, II, 1927, p. 169). Tinham dezoito côvados de altura e o bronze tinha quatro dedos de espessura (1Rs 7.13-15). Calculando pelo côvado real, de 52 cm (v. PESOS E MEDIDAS), as colunas teriam 9,6 m de altura x 0,988m de diâmetro. Os capitéis tinham 5 côvados de altura (2,58 m), dando uma altura total de 12,14 m. Diz o cronista que havia "duas colunas de trinta e cinco côvados de altura" (2Cr 3.15). Essa aparente discrepância tem sido explicada com a suposição que Crônicas apresenta a altura combinada das duas colunas, permitindo um côvado para a parte inserida na base, e os capitéis, que não são computados em 1Rs. Em 2Rs 25.17 é dito que os capitéis foram fundidos sólidos e com três côvados de altura, uma redução na altura que alguns têm atribuído a possíveis renovações no templo, por Joás ou Josias, enquanto outros atribuem a um texto equivocada a respeito da cifra anterior.



**Fig. 106** — Uma reconstrução de um dos dois pilares chamados Jaquim e Boaz que estavam à entrada do templo de Salomão. Cf. fig. 182.

Os pilares eram encimados por capitéis "duplos". Isso se refere ou à forma "jônica" ou a duas partes separadamente fundidas; essas partes eram a obra de "lírios" (*shushan*) ou quatro pétalas abertas e invertidas, com quatro côvados "de largura" (*ba'ulam*, 1Rs 7.19, "na Sala do Trono"), e os dois grandes globos (v. 41, *gulah*, "globo"). Uma rede, *s'vkhah*, de sete cadeias de elos ligados entre si envolvia o globo. Daí estava dependurada uma borda de romãs douradas sobrepostas, cem em cada fileira, que assim cobria a parte superior da obra de lírios.

### II. PROPÓSITO

As colunas gêmeas eram soltas e não suportavam o teto do pórtico, mas "perto" (conforme dizem algumas versões em 1Rs 7.21), e "diante" do mesmo (2Cr 3.17). Estavam alistados entre os móveis, mas não entre o edifício do templo. Pilares semelhantemente decorados são exibidos em modelos de santuários na Palestina e em Chipre (sécs. X-IX a.C.), bem como em marfins de Arslan Tash e Nimrud, enquanto restos de pilares soltos, de defronte de um templo de Nabu, foram encontrados em Corsabade (c. 710 a.C.). Bases desses pilares foram encontradas no templo de Hazor, pertencente ao séc. XIII a.C. Visto que Heródoto descreveu (ii.44) duas grandes colunas existentes perto do templo de Hércules, em Tiro, que "brilhavam à noite", isso confirma que tais pilares eram comuns por todo o antigo Oriente Próximo. Não há evidência que servissem de pedestais para símbolos divinos ou lâmpadas (v. POSTES-DOLOS). Yeivin sugere que simbolizavam a presença divina, como as colunas de fogo e fumo haviam-na simbolizado nas peregrinações pelo deserto (Êx 33.9; Dt 31.15). Mastros ou colunas de importância semelhante podem ser encontrados desde os tempos dos sumérios até os nossos dias.

### III. NOMES

Os nomes das colunas talvez perpetuem a memória de antepassados de Davi por parte de sua mãe (Jaquim ocorre como nome simeonita (Nm 26.12), e numa família sacerdotal (1Cr 24.17) e por parte da linhagem paterna (v. BOAZ). Entretanto, uma teoria mais provável é aquela que diz que esses nomes podem ser as primeiras palavras de oráculos que davam poder à dinastia davidica: talvez "Javé estabelecerá (*yakhin*) teu trono para sempre"; e: "Na força (*b'oz*) de Javé o rei regozijar-se-á", ou alguma outra coisa semelhante. D.J.W.

**JARDIM** — Está prometido nas Escrituras que as vidas do povo redimido de Deus seriam como jardins plantados em terra bem regada, em ordem e permanentemente frutíferos (Is 58.11; Jr 31.12; cf. Nm 24.6).

No Egito, os hebreus tiveram oportunidade de conhecer hortas ricamente produtivas (Dt 11.10; cf. Nm 11.5; v. ALIMENTO). Alimentados por valetas de irrigação, ou por vasos transportados à mão, uma rede de pequenos

canais escavados na terra entrecruzavam os canteiros de verduras como um tabuleiro de xadrez. Meramente tapando a passagem de um desses canais com o pé, a água podia ser levada para os canteiros conforme a necessidade.

Na Palestina o povo cultivava jardins de hortalças ("horta", 1Rs 21.2; "o que... se semeia", Is 61.11) e de frutas (Am 9.14; Jr 29.5,28; Ct 4.16). Os jardins podiam ser associados com, ou até mesmo fazer parte das vinhas, dos bosques de oliveiras, ou dos pomares (q.v.; Ec 2.5; Am 4.9; cf. 1Rs 21.2). Especiarias e plantas selecionadas apareciam nos jardins da realeza e da nobreza (Ct 5.1; 6.2,11 (nogueiras); cf. 4.12-16 geralmente; Ec 2.5). Esses e outros jardins eram protegidos por muros (cf. Ct 4.12) e tinham de ser conservados agudados por meio de, p.ex., uma fonte ou um poço (Ct 4.15; cf. Ec 2.5,6; contrastar Is 1.30). Algumas vezes também contavam com uma casa de verão (2Rs 9.27). O "jardim do rei", em Jerusalém, era um ponto bem conhecido (2Rs 25.4; Jr 39.4; 52.7; Ne 3.15); e é mencionado que o palácio real da Pérsia tinha um jardim de diversão (Et 1.5; 7.7,8). Semelhantemente, os reis egípcios e caldeus conservavam jardins em bom estado; e um jardim ocupava em certo caso, um espaçoso átrio dentro do suntuoso palácio dos reis de Ugarite cananéia (sécs. XIV-XIII a.C.). Quanto a referências completas a jardins, na Assíria e na Babilônia, bem como as muitas árvores e plantas que os mesmos continham, v. na obra de Ebeling, Meissner e Weidner, *Reallexikon der Assyriologie*, III, 1959, p. 147-150.

Havia túmulos situados em jardins (2Rs 21.18,26; Jo 19.41); quanto ao jardim do Getsêmani, em Jo 18 1,26, v. GETSÊMANI. Um emprego menos feliz dos jardins era seu uso para ritos pagãos, talvez ligados com os cultos de fertilidade de Canaã (Is 1.29; 65.3; 66.17).

Quanto ao jardim do Éden, símbolo da fertilidade criada por Deus (Gn 13.10; Is 51.3 etc.), v. ÉDEN, JARDIM DO. K.A.K.

**JARDIM DO REI** — Um espaço aberto em Jerusalém, perto da "porta que está entre os dois muros" (2Rs 25.4; Jr 39.4; 52.7) e perto do poço de Siloé (q.v.) (Ne 3.15). Os "dois muros" (cf. Is 22.11) provavelmente eram aqueles que ficavam abaixo da "Porta da Fonte", a sueste de Ofel, que corria ao longo do lado ocidental da colina oriental de Jerusalém, e ao longo do lado oriental da colina ocidental (S. R. Driver, *Jeremiah*, 1918, p. 239; N. Grollenberg, *Atlas*, mapas 24B & C).

**JARMUTE** — 1. Khirbet Yarmuk, uma aldeia fortificada da região de Sepelá, numa posição dominante no lado sul do uádi Surar, cerca de 30 km distante de Jerusalém. Muros da Idade do Bronze Posterior, e cerâmica da mesma época, indicam uma área ocupada de 6 a 8 acres, com uma população entre 1.500 a 2.000 habitantes, antes da invasão israelita, quando Jarmute era então uma cidade liderante dos amorreus. V. Js 10 3; 15.35.

2. Uma aldeia em Issacar dada aos levitas (Js 21.29); na LXX B, *Remmath* corresponde a "Ramote" (1Cr 6.73) e provavelmente a "Remete" (Js 19.21). O local é desconhecido. J.P.U.L.

**JARRETAR** (*'aqar*, "desenraizar") — O jarrete de um cavalo é a junta entre o joelho e o machinho na perna trazeira. Em seu contexto bíblico o verbo (encontrado em Js 11.6,9; 2Sm 8.4; 1Cr 18.4) significa cortar o tendão do jarrete ("tendão de Aquiles"), e assim inutilizar os cavalos do inimigo. J.D.D.

**JASEIAS** (*yahz'yah*, "Javé vê, revela") — Um dos quatro homens mencionados em conexão com a controvérsia acerca das esposas estrangeiras (Ed 10.15). Embora algumas versões dêem a impressão que os quatro apoiaram Esdras em sua decisão, a mesma frase hebraica pode ser igualmente traduzida como em nossa versão "se opuseram a esta coisa". Todavia, o contexto parece dar mais apoio à outra interpretação. J.D.D.

**JASOBEÃO** — 1. Um hacmonita, "o principal dos trinta", 1Cr 11.11; "filho de Zabdiel", conforme 1Cr 27.2. Deve ser identificado com Josabe-Bassebete, filho de Taquemoni, o principal dos três (2Sm 23.8), que também pode ser lido como "Josabe-Bassebete, o hacmonita" (*hahakhmoni* em lugar de *takhmoni*). Na LXX, *Iebosthe*, *Iesebada*; a forma *Iesbaal* de Luciano implica na forma "Isbaal". Era o principal herói do exército de Davi, pois feriu a "trezentos" (1Cr) ou a "oitocentos" (2Sm), cifra esta última que é mais provável que a primeira, pois lhe dá prioridade sobre Abisai (2Sm 23.18). V. CAPITÃO.

2. Outro guerreiro, que se reuniu a Davi em Ziclague (1Cr 12.6). A.R.M.

**JASOM** — 1. Anfitrião de Paulo em Tessalônica (At 17.5-9). Um tumulto, instigado pelos judeus, assaltou sua casa e, os atacantes, não tendo encontrado nem Paulo nem Silas, aprisionaram Jasom e alguns convertidos, e acusaram-nos perante os politarcas (magistrados locais) de serem agitadores de sedições. Os prisioneiros foram soltos após pagarem fiança, demonstrando serem pessoas de bom comportamento. Lucas não esclarece se isso envolvia a promessa de não outorgar mais abrigo aos missionários (cf. T. W. Manson, BJRL, XXXV, 1952-3, p. 432), ou simplesmente a promessa de manterem a paz. Em ambos os casos, o efeito foi a partida apressada de Paulo (At 17.10), em circunstâncias que eliminavam qualquer volta imediata (cf. 1Ts 2.18). Jasom, sem dúvida alguma, era judeu (cf. At 17.2 com 18.2-4) e provavelmente abraçara o cristianismo (cf. At 17.7).

2. Um crente de Corinto, que enviou saudações em Rm 16.21. "Parentes", neste caso, provavelmente significa "compatriotas judeus" (cf. v. 7,11 e Rm 9.3). Jasom pode ser identifica-

com (1); se Sosípatro é o mesmo Sópatro (v. 2) de At 20.4, então Paulo talvez estivesse usando dois compatriotas macedônios.

O nome — do líder dos argonautas — era muito generalizado, e os judeus que falavam o grego parecem tê-lo algumas vezes usado em lugar do nome semelhante, mas conspicuamente judaico, Jesus (Deissmann, BS, p. 315 n.). A.F.W.

#### JASPE — V. JÓIAS E PEDRAS PRECIOSAS.

**JATIR** — Khirbet Attir, nas colinas judaicas do sudoeste (Js 15.48), a 21 km de Hebrom; foi dada aos sacerdotes, Js 21.14. Davi compartilhou os despojos tomados dos amalequitas com os seus habitantes, 1Sm 30.27.

**JAVÁ** — Um dos filhos de Jafé (Gn 10.2; 1Cr 1.5) e pai de um grupo de povos, Elisá, Társis, Quitim e Dodanim (q.v.; Gn 10.4; 1Cr 1.7), cujas associações são com as regiões ao norte e ao oeste do Médio Oriente. É geralmente aceito que esse nome (heb., *yawan*) deve ser identificado com o vocábulo grego *iones*, que ocorre com a forma de *laones*, provavelmente em lugar de *lavones*, em Homero (Iliada, xiii. 685), e se refere ao povo que posteriormente deu seu nome à Jônia. O nome também aparece em inscrições assírias e acamenianas (como *yamanu* e *yauna*, respectivamente). Isaías menciona os descendentes de Javá (na LXX, Hellas) juntamente com Tubal como uma das nações (*goyim*) que habitavam em ilhas e terras costeiras distantes (*'iyim*, Is 66.19). No tempo de Ezequiel, os descendentes de Javá (*Hellas*, LXX) eram conhecidos como comerciantes que negociavam com homens, vasos de bronze e fios de algodão, trocando essas mercadorias com Tiro (Ez 27.13,19; no v. 19, entretanto, nossa versão portuguesa, acompanhando outras revisões, prefere o texto *me'uzal*, "de Uzal", em lugar de *m'uzal*, "aquilo que é fiado, fio de algodão"). O nome Javá (que certas revisões substituem claramente por Grécia) é usado nas profecias de Daniel para referir-se ao reino de Alexandre da Macedônia, e em Zc 9.13, o termo (na LXX, *Hellenes*) é provavelmente empregado para indicar os gregos selêucidas. T.C.M.

**JAVALI** — A única ocorrência do hebraico *hazir*, traduzido como "javali", conforme aparece em Sl 80.13. O javali era da espécie (*Sus scrofa*) de onde se deriva o porco doméstico, e continua sendo comum em áreas apropriadas no Oriente Médio, onde os hábitos alimentares tanto de judeus como muçulmanos não provêem incentivo para o controle. Seu habitat principal são as florestas e os junciais, e é possível que a primeira frase do Sl 68.30 possa ser traduzida com mais exatidão por "... as bestas que habitam entre os juncos", isto é, os javalis. G.C.

**JAZANIAS** (heb., *ya'azanyah[u]*, "Javé ouve") — 1. O comandante do exército judeu, filho de Hosaías, que deu apoio a Gedaias em Mispa,

(2Rs 25.23; Jr 40.8; 42.1). Irmão de (ou, segundo a LXX, o mesmo que) Azarias (Jr 43.2). Um selo encontrado em Mispa (Tell en-Nasbeh), inscrito "Ja'azaniah, servo do rei", pode ser atribuído a esse homem (DOIT, p. 222; placa 13).



**Fig. 107** — Um selo escarabideo de ônix, inscrito com o nome "Jaazaniah, servo do rei". O proprietário talvez tenha sido o oficial comandante de Mispa (2Rs 25.23). O galo é a mais antiga representação da ave que já se encontrou num monumento da Palestina. De Tell en-Nasbeh, c. 600 a.C.

2. Filho de Jeremias, um líder recabita (Jr 35.3).  
3. Filho de Safã, um ancião israelita, visto numa visão por Ezequiel (8.11) a oferecer incenso a ídolos em Jerusalém. 4. Filho de Azur, visto por Ezequiel no portão oriental do templo (Ez 11.1). D.J.W.

**JEBUSEU** — O nome étnico de um povo cananita que habitava nas colinas (Nm 13.29; Js 11.3) em redor de Jerusalém (Js 15.8; 18.16). Descendentes do terceiro filho de Canaã (Gn 10.16; 1Cr 1.14), são, contudo, alistados como um grupo de povo distinto, embora em minoria, que habitava paralelamente com povos tais como os amorreus e os heteus. Jebus foi nome dado a Jerusalém, a principal cidade de seu território (Jz 19.10,11; 1Cr 11.4,5; Js 18.28), enquanto "jebuseu" é o nome descritivo dos habitantes da cidade (Gn 15.21; Êx 3.8). Posteriormente o termo foi usado para indicar seus habitantes anteriores (Ez 16.3, 45; Zc 9.7).

A não ser que Melquisedeque tivesse sido governante de Jerusalém (v. SALÉM) seu rei mais antigo, cujo nome é dado no AT, é Adonizedeque (Js 10.1), que levantou seus aliados amorreus locais (v. 5) para protegerem a cidade dos israelitas que entravam naquela área. Encontrou a morte em Bete-Horom (v. 10 e 11). Segundo os tablets de Amarna (c. 1400 a.C.), *Urusalimu* estava sob o governo de Abdihepa, cujo nome, como o de um líder jebuseu poste-

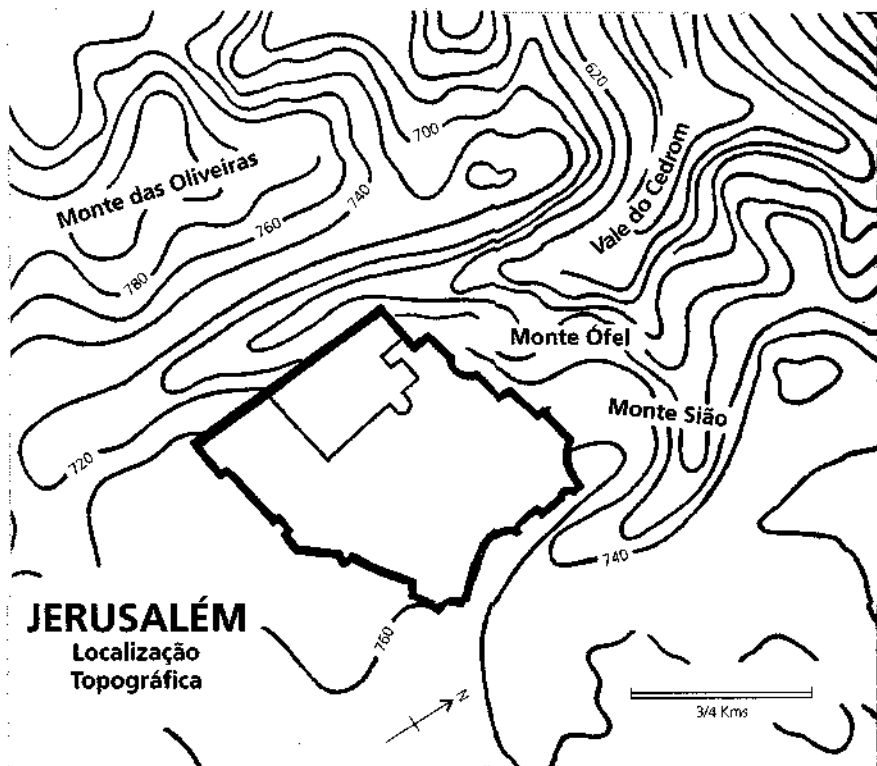


Fig. 108 — Plano mostrando a localização topográfica de Jerusalém. As cifras, dos contornos são dadas em metros.

rior, Araúna (2Sm 24.24) ou Ornã (1Cr 21.15), não é semítico, mas provavelmente hurriano (v. HOREUS). Jebus foi incendiado depois de sua captura pelos homens de Judá (Jz 1.8), porém, seus habitantes originais recuperaram seu controle pelo menos até o ataque desfechado por Davi (2Sm 5.6). Os jebuseus tiveram permissão de permanecer na colina do templo até que seu terreno foi comprado, ou que a minoria de jebusitas foi absorvida pelos judeus, que edificaram um novo bairro em Sião (Jz 1.21; 19.11). V. JERUSALÉM. D.J.W.

**JEDÍDIA** — V. SALOMÃO.

**JEDUTUM** (*y<sup>d</sup>dutun*) — Um levita nomeado por Davi para dirigir a música do templo, juntamente com Hemã e Asafe (1Cr 25.1,3,6 etc.). Ele também é conhecido como Etã (q.v.) (1Cr 6.44 etc.), que possivelmente era o seu nome antes de sua nomeação. Um variante desse nome, *y<sup>d</sup>ditun* (mas que em nossa versão portuguesa retém a mesma forma, "Jedutum"), aparece por diversas vezes no *k<sup>t</sup>iv* (Sl 39 etc.). O seu nome aparece em três salmos, no título: 39, 62 e 77. No primeiro desses o título é simplesmente "a(\*) Jedutum", mas nos outros dois é "al Jedutum", que pode significar "conforme" ou "sobre" neste último caso, Jedutum significaria a família ou associação de cantores que

recebeu seu nome como designação. A família continuou a oficial mesmo depois do exílio (Nê 11.17). M.A.M.

**JEFTÉ** — Um dos últimos (cerca de 1100 a.C.) juizes hebreus (Jz 11.1-12.7), cujo nome, *yif<sup>t</sup>ah* é "provavelmente abreviação de *Yif<sup>t</sup>ah-el*, "Deus abre (sc. o ventre)", que é citado como nome próprio em sabeu" (NCB, p. 286). Filho de uma comum prostituta pagã (*zonah*) e do então sem filhos Gileade, Jefté sentiu que havia sido ilegalmente deserdado pelos filhos legítimos mais novos de Gileade. Fugiu para a terra de Tobe (q.v.). Daí, ele e os renegados que reuniu em torno de si, assaltava povoados e caravanas e, à semelhança do bando de Davi (1Sm 22.2; 27.8,9; 30), talvez protegia vilas israelitas de tribos assaltantes nômades, talvez incluindo os amonitas.

Assim sendo, quando os israelitas da Transjordânia foram ameaçados por uma invasão em grande escala pelos amonitas, os anciãos de Gileade convidaram Jefté para ser seu comandante. Mas só consentiu nisso quando lhe prometeram que continuaria seu chefe (isto é, juiz) depois de terminada a luta. Esse pacto foi confirmado por juramentos feitos em Mispa (Gn 31.48,49). A diplomacia, tentada por Jefté, buscando dissuadir os amonitas, falhou (Jz 11.12-28).

Recebendo coragem e engenhosidade para a tarefa, da parte do Espírito de Deus, Jefé atravessou Gileade e Manassés levantando tropas adicionais. Então atravessou o Jaboque para os quartéis gerais de Israel, em Mispa. Ali, antes de lançar-se contra os amonitas, fez um voto (*neder*) a seu Deus, uma prática comum antes das batalhas entre os povos antigos. Jefé prometeu intencionalmente a Javé um sacrifício humano, provavelmente tencionando um escravo, visto que um simples animal teria sido como nada se fosse oferecido por um líder ao povo. A tradução apresentada pela LXX, de *hayotse'*, *ho emporeuomenos*, "quem quer que venha pelo caminho", há muito tempo passadinho indicava que essa é a interpretação correta. "Então quem primeiro sair [...] será do Senhor, e eu o oferecerei como oferta queimada". Jefé estava vivendo entre pagãos que ofereciam sacrifícios humanos a deidades pagãs (cf. 2Rs 3.27), e numa época quando a lei de Moisés era pouco conhecida ou praticada. Jefé talvez tivesse suposto sinceramente (embora erroneamente — Lv 18.21; Dt 12.31) que "Javé precisava ser propiciado por alguma oferta tão custosa como aquelas que sangravam sobre os altares de Camos e Moloque" (F. W. Farrar).

Depois de subjugar os amonitas mediante a fé (Hb 11.32), Jefé regressou triunfalmente à sua casa no quartel de Israel, somente para encontrar-se com sua própria filha, sua única filha, que liderava uma procissão vitoriosa (cf. 1Sm 18.6; Êx 15.20). Com imensa tristeza, Jefé sentiu que precisava cumprir o seu voto oferecendo sua própria filha como oferta queimada (*olah*, que sempre era queimada). Ele não a devotou a uma vida celibatária (ponto de vista não introduzido senão já no tempo do rabino Kimchi), pois não há registro que as serventes femininas, no tabernáculo ou no templo, tinham de ser virgens (Ana fora casada, Lc 2.36).

Jefé mostrou-se tão inflexível para com irmãos, os efrimitas, como havia sido para com seus inimigos amonitas e para consigo mesmo no tocante à sua filha. Ofendidos por não terem participado da vitória, os efrimitas ameaçaram-lhe a vida. Jefé respondeu violentamente e os matou sem piedade no Jordão (Jr 12.1-6).

J.R.

**JEJUM** — Na Bíblia em geral, jejum significa passar algum tempo sem ingerir alimentos ou água (p. ex., Et 4.16), e não meramente evitar certos alimentos.

## I. NO AT

Os vocábulos hebraicos são *tsum* (verbo) e *tsum* (substantivo). A expressão *'inah nafsho* ("afligir a alma") também se refere ao jejum. No princípio havia certos jejuns anuais. Assim é que os hebreus jejuavam no Dia da Expição (Lv 16.29,31; 23.27-32; Nm 29.7). Depois do exílio, quatro outros jejuns anuais passaram a ser observados (Zc 8.19), todos os quais, de conformidade com o *Talmude*, marcavam desastres na história judaica. Et 9.31 é passagem

que pode ser interpretada como trecho que subentende ainda um outro jejum regular.

Em adição a esses havia outros jejuns ocasionais. Esses jejuns eram algumas vezes individuais (p. ex., 2Sm 12.22) e algumas vezes em grupos (p. ex., Jz 20.26; Jl 1.14). O jejum expressava tristeza (1Sm 31.13; 2Sm 1.12; 3.35; Ne 1.4; Et 4.3; Sl 35.13,14) e penitência (1Sm 7.6; 1Rs 21.27; Ne 9.1,2; Jn 9.3-4; Jn 3.5-8). Essa era uma das maneiras pela qual os homens podiam humilhar-se na presença de Deus (Ed 8.21; Sl 69.10). Algumas vezes talvez tivesse sido reputado como castigo auto-infligido (cf. a frase "afligir a alma"). O jejum frequentemente tinha por propósito obter a orientação e a ajuda de Deus (Êx 34.28; Dt 9.9; 2Sm 12.16-23; 2Cr 20.3,4; Ed 8.21-23). O jejum podia ser vicário (Ed 10.6; Et 4.15-17). Alguns chegaram a pensar que o jejum obtinha automaticamente a atenção de Deus (Is 58.3,4). Contra essa idéia errônea os profetas declararam que, se não fosse apoiado na conduta correta, o jejum era inútil (Is 58.5-12; Jr 14.11, 12; Zc 7).

## II. NO NT

Os termos gregos usuais são *nesteuo* (verbo) e *nesteia* e *nestis* (substantivos). Em At 27.21,33 são também usados os vocábulos *asitia* e *asitos* ("sem alimento").

Tanto quanto diz respeito à prática geral judaica, o Dia da Expição é a única festa anual acompanhada de jejum, referida no NT (v. At 27.9). Alguns fariseus estritos jejuavam todas as segundas e quintas-feiras (v. Lc 18.12). Outros judeus devotos, à semelhança de Ana, podiam jejuar frequentemente (Lc 2.37).

A única ocasião em que vemos que Jesus jejuou, foi por ocasião de suas tentações, no deserto. Mesmo assim, todavia, não estava jejuando necessariamente por sua própria determinação. A primeira tentação implica que não havia alimento disponível naquela região que ele selecionara para passar suas semanas de preparação para o seu ministério (Mt 4.1-4). Cf. os jejuns de quarenta dias de Moisés (Ez 34.28) e de Elias (1Rs 19.8).

Jesus subentendeu que seus ouvintes jejuariam, mas ensinou que ao fazerem tivessem por propósito fazê-lo exclusivamente para Deus, e não para se tornarem admiráveis aos olhos dos homens (Mt 6.16-18). Quando interrogado por qual motivo os seus discípulos não jejuavam, como os discípulos de João Batista e os dos fariseus, Jesus não repudiou a prática do jejum, porém declarou que era prática imprópria para seus discípulos "enquanto o noivo está com eles" (Mt 9.14-17; Mc 2.18-22; Lc 5.33-39). Posteriormente eles haveriam de jejuar, como os outros.

Em Atos, vemos que os líderes da igreja jejuaram ao escolher missionários (13.2,3) e anciãos (14.23). Paulo por duas vezes se referiu ao jejum (2Co 7.5; 11.27), mas não deixou claro que esses jejuns eram voluntários.

O peso da evidência textual é contra a inclusão de referências ao jejum em Mt 17.21;

Mc 9.29; At 10.30; 1Co 7.5, embora a presença dessas referências, em muitos manuscritos, por si mesma indique que havia uma crença crescente no valor do jejum, no seio da igreja primitiva.  
H.A.G.B.

**JEOACAZ** (y<sup>ho'</sup>ahaz, "Javé tem segurado") —

1. Rei de Israel em c. 815-800 a.C. Foi filho e sucessor de Jeú; seu reino não teve qualquer distinção senão no aspecto negativo que sua orientação religiosa provocou um empobrecimento quase sem paralelo ao seu povo. Castigo divino foi enviado contra a nação na forma de expedições militares dos sírios, sob a liderança de Hazael e Ben-Hadade, que provocaram grandes perdas em Israel, tanto no tocante a vidas como no tocante a propriedades (2Rs 13.2-7). Tão grande foi o aperto em que se viu o seu reino que Jeoacaz orou a Javé pedindo auxílio. O livramento veio no reinado de seu filho, Joás.

2. Rei de Judá, em 608 a.C. O povo da terra o ungiu rei por ocasião do falecimento de seu pai, Josias, na batalha de Megido (2Rs 23.30). Não era o filho mais velho de Josias, mas evidentemente era mais popular que Jeoaquim (Eliaquim). Jeremias se refere a ele chamando-o de Salum (Jr 22.11,12). Seu nome provavelmente foi mudado para Jeoacaz por ocasião de sua ascensão ao trono. Faraó Neco o depôs quando havia reinado apenas por três meses. Foi levado primeiramente a Babilônia e posteriormente foi removido para o Egito, onde faleceu (2Rs 23.33; 2Cr 36.4).

3. Uma forma variante do nome de Acazias, filho de Jeorão, rei de Judá, em 842 a.C. (2Cr 21.17; 25.23).

4. Nome completo de Acáz (q.v.), rei de Judá, conforme uma inscrição de Tiglate-Pileser III (DOTI, p. 56s.). J.C.J.W.

**JEOAQUIM** (y<sup>ho'</sup>yahin, "Javé tem estabelecido"; cf. Joaquim, 1Esdras 1.37-39, — Rei de Judá (609-598 a.C.), um filho de Josias e irmão mais velho de Jeoacaz, que substituiu por ordem de Neco II, do Egito. Seu nome foi alterado de Eliaquim para Jeoaquim em sinal de vassalagem. Seu reinado acha-se historiado em 2Rs 23.34-24.6; 2Cr 36.4-8, e como o último nome no "livro da história dos reis de Judá" (2Rs 24.5). Para poder pagar o tributo devido ao Egito, Jeoaquim impôs pesados impostos sobre as terras (2Rs 23.35). Edificou custosos edifícios reais, usando trabalho forçado (Jr 22.13-17), e é descrito como um governante opressivo e cobiçoso. A decadência religiosa durante o seu reinado é observado pelos profetas, seus contemporâneos, Jeremias e Habacuque. As reformas de Josias foram esquecidas na reversão para a idolatria e quando por ocasião da introdução dos ritos egípcios (Ez 8.5-17). Jeoaquim derramou muito sangue inocente (2Rs 24.4) e mandou assassinar o profeta Urias por ter-se oposto a ele (Jr 26.20). Opôs-se a Jeremias (36.26) e pessoalmente queimou o rolo que Jeudi lia, e que trazia as palavras do

profeta a ele dirigidas (v. 22). Ele era "injusto e maligno, nem santo para com Deus, nem tolerante para com os homens" (Josefo, *Ant.* x. 5.2.), ou, noutras palavras, seguiu na tradição dos pecados de Manassés (2Rs 24.3).

No quarto ano do reinado de Jeoaquim (605 a.C.) Nabucodonosor derrotou o Egito e conseguiu o controle da Palestina até à fronteira egípcia (Jr 25.1; 46.2; v. CARQUEMIS), porém, não foi senão no ano seguinte que Jeoaquim, juntamente com outros governantes, se apresentaram a Nabucodonosor para se submetem a ele como vassalos (Jr 36.9-29; Crônica Babilônica). Três anos mais tarde, sem dúvida encorajado pela derrota que os egípcios impuseram aos babilônios em 601 a.C., ainda que contrariamente aos conselhos do profeta Jeremias, Jeoaquim se rebelou (2Rs 24.1). Nabucodonosor a princípio não quis intervir, mas enviou tropas locais babilônias, juntamente com forças sírias, moabitas e amonitas, num ataque contra Judá (v. 2). Finalmente, três meses e dez dias antes de Jerusalém ter caído perante os babilônios, faleceu Jeoaquim, com a idade de trinta e seis anos (isto é: 6 de dezembro de 598 a.C.). Seu falecimento ocorreu a caminho do cativeiro (2Rs 36.6), evidentemente sob instigação de Nabucodonosor o qual, de conformidade com Josefo (*Ant.* x. 6.7), ordenou que o seu cadáver fosse lançado fora dos muros da cidade, segundo havia sido profetizado por Jeremias (22.18s.). 2Rs 24.6 faz silêncio a respeito de seu sepultamento. Jeoaquim foi sucedido no trono por seu filho, Joaquim. D.J.W.

**JEOÁS** — V. JOÁS.

**JEOSABEATE, JEOSEBA** — Filha de Jorão, irmã ou meio-irmã de Acazias. Salvou a vida de Joás (2Rs 11.2) quando Atalia procurou eliminar toda a descendência real. Seu casamento com Joiada (2Cr 22.11) é o único exemplo registrado de uma união entre uma princesa da casa real com um sumo sacerdote. M.A.M.

**JEOVÁ** — V. DEUS, NOMES DE.

**JEOVÁ-JIRE** — V. DEUS, NOMES DE

**JEOVÁ-NISSI** — V. DEUS, NOMES DE.

**JEOVÁ-SHALOM** — V. DEUS, NOMES DE.

**JEOVÁ-SAMÁ** — V. DEUS, NOMES DE.

**JEOVÁ-TSIDKENU** — V. DEUS, NOMES DE.

**JERÁ** — Um dos filhos de Joctã (q.v.; Gn 10.26; 1Cr 1.20), alguns dos quais podem ser ligados com as tribos do sul da Arábia. O nome (*yerah*) é idêntico, quanto à forma, com o termo hebraico que significa "mês" (v. LUA), e essa palavra ocorre nas inscrições do sul da Arábia (*yrb*) com esse sentido, pelo que se pode concluir que os descendentes de Jerá se tinham semelhantemente estabelecido no sul da Arábia. O



ocal de Bete-Yerah (Khirbet Kerak), às margens do mar da Galiléia, provavelmente não tem relação alguma com Jerá. T.C.M.

**JERAMEEL** (*y'rahm'el*, "que Deus tenha compaixão") — 1. Ancestral dos jerameelitas, um clã da fronteira sul de Judá, o "sul dos jerameelitas" (1Sm 27.10; cf. 30.29), relacionados por parentesco com os calebitas (cf. 1Sm 25.3) e que faziam fronteira com os calebitas, foram absorvidos pela tribo de Judá; suas relações adotivas com outros ramos dessa tribo são dadas em 1Cr 2.9s., juntamente com as subdivisões do próprio clã dos jerameelitas. Desempenham um papel íntimo no registro do AT, mas, mediante grande emenda textual, T. K. Cheyne chegou a concluir que eles ocupam uma posição de grande importância na narrativa — teoria essa que só tem interesse como uma notável aberração do criticismo bíblico (cf. EBI, s.v., "Jerahmeel" etc.).

2. Em 1Cr 24.29, filho de um certo Quis, membro do clã merarita da tribo de Levi. 3. Em Jr 36.26, membro da família real de Judá ("filho de Hameleque" em nossa versão; "filho do rei" conforme certas revisões estrangeiras), e que ocupava posição oficial na corte de Jeoaquim. F.F.B.

## JEREMIAS

### I. SUA SITUAÇÃO

A história de Jeremias cobre um período de quarenta anos — desde sua chamada, no décimo terceiro ano do reinado de Josias (626 a.C.) até à queda de Jerusalém, em 587 a.C. Nessas quatro décadas ele profetizou sob os últimos cinco reis de Judá — Josias, Jeocaz, Jeoaquim, Joaquim e Zedequias. Enquanto pregava, importantes personalidades e acontecimentos estavam dando forma à história fora das fronteiras de sua nativa Judá. Foi um dos períodos mais movimentados da história do antigo Oriente Próximo, e também afetou a história de Judá.

O império assino se desintegrou, e Babilônia e Egito foram deixados a lutar entre si, cada qual querendo tomar do outro a liderança no Oriente. A cronologia do último quartel do séc. VII a.C. tem sido grandemente iluminado pela publicação de alguns tabletes que foram escavados há alguns anos passados, mas que haviam ficado na obscuridade, no Museu Britânico de Londres. Em 1956, o Sr. D. J. Wiseman tornou esses documentos caldeicos disponíveis para os estudiosos do antigo Oriente Próximo, assim tornando possível um novo cálculo sobre a cronologia dos últimos 25 anos do séc. VII a.C.

A vida e os tempos de Jeremias, que caem dentro desse importantíssimo período, estão notavelmente bem documentados, e os pontos íntimos de sua personalidade são mais vividamente retratados que aqueles dos mais espectrais "Profetas Menores", ou mesmo do que os de Isaías e Ezequiel.

Quando Jeremias foi chamado para o ofício profético era ainda "uma criança" (na'ar, 1.6),

um termo ambíguo que descreve infância (Êx 2.6) e adolescência em seus últimos anos (1Sm 30.17). Se o queixo de Jeremias simplesmente queria dizer que era espiritual e socialmente imaturo, a palavra pode indicar que ele não estava na idade média em que os profetas eram chamados, digamos, entre os vinte e os trinta anos, se pudermos argumentar baseados nas regras estabelecidas a respeito dos levitas (Nm 8.24; 1Cr 23.24). Supondo, portanto, que por ocasião de sua chamada Jeremias estava ainda no início de sua segunda década de vida, sua meninice ter-se-ia passado nos reinados de Manassés e Amom. Quando veio a chamada a Jeremias, quase um século já se passara desde que o reino nortista de Israel (Samaria) caíra perante os assírios. Judá, no sul, conseguira sobreviver, entretanto. Por um milagre, conseguiu escapar da tempestade da invasão de Senaqueribe, conforme Isaías havia predito. O rei Ezequias deu início a reformas na religião e na moral de Judá (2Rs 18.1s.), porém, essas reformas foram inteiramente anuladas pela longa apostasia de seu filho, Manassés (2Rs 21.1s.) e pelo breve reinado idólatra de Amom (2Rs 21.19s.). Enquanto Judá se revolvia na lama da idolatria, os assírios, liderados por Essarhadom e Assurbanipal conquistavam o Egito. Sob Psamético (664-610 a.C.), o Egito conseguiu recuperar-se e começou novamente a intimidar Judá, que ficou a vacilar entre as blandícias e as ameaças dos grandes poderes mundiais de então, o Egito e a Babilônia. Nessa atmosfera de tensão política internacional e de declínio religioso nacional, Jeremias passou sua meninice.

Sem dúvida muitos em Judá ansiavam pelo raiar do dia que poria fim à prolongada noite de sessenta anos da degeneração moral da nação. Jeremias foi criado numa piedosa família sacerdotal (1.1). Seu nome, "Javé exalta" ou "Javé derruba", bem pode simbolizar tanto as orações de seus pais a favor da desconsolada nação, como suas aspirações referentes ao jovem Jeremias. Queriam comunicar-lhe sua ansiedade a respeito das perseguições e apostasias religiosas de Manassés e Amom, educando-o nas leis de Israel, e enchendo sua mente fértil com os ensinamentos de Isaías e outros profetas do século anterior.

### II. OS CINCO REINADOS

#### a) Josias

Quando Deus chamou Jeremias, Josias (638-608 a.C.), que já estava no trono de Judá por doze anos, já havia introduzido reformas religiosas (2Cr 34.4-7). Porém, não foi senão em 621 a.C., no décimo oitavo ano de seu reinado, que ele deu início a uma reforma sistemática sobre a religião e a moral de Judá (2Rs 23). O impulso para reformar foi gerado pela momentosa descoberta, nos recintos do templo, do "livro da lei", por Hilkias. Jeremias já era profeta por cinco anos nessa data. Provavelmente os caps. 1—6 descrevem condições prevalentes em Judá antes das principais reformas de Josias, em 622-621 a.C. A nação se mostrava incorrigi-

velmente corrupta, insensível para com a oferta de perdão por parte de Deus, e esquecida da ameaça de um inimigo invencível. Excetuando 11.1-8, que talvez contenha indicações do entusiasmo de Jeremias em vista das reformas efetuadas por Josias, o profeta não faz referência aos últimos doze anos no reinado de Josias. Em 608 a.C., o rei foi morto em Megido (2Rs 23.29) em uma tentativa abortada de resistir a farão Neco (610-594 a.C.), sucessor de Psamético. Naturalmente que Jeremias lamentou a morte prematura de Josias (22.10a) que tinha em alta estima (22.15s.).

#### b) Jeoacaz

Neco continuou se intrometendo nos negócios de Judá. Jeoacaz (ou Salum, segundo Jr 22.11) sucedeu a Josias, mas três meses mais tarde foi deposto por Neco, que impôs a Judá um pesado tributo (2Rs 23.31-33) e nomeou Jeoaquim (ou Eliaquim), irmão de Jeoacaz, para subir ao trono (2Rs 23.34; 2Cr 36.2,5). Jeremias lamentou a deposição e o exílio de Jeoacaz para o Egito (22.10-12).

#### c) Jeoaquim (Eliaquim)

Nesse reinado (607-597 a.C.) um acontecimento de grande significação política teve lugar — a batalha de Carquemis (Jr 46) em 605 a.C. Os egípcios, liderados por Neco, foram esmagados pelos caldeus liderados por Nabucodonosor, na batalha de Carquemis, na margem direita do Eufrates, a noroeste de Alepo, e em Hamate. Politicamente, esse evento foi básico, visto que assinalou a transferência da hegemonia sobre o Oriente Médio do Egito para a Babilônia. Por conseguinte, Carquemis também teve considerável significação para Judá. Visto que todas as rotas para a fronteira egípcia estavam agora debaixo do controle de Nabucodonosor, era inevitável que todo o Oriente Médio tivesse caído debaixo de seu domínio (Jr 25.15s.). Desse momento em diante, portanto, o profeta Jeremias advogava a submissão de Judá à Babilônia. Em 604 a.C., Nabucodonosor saqueou a cidade de Asquelom, contra a qual Jeremias (47.5-7) e Sofonias (2.4-7) haviam profetizado julgamento. Em Jr 36.9s., foi proclamado um jejum em Judá. Isso, sem dúvida alguma aponta para alguma calamidade nacional que se aproximava; e de fato, a data da campanha de Nabucodonosor contra Asquelom coincide com a data desse jejum em Judá. Jeremias antecipava que depois de Asquelom, Nabucodonosor se lançaria contra Judá: daí a festa e a proclamação da mensagem de Jeremias em Jerusalém. Porém, a orientação de Jeremias fazia oposição à estratégia doméstica e estrangeira de Jeoaquim. O rei favorecia a adoração idólatra (2Rs 23.37), e seu egoísmo e vaidade agravavam os infortúnios de Judá (Jr 22.13-19). Jeoaquim tinha pouquíssimo respeito pela pessoa do profeta (26.20-23) ou pela sua mensagem (26.9). Sua orientação política vacilante, em que entrava em aliança com o Egito, e em seguida com a Babilônia, provavelmente se devia ao fato que o resultado da luta entre a Babilônia e o Egito, no ano 601-600 a.C. fôra inconclusivo. Três anos

mais tarde rebelou-se contra a Babilônia, mas o fracasso dessa revolta somente o deixou ainda mais completamente sujeito ao jugo babilônico, e isso exacerbou a angústia de Judá (2Rs 24.1s.). Jeremias repreendeu o rei, os profetas e os sacerdotes, e a hostilidade provocada por essa repreensão é refletida em seus oráculos. Foi perseguido (12.6; 15.15-18), sofreu por conspirações contra si (11.18-23; 18.18), foi aprisionado (20.2), foi declarado digno de morte (26.10s., 24; cf. v. 20.23; 36.26). Suas profecias em forma escrita foram destruídas (36.27). Porém sob todas essas circunstâncias deprimentes, Jeremias persistiu em seu ministério — intercedendo por Judá (11.14; 14.11; 17.16), discutindo com Deus (17.14-18; 18.18-23; 20.7-18), desmascarando os profetas falsos (23.9-40), predizendo a destruição do templo (7.1-15) e da nação (caps. 18s.) e lamentando a condenação de seu povo (9.1; 13.17; 14.17). Eventualmente a vida de Jeoaquim terminou de forma violenta, em Jerusalém, no término de 598 a.C., no décimo primeiro ano de seu reinado, conforme Jeremias havia profetizado (22.18; cf. 2Rs 24.1s.). Por outro lado, 2Cr 36.6s. fala sobre como Nabucodonosor aprisionou Jeoaquim com correntes, para levá-lo à Babilônia. Dn 1.1s. também se refere ao exílio de Jeoaquim, no terceiro ano de seu reinado.

#### d) Joaquim

Joaquim (ou Conias, 22.24,28; ou ainda Jeconias, 24.1) sucedeu a Jeoaquim (Eliaquim), em 597 a.C., e colheu aquilo que seu pai havia semeado. O imaturo jovem de dezoito anos de idade reinou apenas durante três meses (2Rs 24.8). A rebelião do seu pai havia compelido Nabucodonosor, no sétimo ano de seu reinado, a assediar Jerusalém, e o jovem rei de Judá "subiu" a encontrar-se com Nabucodonosor (2Rs 24.12), isto é, rendeu-se. Juntamente com a maior parte das classes aristocráticas de Judá, com os artesões, e os soldados, foi ele levado para o exílio na Babilônia (conforme Jr 22.18s. deixa subentendido), e o templo foi saqueado (2Rs 24.10-16). Na Crônica Babilônica encontramos então, pela primeira vez, confirmação dessa informação por parte de uma fonte contemporânea extra-bíblica. Jeremias já havia predito a sorte de Joaquim (22.24-30). Trinta e seis anos mais tarde, entretanto, foi solto pelo filho e sucessor de Nabucodonosor (2Rs 25.27-30). V. JOAQUIM.

#### e) Zedequias

Zedequias, o novo rei nomeado por Nabucodonosor para o trono de Judá, era o filho mais novo de Josias (Jr 1.3) e tio de Jeoaquim (2Rs 24.17; 2Cr 36.10). O relato do AT sobre a nomeação de Zedequias, por Nabucodonosor, para suceder a Joaquim, é plenamente comprovado pela Crônica Babilônica. O seu reinado (597-587 a.C.) selou a condenação de Judá (2Rs 24.19s.). Era fraco e vacilante, e seus oficiais de estado eram homens de deposição humilde. Tendo substituído a aristocracia exilada, agora olhavam para os aristocratas com desprezo, ainda que Jeremias tivesse suas próprias convicções

a respeito dos figos "maus" e "bons" (24.1s.). Foi a esses últimos que o profeta enviou a sua famosa carta (29.1s.). Porém, tanto na Babilônia como em Judá, havia profetas falsos que procuravam a execução de Jeremias (28.1s.; 29.24s.). O ponto principal em discussão, entre eles, era a duração do cativeiro. Jeremias predizia um exílio de setenta anos, enquanto os profetas falsos argüíram que só se prolongaria por dois anos. O conflito principal de Jeremias com Zedequias dizia respeito à questão da rebelião contra Nabucodonosor. Foi planejada uma revolta no quarto ano do reinado, em conspiração com estados circunvizinhos, ao que o profeta se opôs violentamente (caps. 27s.). Entretanto, parece que Zedequias teve sucesso em desviar as suspeitas de Nabucodonosor ao visitar a Babilônia naquele mesmo ano (51.59).

Finalmente, entretanto, no sétimo ou oitavo ano de seu reinado, Zedequias se comprometeu irrevogavelmente aos olhos de Nabucodonosor ao entrar em negociações traiçoeiras com o Faraó Hofra. A sorte estava lançada, e no nono ano do reinado de Zedequias (589 a.C.), os babilônios cercaram Jerusalém pela segunda vez. Porém, antes (21.1-10) e durante o cerco (34.1s., 8s.; 37.3s., 17s.; 38.14s.), Jeremias tinha apenas uma mensagem a Zedequias — rendição aos babilônios, pois Jerusalém tinha de cair em suas mãos. A interpretação de Jeremias acerca da batalha de Carquemis, ferida dezessete anos antes (605 a.C.) estava sendo plenamente vindicada. Em certa altura durante o cerco, quando o exército egípcio avançava e os babilônios foram compelidos a se retirarem, as esperanças de que Jeremias estivesse equivocado logo se desvaneceram. Sua advertência que os babilônios aniquilariam os egípcios logo foi cumprida, e o cerco foi imediatamente reiniciado (37.1-10). A perfídia de alguns judeus para com seus escravos, cessa conjuntura, provocou escaldante zombaria da parte de Jeremias, bem como a mais severa das condenações (34.8-22). Graças às covardes, vacilações de Zedequias, o profeta foi tão rigorosamente maltratado por seus inimigos, durante o cerco, que desperperou da própria vida. Aprisionado sob a acusação de estar-se bandeando para o lado do inimigo, foi lançado num calabouço (37.11-16), ainda que posteriormente tivesse sido removido para uma prisão, no pátio da guarda, perto do palácio (37.17-21). Foi então acusado de traição e lançado numa cisterna abandonada, onde teria morrido não fosse a intervenção no momento certo por parte de Ebede-meleque. Depois foi transferido para o pátio da prisão (38.1-13), onde o rei se entrevistou secretamente com ele (38.14-28).

Durante os últimos estágios do cerco, Jeremias, num grande ato de fé, comprou o terreno que pertencia ao seu primo, em Anatote (32.1-15). Nessa ocasião, igualmente, pronunciou promessas de restauração (32.36-44; 33.1-26). A esse período, igualmente, pode ser atribuída a grande profecia sobre um novo pacto (31.31s.), finalmente cumprida em Cristo, o

mediador dessa nova aliança. Mas a taça da ira contra Judá já agora estava cheia e, em 587 a.C., o julgamento engolfou a cidade condenada de Jerusalém (39). Nesse ponto, igualmente, é instrutivo observar que o relato sobre o cativeiro de Jerusalém, na Crônica Babilônica, concorda em traços gerais com o relato do AT conforme apresentado em 2Rs 24.10-17; 2Cr 36.17; Jr 52.28. É claro que a data desse acontecimento é 587 a.C., o sétimo ano do reinado de Nabucodonosor, e não 586 a.C., conforme há muito tempo vinha sendo aceito.

Nabucodonosor tratou de Jeremias com gentileza, e quando nomeou Gedalias como governador de Judá, Jeremias se juntou a este em Mispa (40.1-6). Mas logo teve lugar o assassinato de Gedalias (41.1s.) e o remanescente que estava em Mispa resolveu fugir para o Egito, a despeito dos protestos enérgicos de Jeremias, o qual, juntamente com Baruque, seu amanuense, foi compelido a acompanhá-los (42.1-43.7). A última cena do tempestuoso ministério do idoso Jeremias mostra-o em Tanes, no Egito, ainda não-vencido. Ele profetizava a conquista do Egito por parte de Nabucodonosor (43.8-13) e repreendeu a adoração idólatra dos judeus que então residiam no Egito (44.1s.). Quanto aos acontecimentos subsequentes de sua vida, ou quanto às circunstâncias de sua morte, nada se sabe.

### III. A PERSONALIDADE DE JEREMIAS

A personalidade de Jeremias é aquela mais claramente pintada dentre todos os profetas do AT. De fato, não é exagero dizer que a fim de entendermos o que o AT quer dizer com o vocábulo "profeta", é necessário estudar o livro de Jeremias. A chamada de Jeremias, sua vocação como anunciador da palavra de Deus, a autoridade com que essa lhe era comunicada, a maneira como a mesma lhe era revelada, sua distinção claríssima entre o verdadeiro e o falso profetas, suas mensagens e os dilemas agonizantes em que foi envolvido devido à sua fidelidade — tudo é delineado nos oráculos de Jeremias com uma autoridade simplesmente irresistível. Isso se deve à correlação entre a experiência espiritual e emocional do profeta para com seu ministério profético.

Suas emoções são vividamente exibidas até mesmo em seus discursos. Pelo conteúdo de sua pregação é claro que Jeremias era homem de notáveis contrastes. Era ao mesmo tempo gentil e tenaz, afetuoso e inflexível. Nele, as fraquezas da carne contendiam com as energias do espírito. As aspirações naturais da juventude foram negadas ao jovem profeta. Ele insistia no arrependimento por parte do povo judeu, que no entanto era incapaz de contrição. Ele desmascarou os pecados da nação e anunciou seu julgamento sabendo que tudo isso seria inútil para salvá-los. Aqueles a quem amava, odiavam-no. Sendo leal patriota, foi apodado de traidor. Esse profeta de esperança imorredoura teve de exibir a falácia das esperanças de seu próprio povo. Esse intercessor-sacerdote foi or-

denado a não mais interceder pelos seus. Esse amante de Judá, foi maltratado por Judá.

É impossível sondar as profundezas da tristeza a que Jeremias foi precipitado. Desesperando de qualquer consolo (8.18,21), ele desejava dissolver-se em lágrimas a favor da condenada Judá (9.1; 13.17) e abandoná-la à sua sorte auto-escolhida (9.2). Convencido do fracasso final, amaldiçoou o dia em que nasceu (15.10; 20.14-18), acusou Deus de havê-lo enganado (20.7a), queixou-se da ignomínia que lhe sobreviera (20.7b-10), invocou imprecações contra seus atormentadores (18.18,21-23). É nesse sentido que o emocional e altamente sensível Jeremias aparecia como uma personagem trágica. A tragédia de sua vida se originava nos conflitos que rugiam dentro dele e ao seu redor — seu “eu” superior a lutar contra o inferior, a coragem em conflito com a covardia, o triunfo certo em luta com a derrota aparente, a determinação de abandonar sua chamada, como um derrotado, com a sua incapacidade de abandoná-la (cf. 5.14; 15.16,19-21 com 6.11; 20.9,11; 23.29). Porém, esses ferozes conflitos internos e a ignomínia em que sua chamada o envolvia (15.17s.; 16.2,5,8) compeliram-no a encontrar em Deus um refúgio. Dessa maneira, o ideal de comunhão com Deus, conforme o AT, chega à sua expressão máxima em Jeremias. E era nessa comunhão com Deus que Jeremias foi finalmente capaz de resistir aos efeitos erosivos da timidez, da angústia, da impotência, da hostilidade, da solidão, do desespero, da incompreensão e do aparente fracasso.

#### IV. SUA MENSAGEM

##### a) O conceito de Deus em Jeremias

Deus é o Criador e o soberano Senhor que governa todas as coisas, tanto no céu como na terra (37.5; 23.23s.; 5.22,24; 10.12s.). Enquanto os deuses das nações não são entidades (10.14s.; 14.22), o Deus de Israel dispõe de tudo de conformidade com sua vontade (18.5-10; 25.15-38; 27.6-8). Deus conhece os corações dos homens (17.5-10), e é a fonte da vida para todos quantos nele confiam (2.13; 17.13). Ele ama ternamente ao seu povo (2.2; 31.1-3), mas exige a obediência e a lealdade da parte deles (7.1-15). Tanto os sacrifícios oferecidos a deuses pagãos (7.30s.; 19.5) como as oblações a ele oferecidas por parte de um povo desobediente (6.20; 7.21s.; 14.12) são igualmente abomináveis para ele.

##### b) Jeremias e a idolatria

Desde o início de seu ministério, esse profeta foi um proclamador de julgamento. A pecaminosidade de Judá tornava isso inevitável. O mal particular contra o qual Jeremias se lançou foi a idolatria. Suas muitas referências à adoração prestada a deidades pagãs confirma que a prática era generalizada e tomava muitas formas. Baal, Moloque e a rainha do céu são mencionados. Ídolos eram encontrados no próprio templo (32.34) e, nas vizinhanças de Jerusalém eram sacrificadas crianças a Baal e a Moloque (cf. 7.31; 19.5; 32.35). Josias havia suprimido as

práticas idólatras que seu avô, Manassés, havia promovido; mas a nação havia apostatado depois da morte de Josias.

##### c) Jeremias e a imoralidade

Por todas as páginas do AT, a imoralidade aparece como concomitante da idolatria. Esse princípio é poderosamente exemplificado na geração idólatra de Jeremias (5.1-9; 7.3-11; 23.10-14). A corrupção moral era inescapavelmente seguida pela eliminação do temor a Deus e pela perda da reverência às suas leis. A devassidão e a desonestidade eram comuns até mesmo entre os sacerdotes e profetas (5.30s.; 6.13-15; 14.14). Em lugar de combaterem a imoralidade, sacerdotes e profetas contribuíam para sua propagação. Ironicamente, a idólatra e imoral Judá continuava zelosamente religiosa! Isso explica a contenção de Jeremias, frequentemente reiterada que, perante Deus, a lei moral toma precedência sobre tudo quanto é cerimonial. Esse princípio é aplicado por Jeremias à reverência de Judá pela arca (3.16), pelas tabuas da lei (31.31s.), pela circuncisão como sinal da aliança (4.4; 6.10; 9.26), pelo templo (7.4.10s.; 11.15; 17.3; 26.6,9,12; 27.16), e pelo sistema de sacrifícios (6.20; 7.21s.; 11.15; 14.12).

##### d) Jeremias e o julgamento

Naturalmente, portanto, o caráter inevitável do julgamento aparecia com destaque na mensagem de Jeremias. A punição de Judá às mãos de Deus tomaria muitas formas, tais como seca e fome (5.24; 14.1-6) e invasão por um poder estrangeiro (1.13-16; 4.11-22, 5.15-19; 6.1-15 etc.). E, de forma inexorável, o grande dia de condenação já raiava quando o instrumento usado por Deus para castigar a apóstata Judá apareceu (25.9; 52.1-30). A história do pano de fundo que faz contraste com esses oráculos de julgamento, se tem tornado muito mais claro com a publicação das *Crônicas dos Reis Caldeus* (626-556 a.C.), às quais já fizemos referência. Descreve certo número de acontecimentos internacionais que tiveram lugar durante o período da vida de Jeremias, sendo que há indicações sobre os mesmos em seus oráculos proferidos contra nações estrangeiras. Sem dúvida alguma os seus oráculos contra as nações, no capítulo 25, foram escritos sob a influência do primeiro avanço de Nabucodonosor contra o ocidente (Jr 25.1; cf. v. 9). O cap. 46 tem início com uma referência à batalha de Carquemis, em 605 a.C. Então aparece o oráculo relacionado com a campanha de Nabucodonosor contra o Egito (46.13-26). A Crônica Babilônica também provê testemunho baseado nos fatos em favor dos oráculos de Jeremias concernentes a Quedar e Hazor (49.28-33) e a Elão (49.34-39). Também relata como Nabucodonosor, em 599 a.C., fez ataques contra as tribos árabes (cf. Jr 49.29,32), enquanto, em 596 a.C., fez campanha contra os elamitas. Até então esse oráculo não era apoiado por qualquer comprovação histórica profana. V. igualmente a luz lançada pela Crônica Babilônica sobre a data e a autenticidade dos oráculos de Jeremias 46-51, em JBL, LXXV, 1956, p. 282s.

### e) Jeremias e os falsos profetas

A elevada concepção de Jeremias sobre sua chamada, e sua entrega total à mesma, criavam dentro de si um antagonismo inflexível contra os profetas e sacerdotes profissionais, e estes, por sua vez, eram seus inimigos jurados. A polêmica principal de Jeremias com os sacerdotes era a respeito de sua orientação que procurava tirar lucro de seu ofício e a respeito da contensão dos mesmos que o templo de Jerusalém nunca cairia perante os babilônios (6.13; 18.18; 29.25-32 etc.). Os profetas falsos confirmavam o iludido povo de Judá nesse otimismo fácil (8.10-17; 14.14-18; 23.9-40 etc.).

### f) A esperança de Jeremias

Em contraste com isso, Jeremias era um pregador de julgamento que não se deixava comprometer. Entretanto, seu anúncio de julgamento estava evadido do princípio ao fim da esperança. O exílio de Judá na Babilônia não duraria para sempre (25.11; 29.10). De fato, a própria Babilônia seria derrubada (caps. 50s.). Essa palavra de esperança, concernente à sobrevivência de Judá depois do julgamento, estava presente na mensagem de Jeremias desde o início (3.14-25; 12.14-17), porém, conforme a situação se ia tornando cada vez mais difícil, a confiança de Jeremias brilhava com mais intensidade (23.18; caps. 30—33). E foi justamente essa esperança que deu nascimento ao seu grande ato de fé nos dias mais negros de Judá (32.1-15).

### g) Jeremias e a religião de Judá

Jeremias pôde, dessa maneira, antecipar a destruição do templo, a queda da dinastia davídica, a cessação do sistema de sacrifícios, e o ministério do sacerdócio com perfeita serenidade. Chegou até mesmo a proclamar que o sinal externo da aliança, a circuncisão, não tinha significado algum sem a circuncisão do coração (4.4; 9.26; cf. 6.10). Confiança no templo, nos sacrifícios e no sacerdócio era vã e não ser que fosse acompanhada pela mudança de coração (7.4-15, 21-26). Até a própria arca da aliança seria eliminada (3.16). Conhecer a lei sem obedecê-la era totalmente inútil (2.8; 5.13, 30s.; 8.8). Jeremias, por conseguinte, viu a necessidade da lei ser escrita não em pedras, mas sobre o coração, assim impelindo a toda espontânea e perfeita obediência (31.31-34; 32.40). O desaparecimento dos sinais externos da aliança significaria não o fim da aliança, mas antes, a sua renovação sob uma forma mais gloriosa (33.14-26).

### h) Jeremias e o futuro ideal

Assim sendo, Jeremias olhava para bem além da volta de Judá do exílio, e bem além do reinício da vida na Palestina (30.17-22; 32.15, 44; 33.9-13). No futuro ideal, a Samaria teria participação (3.18; 31.4-9), a abundância prevaleceria (31.12-14), Jerusalém seria santa ao Senhor (31.23, 38—40), e seria chamada de "Senhor, justiça nossa" (33.16). Seus habitantes retornariam ao Senhor arrependidos (3.22-25, 31.18-20) e de todo coração (24.7). Deus os perdoaria (31.34b), poria dentro deles o seu

temper (32.37-40), estabeleceria o governo do príncipe messiânico sobre eles (23.5s.), e admitiria as nações gentílicas para que compartilhassem da bênção (16.19; 3.17; 30.9).

### V. SEUS ORÁCULOS

Os oráculos, em Jeremias, não são apresentados ao leitor em ordem cronológica. Seu ministério estava espalhado por cinco reinados e, segundo o professor C. Lattey, os capítulos podem ser arranjados na ordem seguinte: (i) Josias: caps. 1—20, excetuando 12.7-13, 27. (ii) Jeoacaz: nada. (iii) Jeoaquim (Eliachim): caps. 26, 22, 23, 25, 35, 36, 45, 33, 12.7-13, 27. (iv) Joaquim (Conias): capítulos 13.18s.; 20.24-30; 52.31-34, e v. discussões sobre o reinado de Joaquim, que durou três meses, em JBL LXXV, 1956, p. 277-282; e IEJ, VI, 4, 1956. (v) Zedequias: advertências: capítulos 24, 29, 27, 28; 51.59, 60; promessas de restauração: capítulos 30-33; o cerco: capítulos 21, 34, 37-39. (vi) Depois da queda de Jerusalém: caps. 40—44. (vii) Profecias contra as nações: caps. 41—51. (viii) Um apêndice histórico: capítulo 52.

Portanto, visto que os capítulos não estão arranjados em ordem cronológica, provavelmente seus diversos temas tenham determinado sua ordem conforme os encontramos. Parece que o capítulo 36 confirma essa sugestão. Quando os oráculos de Jeremias foram pela primeira vez postos em forma escrita no quarto ano de Jeoaquim (604 a.C.), cobriam um período de vinte e três anos desde o décimo terceiro ano do reinado de Josias (626 a.C.) até 604 a.C. Esses oráculos foram destruídos por Jeoaquim no quinto ano de seu reinado, mas Baruze tornou a escrevê-los por ditado de Jeremias, e "ainda se lhes acrescentaram muitas palavras semelhantes" (36.32). O que teriam sido essas adições, é incerto, como incerto é igualmente o conteúdo do rolo original que Jeoaquim destruiu. Porém, claro é que os oráculos originais e as adições formaram o núcleo de Jeremias na forma que tem chegado até nós; embora como o todo tenha recebido sua forma final não possa sair do terreno das conjecturas. Porém, o arranjo desordenado dos oráculos fortalece a convicção que são palavras dos lábios inspirados de Jeremias, proferidas e só posteriormente postas em forma escrita durante os dias de perigo e turbulência.

A questão da ordem dos oráculos de Jeremias também está ligada com a relação entre o texto massorético e o texto da LXX no tocante ao seu livro. A tradução grega se desvia do texto hebraico em dois aspectos. (i) É mais curto que o texto hebraico em aproximadamente um oitavo (isto é, cerca de 2.700 palavras). Isso é ainda mais notável quando nos lembramos que, quanto ao total do AT, o texto da LXX corresponde bem de perto com o texto massorético. As principais exceções são os livros de Jeremias, Jó e Daniel. (ii) Na LXX os oráculos contra as nações estrangeiras (46—51) são colocadas depois de 25.13, e sua seqüência também aparece alterada. Essas divergências recu-

am até o tempo de Orígenes, mas é difícil acreditar que os textos hebraico e grego representam duas diferentes revisões sobre Jeremias. Por causa da estatura profética e do calibre espiritual de Jeremias, esses dois textos de seu livro devem ter existido desde data bem recuada, visto que nenhum texto que diferisse tão radicalmente do texto aceito, como o grego difere do hebraico, teria sido capaz de impor-se, se tivesse sido produzido séculos depois do falecimento de Jeremias.

No debate sobre a superioridade de um texto sobre o outro, aqueles que favorecem a versão da LXX argumentam que essa dá aos oráculos contra nações estrangeiras um contexto mais natural, e que algumas das omissões (p. ex., 29.16-20; 33.14-26; 39.4-13; 52; 28-33 etc.) não poderiam ter sido acidentais. Porém, as referências anteriores à Crônica Babilônica têm demonstrado como isso agora nos capacita a recriar o fundo histórico contra o qual alguns desses oráculos precisam ser contrastados, especialmente os oráculos contra Quedar, Hazor, Elão, e os árabes. Aqueles que dão apoio às reivindicações do texto hebraico, salientam "o caráter arbitrário das traduções" (Streane), que, segundo Graf, torna "inteiramente impossível dar a essa nova edição — pois dificilmente poderia alguém chamá-la de tradução — qualquer autoridade crítica". A impressão deixada, igualmente, é que as omissões não foram motivadas por interesse da erudição. E permanece o fato que os homens da "grande sinagoga", que tanto fizeram para determinar o cânon do AT, preferiam o texto hebraico em detrimento do texto grego.

## VI. CONCLUSÃO

Ao sumarizar a grandeza de Jeremias, diversas coisas precisam ser salientadas. Ele reconheceu que as reformas de Josias em realidade eram um movimento retrógrado, vista que ameaçavam desfazer a obra dos profetas. A reforma na adoração externa, sem a reforma do coração, é inútil. Jeremias semelhantemente percebeu que a religião, em Judá, continuaria mesmo que o templo e Jerusalém fossem destruídos. Em sua famosa carta aos exilados na Babilônia (29) ele afirma que numa terra pagã os judeus ainda podiam adorar a Deus, embora não contassem mais com o ministério do sacerdócio e com o culto de sacrifícios de animais. De fato, podiam sentir-se mais perto de Deus na Babilônia, do que seus irmãos se sentiam em Jerusalém, os quais faziam dos característicos externos da religião substitutos para a fé interna.

Ele também via que visto que a religião é essencialmente uma relação moral e espiritual com Deus (31.31-34), suas exigências também devem ser morais e espirituais. Juntamente com esse discernimento aparece, também aquele sobre a importância do indivíduo. A responsabilidade individual deve ser o alicerce do caráter e da vida espirituais. E os indivíduos devem ser punidos por causa de seus próprios pecados, e não por causa dos pecados de seus pais. O discernimento de Jeremias sobre a importância

do indivíduo, também é importante porque demonstrou ser um passo decisivo para a frente na busca do homem por uma base para a esperança da imortalidade.

Não foi exagero, por parte de Adão Welch, portanto, quando este fez de Jeremias o elo de ligação entre Oséias e nosso Senhor. É significativo que Jeremias emprestou de Oséias, e que Jesus Cristo tenha citado com mais frequência dos livros de ambos. Foi preeminentemente na profecia sobre a nova aliança que Jeremias espiritualizou e individualizou a religião, insistindo sobre a primazia da relação individual para com Deus. A nova lei seria uma ligação espiritual entre Deus e o indivíduo, uma lei escrita sobre o coração de cada um e obedecida por motivo de amor e lealdade. Tudo isso foi finalmente cumprido na encarnação de Cristo e no evangelho que ele veio proclamar. Ele era o renovo justo. Ele é quem encarnava o nome "o Senhor, justiça nossa".

J.G.S.S.T.

**JEREMIAS, LIVRO DE** — V. artigo anterior, especialmente seções iv e v.

**JEREMIAS, EPÍSTOLA DE** — V LIVROS APÓCRIFOS

## JERICÓ

### I. NOME

O sentido original do nome Jericó está sujeito a dúvidas. É mais simples tomar *Yriho* como palavra derivada da mesma raiz que *yareah*, "lua", ligando-a com o antigo deus-lua dos semitas ocidentais *Yarih* ou *Yerah*. Cf. observações feitas por Albright em *Archaeology and the Religion of Israel* edição de 1953, p. 83, 91, 92, 197, nota 36, e em *AASOR*, VI, 1926, p. 73 e 74. Alguns sugerem *nwh*, "lugar cheio" (BDB, p. 437 b, conforme Gesênio), ou como "fundada por (deidade) Hô" (PEQ, LXXVII, 1945, p. 13), mas isso é improvável.

### II. LOCAIS

A Jericó do AT é geralmente identificada com o presente montel de Tell es-Sultán, cerca de 16 km a noroeste da presente boca do rio Jordão no mar Morto, a quilômetro e meio a noroeste da vila de er-Riha (Jericó moderna), e a cerca de 27 km a leste-nordeste de Jerusalém. O enorme montão em forma de pêra, tem cerca de 400 m de comprimento de norte a sul, e mais ou menos 200 m de largura, na extremidade mais larga do norte, e cerca de 21 m de espessura. A Jericó de Herodes e do NT é representada pelos montões de Tulul Abu el-Alayiq, a quilômetro e meio da moderna er-Riha, e portanto, ao sul da Jericó do AT. As montanhas da Judéia se elevam abruptamente das planícies de Jericó, a pouca distância para o oeste.

### III. HISTÓRIA

#### a) Antes de Josué

(i) *Princípios*. A história de Jericó é praticamente uma exibição de toda a história arqueol-

ógica da Palestina entre c. 8000 e c. 1200 a.C. Cada povoação em Jericó tem devido sua existência à ótima fonte perene que ali existe e ao "oásis" que a mesma rega (DUJ, prancha 1) no AT. Jericó é algumas vezes chamada de "a cidade das palmeiras" (Dt 34.3). Já no oitavo (?) milênio a.C., os caçadores de alimento talvez encontrasse ali um santuário de suas atividades, e os mais antigos agricultores da Palestina construíam cabanas perto da sua fonte (AHL, p. 41-43; prancha 5A). Bem cedo no sétimo milênio a.C. (data pelo carbono-14), a mais antiga aldeia de Jericó foi construída com um muro de pedras macho e fêmea que incluía pelo menos uma torre (com escadaria anexa) e casas arredondadas. Subseqüentemente, espaçosas casas retangulares se tornaram a moda, e crânios de ancestrais venerados (?) eram encorporados em retratos de busto, modelados em argila, de notável realismo (DUJ, p. 67-73 e pranchas 25, 29, 30 ou AHL, p. 43-47 e prancha 7, quanto à "fase A. neolítica pré-cerâmica"; DUJ, p. 51-67 e pranchas 20-22, ou AHL, p. 47-57, 60 e pranchas 13s., quanto à "fase B"). No quinto e no quarto milênios a.C., cidadãos de Jericó posterior aprenderam a fazer cerâmica, mas eventualmente abandonaram o local ("Cerâmica Neolítica A e B" ou "Jericó IX e VIII" dos livros mais antigos, DUJ, p. 79-94, AHL, p. 60-70). A antiga Jericó é atualmente a fonte principal de informação sobre a primitiva vida fixa na Palestina; cf. também W, capítulos 2-4, e GSJ, p. 55-72.

(ii) *Período Histórico Anterior.* Desde c. 3200 a.C., Jericó foi novamente ocupada como cidade murada e dotada de torre, pertencente à Idade do Bronze Primitiva, quando aldeias famosas posteriormente (p. ex., Megido) foram

então fundadas, contemporâneas da era das pirâmides do Egito, e da civilização dos sumérios na Mesopotâmia (DUJ, p. 167-185; AHL, p. 101-134; W, capítulo 5; GSJ, p. 75-88, cidades I e II). Porém, em c. 2300 a.C., Jericó pereceu violentamente às mãos de recém-chegados incultos, que eventualmente reocuparam o lugar (Idade do Bronze Média I, de Albright; amorreus da Idade do "Bronze Primitiva/Média de K. M. Kenyon, cf. DUJ, p. 186-209; AHL, p. 135-161). Esses aglutinaram-se com os cananeus da Idade do Bronze Média propriamente dita (c. 1900-1600/1550 a.C.). Biblicamente, esse foi o período de Abraão, de Isaque e de Jacó; os remanescentes da Jericó contemporânea lançam uma vivida luz sobre a vida diária dos vizinhos de Abraão, cananeus/amorreus que habitavam em cidades. Os túmulos têm preservado mais do que simples edifícios desnudos. Pelo contrário, cerâmica esplêndida, mesas de madeira com três e quatro pernas, banquetes e leitos, caixas com osso embutido, cetras, pratos de fruto e ganchos para carne, adagas de metal e anéis — têm sido todos preservados por condições atmosféricas peculiares (DUJ, p. 210-232 (cidade), 233-255 (túmulos); AHL, p. 162-194; GSJ, p. 91-108). Quanto à restauração dos interiores das casas de Jericó, v. DUJ, gravuras do fim, e figura 130, neste volume. Quanto às reconstruções da cidade murada e seu montão, v. *Illustrated London News*, 19 de maio de 1956, p. 554, 555; cf. AHL, p. 188, fig. 45.

**b) Jericó e o AT**

(i) *A invasão de Josué.* Depois de c. 1600 a.C., Jericó foi violentamente destruída, provavelmente pela XVII.ª dinastia de faraós imperiais do Egito. Depois disso a única ocupação (Idade

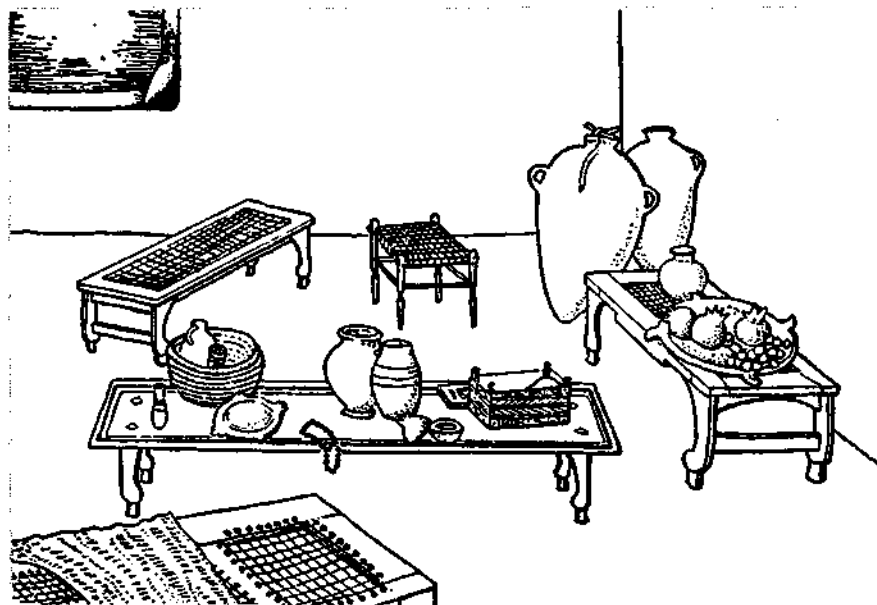


Fig. 109 — Reconstrução de um aposento da Jericó da Idade do Bronze Média, à base dos móveis e objetos de madeira encontrados nos túmulos, c. 1600 a.C.



do Bronze Posterior) encontrada em Jericó data principalmente de entre 1400 e 1325 a.C.; desde o séc. XIII a.C., a data da conquista israelita (v. CRONOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO), praticamente coisa alguma se sabe (DUJ, p. 259-263; AHL, p. 197-198, 209-211). Muros da "Idade de Bronze Posterior", de Garstang (GSJ, cap VII) em realidade datam da Idade do Bronze Antiga, mais de 1.000 anos antes de Josué, por causa dos remanescentes associados pertencentes à Idade do Bronze Primitiva, os quais são recobertos por material pertencente à Idade do Bronze Média, somente subsequentemente identificada nas escavações da Srta. Kenyon (p. ex., DUJ, p. 170-171, 176-177, e especialmente 181). É possível que nos dias de Josué (séc. XIII a.C.) havia uma pequena aldeia na parte oriental do montão, que depois sofreu erosão total. Tal possibilidade não é apenas "harmonística", mas pode-se sugerir pela evidência da considerável erosão sofrida pelas povoações mais antigas de Jericó, que esse foi realmente o caso. Os sepulcros provam conclusivamente a importância da Idade do Bronze Média (período patriarcal), embora sobre o montão da cidade a maior parte da aldeia do Bronze Média — e até mesmo grande parte da aldeia pertencente à Idade do Bronze Primitiva, existente antes — foi gasta pela erosão entre c. 1600 e c. 1400 a.C. (cf. DUJ, p. 170, 171, e tb. p. 45, 93, 259-260, 262, 263). Quando tanto dano foi feito pelos elementos em meros 200 anos, é natural perceber quanta destruição a erosão natural deve ter operado sobre o montão deserto nos 400 anos que separaram Josué da Jericó reconstruída por Hiel, o betelita (1Rs 16.34), durante o reinado de Acabe. Parece altamente provável que os remanescentes levados pela erosão, pertencentes à última cidade do Bronze Posterior, estão atualmente perdidos debaixo da estrada moderna e da terra cultivada ao longo do lado oriental do montão da aldeia, visto que a vertente principal do montão seja do oeste baixando para o leste. Permanece ponto altamente duvidoso se alguma escavação ali efetuada (mesmo que fosse permitida) pudesse produzir muita coisa agora. A narrativa de Js 3—8, dentro da qual a queda de Jericó é historiada, reflete fielmente condições daquela área bem como sua topografia, enquanto o comando de Josué é relatado de maneira realista. Quanto ao terreno, cf. Garstang, *Joshua-Judges*, 1931, p. 135-148 (seus tremores de terra, providencialmente enviados, permanecem uma sugestão válida, ainda que os muros de sua "Idade do Bronze Posterior" (em realidade a Idade do Bronze Primitiva) atualmente não possam servir como evidência direta acerca dos dias de Josué). Quanto ao comando de Josué, cf. Garstang, *op. cit.*, p. 149-151, e Y. Kaufmann, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine*, 1953, p. 91-97.

(ii) De Josué a Neemias. Durante séculos nenhuma tentativa foi feita para reedificar o montão da aldeia de Jericó, por receio da maldição proferida por Josué (Js 6.26), porém, a fonte e

o oásis continuavam sendo freqüentados, talvez sustentando um povoado ali. No tempo dos juizes, Eglom, rei de Moabe, ocupou temporariamente o oásis (Jz 3.13) e os enviados de Davi se demoraram ali depois de terem sido ultrajados por Hanum, de Amom (2Sm 10.5; 1Cr 19.5); e "fortim" talvez fosse um posto de vigia desse último período (conforme Albright e Wright (séc. X a.C.), citado por Tushingham, BA, XVI, 1953, p. 67). Então, no reinado de Acabe (c. 874/3 a.C.), Hiel, o betelita, reedificou a Jericó propriamente dita, e finalmente cumpriu a antiga maldição com a perda do seu filho mais velho e do seu filho mais novo (1Rs 16.34). Essa humilde Jericó da Idade do Ferro foi a Jericó de Elias e de Eliseu (2Rs 2 4-5, 18-22); e foi nas planícies de Jericó que os babilônios capturaram Zedequias, o último rei de Judá (2Rs 25.5; 2Cr 28.15; Jr 39.5; 52.8). Os remanescentes dessa Jericó (sécs. IX-VI a.C.) são muito fragmentários (a erosão deve novamente ser acusada disso), ainda que bem definidos — edifícios, cerâmica e túmulos; provavelmente os babilônios destruíram o lugar em 587 a.C. (v. BA, XVI, 1953, p. 66-67; PEQ, LXXXV, 1953, p. 91, 95; DUJ, p. 263-264). Depois do exílio, uma modesta Jericó continuava existindo nos tempos persas. Cerca de 345 habitantes de Jericó retornaram à Judeia em companhia de Zerobabel (Ed 2 34; Ne 7.36), e seus descendentes, em Jericó, ajudaram a reparar os muros de Jerusalém, em 445 a.C., sob Neemias (Ne 3.2); uma estampa de jarra de cerâmica (cerca de IV séc. a.C.), "pertencente a Hagar (filha de) Urias" é a última memória da Jericó do AT (Hammond, PEQ, LXXXIX, 1957, p. 68-69, com prancha 16, corrigida em BASOR, 147, 1957, p. 37-39; cf. também Albright, BASOR, 148, 1957, p. 28-30).

#### c) A Jericó do NT

Nos tempos neotestamentários, a aldeia de Jericó ficava situada ao sul do antigo montão. Nessa região, Herodes, o Grande (40/37-4 a.C.) e os seus sucessores, edificaram um palácio de inverno com jardins ornamentais, perto dos famosos bosques de palmeiras e bálsamo que produziam lucrativas rendas. Ruínas fragmentárias que podem ser ligadas com esses grandes edifícios, foram recentemente escavados. V. Kelso e Baramki, "Excavations at New Testament Jericho", em AASOR, XXIX/XXX, 1955, e BA, XIV, 1951, p. 33-43; Pritchard, etc., *The Excavation at Herodian Jericho* em AASOR, XX-XII/XXIII, 1958, e em BASOR, 123, 1951, p. 8-17. Herodes trouxe água mediante um aqueduto, desde o uádi Qilt (Perrowne, *Life and Times of Herod the Great*, 1956, pranchas opostas às p. 96-97).

As cegueiras da Jericó do NT foram a cena onde cegos foram curados por Cristo, incluindo Bartimeu (Mt 20 29; Mc 10.46; Lc 18.35). Zaqueu (Lc 19.1) não era o único judeu rico que tinha seu lar naquele ótimo distrito. A imortal história do bom samaritano é situada na estrada estreita e infestada de bandidos, que ia de Jerusalém a Jericó (Lc 10.30-37). K.A.K.



**JEROBOÃO** (Provavelmente "o povo aumentado") — 1. Um efraimita, filho de Nebate, que se revoltou contra Reoboão e se tornou o primeiro rei de Israel (c. 931-910 a.C.; 1Rs 11.26-14.20; 2Cr 10.2-13.20). Jeroboão era um jovem eficiente que Salomão, quando edificava Milo, nomeou encarregado da força-tarefa das tribos do norte (1Rs 11.28). Evidentemente sua origem humilde (sua mãe era uma viúva, 1Rs 11.26) e as práticas opressivas de Salomão, levaram-no a fomentar uma revolta que resultou em seu exílio para o Egito até à morte de Salomão. A LXX contém um midrash no qual não se pode confiar (baseado parcialmente sobre as experiências de Hadade, 1Rs 11.14-22) que tenta completar um quadro bíblico breve sobre a fuga de Jeroboão. Sua amizade com Sisaque (q.v.) evidentemente teve pouca duração, pois a subsequente invasão liderada por esse faraó foi daninha tanto para Judá como para Israel. A recusa violenta de Reoboão de iniciar uma orientação política interna mais clemente do que a de seu pai (v. SALOMÃO) cumpriu a profecia de Aias (1Rs 11.29s.): o reino foi partido pelo meio. Somente Benjamim permaneceu leal a Judá e se tornou o campo de batalha para uma série de conflitos de fronteira entre os dois reinos (1Rs 14.30).

Jeroboão incorreu na ira divina ao edificar, em Dã e Betel, santuários para rivalizarem com o templo de Jerusalém. Os infames bezerros provavelmente não eram representações da divindade, mas pedestais sobre os quais o invisível Javé supostamente se punha de pé (cf. W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*<sup>2</sup>, 1957, p. 299-301). Ameaçavam a verdadeira religião por encorajar um sincretismo da adoração de Javé com o culto da fertilidade de Baal, e isso provocou uma repressão profética (p. ex., o homem de Deus, 1Rs 13.1s.; Aias, 1Rs 14.14-16). A ascensão ao trono, pela escolha popular e não por direito hereditário, contribuiu para a instabilidade dinástica do reino do norte daí por diante. Seu culto real estabeleceu o padrão seguido pelos seus sucessores, que são costumalmente avaliados como indivíduos que perpetuavam o seu pecado (p. ex., 1Rs 16.26).

2. Jeroboão II (c. 793-753 a.C.) foi o quarto rei da dinastia de Jeú, e um dos mais ilustres governantes de Israel (2Rs 14.23-29). Co-regente durante uma década, Jeroboão II levou adiante a política de agressiva expansão de Jeoás. Ajudado pelas campanhas de Adade-nirari (805-802 a.C.) que partiu a coluna vertebral do reino arameu, e pelas preocupações dos assírios com a Armênia, foi capaz de restaurar as fronteiras de Israel praticamente até sua extensão original no tempo de Salomão, e assim cumpriu a profecia de Jonas (2Rs 14.25).

Liberdade comparativa de ataque por parte de estrangeiros trouxe prosperidade econômica sem paralelo. Escavações recentes em Samaria (q.v.) têm demonstrado tanto a grandeza da cidade fortaleza de Jeroboão como o luxo que vexou a alma justa de Amós (p. ex., 6.1-7). Riqueza e pobreza extremas (Am 2.6-7), rituais

religiosos sem significado (Am 5.21-24; 7.10-17), e segurança falsa (Am 6.1-8) aparecem entre as características do longo reinado de Jeroboão. A melancólica profecia de Amós (7.9) foi verificada quando o bem sucedido golpe de estado de Salum, contra Zacarias (2Rs 15.8-12) pôs ponto final à casa de Jeú. V. J. Bright, *op. cit.*, p. 238-248; M. F. Unger, *Israel and the Arameans of Damascus*, 1957, p. 89-95. D.A.H.

**JERUBAAL** — V. GIDEÃO

**JERUEL** (*y'ru'el*, "fundada por 'El"; na LXX, *leriel*) — Mencionada pelo profeta Jaaziel como o deserto onde Josafá se encontraria com os moabitas e amonitas e os conquistaria (2Cr 20.16). Possivelmente idêntica com o deserto de Tecoa (q.v.), ou pelo menos com parte da mesma, sendo que essa região se estende desde as praias ocidentais do mar Morto até o norte de En-gedi. J.D.D.

## JERUSALÉM

### I. INTRODUÇÃO E DESCRIÇÃO GERAL

Jerusalém é uma das cidades mais famosas do mundo. Data do segundo milênio a.C., no mínimo; e atualmente é considerada sagrada pelos aderentes das três grandes fés monoteístas: o judaísmo, o cristianismo, e o islamismo. A cidade está estabelecida bem alto nas colinas de Judá, mais de 48 km do Mar Mediterrâneo, e mais de 32 km ao extremo norte do mar morto. Repousa sobre um platô não muito plano, que se inclina notavelmente para o sueste. A leste fica o monte das Oliveiras. O acesso até à cidade por todos os lados, exceto pelo norte, é impedido por três profundas ravinas, que se juntam no vale de Siloé, perto da fonte Bir Eyyub, a sueste da cidade. O vale oriental é o Cedrom; o vale ocidental é atualmente chamado de uádi al-Rababi, e provavelmente deve ser equiparado com o vale de Hinom; e o terceiro divide a cidade em duas metades antes de correr para o sul e levemente para o leste, para encontrar-se com os outros dois. Essa última ravina não é mencionada nem nomeada nas Escrituras (embora Mactés, Sf 1.11, bem pode ter sido uma parte do mesmo), e portanto é usualmente referido com o vale Tiropoeon, isto é, o vale dos "Fabricantes de Queijo", segundo Josefo. Cf. fig. 108.

Elevam-se eminências de cada lado do vale Tiropoeon, e a cidade pode ser imediatamente dividida em metades oriental e ocidental. Desprezando elevações menores, podemos subdividir cada uma dessas duas seções em colinas nortistas e sulistas. Quando consideramos o crescimento e o desenvolvimento da cidade (v. iv) é importante levar em conta esses detalhes. Ao discutir as respectivas alturas e profundezas dessas colinas e vales, deve ser percebido que elas têm mudado consideravelmente através dos séculos. Isso é inevitável em qualquer cidade habitada durante séculos, e particularmente quan-

do têm lugar destruições periódicas. Camada após camada de fragmentos e de lixo se empilham, chegando aqui e acolá a mais de 30 m de altura em certas partes de Jerusalém. No caso de Jerusalém há também o fator que têm sido feitas tentativas deliberadas, em vários períodos para preencher os vales e diminuir as colinas.

O suprimento de água é um problema até nossos próprios dias. Excetuando Bir Eyyub, a fonte mencionada acima, há apenas a Fonte da Virgem, que é ligada por um aqueduto com o poço de Siloé. Existem e têm existido outros reservatórios, naturalmente, tais como Betesda, nos tempos neotestamentários, e a poça de Mamila, em nossos dias, porém, todos dependem das chuvas, ou então de aquedutos, para ficarem cheios. Bir Eyyub e a Fonte da Virgem com toda a probabilidade são as bíblicas Enrogel e Geom, respectivamente. Bir Eyyub fica a sueste da cidade, na junção das três ravinas mencionadas acima. A Fonte da Virgem fica ao norte de Bir Eyyub, e um poço ao sul da área do templo. Assim sendo, evidentemente essa é a única porção (a sueste) de Jerusalém que conta com um suprimento de água digno.

## II. NOME

O significado do nome Jerusalém não é certo. A palavra hebraica é usualmente escrita *yerushalaim*, no AT, mas essa é uma forma anômala, visto que o hebraico não pode contar com duas vogais consecutivas. A anomalia foi solucionada no hebraico posterior mediante a inserção da letra "y", que deu em resultado *yerushalayim*; essa forma de fato ocorre algumas poucas vezes no AT, como, p.ex., Jr 26.18. Isso bem pode ter sido uma duplicação (pois a terminação -ayim é duplicação), que veria a cidade como uma cidade dupla. (Semelhantemente, o nome hebraico para "Egito", *mitsrayim*, é duplo). Porém, pouca dúvida pode haver que a forma original da palavra no hebraico era *yerushalem*; isso é evidenciado pela abreviação *shalem*, em português, "Salém", em Sl 76.2, e pela forma aramaica do nome, *yerushalem*, encontrada em Esdras 5.14 etc.

A maior parte das autoridades concorda que a parte final da palavra significa "paz" (cf. Hb 7.2). A primeira parte pode significar "posseção" ou "fundamento". Porém, em vista da antiga menção da cidade nas cartas de Tell el-Amarna (séc. XIV a.C.) e de inscrições assírias, muito antes de Jerusalém haver-se tornado cidade israelita, quando então tinha o nome de Urusalim (ou Ur-sa-li-im-mu), é altamente provável que o nome não tenha tido origem hebraica. O idioma assírio cognato daria o sentido de "cidade de paz". Essa, portanto, é a derivação mais provável do nome. Certamente que a inicial "u" da palavra em assírio também se encontra nas formas síria e árabe do vocábulo *'urishlem* e *'urushalim*, respectivamente.

No NT grego o nome é transliterado de duas maneiras diferentes, *Hierosolyms* (como em Mt 2.1) e *Hierousalem* (como em Mt 23.37). Esta última forma é evidente uma aproximação

maior da pronúncia hebraica, e, incidentalmente, é uma evidência adicional a favor de um "e" como a vogal original final no hebraico. A primeira é deliberadamente helenizada, para compor uma palavra que soe como grego; a primeira parte da palavra imediatamente relembra o termo grego *hieros*, "santo", e provavelmente o todo era compreendido como algo que significa "Salém sagrada". A LXX apresenta exclusivamente a forma *Hierousalem*, enquanto os escritores clássicos em grego usam *Hierosolyms* (p. ex., Políbio; semelhantemente também o latim, exemplo, Plínio)

Jerusalém é descrita em Is 52.1 como a cidade santa, e até hoje em dia frequentemente recebe esse título. A frase hebraica é *'ir haqodesh*, lit., "a cidade da santidade". Provavelmente o motivo desse título é que Jerusalém continha o templo, o santuário onde Deus vinha ao encontro de seu povo. Por causa disso também a palavra *qodesh* veio a significar "santuário" e também "santidade". Para o judaísmo, portanto, Jerusalém era a cidade santa que não conhecia rival. Era natural que Paulo e João, vendo que a cidade terrena estava longe de ser perfeita, designassem o lugar onde Deus habita em autêntica santidade como "a Jerusalém lá de cima" (Gl 4.26) e "a nova Jerusalém" (Ap 21.2).

## III. HISTÓRIA

Jerusalém já existia nos meados do segundo milênio a.C., conforme fica demonstrado pelas cartas de Tell el-Amarna. Naquele tempo estava debaixo da suzerania do Egito, e provavelmente era pouco mais do que uma fortaleza erguida num monte. Possivelmente as referências a ela, no Pentateuco, são aquelas que a chamam de "Salém" (Gn 14.18), enquanto o monte deve ser o monte na "terra de Moriá" (Gn 22.2). De conformidade com uma antiquíssima tradição, foi nesse monte que o templo foi edificado, porém, para isso não existe prova possível. Quanto a Salém, talvez possa ser identificada com Jerusalém, ainda que isso não seja absolutamente certo; a Salém de Sl 76.2 sem dúvida é Jerusalém. Se a Salém, em Gênesis, é o mesmo lugar, então, nesse período, Jerusalém era governada por um rei, Melquisedeque, que era igualmente sacerdote do Deus Altíssimo (*'el 'elyon*).

Quando os israelitas entraram em Canaã encontraram Jerusalém nas mãos de uma tribo semítica indígena, os jebuseus, governados por um rei chamado Adoni-Zedeque. Esse governante formou uma aliança de reis contra Josué, o qual o derrotou de forma clara; contudo, Josué não conquistou a cidade, sem dúvida por causa de posição natural inexpugnável. Ficou nas mãos dos jebuseus, com o nome de Jebus. Comparando-se Jz 1.8 com Jz 1.21, parece que Judá conquistou a parte da cidade que ficava fora dos muros da fortaleza, e que Benjamim ocupava essa porção, vivendo pacificamente lado a lado com os jebuseus em sua fortaleza.

Essa era a situação quando Davi se tornou rei. Sua primeira capital foi Hebrom, mas ele

logo viu o valor de Jerusalém, e resolveu capturá-la. Não tratou apenas de uma providência tática, mas igualmente diplomática, pois o uso de uma cidade na fronteira de Benjamim com Judá ajudaria a diminuir qualquer ciúme entre as duas tribos. Os jebuseus se sentiam confiantes por trás da segurança dos muros de sua fortaleza, mas os homens de Davi empregaram um modo inesperado de nela entrar, e tomaram a cidadela de surpresa (2Sm 5.6-8). Nessa passagem nos defrontamos com um terceiro nome, "Sião". Esse era provavelmente o nome da colina onde ficava a cidadela; Vincent, entretanto, pensa que tal designação originalmente se aplicava antes à própria fortaleza do que ao terreno por ela ocupado.

Tendo conquistado a cidade, Davi melhorou as fortificações e edificou para si mesmo um palácio; também instalou a arca em sua nova capital. Salomão levou mais adiante a obra de fortificação, porém, sua grande realização foi a construção do templo. Depois de sua morte, e da subsequente divisão do reino, Jerusalém naturalmente declinou um tanto, sendo agora a capital apenas do reino de Judá. Tão cedo como o quinto ano do sucessor de Salomão, Reoboão, o templo e o palácio real foram pilhados por tropas egípcias (1Rs 14.25s.). Assaltantes filisteus e árabes novamente pilharam o palácio durante o reinado de Jorão. Durante o reinado de Amazias, num conflito com o rei do reino do norte, Jeoás, o resultado foi que parte dos muros da cidade foram derrubados, havendo nova pilhagem quanto ao templo e ao palácio real. Uzias reparou os estragos nas fortificações, pelo que no tempo de Acáz a cidade foi capaz de resistir aos ataques dos exércitos combinados da Síria e de Israel. Pouco depois disso o reino do norte caiu perante os assírios. Ezequias, de Judá, tinha bons motivos para temer igualmente aos assírios, mas Jerusalém escapou providencialmente. Para o caso da cidade ser cercada, ele construiu um conduto para melhorar o suprimento de água da cidade.

Nabucodonosor da Babilônia destruiu a cidade e o templo em 587 a.C. No fim daquele século os judeus, agora debaixo do domínio persa, tiveram permissão de retornar à sua terra e cidade, e reconstruíram o templo, ainda que os muros da cidade continuassem arruinados até que Neemias os restaurou nos meados do séc. V a.C. Alexandre, o Grande, pôs fim ao poder da Pérsia, ao terminar o séc. IV a.C., e depois de sua morte, o seu general, Ptolomeu, fundador da dinastia ptolemaica do Egito, entrou em Jerusalém e a incluiu em seu reino. Em 198 a.C., a Palestina caiu perante Antíoco III, o rei selêucida da Síria. Cerca de trinta anos mais tarde, Antíoco IV entrou em Jerusalém, destruindo seus muros e pilhando e profanando o templo; e instalou uma guarnição síria na cidade, na Acra. Judas Macabeu liderou uma revolta judaica e, em 165 a.C., o templo foi reedificado.

Ele e seus sucessores gradualmente conquistaram a independência da Judéia, e a dinastia hasmoneana governou uma Jerusalém livre até

os meados do primeiro século a.C., quando Roma interveio. Generais romanos forçaram caminho e entraram na cidade em 63 e em 54 a.C.; um exército parta pilhou a cidade em 40 a.C., e três anos mais tarde Herodes, o Grande, teve de entrar na mesma à força das armas, para poder assumir o controle. Primeiramente ele teve de reparar os estragos feitos por essas diversas incursões; então deu início a um grandioso programa de edificações, erigindo algumas torres notáveis. Seu trabalho mais renomado foi a reconstrução do templo, numa escala muito maior, embora o mesmo não tivesse sido terminado durante a sua vida. Uma das torres por ele construída foi a torre de Antônia, que dominava a área do templo (abrigava a guarnição romana que veio em socorro de Paulo, em At 21.34).

A revolta dos judeus contra os romanos, em 66 d.C., só podia ter uma conclusão; em 70 d.C., o general romano Tito forçou sistematicamente o seu caminho até o interior de Jerusalém, e destruiu as fortificações e o templo. Deixou três torres de pé; uma delas, Fasaal, continua em existência, incorporada na chamada "Torre de Davi". Mas novos desastres aguardavam os judeus; outra revolta, em 132 d.C., levou à reedificação de Jerusalém (numa escala muito menor) como uma cidade pagã, dedicada a Júpiter Capitolino, da qual todos os judeus foram excluídos. Isso foi obra do imperador Adriano; esse deu nome à cidade recém-construída de Aelia Capitolina (tal nome chegou mesmo a entrar no vocabulário árabe com a forma de Iliya). Não foi senão já no reinado de Constantino (início do séc. IV d.C.) que os judeus receberam novamente permissão de entrar na cidade. Desse reinado em diante, a cidade se tornou cristã em lugar de pagã, e muitas igrejas e mosteiros foram edificadas, notavelmente a Igreja do Santo Sepulcro. Depois de três séculos de governo cristão bizantino, Jerusalém passou por outro desastre, quando os persas a invadiram em 614 d.C., destruindo os edifícios e matando e levando prisioneiros. O imperador bizantino a recuperou; porém, em 637 d.C., chegaram os muçulmanos, liderados pelo califa Omar, e Jerusalém tem permanecido nas mãos dos islamitas praticamente desde então. Em 691 d.C., o califa Abd al-Malik erigiu um magnífico edifício no local da área do templo, conhecido como Cúpula da Rocha, que é seu verdadeiro nome, ainda que tenha recebido também o título incorreto de "Mesquita de Omar". Os cristãos e os judeus foram tratados com tolerância pelos muçulmanos até o séc. XI d.C., quando turcos semi-bárbaros substituíram os árabes. O resultado disso foram as Cruzadas e, em 1099 d.C., Jerusalém foi capturada pelos cruzados, tendo sido estabelecido ali um reino nominalmente cristão. Saladino a reconquistou em 1187, e a cidade ficou principalmente nas mãos dos egípcios até 1517, quando os turcos otomanos assumiram o controle, liderados por Selim I. Em 1542, o sultão Suleiman, o Magnífico, reedificou os muros da cidade conforme podem ser vistos atualmente. Os turcos otoma-

nos dominaram a Palestina até à Primeira Guerra Mundial, quando tropas inglesas, comandadas pelo general Allenby entraram em Jerusalém em 1917. Depois disso, a Palestina ficou sob o mandato britânico até 1948, quando foi dividida entre árabes e judeus. Até a "guerra de seis dias" entre Israel e seus vizinhos árabe, em 1967, Jerusalém ficava na fronteira entre Israel e o reino hasemita da Jordânia, e portanto a cidade estava dividida. A totalidade da cidade murada ("Cidade Antiga") ficava na Jordânia, e Israel dominava bem pouco, isto é, apenas o subúrbio ocidental que rapidamente se desenvolve. Israel dominava também o chamado monte Sião, a colina imediatamente ao sul do extremo sudoeste do muro da cidade, onde ficam os locais tradicionais do cenáculo da última ceia, e do túmulo de Davi. A Jerusalém ocidental tem hoje o seu antigo nome hebraico, isto é, *Yerushalayim*; a forma árabe do nome não é desconhecida, mas os árabes geralmente a conhecem como *Al-Quds ash-Sharif*, "o santuário nobre", ou mais compactamente, como *Al-Quds*. Atualmente Israel nega veementemente que voltará às fronteiras que tinha antes de junho de 1967. Muito menos estaria disposto a largar o controle sobre qualquer parte da Jerusalém antiga que antes pertencia à Jordânia.

#### IV. CRESCIMENTO E EXTENSÃO

Deve ser dito logo de início que há bastante incerteza, acerca da história física de Jerusalém. Isso, naturalmente, se deve em parte aos desastres e destruições periódicos, bem como às camadas e mais camadas de detritos que se têm empilhado com a passagem dos séculos. Esses fatores têm causado dificuldades em outros particulares, como é natural, mas os arqueólogos frequentemente têm sido capazes de ultrapassá-las quase completamente. A dificuldade particular concernente a Jerusalém é que ela tem sido continuamente habitada, e continua a sê-lo, pelo que as escavações só podem ser feitas com dificuldade. Os arqueólogos são obrigados a escavar onde podem, e não onde pensam que isso seria mais proveitoso. Por outro lado, há grande abundância de tradições, cristã, judaica e islâmica; contudo, em muitos casos não é fácil avaliá-las. Por conseguinte, permanecem a incerteza e a contradição; entretanto, muita obra arqueológica de valor tem sido feita durante o último século, e isso tem solucionado alguns problemas.

As Escrituras em parte alguma apresentam uma descrição sistemática sobre a cidade. A aproximação maior a tal descrição é o relato da reedificação dos muros por Neemias. Porém, existe grande número de referências prestando algumas informações. Essas têm que ser reunidas e equiparadas com o quadro que obtemos por meio da arqueologia. Nossa mais antiga descrição sobre a cidade é a de Josefo (BJ, v. 136-141); Josefo está aqui estabelecendo um pano de fundo para seu relato sobre a captura gradual da cidade por Tito à testa dos exércitos romanos. Isso, igualmente, tem que ser, adaptado no quadro.

Atualmente é claro que a cidade original, a "Jebus" capturada por Davi, e que depois foi denominada de Cidade de Davi, ficava na colina sueste. Isso tem sido estabelecido por escavações ao sul da área do templo (que cobre a parte norte dessa colina sueste), e de fato, isso se adapta bem aos detalhes bíblicos e à descrição dada por Josefo. Há dois fatos que precisam ser claramente percebidos: em primeiro lugar, a cidade original se estendia consideravelmente para o sul do atual muro sueste de Jerusalém; em segundo lugar, essa Sião original não deve ser confundida (como o foi durante séculos) com aquilo que atualmente é chamado de monte Sião, que é a colina sudoeste. Uma antiga tradição judaica considerava erroneamente esta última a cidade original, um ponto de vista apoiado por muitos estudiosos do séc. XIX. A parte da evidência arqueológica, é claro que no AT Sião podia ser identificada como o templo, e era o nome empregado para o centro religioso dos judeus; se tivesse sido Sião outra colina que não a colina do templo, esse uso figurado do termo dificilmente teria ocorrido.

Em tempos de paz era prática comum que fosse construídas casas fora dos muros. Isso já havia, acontecido até mesmo antes do tempo de Davi, com os benjamitas vivendo lado a lado com os jebuseus, conforme já tivemos ocasião de observar. De vez em quando novas fortificações eram feitas, para cercar tais áreas. Tanto Davi como Salomão repararam as fortificações existentes, e Salomão construiu Milo, ainda que atualmente é desconhecido o que foi exatamente. Muitas sugestões têm sido feitas a respeito, mas a escassez de detalhes bíblicos exclui qualquer dogmatismo. Provavelmente era uma característica especial do circunvalado defensivo da "Cidade de Davi". O nome se deriva de uma raiz hebraica que significa "cheio", pelo que se pode presumir que Milo "preencheu" uma brecha ou uma deficiência de qualquer espécie nas fortificações anteriores. Porém, os limites exatos da Cidade de Davi são uma questão até hoje debatida; basta dizer que traços de muros primitivos têm sido encontrados nas vizinhanças do poço de Siloé. Quanto ao norte deve ter obviamente incluído a área do templo.

Antes que Nabucodonosor houvesse destruído a cidade, a área populada se espalhara para o norte, mas não é certo se a colina sudoeste foi incorporada na cidade dos dias pré-exílicos. As primeiras referências certas aos edifícios nessa colina datam do período hasmoneano. Alguns especialistas, portanto, consideram que essa colina nunca fez parte da cidade senão já depois do exílio — uma notável reversão da teoria já ultrapassada que dizia que a colina sudoeste era a Sião original. Simons, por outro lado, considera "Garebe" (Jr 31.39) como o nome da colina ocidental, e considera-a não somente pré-exílica, mas até mesmo salomônica. Ele sugere que Jerusalém e a "Cidade de Davi" não podem ter sido exatamente o mesmo lugar, em 1Rs 3.1, e que a primeira era ou a colina sudoeste com exclusividade, ou então

um termo mais lato que incluía ambas as colinas. É conveniente mencionar aqui o nome Ofel, que evidentemente se referia à colina sudeste. O vocábulo significa "dilação", e é usado a respeito da colina da cidadela de outras cidades igualmente, como p.ex., Samaria.

Um outro problema é apresentado pelo "Segundo Muro". Quando Tito conquistou a cidade, avançando pelo norte, em 70 d.C., teve de ultrapassar três muros sucessivos. (Havia meramente um muro nos outros lados da cidade, que eram inexpugnáveis devido à natureza do terreno). O muro externo fora construído bem recentemente, mas Josefo nada nos diz sobre a data da origem do segundo muro. É bem possível que fosse pré-exílio, entretanto, pois um segundo bairro é mencionado em 2Rs 22.14 e Sf 1.10 (em nossa versão "Cidade Baixa de Jerusalém"). Portanto, o segundo muro provavelmente cercava esse bairro.

A obra de Neemias sem dúvida foi uma restauração dos muros que Nabucodonosor havia deitado por terra. Sua descrição sobre a reedificação infelizmente apresenta não poucos problemas. Em primeiro lugar, não é claro quais portões ficavam nos muros da cidade, e quais conduziam ao interior do templo. Outra coisa é que existem numerosas dificuldades textuais nas passagens relevantes de Neemias. Além disso, Neemias não nos fornece qualquer indicação de direção ou alterações de direção. Adicione-se a isso o fato que os nomes das portões foram mudando com a passagem do tempo. Seja como for, a identificação do ponto inicial, a Porta das Ovelhas, é mais ou menos certa, em vista da descoberta do poço de Betesda, que Jo 5.2 nos diz que ficava perto da Porta das Ovelhas. Semelhantemente, a Porta da Fonte pode ser situada com segurança perto do poço de Silóé, enquanto a Porta da Água ficava ao lado da Fonte da Virgem. A Porta do Vale dava frente para o vale de Hinom, sem dúvida alguma. Sobre essa base, podese edificar um quadro imaginativo mais ou menos como segue: tomando a Porta das Ovelhas como uma característica que assinalava aproximadamente a esquina nordeste, a linha do muro corria em direção ao oeste, via as torres "de Hameá e Hanel, a Porta do Peixe, a Porta "Mishneh" (isto é, o portão que conduzia ao "Segundo Bairro"; o nome é, por emenda textual, a Porta "Velha" de Neemias 3.6) e a Porta de Efraim até à Porta da Esquina, onde havia a torre das fornalhas (Ne 3.11); daí, partia para o sul, sem portões, até à Porta do Vale; dobrando para o leste, prosseguia até à Porta do Monturo e a Porta da Fonte; nesse ponto voltava-se para a norte incluindo o Portão da Água, e a Porta do Cavalo, e assim retornava à Porta das Ovelhas. Note-se que o padrão desses muros de forma alguma formava um quadrado perfeito; a linha do muro norte é consideravelmente ondulada. Incidentalmente, uma notável omissão de Ne 3 é a Porta de Efraim; provavelmente a edificação do Segundo Muro lhe tirara grande parte de sua importância (se de fato, continuava no muro

externo). Semelhantemente, não é mencionada a Porta da Esquina, porém, a Torre dos Fornos era no mesmo local. O "Segundo Muro", mencionado acima, é um dos problemas que Josefo nos apresenta. Não somente ele omite a menção de sua data e o edificador, mas também mostra-se negligente na descrição do curso que o mesmo tomava; ele apresenta apenas o seu término. Assim sendo, não pode ser determinado se o local da Igreja do Santo Sepulcro ficava dentro dos muros de Jerusalém nos dias de nosso Senhor. (V. CALVÁRIO).

1Macabeus e Josefo relataram que Antíoco IV, em 169 a.C., estabeleceu uma guarnição síria em Jerusalém, chamada Acra. Infelizmente, Josefo em particular, é lasso quanto ao emprego que faz do termo, e é difícil decidir onde, exatamente, ficava a colina de Acra. 1Macabeus equipara claramente Acra com a Cidade de Davi, e relata que Antíoco fortificou-a poderosamente (1Macabeus 1.33). De qualquer modo, essa fortaleza certamente dominava o templo, e deve ter sido bem próxima dele. Em outros lugares, Josefo claramente considera que a colina do sudoeste, isto é, a Cidade Baixa, era Acra. Vincent, de conformidade com isso situa a fortaleza num promontório oriental dessa colina, isto é, a oeste do templo, com o vale Tiropeon no meio. Talvez, entretanto, possa ser feita uma distinção entre "a Acra" e "Acra"; esta última pode ser situada (conforme Simons) ao norte do templo, no local onde posteriormente foi edificada a fortaleza de Antônia, construída por Herodes. De qualquer maneira, quando Simão, irmão de Judas Macabeu, matou a fome a guarnição síria, ele prosseguiu para baixar o nível da colina, a fim de que não ficasse mais alta que o templo. Enquanto os sírios ocuparam aquela, os judeus fizeram do próprio templo uma fortaleza em oposição àquela.

Não muito tempo depois da crucificação de Jesus, Agripa I começou a edificar o terceiro muro no norte, que nunca foi inteiramente terminado antes da destruição processada pelos romanos, em 70 d.C. Josefo é nossa única fonte escrita que nos informa acerca desses três muros. O primeiro ia de Hípico até o pórtico ocidental do templo; o Hípico era a torre da esquina noroeste, e a linha desse muro antigo corria em direção ao leste. O Segundo Muro (v. acima) começava na Porta de Genate ("jardim") e cercava o Segundo Bairro (que pelos tempos neotestamentários era chamado de Bezeta) terminando na torre de Antônia, ao norte da área do templo. A Porta Genate não é mencionada em qualquer outro lugar, pelo que sua posição deve permanecer misteriosa; porém, não pode ter ficado longe do Hípico. O Terceiro Muro corria do Hípico, em direção ao norte, até à torre de Psefino, então voltava-se, finalmente ligando-se com o antigo circunvalado, e terminava no vale do Cedrom. O término não causa qualquer problema; mas, infelizmente, a torre de Psefino não pode ser localizada com qualquer definição. Suas ruínas podem estar ocultas pelo atual muro Turco, no qual caso a linha

seguida pelo Terceiro Muro pode ser idêntica com o atual muro norte. No entanto, o local da torre de Psefino pode ser um grande edifício arruinado, consideravelmente mais ao norte. Esse edifício é denominado de "Castelo de Golias" (em árabe, *qasr jalud*). Escavações a oeste e sudoeste do mesmo têm revelado porções de um muro, que foi imediatamente declarado como o Terceiro Muro de Josefo. A principal objeção contra essa identificação é o fato que essa construção parece ter sido por demais fraca para ter merecido o entusiasmo óbvio de Josefo. Por outro lado, não se encaixa bem com os detalhes do muro posterior também! Portanto, é preferível deixar a questão como um problema insolúvel.

Adriano reedificou a cidade, mas de forma consideravelmente menor. Foi então que a extremidade sul da cidade ficou retraída, situação que não mudou desde então. O muro Turco, do sul, em realidade divide em dois o antigo monte Sião: O muro oriental continua dando frente para o vale do Cedrom, enquanto o muro

ocidental deve ter seguido aproximadamente a linha que tinha nos tempos do NT. Quanto ao muro do norte, sua relação para com os muros antigos é incerta, conforme já ficou demonstrado. O muro atual da cidade conta com oito portões: o Portão de Damasco fica na esquina do noroeste, aproximadamente; no muro norte fica o Portão de Herodes; no muro leste ficam os Portões de St. Estêvão e o de Ouro, que está fechado; no muro sul ficam o Portão dos Mouros (frequentemente conhecido, embora erroneamente, como Porta do Esterco), e o Portão de Sião; e no muro oeste fica o Portão Jafa, e ao norte do mesmo o Portão Novo. O Portão Jafa fica próximo da "Torre de Davi", a Fasael de Herodes. Uma grande porção da "Cidade Antiga" — sua esquina sudeste inteira — é ocupada por aquilo que é conhecido como o Muro das Lamentações; inclui tudo quanto sobrevive (visivelmente) do templo de Herodes, e enquanto puderam (a saber, até 1948) os judeus costumavam aproximar-se desse muro para lamentar a sorte do templo.

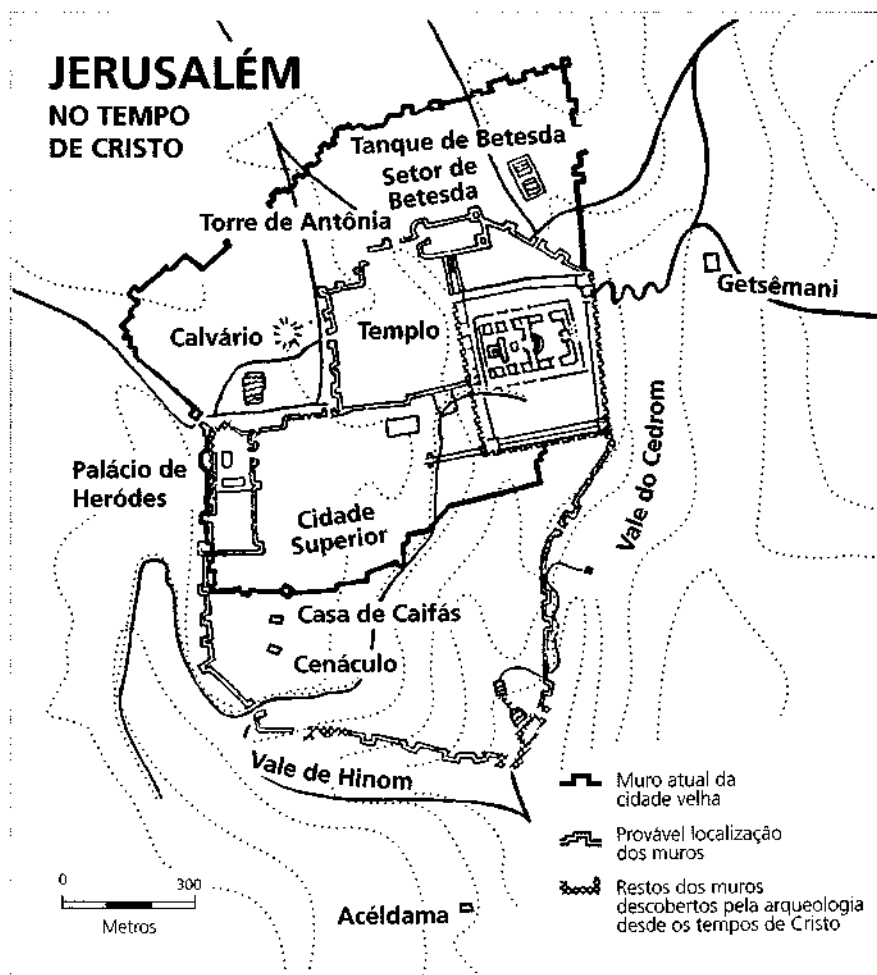


Fig. 110 — Jerusalém no tempo de Cristo.

A cidade árabe se estende para além da Cidade Antiga, para as bandas do norte.

Israel ocupa o vasto subúrbio ocidental, que continua a expandir-se rapidamente. Entre os dois estados, logo a oeste do muro Turco ocidental, fica uma faixa de "terra de ninguém", que varia quanto à largura. A única estrada que liga a Jerusalém israelense com a Jerusalém jordânica, oficialmente, passa pelo Portão Mandelbaum, que não é estritamente um portão, mas meramente dois pontos de verificação. (Obviamente estas observações não cabem depois da guerra de 1967, ainda que tudo poderá voltar à situação que perdurou entre 1948 e 1967. Nota do editor). D.F.P.

**JESIMON** (*y<sup>s</sup>shimon*, "deserto") — Em nossa versão portuguesa esse termo aparece em 1Sm 23.24 e 26.1, mas noutras versões também aparece em Nm 21.20 e 23.28. (Na nossa versão, as ocorrências em Números são traduzidas simplesmente como "deserto"). G. A. Smith, seguido por Wright e Filson, identifica esse nome simplesmente com o deserto de Judá, mas há certa evidência, nas referências de Números, que parecem apontar para uma localidade de qualquer ao norte do mar Morto, no outro lado (isto é, o lado oriental) do Jordão. V. discussão em: GTT, p. 22s. J.D.D.

**JESSÉ** (*yishay*) — Neto de Boaz e pai de Davi. Ele vivia em Belém, sendo comumente chamado de "belemita", ainda que uma vez seja chamado de "efratita de Belém-Judá". Foi pai de oito filhos (1Sm 16.10,11), porém, só se sabe os nomes de sete deles (1Cr 2.13-15). O oitavo é omitivo, provavelmente por não ter tido descendência, a não ser que o Eliú de 1Cr 27.18 não seja o mesmo que Eliabe.

Uma antiga tradição judaica (Targum de Rute 4.22) seguida por intérpretes posteriores, identifica Naás (2Sm 17.25) com Jessé. Duas outras soluções são mais prováveis. Ou Abigail e Zerua eram filhas da esposa de Jessé, por um casamento anterior comum certo Naás (cf. A. P. Stanley, *Jewish Church*, Conf. 22) ou Naás pode ter sido um nome feminino, que deve ser considerado como mãe daquelas filhas. Sua última aparição é na caverna de Adulão, de onde Davi enviou os seus pais para a segurança de Moabe (1Sm 22.3-4). M.A.M.

**JESUA** — Essa é uma forma posterior do nome Josué (o mesmo indivíduo é chamado de Jesus em Neemias e Esdras, e de Josué em Ageu e Zacarias). Há dúvidas sobre quantos Jesus são mencionados no AT, mas o que apresentamos abaixo são os que talvez podem ser distinguidos.

1. O chefe de uma turma de sacerdotes (1Cr 24.11). 2. Um levita mencionado na reorganização efetuada por Ezequias (2Cr 31.15). 3. O sumo sacerdote também chamado de Josué (Ed 2.2 etc.). 4. Um homem de Paate-Moabe, que retornou do exílio em companhia de Zorobabel (Ed 2.6). 5. Um cabeça de uma casa de sacerdotes associados com "os filhos de Je-

daias" (Ed 2.36). 6. Um levita, Jesus, filho de Azanias (Ne 10.9). 7. Um dos chefes dos levitas, filho de Cadmiel (Ne 12.24; o texto desse versículo talvez tenha sido corrompido). 8. Pai de Eser, governador de Mispa (Ne 3.19). 9. Filho de Num (Ne 8.17). V. JOSUÉ.

É claro que o nome era comum no tempo do retorno dos exilados da Babilônia. Porém, pouco nos é dito sobre os portadores desse nome, sendo possível que alguns desses na lista devam ser identificados com outros.

Jeshua é igualmente o nome de um lugar em Judá (Ne 11.26), usualmente considera do idêntico com Sema (Js 15.26) e com Seba (Js 19.2). A forma original seria Sema, o *m* se tornou *b*, e então *w*, e finalmente um *j* foi prefixado. L.M.

**JESURUM** (*y<sup>s</sup>shurun*, "o reto"; na LXX, "o amado"). — Um nome poético para Israel, que ocorre quatro vezes no AT (Dt 32.15; 33.5,26; Is 44.2), mas que em nossa versão portuguesa é sempre traduzido como vocativo, "ó amado". Cheyne e outros vêem nisso um termo sinônimo de Israel (se a pontuação do texto massorético está correta). Se entendermos o vocábulo como "nação justa", talvez sirva tanto de lembrete como de repreensão a Israel. V. discussão em EBi, 2434. J.D.D.

## JESUS CRISTO, ENSINO DE

### I. FONTES

O ensinamento de nosso Senhor está preservado principalmente nos quatro evangelhos (V. EVANGELHO). Embora o resto do NT contenha comparativamente poucas referências diretas ao seu ensinamento, no entanto, Atos, as epístolas e Apocalipse corroboram seu conteúdo essencial, conforme preservado nos registros do evangelho. A mensagem desses documentos do NT e de outros escritos cristãos antigos, pertencentes ao primeiro e ao segundo séculos de nossa era, se baseia no ensinamento de Jesus. Esses escritos, dessa maneira, servem como fontes importantes, ainda que indiretas. Todas as tentativas para provar que os apóstolos e especialmente Paulo proclamavam um evangelho contrário ao ensino de Jesus, têm falhado completamente (v. PAULO). Há uma unidade essencial entre o ensinamento de nosso Senhor e o de Paulo e da igreja primitiva.

O suposto conflito entre o ensinamento de Jesus, conforme preservado nos evangelhos sinóticos e seu ensinamento, conforme apresentada pelo evangelho de João, também é apenas aparente. É indubitavelmente verdadeiro que o evangelho de João dá mais atenção ao ensino "metafísico" de Jesus, e preserva muitos discursos nos quais nosso Senhor falou direta e intimamente a respeito de sua própria pessoa e de sua relação para com Deus. Há certa diferença de tonalidade e ênfase; contudo, o ensinamento de Jesus, quer nos evangelhos sinóticos ou no evangelho de João, é o mesmo (cf. Mt 11.25-30; 12.50; 14.33; 16.16; 17.5;

25.34; 26.39,63-65; 27.43; 28.18-20; Mc 1.1,11; 2.5,10; 8.29,38; 9.7-37; 10.29,30, 12.6,35-37; 13.26,31,32; 14.36,61-64; 15.39; Lc 1.30-35; 2.49; 3.23,38; 9.23-26,35; 10.21-24; 22.69-71; 23.46; 24.36,53 etc., com os conteúdos do quarto evangelho).

Cada um dos evangelistas tinha seu propósito especial em vista, e fez sua própria seleção dentre os ensinamentos de Jesus, para melhor apresentar esse propósito. Dessa maneira, os evangelhos suplementam-se e jamais se contradizem. Juntos dão um relatório maravilhosamente completo a respeito do ensinamento essencial de Jesus Cristo. Quando estudamos o resto do NT, bem como a vida e o ensino da igreja primitiva vemos quão firmemente a doutrina e a prática da igreja primitiva estavam baseados no ensinamento de Cristo, conforme preservado nos quatro evangelhos canônicos.

## II. O ENSINO DE CRISTO É SEM IGUAL

Que nosso Senhor falou no idioma de seus tempos (literal e metaforicamente), e que existe muito, na forma externa de seu ensino que é comum aos rabinos judeus e a outros mestres de seu tempo, pode ser admitido prontamente. O ensinamento básico de Cristo, entretanto, é totalmente novo e revolucionário. As palavras dos oficiais judaicos, que foram enviados para aprisioná-lo, permanecem verídicas num sentido muito mais elevado do que o imaginado por eles: "Jamais alguém falou como este homem" (Jo 7.46; cf. Mt 7.28,29; Mc 1.22). É útil supor-se que o ensinamento de Jesus é apenas um desenvolvimento natural do mais excelente ensinamento judaico de sua época, e que, em maior ou menor extensão, era produto da comunidade de Qumran ou de alguma outra seita judaica. As semelhanças entre o seu ensino e os ensinamentos das escolas rabínicas e seitas religiosas da Palestina daqueles tempos, devem-se ao fato que ele viveu e ensinou no mesmo ambiente histórico. Basicamente, todavia, seu ensino não é meramente novo, mas também sem paralelo.

## III. MÉTODOS DE ENSINO DE CRISTO

Nosso Senhor empregou uma grande variedade de métodos de ensino, adaptados a diferentes circunstâncias. Ele leu as Escrituras do AT na sinagoga, e expôs perante a congregação a palavra de Deus (Lc 4.16-32); pregou ao ar livre, conforme exemplificado no incomparável Sermão da Montanha, dirigindo-se primariamente aos seus discípulos, mas também a muitos outros ouvintes (Mt 5.1 — 7.29; Lc 6.17-49); ele falou direta e pessoalmente, com alguns indivíduos (Mc 10.21; Lc 10.39); fez perguntas a fim de forçar o povo a pensar (Lc 10.26; 12.56,57; Mt 24.45; Mc 4.21); argumentou com seus adversários na tentativa de livrá-los de seus preconceitos. Entrou em debates nos quais provou seus argumentos ou revelou a insensatez de seus oponentes mediante lógica irresistível (Mc 12.18-27; Lc 20.41-44). Proferiu notáveis paradoxos e difíceis epigramas para impressionar nas mentes de seus discípulos certas gran-

des verdades (Mt 5.3,4; Lc 9.24; 20.25). Citou frequentemente as Escrituras do AT (Mc 12.24-27, 35-37; Lc 4.4,8,12). Fez uso de lições objetivas (Jo 13.1-15; Mt 18.2-4; 21.18-22). Falou mais íntima e diretamente ao grupo mais chegado de seus discípulos (Mt 17.9-13; Mc 12.43,44; Jo 13.1-17.26). Fez impressionantes discursos proféticos (Mt 24.5-44; Mc 13.1-37; Lc 21.5-36). Ensinou muito a seus apóstolos a respeito de si mesmo e de Deus por meio de declarações definitivamente "metafísicas" (Mt 11.25-27; Lc 10.21,22; Jo 5.16-47; 6.32-71) e muito frequentemente ensinou por meio de parábolas (v. PARÁBOLA). Permeando todo o seu ensino transparece sua autoridade sem par. Diferentemente dos profetas do AT, que falavam com autoridade delegada, ele falava com autoridade direta, divina, e supremamente sua (v. J. N. Geldenhuys, *Supreme Authority*, 1953, capítulo I).

## IV. TIPOS DE ENSINO

Assim como é impossível escrever uma comum "Vida de Jesus", igualmente é impossível reduzir seu ensino a um sistema filosófico, teológico ou ético no sentido comum; seu ensinamento é tão diferente do de todos os outros que viveram antes ou depois dele. Entretanto, podemos tentar uma classificação do ensinamento de Cristo, sob os seguintes títulos: ético (Mt 5—7; Lc 6.17-49; 11.37-54 etc.); metafísico e teológico (Mt 11.25-27; Lc 10.21,22; Jo 6.33-48; 8.58 etc.); social (Lc 14.7-14; 20.19-25; Mt 19.3-12 etc.); soteriológico (Mt 9.12,13; 11.18-30; 16.24-26; 20.28; Lc 9.23,24; 14.15-24; 15.1-32; 18.9-14; 19.9,10; Jo 10.1-18 etc.); e escatológico (Mt 24 e 25; Mc 13; Lc 21; Jo 14.1-3 etc.).

Sublinhando todo esse ensinamento, há seu ensino direto ou indireto concernente a si mesmo. Todo o seu ensinamento está unido em torno de sua pessoa.

## V. O TEMA BÁSICO

Diferentemente de todos os outros mestres religiosos, Jesus não ensinou primariamente verdades a respeito de Deus e da religião. Seu ensinamento é essencialmente a proclamação de si mesmo como o Filho de Deus e Salvador do mundo. Não se trata meramente de um sistema de teologia, mas antes, de uma auto-revelação. É verdade que ele não se proclamava abertamente e em todas as ocasiões como Messias e Filho de Deus. Por causa dos preconceitos e concepções errôneas abundantes entre os judeus, a respeito do caráter e da obra do Messias (q.v.), ele usava de grande cautela para não dizer demais para as multidões as quais se dirigia. Porém, um estudo cuidadoso de todos os quatro evangelhos revela que desde o próprio começo Jesus ensinava que era o Filho de Deus. É significativo observar que nas primeiras palavras de Jesus, registradas nos evangelhos, ele, gentil mas firmemente lembra a Maria que seu verdadeiro Pai é Deus (Lc 2.48-50); e que nas últimas palavras que ele proferiu, estando já



pendurado na cruz, entregou-se ao Pai com as seguintes palavras: "Pai, nas tuas mãos entrego o meu espírito" (Lc 23.46). E, depois de sua ressurreição, disse a Maria Madalena que transmitisse a seguinte mensagem aos seus discípulos: "Subo para meu Pai..." (Jo 20.17).

A característica mais notável de ensinamento de Jesus é sua proclamação da paternidade de Deus. É verdade que em poucos casos Deus já havia sido proclamado como Pai, no AT porém, em todos estes casos ele é considerado Pai de seu povo, e não do crente individual. Jesus proclamou a Deus como Pai numa maneira nova e mais pessoal. Nos evangelhos existem cerca de 150 instâncias nas quais Jesus se refere a Deus como Pai. Ele ensinou que Deus era seu próprio Pai, num sentido único (Lc 2.49; 10.21,22; 20.41-44; 22.29; Mt 11.25-27; 15.13; 16.13-17,27; 21.37; 22.2; 26.29; 63,64; 27.43; 28.18-20; Mc 8.38; 12.6,35-37; 13.24-27; 14.61,62; Jo 3.35; 5.18,22, 23 etc.). Ele nunca equiparou a paternidade de Deus em relação consigo mesmo com a paternidade de Deus em relação aos seus discípulos ou ao povo em geral. Ele nunca orou a Deus chamando-o de "nosso Pai", mas sempre se dirigiu a ele diretamente como "Pai" ou como "meu Pai" (Mc 14.36; Mt 11.25; Lc 10.21; Jo 11.41; 17.1-26 etc.). Quando falava com seus discípulos, nunca se referiu a Deus como "nosso Pai", mas sempre como "meu Pai" (Lc 10.22; Mt 11.27; 12.50; Jo 20.17), ou como "vosso Pai" (Mc 11.25,26; Mt 5.45,48 etc.). Essa clara demarcação, entre sua própria relação para com Deus, e a relação de outras pessoas para com Deus, permeia todo o seu ensinamento, tanto nos evangelhos sinóticos como no quarto evangelho. Nesse particular Jesus não tem igual. Nenhum mestre religioso, quer antes quer depois dele, jamais reivindicou relação exclusiva com Deus como prerrogativa sua, conforme expresso nas palavras de Jesus: "Tudo me foi entregue por meu Pai. Ninguém conhece o Filho senão o Pai; e ninguém conhece o Pai senão o Filho, e aquele a quem o Filho o quiser revelar" (Mt 11.27; cf. Lc 10.22; Mc 8.38; Jo 17.1-5 etc.).

O ensinamento de Jesus referente à paternidade de Deus, entretanto, não se limita à proclamação de sua relação sem paralelo entre ele mesmo e Deus Pai. Ele igualmente ensinou aos seus discípulos que confiassem em Deus como Pai de todos os crentes. No Sermão da Montanha ele se refere a Deus como Pai de seus discípulos não menos do que catorze vezes (v. especialmente Mt 6.1-34; cf. Lc 6.36). Em vista dessa relação entre Deus e o indivíduo haver de ser a base da vida espiritual de seus seguidores, Jesus ensinou-lhes que orassem a Deus chamando-o de "nosso Pai" (Mt 6.9). E, visto que Deus é Pai deles, não necessitam temer (Mt 10.28-30; 6.26-32); podem e realmente devem orar com fé real nele (Mt 7.7-11; Lc 11.9-13). Visto que Deus é perfeito em amor e graça, seus filhos devem também ser iguais a ele (Mt 5.43-48; Lc 6.36).

O ensinamento de Jesus a respeito da paternidade de Deus, deu o golpe mortal contra a religião escribal prevalente, que estava sobrecarregada de formalidades, cerimônias e regulamentações. Eis por que Jesus disse que seu ensinamento era tão novo que, assim como vinho novo não podia ser posto em odres velhos, semelhantemente as antigas formalidades cerimoniais tinham de ser eliminadas e substituídas pela nova maneira de aproximar-se de Deus — por meio dele, Jesus Cristo (Mc 2.22; Mt 9.14-17; Lc 5.33-39).

Ao ensinar que a relação existente entre Deus e os crentes é a de um Pai amoroso e santo para com seus filhos, Jesus revolucionou o conceito religioso em sua inteireza. Visto que Deus é o Pai da graça e do amor, há esperança até mesmo para o pior dos pecadores (cf. a parábola do filho prodigo, que foi recebido e restaurado a uma nova vida pelo seu pai ansioso para perdô-lo, Lc 15.11-32). Na qualidade de Pai, Deus está interessado até mesmo na menor de suas criaturas e cuida delas todas (Mt 6.26; 10.29, 30; Lc 12.24-27). Na qualidade de Pai, ele sabe quais as verdadeiras necessidades de seus filhos, e por esse motivo seus filhos não devem estar preocupados ou temerosos (Lc 12.4-7, 22-32). Na qualidade de Pai, ele permanecerá fiel aos crentes até mesmo em meio às mais difíceis e perigosas circunstâncias (Lc 12.11,12; Mc 13.11).

Ao mesmo tempo, entretanto, Jesus ensinou claramente que Deus não é apenas o imanente e onipresente Pai dos homens, mas é igualmente transcendente e todo-poderoso, Senhor dos céus e da terra (Mt 11.25). Por conseguinte, quando oramos a Deus, precisamos dizer "Pai nosso que estás nos céus" (Mt 6.9). E, visto que Deus é o Pai todo-poderoso que criou e sustenta tudo (Lc 10.21; Mt 19.26), a grande tarefa e o maior de todos os privilégios dos crentes é glorificar o nome de Deus (Mt 5.16; 6.9; Mc 12.17,30; Lc 8.39; Jo 15.8). Fazer a vontade do Pai, nesse caso, não se torna um fardo cansativo, mas antes, um privilégio que concede a maior alegria possível (cf. as palavras "faça-se a tua vontade, assim na terra como no céu". Mt 6.10 e Jo 15.10-15). O incentivo para os crentes servirem a seus semelhantes, e a amar mesmo os seus inimigos, é o desejo de serem filhos dignos de seu perfeito Pai celeste (Mt 5.44-48).

O ensinamento de Jesus, no tocante à paternidade de Deus, proclama a maravilhosa verdade que o amoroso cuidado de Deus pelos crentes e por toda a criação é tão completo que ele chega a enumerar os cabelos das cabeças de seu povo (Mt 10.30), veste cada lírio do campo e cuida do mais insignificante dos passarinhos (Mt 6.26-30; 10.29). Por esse motivo, os crentes devem não ficar ansiosos sobre quaisquer necessidades pessoais ou possessões materiais, nem acerca do futuro (Mt 6.25,34). Se os crentes lhe derem o primeiro lugar em seus corações e em suas vidas, ele cuidará deles em cada situação até mesmo no maior desespero (Mc 13.11; Lc 12.4-12; 21.18).

Por outro lado, Jesus, com a mesma clareza, ensinou que aqueles que o rejeitam e desobedecem ao Pai, que aqueles que rejeitam sua misericórdia salvadora, estão se encaminhando diretamente para o julgamento inevitável (Mt 8.12; 21.43-45; 22.13; 25.30, 41-46; Mc 8.38; 12.9-12; 13.26s.; Lc 13.27s.; 34s.; 19.27; 21.20-24). Ele não deixou na mente de seus ouvintes qualquer dúvida de que o eterno destino do indivíduo dependente de sua própria atitude para com ele e para com as suas palavras (Mc 8.38; 10.29s., 12.6-11; Lc 9.26; Jo 12.48; 14.6, 21-24; 15.22s.). Ele veio entregar a sua vida como resgate em favor de muitos (Mc 10.45; Mt 20.28; 26.28; Jo 10.11) e, visto que o Pai lhe tinha entregue tudo nas mãos, ele convidava a todos a virem a ele e receberem dele a vida eterna (Mt 11.28; 22.1-10; 25.1-12; Jo 6.35-37). O buscar e o salvar os pecadores é o grande desejo e o intenso deleite tanto de seu Pai como dele mesmo (Mt 22.4,9; Mc 10.45; Lc 12.32; 15.1-32; 19.10; Jo 3.16s.); porém, aqueles que se recusam a aceitar essa salvação, apenas atraem contra si mesmos a ruína eterna (Mc 12.9; Mt 22.7,13; 25.30,41,46; Jo 8.24).

Na qualidade de Filho do homem, a quem foi entregue a soberania universal (Jo 5.25; cf. Dn 7.13s.), Jesus ensinou que ele executaria o julgamento por ocasião da consumação de todas as coisas. Ele é quem dirá aos justos: "Vinde, benditos de meu Pai! Entrai na posse do reino que vos está preparado..." (Mt 25.34), e é também quem dirá aos iníquos: "Apartai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno..." (Mt 25.41). A atitude para com ele e para com os seus "irmãos", revelada nas vidas práticas dos homens, será o critério decisivo no grande julgamento (Mt 25.31-46; Mc 9.37,41; Lc 10.10-16; Jo 8.51; 12.26; 15.23s.). Isso será assim porque Jesus não é meramente um mestre que opera maravilhas, ou mesmo apenas o Messias judaico, mas é o próprio Filho a quem toda a autoridade foi entregue, tanto no céu como sobre a terra (Mt 11.27; 28.18-20; Lc 10.22; Mc 12.6; Jo 3.34-36; 5.17-27; 8.58; 10.30).

## VI. OUTROS TEMAS IMPORTANTES

Tendo notado o lugar preeminente, dado no ensino de nosso Senhor sobre a paternidade de Deus, voltamo-nos para certo número de outros temas importantes.

### a) O reino de Deus

Em Mc 1.15, Jesus dá início a seu ministério público pregando as boas-novas de Deus com estas palavras: "O tempo está cumprido e o reino de Deus está próximo; arrependei-vos e crede no evangelho". Não muito antes disso, imediatamente depois de Jesus haver sido batizado uma voz vinda do céu lhe proclamara: "Tu és o meu Filho amado, em ti me comprazo" (Mc 1.11). Para que se compreenda o ensinamento de Jesus acerca do reino de Deus é essencial observar a íntima relação entre o fato que tinha consciência de sua filiação sem igual e o fato que pregava as boas-novas do reino de Deus.

A expressão "o reino de Deus", ou "o reino dos céus" (esta última forma é peculiar a Mateus) foi usada por Jesus com grande variedade de significação (V. REINO DE DEUS, REINO DOS CÉUS). Basicamente denota o governo soberano, o poder real de Deus, mais especialmente conforme manifestado no ministério de Jesus e destinado a ser estabelecido em sua plenitude quando o Filho do homem for revelado gloriosamente. Por causa do governo soberano de Deus na vida da humanidade, a salvação é oferecida a todos quantos se arrependerem de seus pecados e confiarem em Jesus Cristo; nosso Senhor, de conformidade com isso deu início a seu ministério público pregando isso como as boas-novas enviadas por Deus (Mc 1.14,15; Mt 4.17,23).

Nos dias de Jesus a idéia judaica prevalente sobre o reino de Deus era, principalmente, a idéia materialista que Deus haveria de governar sobre todos os pagãos por meio de um Messias e de uma nação judaica emancipada. Os aspectos espirituais do governo de Deus, conforme já fora pintado, em traços desmaados, em algumas porções do AT, e mais claramente em algumas outras porções, eram quase totalmente negligenciados. Jesus, entretanto, não apenas proclamou o caráter espiritual do governo divino, mas emprestou à expressão "o reino de Deus" um novo conteúdo revolucionário. A soberania divina que ele proclamava era a de seu Pai, a qual estava inseparavelmente ligada com a pessoa e a obra do próprio Jesus na qualidade de Filho amado de Deus (Mc 1.11,15,17; 13.26; Mt 7.21-27; 10.40; 11.27; 12.28-30; Lc 10.16-24; 11.20-23; 21.27,31; 22.29,30; Jo 5.36; 10.30,37,38).

Jesus ensinava que o governo soberano de Deus já era um fato presente, em si mesmo e em seu ministério (Mc 1.15; Mt 11.27; 12.28; 13.17; Lc 4.21; 10.17-24; 11.20), e que se as pessoas se arrependessem e cressem, seriam participantes das bênçãos gloriosas do mesmo outorgava (Mc 1.5; 2.9-12; 10.45; Mt 11.28; 22.10; Lc 5.32; 7.48-50; 15.1-32; 18.13,14; Jo 10.9,10,27-29). Ele também ensinou, mui enfaticamente, que a consumação final do governo soberano do Pai ainda estava no por vir (Mc 13.24-27; Mt 13.40-43,49,50; 24.29-31; 25.31-46; Lc 11.29-32, 21.25-31; 22.18,29,30; Jo 5.27-29; 14.2,3).

O reino de Deus, visto como a soma total das bênçãos divinas possíveis, é proclamado por Deus como o bem supremo a ganhar, e para adquirir o qual nenhum preço é demasiadamente alto (Mt 13.44-46; Lc 12.31). De conformidade com isso, ele exortou aos seus seguidores que estivessem preparados a sofrer por sua causa, e para sacrificar a própria vida, a fim de serem membros autênticos do reino (Mc 8.34-38; Lc 9.21-26; 12.4-9, 32; 17.33; Mt 16.24-27; Jo 15.18-21; 16.33; 21.18,19).

Como elemento básico de todo o seu ensinamento acerca do reino de Deus, aparece sua reivindicação, expressa em termos francos, de que era o Filho a quem todas as coisas haviam

sido entregues pelo Pai (cf. Mt 5.10,11; 7.21,22; 10.32-40; 11.27; 28.18; Mc 12.6; Lc 10.22; Jo 10.27-30; 17.1,2).

### b) O Filho do homem

Com grande frequência Jesus referia-se a si mesmo como o Filho do homem. Em passagens como Mc 8.38; 13.26; 14.62; Lc 17.24; 21.27 etc., ele obviamente usou esse termo para descrever seu caráter e missão em termos da visão descrita em Dn 7.13s.:

"...eis que vinha com as nuvens do céu um como o Filho do homem... o seu domínio é domínio eterno..." Ao identificar-se com o "Filho do homem", a quem é dado domínio sobre todas as nações da terra, Jesus proclamou seu divino caráter messiânico e a certeza que, a despeito da aparente vitória de seus inimigos e da aparente impotência de seus seguidores, ele haveria de triunfar no fim. O Filho do homem, que se humilhou para ser verdadeiro homem é, ao mesmo tempo, o eterno vitorioso (Mt 24.30).

Todavia, nosso Senhor também revestiu o termo do AT, "Filho do homem", de um novo e enriquecido significado. Isso transparece pelo fato que ele freqüentemente usa essa auto-designação particular em íntima associação com a necessidade de seu sofrimento e morte expiatória (Mc 8.31; 9.31; 10.33; 14.21,41; Lc 18.31; 19.10; Mt 20.18,28; 26.45). Ao identificar-se com a humanidade culpada, "o próprio Filho do homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos" (Mt 10.45; cf. Jo 10.11,15). Porém, ele nunca deixou de ensinar também que esse sofrimento seria seguido pela sua ressurreição (Mt 20.18,19; Mc 8.31; 10.33,34; Lc 18.31-33), e que a consumação veria a vitória final para ele mesmo e para seus seguidores (Lc 21.25-28; 22.29,30; Mc 13.26,27; 14.24, 25, 62; v. tb. Jo 13.31,32).

### c) O caráter messiânico de Jesus

É evidente que Jesus ensinou aos seus discípulos que confiassem nele como o Messias, o Cristo (o Rei ungido) de Deus. Porém, devido às muitas idéias errôneas a respeito do Messias, entre os judeus (cf. Jo 6.15), ele proibiu expressamente a proclamação pública a respeito de seu caráter messiânico (Mc 9.7-9; Mt 16.20; 17.9). Somente depois que ele completou o seu ministério público e que o tempo se aproximou para ele sofrer na cruz, é que assumiu publicamente o papel de rei messiânico, por ocasião de sua entrada triunfal em Jerusalém (Mt 21.1-11; Mc 11.1-18; Lc 19.1-48; Jo 12.12-50). Perante os seus juizes, ele afirmou de modo inequívoco que de fato era o Cristo (Mt 26.63,64; Mc 14.61,62; Lc 22.68-71; 23.2,3); contudo, deixou claro que não era um messias judaico terreno (Jo 18.36).

É essencial observar que ele não ensinou que, visto ser o Messias, era, por consequência, Filho de Deus. Bem ao contrário, seu ensinamento básico é que ele é o Filho de Deus em sentido absoluto (cf. Mt 27.43; 11.27; 24.36; Mc 13.32 etc.), e, em vista de ele ser o Filho de Deus, é em consequência o Messias real, o un-

gido do Senhor. Primária e essencialmente ele é o eterno e unigênito Filho do Pai (v. MESSIAS).

### d) A morte de Jesus

De conformidade com todos os quatro evangelhos, Jesus ensinou que haveria de sofrer e morrer. Devotou muita atenção à sua morte vindoura, especialmente durante a última parte de seu ministério (Mt 16.21; Mc 8.31; 9.31; 10.33,34; Lc 9.22,44; 22.37; Jo 6.51; 10.11-18). Porém, em período tão recuado como aquele que é historiado por Mc 2.20, ele começou a avisar os seus discípulos que esperava sofrimento e morte. Salientou que seu sofrimento seria de conformidade com a vontade do Pai, e, ao mesmo tempo, que ele mesmo voluntariamente escolhera sofrer e morrer em favor de seu povo (Mc 10.45; 14.24; Jo 10.11-18).

As palavras proferidas por Jesus, por ocasião da instituição da Ceia do Senhor, claramente ensinam o caráter expiatório de sua morte. Ele entregou o seu corpo para ser partido a favor dos homens e o seu sangue para ser derramado visando a eterna salvação dos mesmos (Lc 22.19,20; Mt 26.27,28; Mc 14.22-24; cf. Jo 14.2; 10.15; 19.30). Por meio de sua morte a remissão de pecados tornar-se-ia possível (Mt 26.27,28) e um novo pacto entre Deus e o homem seria firmado (Lc 22.20). Jesus, dessa maneira, ensinou que, por meio de sua morte, a bênção eterna seria adquirida por muitos e que uma nova relação seria estabelecida entre Deus e o homem — através do perdão de pecados obtido por ele, ao dar a sua vida como sacrifício de resgate. A linguagem mediante a qual ele expressou isso é profundamente influenciada pela descrição do Servo Sofredor, que levou o pecado de muitos e outorgou justiça aos mesmos (Is 52.13-53.12).

### e) Acontecimentos futuros

Jesus não somente ensinou que haveria de sofrer e morrer; ensinou muito mais ainda no tocante ao futuro, tanto imediato como remoto.

Em primeiro lugar, ele ensinou que embora estivesse prestes a dar a sua vida como resgate por muitos, haveria de ressuscitar dentre os mortos (Mc 9.9s. etc.).

Em segundo lugar, ele por repetidas vezes ensinou que, não obstante todo o ódio e todo o poder dos seus inimigos, e não obstante sua derrota aparente às suas mãos, ele haveria finalmente de triunfar sobre eles. Um estudo cuidadoso do seu ensinamento apocalíptico, no discurso escatológico de Mt 24; Mc 13; Lc 21.5-36, e sobre outras declarações suas, revelará que ele apresentava sua vitória sobre todas as forças do mal e a revelação de seu poder divino como algo que se tornaria uma realidade prática em diferentes estágios, para assim dizer. Em princípio, seu triunfo já era uma gloriosa realidade (Lc 10.17-22; Mt 11.27; 28.18-20; Jo 6.35-39). Porém, seus discípulos ainda teriam de atravessar muitas tribulações e testes antes de sua vinda final em glória (Mt 10.16-23; Mc 13.5-13; Jo 16.33; Lc 21.12,25, 26). Jesus predisse que em certo sentido, tanto os seus inimigos como os seus discípulos haveriam de



experimentar em breve o fato de sua vitória como aquele por intermédio de quem Deus Pai revelaria seu poder soberano (Mt 10.23; 16.28; Mc 9.1; Lc 22.69 etc.). Isso foi realmente cumprido nos acontecimentos que acompanharam a sua morte (Mt 27.45,51s.; Mc 15.33,38s.; Lc 23.44s.), na sua ressurreição e ascensão (Mt 28.1-10; Lc 24; At 1.9), no cumprimento pentecostal de sua promessa referente ao Espírito Santo (At 2.1-36; cf. Jo 16.7-22; Lc 24.49), no estabelecimento e crescimento invencível de sua igreja (At 2.37-47 e no restante de At), bem como no julgamento que sobreviria aos seus inimigos, por ocasião da destruição de Jerusalém e do templo, e na trágica sorte da nação judaica. Em todos esses acontecimentos históricos o reino de Deus se manifestava de conformidade com o ensinamento profético de Jesus (Mc 12.9; 13.2,14-23; Mt 21.43,44; 23.27-39; 24.1-25; Lc 19.41-44; 21.5,6,20-24).

Quando falava sobre a vinda do reino de Deus e a revelação de seu poder divino, nosso Senhor de vez em quando apontava bem para além daquelas revelações iniciais de seu poder. Ele ensinou que finalmente o reino de Deus chegaria à sua glória final e que então o governo soberano do Pai seria revelado no Filho, numa escala universal que tudo incluiria (Mt 24.29-31; 25.31-34; Mc 13.24-27; Lc 21.25-27; Jo 5.28,29; 6.44; 14.2,3). Que ele não ensinou que essa vinda *final* do reino de Deus não teria lugar dentro da vida da geração que então vivia, é claro pelas suas palavras em passagens tais como Mc 13.7,10; 14.9; Mt 24.14, 36-51; 25.1-46 (note-se, especialmente, Mt 24.14 e 25.19; Lc 19.11; 21.9,24).

Ao estudar o ensinamento de nosso Senhor referente ao futuro, é importante lembrar os diferentes aspectos sobre os quais ele falou a respeito da vinda do reino. Em alguns casos, Jesus é visto ocasionalmente a revelar o governo divino — em sua operação salvadora, por um lado, e em sua ação judicial, por outro lado. Em outros casos a ênfase recai antes sobre a trágica sorte que esperava a nação judaica, com sua cidade e seu templo, em resultado de sua contínua rejeição de Jesus como o Messias. Porém, assim como uma alta montanha ergue-se e aparece acima de uma montanha menor no primeiro plano, igualmente, na perspectiva profética, o ensino de nosso Senhor eleva-se muito acima dos acontecimentos locais e nacionais do futuro próximo, pois atingem até à consumação universal nos últimos dias. Então o Pai vindicará e reconhecerá a Jesus como seu Filho, uma vez por todas, ao manifestar a sua glória como aquele a quem foi dado o domínio eterno e universal (cf. especialmente Lc 21.5-27; e v. Geldenhuys, *ad loc.*, p. 522-545).

## VII. VINDICAÇÃO DO ENSINAMENTO DE CRISTO

Já temos demonstrado que o ensinamento de Jesus a respeito do futuro tem sido vindicado pelos fatos da própria história. Muito mais pode ser dito a fim de demonstrar a verdade de seu

ensinamento profético. O cumprimento do que ele predisse, em Lc 21.24 (cf. Mc 13.2 etc.) é um notável exemplo de uma profecia concreta, que tem sido e até os nossos dias está sendo literalmente cumprida. Desde a sua destruição pelos romanos, em 70 d.C., a antiga e oriental Jerusalém tem sido "pisada" pelos gentios (Lc 21.24), durante todos os anos dos dezenove séculos passados. O estado moderno de Israel ainda não controla a Jerusalém original, a cidade de Davi e a área do templo. (Agora, depois da guerra em junho de 1967, Israel ficou em controle de toda Jerusalém. Nota do editor.)

Em outros particulares, igualmente, a veracidade do ensinamento de nosso Senhor, como um todo, tem sido vindicada. Acima de tudo o próprio Deus Pai confirmou o ensinamento de seu Filho das seguintes maneiras:

1. Ao proclamar do céu, tanto por ocasião do batismo, como no monte da Transfiguração, que Jesus era de fato seu Filho amado, em quem ele tem prazer (Mc 1.11; 9.7 etc.).

2. Ao capacitá-lo a realizar milagres incomparáveis que revelavam seu poder divino sobre as enfermidades mentais e físicas ou sobre os defeitos (curando doenças incuráveis, e restaurando a vista aos cegos), ou sobre a natureza (transformando água em vinho, acalmando tempestades etc.), ou ainda sobre a morte física e espiritual (ressuscitando os mortos e perdoadando os pecadores e transformando as suas vidas).

3. Ao erguê-lo de entre os mortos, exaltando-o ao lugar de supremacia, sua mão direita.

4. Mediante o milagre do primeiro Pentecoste, que transformou o pequeno e insignificante grupo de discípulos nos homens que depositaram os alicerces da invencível igreja de Cristo.

5. Ao dirigir a história dos homens e das nações de tal modo que todas as profecias de Jesus, referentes ao futuro, têm sido ou estão no processo de serem cumpridas. Por exemplo, nosso Senhor ensinou que, embora seus seguidores tivessem de sofrer muitas coisas, sua igreja jamais seria destruída, mas, bem pelo contrário, continuaria a proclamar o evangelho em círculos cada vez maiores, até ser "pregado este evangelho do reino por todo mundo, para testemunho a todas as nações. Então virá o fim" (Mt 24.14). Humanamente falando, quando Jesus proferiu essas notáveis palavras, todas as possibilidades eram contra o seu cumprimento. Deus, entretanto, a despeito de tudo, tem guiado e guardado a igreja de seu Filho através de quase 2.000 anos, e atualmente está permitindo que a igreja proclame o evangelho a um número maior de nações do que nunca.

6. Mediante a formação e preservação do NT, o qual, juntamente com o AT, forma a toda suficiente palavra de Deus e proclama Jesus como o centro de todas as coisas — unido com o Pai e com o Espírito Santo (Mt 28.18-20; 2Co 13.14).

7. A veracidade do ensinamento de nosso Senhor, finalmente, é atestada e confirmada na vida dos crentes e da igreja através do Espírito Santo que neles habita. Assim é que suas pro-

messas, registradas em Jo 15.26 e 16.13-15, continuam a ser cumpridas, juntamente com as suas palavras de Jo 14.25s.: "Isto vos tenho dito, estando ainda convosco; mas o Consolador, o Espírito Santo, a quem o Pai enviará em meu nome, esse vos ensinará todas as cousas e vos fará lembrar de tudo o que vos tenho dito" (cf. At 1.4,5,8). V. tb. JESUS CRISTO, VIDA DE; CRO-NOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO; CORDEIRO DE DEUS; REDENTOR; TRANSFIGURAÇÃO; EN-CARNAÇÃO, CRUCIFICAÇÃO; SERMÃO DA MONTANHA; MILAGRES; SETE PALAVRAS, AS; RESSURREIÇÃO; ORAÇÕES DO SENHOR, AS. J.N.G.

### JESUS CRISTO, TRADIÇÕES MUÇULMANAS A RESPEITO

Existem três preocupações gerais da tradição muçulmana a respeito de nosso Senhor: seu nascimento e poderes miraculosos, seu ascetismo exemplar, e seu papel escatológico. Questões vastas mas inconclusivas estão ligadas com sua origem e circulação, que dizem respeito aos problemas da erudição histórica no tocante à gênese e à expansão do islamismo.

Jesus é invariavelmente denotado, no islamismo, pelo nome de "Isa ibn Maryam, com o título *Al-Masih* (o Cristo) freqüentemente adicionado. Como ocorreu essa substituição tem sido conjecturado de diversas maneiras — transposição de consoantes para propósitos de rima, má informação deliberada, lenta corrupção das fontes, e desgaste pelo uso. O pensamento cristão tem algumas vezes visto nesse nome variante um símbolo da disparidade de crenças acerca da pessoa e da obra de Jesus. As tradições islâmicas pertencem ao arcabouço do relato Qurânico acerca de Jesus como um profeta completamente humano (embora sendo "um espírito enviado por Deus" e em "sua palavra"), que foi o porta-voz do *Injil* (ou "evangelho" considerado com um conjunto de ensinamentos), pertencente a uma sucessão de profetas que terminou com Maomé, e que foi "elevado" ao céu devido a uma crise de rejeição, sem haver sofrido crucificação física. As tradições são numerosas e cheias de contraste com as observações severamente breves (exceto sobre a natividade) que os escritos do *Alcorão* apresentam; contudo, seguem o mesmo padrão geral de interesse em seu nascimento virginal e em suas obras compassivas. Estas últimas estão largamente embelezadas com narrativas tiradas dos evangelhos apócrifos, que indubitavelmente eram correntes nos primeiros séculos do islamismo entre os muçulmanos, em virtude da expansão do islamismo até dentro de muitas áreas cristãs, sua pronta absorção de grandes porções da herança de seus convertidos (sempre excluindo os pontos rejeitados pelos muçulmanos, tais como fé na encarnação e numa ação redentora de Deus na pessoa de Cristo), e por causa de sua tolerância condicional que permitia a continuação de comunidades cristãs em territórios conquistados pelos islamitas.

Algumas das afirmações e histórias chegam bem perto do espírito e do sentido dos evan-

gelhos canônicos. "Viram Jesus saindo da casa de uma prostituta e alguém lhe disse: "O Espírito de Deus, que estás fazendo com essa mulher?" E ele replicou: "Os médicos só tratam dos doentes"". Ou então a passagem que cita quase palavra por palavra sobre as esmolas que devem ser dadas secretamente, e sobre o lavar o rosto e ungi-se, para impedir que o jejum se transforme numa ostentação. Por uma estranha adaptação, a afirmação sobre o "belo" templo que os homens admiravam, mas que não seria deixado "pedra sobre pedra", é aplicada (tanto admiração como ruína) a uma mesquita. Por outro lado, freqüentemente, em torno de sua pessoa, quer como afirmação quer como narrativa, existe uma aura sutilmente diferente daquela que aparece nos evangelhos. Aparecem milagres mágicos como o milagre das dez vestes tingidas por Jesus, em um só tanque, conforme as cores contrastadas que Maria havia solicitado (a tradição entre os muçulmanos, de que Jesus tinha o ofício de tingidor, é freqüente). Al-Tha'labi tem uma história de crianças que Jesus teria transformado em porcos, com os quais ele também costumava comparar o "mundo", ao dizer: "Afastai-vos de mim, vós, porcos".

A tradicional ênfase ascética posta sobre a vida de Jesus, encontra repetida expressão em aforismos e histórias. "Em verdade, tenho dois amigos: aquele que os ama, me ama, e aquele que os odeia me odeia — a pobreza e a aflição". É um conceito familiar, propagado até mesmo entre os muçulmanos iletrados, que Jesus era o *Imam as-Sa'ihin*, "o Príncipe dos vagabundos", que reflete o estado de alguém que "não tinha onde descansar a cabeça". Uma veste de lã, denotando simplicidade, é a veste característica com a qual ele aparece na tradição, adicionando, no tocante à sua aparência pessoal, que ele era um "homem rude, inclinado ao branco, tinha cabelos brancos e nunca ungiu a cabeça; costumava andar descalço, e não tinha casa, nem enfeites, nem bens, nem roupas, nem provisões exceto o alimento do seu próprio dia". Em sua forma habitual de invocação a Deus, conforme afirmado por Al-Ghazālī, Jesus dizia: "Tenho-me desgastado por meus labores e não existe pessoa pobre mais pobre do que eu".

A impressão de pobreza de espírito, tanto quanto de pobreza pessoal, está de conformidade com as afirmações de Jesus que negava suas pretensões de filiação, conforme os escritos Qurânicos julgam que os crentes alegam. No entanto, o Jesus escatológico conforme a tradição muçulmana, é um personagem de poder e autoridade, que vindicará o islamismo e finalizará sua supremacia, quebrando todas as cruzes e matando o *Al-Dajjal*, o anticristo, sobre cuja morte muito é dito, com detalhes realísticos. Dentro do último século, os movimentos Ahmadiyyah no islamismo têm revisado drasticamente essas crenças, e afirmam que Jesus foi sepultado no Casemira, em idade madura avançada, e negam-lhe qualquer papel no tempo do fim. A.K.C.

## JESUS CRISTO, VIDA DE

## I. HISTORICIDADE

O fato histórico de Cristo está inexoravelmente estabelecido. As tentativas que têm sido feitas para provar o contrário, durante os últimos duzentos anos, têm falhado inteiramente. Não somente o NT inteiro está baseado sobre o Cristo histórico; mas também a elevação e o progresso da igreja cristã, e, de fato, o curso da história do mundo durante os últimos dezenove séculos, seriam inexplicáveis à parte do fato histórico do Cristo que viveu, morreu e ressuscitou.

O fato que registros seculares existentes até hoje, pertencentes aos primeiros cem anos depois do ministério de Cristo, contém apenas algumas poucas referências a ele, é algo perfeitamente natural. O cristianismo foi apenas um dos muitos cultos religiosos que se originaram no Oriente, no mundo romano dos dois primeiros séculos de nossa era, e pouco havia em Cristo que atraísse o interesse dos historiadores pagãos. Somente quando o cristianismo entrou em conflito com o estado é que se tornou digno de ser mencionado naqueles dias recuados, e os primeiros escritores pagãos a fazerem menção do mesmo, em tal contexto, todos mencionam significativamente o nome de Cristo como fundador do cristianismo (Tácito, *Anais*, xv.44; Suetônio, *Cláudio* 25, *Nero* 16; Plínio, *Epistolas*, x.96).

Excetuando uma passagem duvidosa, e, quando muito, pesadamente interpolada em Josefo (*Antiguidades*, xviii.3.3), Jesus não é mencionado diretamente nos escritos judaicos não-cristãos referentes aquele período. O motivo disso certamente é a hostilidade e o ressentimento que sua memória provocava nos líderes judeus de seu tempo. Entretanto, existem referências indiretas a ele, nos primeiros escritos rabínicos, que fazem menção razoavelmente reconhecível sobre ele, como um transgressor em Israel, que praticava magia, zombava das palavras dos sábios, fazia o povo desviar-se, e disse que viera para fazer adições à lei, além de ter alterado a Páscoa, e cujos discípulos efetuavam curas de doentes em seu nome.

Nos primeiros séculos d.C., nem mesmo os mais amargos inimigos do cristianismo tinham qualquer pensamento de negar que Jesus viveu e morreu na Palestina, e que realizou realmente obras maravilhosas, qualquer que fosse a explicação que davam ao poder mediante o qual ele realizava essas coisas. Nem, nos dias atuais, qualquer historiador objetivo nega o fato histórico de Cristo. Não são os historiadores que brincam com a fantasia do mito-de-Cristo. Não apenas a sua morte, mas também a sua ressurreição, devem ser levadas em consideração como os mais bem confirmados fatos históricos que existem.

## II. FONTES

Quanto aos detalhes essenciais da vida de Cristo, temos que depender inteiramente do NT. Conforme já foi dito, não se pode aprovei-

tar muito do estudo da literatura pagã ou judaica das primeiras décadas d.C., e, quando nos volvemos para a literatura cristã extra-bíblica, pertencente ao mesmo período, encontramos bem pouco que já não esteja registrado no NT. A maioria dos evangelhos apócrifos são tão obviamente produto da imaginação que só nos podem prestar qualquer ajuda, por meio de contraste, para provar o caráter histórico dos evangelhos canônicos; porém, não adicionam coisa alguma ao nosso conhecimento sobre a vida de nosso Senhor.

Os evangelhos não são biografias no sentido comum da palavra. Cada um dos quatro evangelistas tinha um propósito específico com seu livro, tendo feito uma seleção apropriada dentre a informação à sua disposição, com referência à vida de nosso Senhor. (V. EVANGELHOS). Embora existam muitas diferenças quanto à ênfase, no tocante a certos aspectos de sua vida, todos os quatro evangelhos proclamam um só e o mesmo Cristo, como Senhor e Salvador, o perfeito Filho do homem e o Filho unigênito de Deus.

Visto que os evangelhos não são biografias no sentido comum do termo, mas antes, proclamações das boas-novas concernentes a Jesus como Salvador e Senhor, não devemos buscar neles um arranjo estritamente cronológico. Por outro lado, o propósito religioso dos evangelistas não os conduziu à negligência do caráter histórico da vida de Jesus. Conforme é declarado tão claramente no prefácio de nosso terceiro evangelho (v. LUCAS, O EVANGELISTA), os autores sagrados estavam perfeitamente côncios da urgente necessidade de tornar conhecida a verdade acerca de Jesus Cristo. Para eles e para seus irmãos crentes, a fé em Cristo era questão de vida e morte. Dessa maneira, não podiam permitir que sua fé repousasse sobre fantasias, mitos ou lendas. Uma fé como a daquelas gerações iniciais de crentes cristãos exigia absoluta lealdade a Cristo — até à morte, se necessário fosse. Tal fé só podia ser edificada em face de fatos certos. Além disso, os escritores dos evangelhos estiveram em contato tão íntimo e vivo com muitos que haviam ouvido e visto a nosso Senhor, que tiveram oportunidade sem igual de verificar esses fatos. Acresce que os fatos históricos eram conhecidos em primeira mão por tantas pessoas que não podiam arriscar-se a apresentar relatos fictícios.

Embora Lucas tenha incorporado grandes seções de Marcos em seu evangelho, e que João bem poderia ter conhecido os três primeiros evangelhos, a verdade é que nossos quatro evangelhos são essencialmente quatro fontes independentes de informação no tocante à vida de nosso Senhor. Cada um desses relatos frisa certos aspectos de sua vida e ministério mais que os demais relatos, porém, é sempre essencialmente o mesmo Cristo que encontramos em todos os quatro. Isso é verdade tanto no tocante ao livro de João como aos três evangelhos sinóticos. O evangelho de João suplementa os outros e, em resultado de muitos anos de reflexão, e de um discernimento mais amadurecido

quanto ao significado filosófico e teológico mais profundo da história do evangelho, João se ocupa mais em ensinar o ensinamento de nosso Senhor no tocante à sua divina filiação; porém, até mesmo João não proclama outro Cristo além do Cristo proclamado pelos três primeiros evangelistas (v. JOÃO, EVANGELHO DE).

Em suma, temos nos quatro evangelhos canônicos, as melhores e mais dignas fontes de informação referente à vida de Jesus Cristo. Embora o restante do NT não adicione muito aos detalhes históricos do evangelho, é importante observar que Atos, as epístolas e Apocalipse estão todos edificadas sobre o fato que Jesus viveu, ensinou, sofreu e triunfou conforme os evangelhos afirmam. Visto que algumas das epístolas do NT foram escritas tão cedo como 50 d.C. (ou talvez um pouco mais cedo ainda) — 1 e 2 Tessalonicenses e Gálatas, e, possivelmente, Tiago — somos assim leva dos a recuar até não mais de vinte anos depois da data da crucificação de Jesus. Levando em consideração o fato que um dos primeiros escritores neotestamentários, Paulo, foi um fidalgo perseguidor dos seguidores de Jesus, mas convertido tão cedo como 32 ou 33 d.C., e que a epístola de Tiago foi escrita pelo irmão de Jesus (v. TIAGO, EPÍSTOLA DE), percebemos quão íntimo era o contato entre o tempo da vida de nosso Senhor sobre a terra (c. 6/4 a.C.-30 d.C.) e aquela geração de crentes em cuja vida os primeiros documentos do NT foram escritos. O sumário apresentado por Paulo sobre a pregação apostólica, em 1Co 15.1-8, se reveste de grande significação: "Irmãos, venho lembrá-los o evangelho que vos anunciei, o qual recebestes e no qual ainda perseverais... Antes de tudo vos entreguei o que também recebi; que Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras; e que foi sepultado, e ressuscitou ao terceiro dia... E apareceu a Cefas, e, depois, aos doze. *Depois foi visto por mais de quinhentos irmãos de uma só vez, dos quais a maioria sobrevive até agora, porém alguns já dormem.* Depois foi visto por Tiago, mais tarde por todos os apóstolos, e, afinal, depois de todos, foi visto também por mim, como por um nascido fora do tempo".

Nessa passagem Paulo não somente proclama essencialmente o mesmo evangelho que o fazem os quatro evangelistas, mas também revela quão íntima era a relação entre a igreja cristã primitiva e os apóstolos e outras testemunhas oculares da vida de nosso Senhor. Dessa maneira, não é surpreendente descobrir que nossos quatro evangelhos, apesar de toda sua ênfase diferente e da escolha variada de detalhes, proclamam o mesmo Cristo que veio buscar e salvar aos perdidos, o Senhor divino a quem todo poder foi dado, no céu e sobre a terra (Mt 11.27; 28.18; Mc 1.11; 8.29; Lc 1.32,35; 2.11; 9.35; 10.22; Jo 1.1; 10.28 etc.).

Não admira, portanto, que após mais de um século de criticismo agudo e rude, o caráter digno de confiança de nossos quatro evangelhos canônicos tenha ficado mais firmemente

estabelecido que nunca. Uma teoria após outra, e sucessivas escolas de pensamento, que têm lançado dúvidas sobre a fidelidade dos evangelhos, têm se despedaçado perante a irrefutável historicidade da vida de Jesus que os mesmos historiam. Embora os evangelhos façam silêncio no tocante a muitos detalhes que naturalmente gostaríamos de saber, os quatro evangelhos, confirmando-se e suplementando-se entre si, nos fornecem todos os fatos referentes a Jesus Cristo que precisamos saber a fim de que possamos confiar nele como "Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome" (Jo 20.31).

### III. SEM PARALELO

A vida de nosso Senhor não encontra iguais em muitos particulares. Um aspecto desse caráter singular é seu cumprimento de profecias específicas feitas centenas de anos antes de seu nascimento. O próprio Jesus, p.ex., repetidamente ensinou aos seus discípulos que ele, conforme a "tudo quanto está escrito por intermédio dos profetas" haveria de sofrer, morrer e ressuscitar dentre os mortos (cf. Lc 18.31-34). Depois de haver ressuscitado, igualmente, ele declarou claramente que, em sua vida, morte e ressurreição, as Escrituras haviam sido cumpridas (Lc 24.25-27,44-48).

Nos discursos de Pedro, de Estêvão e de Paulo, registrados em AT, e em praticamente todos os livros do NT, a vida, os sofrimentos e a exaltação de Jesus são repetidamente proclamados como o cumprimento das promessas de Deus no AT (v. MESSIAS). Nada existe na história do mundo que se possa comparar com o fato que centenas de anos antes do nascimento de Jesus, muitas coisas a respeito dele — até mesmo o lugar de seu nascimento (Mq 5.2) — haviam sido preditos e registrados nas Escrituras do AT. E, em muitos outros aspectos — desde sua concepção sobrenatural até sua ascensão ao céu — essa vida é sem paralelo. Somente em sua vida vemos Deus tornando-se carne. Enquanto as vidas de todos os outros fundadores de religiões revelam-nos homens que buscaram a verdade e se esforçaram por obter introspecção religiosa, a vida de Jesus Cristo é a única que revela o Deus de amor e justiça, que busca salvar a humanidade caída.

Todas as reivindicações feitas por Jesus referentes à sua eterna e divina filiação são confirmadas por sua vida, morte, ressurreição e ascensão triunfal. Ele não tem igual entre os homens.

### IV. ÉPOCAS PRINCIPAIS

Embora não possamos refazer uma biografia detalhada ou estritamente cronológica de Jesus Cristo, os evangelhos nos fornecem material suficiente que nos capacita a apontar as épocas mais importantes de sua vida.

#### a) seu nascimento sobrenatural

Os autores dos evangelhos tiveram amplas oportunidades para descobrir a verdade a respeito do nascimento de Jesus. A parte do fato que Maria, mãe de Jesus, foi deixada ao encar-

go do discípulo amado (cf. Jo 19.26,27), devemos nos lembrar que Tiago, o irmão de Jesus, foi durante muitos anos um dos líderes da igreja cristã de Jerusalém. Depois da ressurreição e ascensão de Jesus, Maria e seus filhos ficaram livres de toda dúvida referente à sua soberania, e passaram a viver em íntima comunhão com seus irmãos na fé, na igreja de Jerusalém (cf. At 1.14). Quando o evangelista Lucas acompanhou Paulo a Jerusalém, em 56 ou 57 d.C., uma das pessoas a quem visitou foi Tiago, irmão do Senhor (At 21.17,18). Naquele tempo, a julgar pelo prefácio de seu evangelho, Lucas já estava intensamente interessado nos fatos referentes à vida de Jesus. Se Lucas se encontrou pessoalmente com Maria, não o sabemos; porém, é certo que ele teve acesso a informações referentes ao nascimento de nosso Senhor, que afinal de contas, só poderiam ter sido prestadas pela própria Maria. É basicamente do ponto de vista dela que Lucas relata a história da concepção sobrenatural e do nascimento de Jesus (Lc 1.26-56; 2.1-51). Mateus, por outro lado, conta a mesma história mas mais do ponto de vista de José. Porém, ambos os evangelhos concordam que Jesus não era o filho de um pai humano, mas foi concebido pelo poder do Espírito Santo e nasceu como o Filho unigênito de Deus (cf. Lc 1.35; Mt 1.18-24). Em perfeita conformidade com esse fato, João dá início ao seu evangelho com as palavras: "No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus... E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós, cheio de graça e de verdade, e vimos a sua glória, glória como do unigênito do Pai" (Jo 1.1-14). (V. ENCARNAÇÃO).

#### **b) Infância, meninice e crescimento até à maturidade**

Por Lc 2.40,52 torna-se claro que a vida de Jesus, desde a meninice até à idade adulta ainda jovem foi normal, mas também perfeita. Em sua vida, o ideal de Deus para uma vida humana perfeita foi cumprido em cada estágio. Embora vivesse num lar humilde com Maria, José, e diversos irmãos e irmãs mais novos, sua vida em todas as ocasiões estava em completa concordância com a vontade de Deus (Lc 2.52), e desde tenra idade (Lc 2.49) parece que ele tinha consciência que era o Filho de Deus num sentido todo especial. Por Lc 2.46,47 depreende-se que desde sua meninice ele estudara intensamente as Escrituras do AT; e embora José provavelmente tenha falecido cedo e que Jesus tenha sentido necessidade de trabalhar arduamente como carpinteiro, a fim de prover o necessário para Maria e seus irmãos mais novos (Mt 13.55,56), é claro que ele dedicava muito tempo à meditação sobre as Escrituras e à oração.

À parte os poucos detalhes dados em relação à meninice de Jesus, e às inferências que podem ser tiradas dos evangelhos a respeito de sua vida, que exibem-no a crescer física, mental e espiritualmente até à plena maturidade, o NT passa em silêncio aqueles anos de preparação.

#### **c) Batismo e tentação**

Quando Jesus (provavelmente em 27 d.C.) havia atingido o apogeu da vida (cerca de trinta anos de idade, Lc 3.23), partiu de Nazaré e foi batizado por João Batista. Fazendo isso aceitava publicamente sua tarefa messiânica na qualidade de Filho de Deus e Salvador que, apesar de impecável em si mesmo, deixou-se revestir pela culpa de seu povo.

Deus Pai demonstrou sua aprovação à ação do seu Filho, ao identificar-se deliberadamente com seu povo pecaminoso, mediante a descida do Espírito "como pomba, vindo sobre ele" e pela voz vinda do céu, que dizia: "Este é o meu Filho amado, em quem me comprazo" (Mt 3.17). Essas palavras, que combinam Sl 2.7 com Is 32.1 reconhecem-no como o Messias, mas também indicam que ele haveria de cumprir sua chamada messiânica em termos do servo obediente e sofredor do Senhor.

Com essa certeza em seu coração, Jesus foi impellido pelo Espírito para o deserto da Judéia, onde seria tentado pelo diabo (Mt 4.1). A fim de vindicar a sua competência para ser o Salvador dos homens, ele tinha primeiramente de prover sua total e incondicional obediência ao seu Pai celeste, bem como seu poder de vencer o grande enganador. A narrativa da tentação é evidentemente situada em contraste com a história da queda, em Gn 3; dessa maneira, enquanto Adão e Eva sucumbiram à tentação, a despeito de estarem vivendo nas condições mais favoráveis possíveis, Jesus saiu-se vencedor, ainda que tentado sob as mais difíceis circunstâncias. Depois de quarenta dias de tensão física e espiritual e de privação no deserto, foi assaltado por toda a astúcia concentrada e o poder do tentador, para que pusesse seu Pai sob teste ou para que rejeitasse a vereda que a voz celestial havia assinalado como a vontade de seu Pai para com ele. Jesus, entretanto, resistiu às mais sutis tentações e permaneceu inflexivelmente obediente à vontade de seu Pai. E assim saiu-se desse conflito espiritual como o leal Filho de Deus e como o servo fiel (Mt 4.1-11; Mc 1.12,13; Lc 4.1-13).

#### **d) Início de seu ministério público**

Tendo triunfado sobre os titânicos assaltos do diabo, Jesus deu início, ativamente, ao primeiro estágio de seu ministério público, chamando os seus primeiros discípulos (Jo 2.1-11), realizando milagres (Jo 2.23s.), ensinando a Nicodemos verdades espirituais revolucionárias, e levando a salvação até mesmo aos desprezados samaritanos (Jo 4.1-42). Esse estágio de seu ministério fora preparado por João Batista (q.v.), e atingiu seu climax quando alguns dos samaritanos confessaram, dizendo: "... nós... sabemos que este é verdadeiramente o Salvador do mundo" (Jo 4.42).

#### **e) Ensino e ministério concentrado na Galiléia**

O aprisionamento de João Batista foi o sinal para Jesus dar início ao seu ministério na Galiléia, com a proclamação que o tempo determinado chegara, e que o reino de Deus eslava



próximo (Mc 1.14s.). Quando sua reivindicação, na sinagoga de Nazaré, de que ele era aquele mediante quem as promessas messiânicas seriam cumpridas, foi rejeitada pela sua própria cidade adotiva (Lc 4.16s.). Ele fez de Cafarnaum seu novo quartel. Provavelmente durante mais de um ano (v. CRONOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO), ele entrou trabalhou e ensinou em Cafarnaum e noutras localidades da Galiléia (Mt 4.12-14.13; Mc 1.14-6.34; Lc 4.14-9.11; Jo 4.46-54 etc.), revelando seu poder divino sobre a natureza (Mc 4.35-41; 6.34-51 etc.); sobre o mundo dos espíritos e demônios (Lc 8.26-39; 9.37-45 etc.), sobre o corpo humano e sobre as enfermidades físicas e espirituais (Mt 8.1-17; 9.1-8 etc.), e até mesmo sobre a vida e a morte (Lc 7.11-17; Mt 8.18-26). Além disso, ele afirmou possuir autoridade final sobre o destino eterno da humanidade, e, no Sermão da Montanha e em outros ensinamentos, revelou sua autoridade sem par de proclamar as leis do reino de Deus (Mt 5.1-7.29 etc.).

Enquanto ao mesmo tempo revelava sua autoridade suprema na qualidade do prometido Cristo, Jesus, durante esse período, também revelou seu amor e simpatia por aqueles que se achavam em apertos físicos e espirituais (Mt 9.1-8.18-22; Lc 8.43-48 etc.). Ele declarou repetidas vezes que viera a fim de buscar e salvar aqueles que estão perdidos, e exerceu a prerrogativa divina de perdoar pecados (Lc 5.20-26; 7.48-50).

Dentre seu grupo bem maior de seguidores, ele escolheu doze discípulos especiais (Mt 10.1-4; Lc 6.12-16), aos quais ensinava sistematicamente, treinando-os para serem seus apóstolos ou enviados.

A autoridade com a qual ele ensinava aos seus ouvintes, e sua recusa de deixar-se intimidar pelos inimigos, entre os governantes judeus e os fariseus, em adição aos seus muitos milagres de cura e outras manifestações de seu poder sobre a ordem criada (Lc 4.33-41; Mc 5.1-42 etc.), eram motivos para Jesus tornar-se intensamente popular entre as populações da Galiléia (Lc 4.40-42; 5.15,26; 6.17-19). Essa popularidade atingiu seu clímax no milagre da multiplicação dos pães para os 5.000 homens (Mt 14.13-21; Mc 6.30-44; Lc 9.10-17; Jo 6.5-13), e essa prova clara de seu caráter messiânico fez as massas resolverem coroá-lo rei (Jo 6.15).

#### f) O treinamento dos doze

Depois da recusa de Jesus de ser coroado como um messias terreno (Jo 6.26,27) as multidões e até mesmo muitos dentre seus discípulos do círculo mais lato, abandonaram-no (Jo 6.66.67). Ele então se retirou para o território pertencente a Tiro, Sidom e Cesaréia de Filipe (Mt 15.21; 16.13; Mc 7.31 etc.), porém, em realidade nunca pôde escapar da atenção pública. Quando novamente voltou para as proximidades do mar da Galiléia, uma vez mais curou e ajudou a muitos indivíduos em dificuldades, e pela segunda vez alimentou miraculosamente as multidões, visto que tinha compaixão das mesmas (Mt 15.29-39). A seguir, retirando-se novamente dentre as multidões, buscou

a solidão em companhia de seus discípulos, fazendo-lhes a pergunta crucial: "Mas vós... quem dizeis que eu sou?" (Mt 16.15). Depois que Pedro, falando como porta-voz de todos os apóstolos, havia confessado abertamente "Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo", Jesus, com grande determinação, começou a preparar os seus discípulos para o terrível choque que os aguardava em Jerusalém (Mt 16.21-26). Porém, ao mesmo tempo, ele clara e repetidamente lhes ensinava que alcançaria finalmente a vitória (Mt 16.27,28), e que seus seguidores, por isso mesmo, não precisavam temer coisa alguma (Lc 12.4-12,32-34).

Sua auto-revelação aos seus discípulos culminou em sua transfiguração, no monte, quando seus três mais íntimos seguidores viram-no em sua divina glória (Mt 17.1-13; Mc 9.2-10; Lc 9.28-36). Visto que ele veio cumprir tanto a Lei como os Profetas, Moisés (tipificando a lei) e Elias (representante dos profetas) apareceram juntamente com ele, gloriosamente, antes que finalmente desse início à sua viagem para Jerusalém, a fim de sofrer a morte visando a salvação dos homens. Uma vez mais a voz de Deus, vinda do céu, declarou que Jesus era o seu Filho amado, ao qual todos deveriam dar ouvidos (Lc 9.35).

#### g) Antagonismo crescente

Tendo-se revelado aos seus discípulos, e sendo reconhecido por eles como verdadeiramente o Filho de Deus (Mt 17.1-13; Mc 9.2-10; Lc 9.18-20), Jesus preparou-os em seguida, mais deliberadamente ainda, para a futura tarefa que teriam como membros fundadores de sua igreja. Ele lhes ensinou muitas verdades, tanto diretamente como também em forma de parábolas, e continuou a revelar seu divino poder e autoridade mediante a cura de enfermos (Lc 14.1-6; 17.11-19), restauração da vista aos cegos (Mc 10.46-52), e alívio das mazelas alheias.

A oposição contra ele, entre os governantes judeus e os líderes religiosos, foi crescendo cada vez mais (Lc 14.1). Todo método e esquema possível foi tentado para apanhá-lo em alguma armadilha, para interromper sua contínua influência sobre as massas, e para encontrar um motivo para entregá-lo às autoridades romanas a fim de que fosse executado (Mt 19.1-3; Lc 11.53,54). Todas as suas advertências, dirigidas contra os seus inimigos, e todo o seu penetrante ensinamento que visava levá-los à mudança de coração, todas as suas obras de benevolência, curando os enfermos e até mesmo ressuscitando mortos para que voltassem à vida (Jo 11.41-45), tão somente inflamavam mais ainda os fariseus, os escribas, e outros líderes dos judeus, com um ódio ainda mais intenso contra ele (Jo 11.46-53).

#### h) A última semana em Jerusalém

Tendo entrado abertamente em Jerusalém, na qualidade de Messias, em meio à multidão aclamadora (Mc 11.1-10; Jo 12.12-19 etc.), Jesus expulsou os cambistas e traficantes com animais para os sacrifícios, tirando-os a todos do átrio externo do templo, e assim revelou sua reivindicação de possuir autoridade messiânica



(Lc 19.45,46; Mt 21.12-16). O fim estava agora bem próximo. Jesus, incansavelmente, expunha a hipocrisia dos seus perseguidores (Mt 23.1-39; Lc 20.45-47), ao ensinar no atrio do templo, durante aqueles dias importantíssimos (Mt 21.33-34; 22.1-14; Mc 12.1-12; Lc 20.9-47), e profetizou o que aconteceria ao povo da Judéia, a Jerusalém e ao templo (Lc 21.20-24 etc.), nos tempos iminentes de desgraça. Advertiu seus seguidores a respeito dos perigos que os aguardavam (Lc 21.9-19 etc.), predizendo o que esperava o mundo e a igreja no futuro (Lc 21.25-27), e predizendo que a história do mundo culminaria em seu retorno, em grande majestade, para revelar seu divino poder sobre todas as forças das trevas e para dar início ao seu reino eterno (Mt 24.29-31; 25.31-46).

Na véspera de sua paixão como uma preparação final para os apóstolos para a grande tarefa que os esperava, Jesus lavou os pés dos mesmos (Jo 13.1-11), ensinando-lhes uma lição urgentemente necessária sobre a humildade de uns para com os outros (Jo 13.12-17; Lc 22.24-30), anunciando que Judas haveria de trai-lo (Mc 14.18-21; Jo 13.21-30), instituindo a Ceia do Senhor (Mt 26.26-29 etc.), e orando em prol de todos os seus seguidores (Jo 17.1-26).

Então seguiu-se sua final e completa auto-rendição à vontade de seu Pai, no jardim do Getsêmani (Mt 26.39-46 etc.). Tendo tomado sobre si mesmo a culpa de toda a humanidade caída, permitiu-se voluntariamente ser aprisionado, maltratado, falsamente condenado e crucificado. Seu sofrimento sacrificial e expiatório atingiu seu clímax por ocasião da crucificação, quando, no fim de três horas de trevas, ele clamou em alta voz: "Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?" (Mt 27.46). Ele disse-ra aos seus discípulos que não visio a fim de julgar ao mundo, mas antes, para dar sua vida em resgate a favor de muitos (Mt 26.28 etc.). Tendo-se oferecido voluntariamente como o Cordeiro de Deus (Jo 1.29; 10.11-18), sua tarefa havia agora terminado. Antes de recomendar o seu espírito às mãos do seu Pai, anunciou triunfalmente: "Está consumado" (Jo 19.30).

#### **1) Sepultamento, ressurreição e ascensão**

Depois de sua morte, não estava mais no poder de seus inimigos. Seu corpo foi arriado da cruz (Lc 23.50-53) e foi sepultado num túmulo novo, que havia em um jardim nas proximidades do local da crucificação. Sua promessa de ressurgir dentre os mortos logo se cumpriu e, na qualidade de Cristo ressurreto e Senhor eternamente vivo, pessoalmente fez desaparecer os temores e as dúvidas de seus seguidores (Lc 24.13-49; Jo 20.11-21.22). Durante quarenta dias apareceu-lhes repetidamente abrindo suas mentes para que pudessem entender as Escrituras do AT, e prometendo-lhes enviar o Espírito Santo, o qual haveria de consolá-los, guiá-los e dotá-los para agir em suas testemunhas — a começar por Jerusalém, e paulatinamente atingindo o mundo inteiro (At 1.8).

Tendo-lhes assegurado, uma vez mais, que todo o poder lhe havia sido confiado, tanto no céu como na terra (Mt 28.18), Cristo os comissionou para que fizessem discípulos dentre todas as nações (Mt 28.19). Depois que prometeu estar com eles para sempre, até o próprio fim do mundo (Mt 28.20), ele subiu ao céu — com as mãos levantadas, a abençoá-los (Lc 24.50).

Portanto a vida de Jesus Cristo como homem entre os homens, sobre este planeta, terminou triunfalmente. A reivindicação apostólica nos provê uma apropriada conclusão para seu ministério terreno: "... a este Jesus que vós crucificastes, Deus o fez Senhor e Cristo" (At 2.36).

V. tb. CRONOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO, ENCARNACÃO, MESSIAS, TRANSFIGURAÇÃO, MILAGRES, CRUCIFICAÇÃO, RESSURREIÇÃO; JESUS CRISTO, ENSINAMENTO DE etc. J.N.G.

**JETRO** — O sogro de Moisés. Reuel, que é chamado Jetro em Êx 3.1; 4.18. Ele trouxe Zípora e seus filhos ao encontro de Moisés no monte Horebe, e ofereceu um sacrifício a Javé em ação de graças pelo livramento de Israel. Nessa ocasião também aconselhou a Moisés que delegasse a administração da justiça a auxiliares (Êx 18). Moisés persuadiu o filho de Jetro, Hobabe, a reunir-se aos israelitas. Em Jz 4.11, "Heber, o queneu", é chamado de *hoten* de Moisés, talvez um termo lato para os parentes por motivo de casamento; isso juntamente com Jz 1.16, é a única evidência que favorece a descendência quenita de Jetro. Seu nome pode significar "preeminência". J.P.U.L.

**JEÚ** (*y'hu'* significado incerto. Possivelmente uma abreviação de *y'hohu'*, "Javé é ele") — Fundador da quarta e mais duradora dinastia de Israel, Jeú ben-Ninsi (c. 842-815 a.C.) — Ninsi era em realidade seu avô; seu pai foi Josafá — elevou-se ao poder não exclusivamente devido sua ambição pessoal. Já durante a vida de Acabe, Jeú havia sido designado por Deus como instrumento de juízo contra a nação (1Rs 19.15-17). O mandamento de Deus a Elias foi estendido ao seu sucessor, Eliseu, e foi implementado durante o reinado do filho de Acabe, Jorão. Jeú era o oficial comandante do exército de Jorão, que havia obtido o controle de Ramote-Gileade e continuou a defendê-la contra outros assaltos da parte dos sírios. Jorão fora forçado a retirar-se para Jezreel a fim de recuperar-se de ferimentos recebidos na luta, e deixou o exército sob o comando de Jeú. Foi então que Eliseu enviou um de seus filhos aos profetas para que ungissem Jeú como rei de Israel, com o mandato de exterminar a casa de Acabe. Seus companheiros, os oficiais, imediatamente aquiesceram em aclamá-lo rei (2Rs 9.1-16).

Jeú não perdeu tempo em obedecer à sua comissão. Por ocasião de sua chegada em Jezreel, Jorão e Acazias, de Judá, que se dirigiam de carruagem para ir encontrar-se com ele, foram mortos. Jezabel, por ordem sua, foi precipitada de uma janela no palácio, sendo que as cir-

circunstâncias de sua morte corresponderam com exatidão à profecia de Elias (2Rs 9.36,37). O massacre de todos os descendentes masculinos de Acabe, que viviam em Samaria, foi em realidade levado a efeito pelos principais cidadãos do reino, como evidência de sua lealdade a Jeú, e na tentativa de escaparem de uma sorte semelhante (2Rs 10.1-10). A matança dos quarenta e dois parentes de Acazias, com quem Jeú se encontrou em sua visita a Samaria, e sua destruição em massa dos adoradores, no templo de Baal, ultrapassou as condições de sua comissão e são difíceis de justificar (2Rs 12.28; cf. Os 1.4).

Quando terminou o "banho de sangue", e o culto estrangeiro de Baal já fora extirpado, o verdadeiro caráter de Jeú foi exibido no fato de haver tolerado um culto corrupto a Javé, misturado com as imagens de touros em Dã e Betel (2Rs 10.29-31). É pouco surpreendente que Israel tenha deixado de prosperar durante seu reinado. A ameaça renovada por parte da Síria, encontrou Israel incapaz de resistir efetivamente, e Hazael assolou todos os territórios a leste do rio Jordão (2Rs 10.32,33). A submissão de Jeú a Salmanser III, pintado e descrito no Obelisco Negro, não é registrado no AT, mas indubitavelmente tinha por finalidade garantir o apoio da Assíria contra Hazael (ANET, p. 281; v. SALMANESER) J.C.J.W.

**JEUDI** (*y<sup>h</sup>udî*) — Normalmente significa "um judeu", como em Zc 8.23 (onde e assim traduzida em nossa versão portuguesa); mas, em Jr 36.14,21,23 é o nome de um oficial da corte de Jeoaquim, que ordenou a Baruque que lesse o rolo das profecias de Jeremias aos príncipes, e que depois leu-as pessoalmente perante o rei, até que Jeoaquim destruiu pessoalmente o rolo. J.G.G.N.

**JEZABEL** — 1. Filha de Etbaal, rei-sacerdote de Tiro e Sidom. Foi casada com Acabe, para ratificar uma aliança entre Tiro e Israel, mediante a qual Onri, o pai de Acabe, procurou compensar a hostilidade de Damasco contra Israel (c. 880 a.C.). Foi feita provisão para que ela continuasse a adorar seu nativo deus, Baal, em Samaria, sua nova pátria (1Rs 16.31-33).

Ela tinha um caráter forte e dominante, e era voluntariosa e impetuosa. Era devota fanática de Melcarte, o Baal tiro, sendo que seus auxiliares consistiam de quatrocentos e cinquenta de seus profetas, e quatrocentos profetas da deusa Aserá, no tempo em que Acabe era rei (1Rs 18.19). Ela exigiu que o seu deus tivesse pelo menos direitos iguais aos de Javé, Deus de Israel. Isso a levou a entrar em conflito com o profeta Elias. Uma batalha entre Javé e Baal feriu-se no monte Carmelo, quando Javé triunfou gloriosamente (1Rs 18.17-40). Mas nem isso mesmo nem o massacre de seus profetas foi capaz de diminuir o zelo idólatra de Jezabel; mas antes, intensificou-o.

Seu conceito de monarquia absoluta estava em total desacordo com a relação de aliança hebraica entre Javé, o rei, e o povo. Ela assumiu

a liderança das ações no caso do incidente da vinha de Nabote, de maneira ativa e inescrupulosa, tendo afetado a comunidade inteira bem como tendo solapado o trono de Acabe. Isso deu em resultado a revolução profética e o extermínio da casa de Acabe.

Depois do falecimento de Acabe, Jezabel continuou sendo um poder em Israel durante todo o reinado de Acazias, e então durante a vida de Jorão. Quando Jorão foi morto por Jeú ela se vestiu esplendidamente (2Rs 9.30) e ficou a esperá-lo. Zombou de Jeú e seguiu para seus momentos finais com coragem e dignidade (842 a.C.).

É admirável que Javé tenha sido honrado nos nomes de seus três filhos, Acazias, Jorão e Atalia (se realmente Jezabel foi mãe de Atalia), porém, talvez esses tenham nascido antes que a ascendência de Jezabel se tornasse absoluta sobre Acabe.

O cronista não faz qualquer referência a Jezabel.

2. Na carta à igreja de Tiatira (Ap 2.20), "essa mulher, Jezabel" é a designação dada a certa profetisa sedutora que encorajava imoralidade e idolatria sob o disfarce de religião (v. NICOLAS). Tal designação poderia talvez referir-se a um indivíduo ou a um grupo de indivíduos dentro daquela igreja. Isso indica que o nome "Jezabel" se tornara proverbial para indicar apostasia. M.G.

**JEZANIAS** (*y<sup>h</sup>zanyahu*) — Um dos comandantes militares da Judéia que se reuniu a Gedalias, em Mispa (Jr 40.8). Ele se enfileirou entre aqueles que buscaram conselho da parte do profeta Jeremias a respeito da conveniência de descer ou não ao Egito (Jr 42.1 — a LXX diz "Azarias"; cf. 43.2). Em 2Rs 25.23, seu nome aparece como "Jazanias" (q.v.).

**JEZREEL** (*yizr'el*, "Deus semeia") — 1. Uma aldeia nas montanhas de Judá (Js 15.56); terra nativa de Ainoã, uma das esposas de Davi (1Sm 25.43).

2. Uma cidade em Issacar, bem como a planície (v. ESDRELOM, quanto à sua localização) em que a mesma ficava (Js 19.18; Os 1.5). A cidade e a circunvizinhança geral são associadas com diversos acontecimentos notáveis. Perto de sua fonte os israelitas se reuniram antes de saírem a campo armados, contra os filisteus que estavam em Gilboa (1Sm 29.1). Fez parte do breve reino de Isbosete (2Sm 2.8s.); foi um dos distritos administrativos de Salomão (1Rs 4.12); e foi cena da tragédia de Nabote e sua vinha (1Rs 21.1). Ali Jorão, que viera antes a fim de convalescer dos ferimentos que recebera (2Rs 8.29), foi assassinado por Jeú, e seu corpo, significativamente, foi lançado na vinha tão cruelmente apropriada por Acabe e Jezabel (2Rs 9.24-26). A seguir, por instigação de Jeú, a própria Jezabel (2Rs 9.30-37) e o remanescente da casa de Acabe (2Rs 10.1-11) foram mortos. Jezreel é identificada com a moderna Zerín, cerca de 98 km ao norte de Jerusalém.

3. Nome simbolicamente dado por Oséias ao seu filho mais velho (Os 1.4) e a Israel (Os 2.22).  
4. Um judeu (1Cr 4.3). J.D.D.

## JIBLÃO — V. IBLEÁ.

**JÓ** (heb., 'iyov) — À parte do livro que tem o seu nome, e das referências passageiras a ele em Ez 14.14,20 e Tg 5.11, não temos qualquer informação digna de confiança sobre Jó. É impossível demonstrar que as lendas judaicas, cristãs e islamitas acerca de Jó (estas últimas sumarizadas por Stevenson, *The Poem of Job*, capítulo vi) possuem quaisquer raízes firmes numa forma pré-bíblica da história. A parte da tradição sobre a localização da terra onde Jó vivia (v. abaixo), que talvez não seja mais que dedução inteligente tirada da própria Bíblia, temos a impressão que todo testemunho extra-bíblico não passa de fantasia popular piegas.

Se identificarmos o Daniel (*dani'el*) de Ez 14.14, não com o Daniel (*daniye'l*) do exílio, mas com a pessoa mencionada nas inscrições ugaríticas, podemos, com confiança, datar todos os três nomes em Ez 14.14 como pertencentes a uma data muito recuada. Se não aceitarmos essa indicação, não teremos qualquer outra indicação referente à sua data. A localização da terra de Uz, onde Jó vivia, é incerta. A tendência moderna é reputar que se tratava de alguma região fronteira com Edom, pois certas indicações no livro são reputadas como edomitas; porém, as tradições que a colocam no Haurá (Basá) são muito mais prováveis. Jó era homem de grande riqueza e alta posição social, mas o livro de tal modo diz respeito ao fato que Jó deve ser situado entre os sábios que não se importa em fornecer detalhes precisos; entretanto, podemos rejeitar sem a menor hesitação as lendas que apresentam-no como um rei antigo.

Em resultado da permissão divina, Satanás o furtou de suas riquezas, de seus dez filhos, e, finalmente, de sua saúde. Não existe concordância entre os entendidos acerca dessa enfermidade, mas as principais sugestões são elefantíase, eritema e varíola. Essa grande discordância se deve aos sintomas, que são apresentados numa linguagem altamente poética. Seus parentes e seus concidadãos interpretavam esses infortúnios como castigo divino devido a pecado grosseiro, e expulsaram-no da cidade, sendo que o povo teve prazer especial nessa ação. Sua esposa aceitou a opinião comum e o exortou a apressar o fim inevitável e a amaldiçoar a Deus.

Jó, visitado por três amigos, Elifaz, Bildade e Zofar, semelhantemente membros do grupo dos sábios, e tão ricos e de posição alta quanto Jó. Quando viram sua situação, compartilharam da opinião popular e somente puderam ficar assentados em silêncio juntamente com Jó no montão de lixo, fora do portão da cidade, durante sete dias de lamentação por um homem que valia tanto quanto um morto.

A explosão de agonia de Jó provocou uma longa e veemente discussão, terminando com uma prolixa interrupção por parte de um jovem, Eliú. Tudo isso tão somente revelava a bancarrota da sabedoria e da teologia tradicionais, quando enfrentadas com um caso excepcional semelhante ao de Jó. Embora a falta de compreensão quase tenha levado Jó à distração, isso também o fez voltar-se para Deus e o preparou para a revelação sobre a soberania divina, que lhe outorgou paz. E a multidão ficou confusa com sua cura, com suas riquezas duplamente maiores do que antes, com outros dez filhos que lhe nasceram.

H.L.F.

## JÓ, LIVRO DE

### I. ESBOÇO DO CONTEÚDO

Os caps. 1 e 2 (em prosa) nos conduzem a um encontro, realizado no céu, entre Deus e Satanás, bem como seus efeitos nesta terra. O cap. 3 é o grande "por que?" de Jó; Elifaz apresenta seus pontos de vista nos caps. 4 e 5 e Jó replica nos caps. 6 e 7. Bildade prossegue no cap. 8, com resposta de Jó nos caps. 9 e 10. Assim termina o primeiro estágio da discussão, com a contribuição de Zofar no cap. 11 e a resposta de Jó nos caps. 12 até 14. No segundo estágio, ouvimos Elifaz (15), Bildade (18) e Zofar (20), com respostas de Jó nos caps. 16, 17, 19 e 21. Conforme o texto se encontra (v. "Texto", a seguir), o terceiro estágio é incompleto, pois somente Elifaz (22) e Bildade (25) falam, com respostas de Jó nos caps. 23, 24, 26 e 27. Depois de um interlúdio em louvor à sabedoria (28), Jó sumariza o debate (29 até 31). Segue-se a intervenção de Eliú, nos caps. 32 a 37, e então Deus responde a Jó nos caps. 38 a 42.6. O livro termina com um epílogo em prosa, que relata a prosperidade restaurada de Jó (42.7-17).

### II. AUTORIA E DATA

O livro é anônimo. A tradição talmúdica "oficial", seguida por muitos escritores cristãos anteriores, diz que o livro foi escrito por Moisés (*Baba Bathra* 14b, seq.), mas a continuação da passagem e outras declarações mostram que isso é meramente um pronunciamento piegas, presumivelmente baseado num senso de propriedade, mas que não pode ser considerado seriamente. O fato simples é que não temos qualquer evidência puramente objetiva para guiar-nos quer sobre a questão da autoria, quer sobre a questão da data. A evidência em favor de uma data bem recuada para o livro depende principalmente do fato que não existe no mesmo menção de qualquer detalhe sobre a história de Israel, ainda que isso possa ser explicado pelo desejo do autor de discutir o problema central fora do arcabouço da aliança. Outras evidências, tais como a menção dos caldeus como assaltantes nômades (1.17) e o uso do termo ar-

caico *q̄s̄itah* (42.11), salientam meramente a antiguidade da história, e não a antiguidade de sua atual forma escrita. Os especialistas modernos têm variado em seu cômputo da data, desde os tempos de Salomão até cerca de 250 a.C., sendo que as datas entre 600 e 400 a.C. são as mais populares, ainda que exista uma tendência crescente de favorecer datas mais antigas. Uma data salomônica, aceita por Franz Delitzsch e E. J. Young, é a mais recuada que se pode adotar razoavelmente. Os argumentos baseados no tema, na linguagem e na teologia, provavelmente favorecem uma data um tanto posterior, mas, visto que o livro é *sui generis* na literatura hebraica, e que o idioma é tão distintivo (alguns chegam até considerá-lo como tradução do aramaico, ou consideram que seu autor vivia fora de Israel), enquanto a teologia não está ligada a nenhum período em particular, qualquer dogmatismo a respeito se deriva de subjetivismo ou preconceitos.

### III. TEXTO

O fato que em Jó estamos tratando com a poesia mais difícil do AT quase do princípio ao fim, e que em seu vocabulário encontramos cerca de 110 palavras (W. B. Stevenson, *The Poem of Job*, p. 71) não encontradas em qualquer outro lugar, tem tornado difícil a tarefa do crítico textual. Infelizmente as versões não podem prestar grande ajuda na verificação do texto hebraico. A LXX precisa ser usada com grande cautela. Em sua forma mais primitiva, cerca de 17 a 25 por cento do texto hebraico está faltando provavelmente porque os tradutores ficaram desanimados com a dificuldade de sua tarefa; a tradução é freqüentemente livre e perifrástica, e não raramente é incorreta.

O principal problema textual diz respeito aos caps. 26 e 27. Conforme aparece no livro, são a resposta de Jó ao terceiro discurso de Bildade. Nenhuma objeção se pode fazer ao fato de Zofar não haver falado pela terceira vez; isso está mesmo de conformidade com seu caráter, e seria a prova mais óbvia do triunfo verbal de Jó sobre os seus amigos. Indubitavelmente encontramos Jó a falar em 27.2-6, mas, em seu contexto, é praticamente impossível atribuir a ele a passagem de 27.7-23. Provavelmente faz parte do terceiro discurso de Zofar, ou talvez do de Bildade. Se isso realmente for assim, nenhuma reconstrução inteiramente satisfatória do texto tem sido até agora sugerida, e é possível que uma parte do manuscrito original se tenha perdido, algo que facilmente poderia ter acontecido, em vista do caráter quebradiço do papíro, o material então usado para nele se escrever.

### IV. INTEGRIDADE

A maioria dos especialistas separa o prólogo e o epílogo, escritos em prosa, da poesia dos caps. 3-42.6. Quando isso é interpretado como algo que significa que tais porções são mais

antigas que o poema, e que o autor transformou o coração da antiga história em versos magníficos, a teoria não merece objeção e mui possivelmente é correta. Não existem provas objetivas para a sugestão que a parte em prosa tenha sido adicionada posteriormente ao poema, por um outro escritor, que isso tenha sido uma composição antiga ou posterior. Nas mãos de W. B. Stevenson (*op. cit.*) essa teoria tem sido usada para impor uma interpretação desnatural ao livro.

Muitos especialistas consideram certas porções como inserções posteriores. Na ordem descendente de importância essas porções são: os discursos de Eliú (32-37), o louvor à sabedoria divina (28), e certas partes da resposta de Deus (39.13-18; 40.15-24; 41.1-34). Em cada caso os argumentos lingüísticos são por demais tênues. O argumento baseado no conteúdo dessas passagens se inclina a considerar cada passagem isoladamente. Uma defesa muito razoável delas, em seu contexto real, pode ser feita.

### V. COMO LITERATURA DE SABEDORIA

R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, 1948, p. 683s., diz com grande acerto: "Se nosso poeta se situa entre os maiores escritores da humanidade, o que dificilmente pode ser posto em dúvida, seu gênio criativo não dependeu necessariamente de modelos mais antigos quanto à estrutura geral de sua obra... Podemos considerá-la como uma das obras mais originais na poesia humana. Tão original, de fato, que não se adapta a qualquer das categorias padronizadas criadas pelo criticismo literário... não é exclusivamente lírica... nem épica... nem dramática... nem didática... nem reflexiva... a não ser que o poema seja despedaçado para adaptar-se a alguma categoria particular". O convencionalismo que chama o livro de Jó parte da literatura de sabedoria hebraica e que o torna paralelo dos livros de Provérbios e Eclesiastes, comparando-o com certos escritos de "sabedoria" dos egípcios e dos babilônios, só pode ser justificado se conservarmos em mente a advertência de Pfeiffer. Apesar de tudo isso, é claro que Jó e seus amigos são descritos e falam, primariamente, como membros dos sábios, e que são assim reputados por Eliú (34.2).

Os sábios de Israel procuravam compreender a Deus e aos seus caminhos estudando as grandes uniformidades da experiência humana pela razão iluminada pelo "temor do Senhor". Provérbios é um exemplo típico de como compreendiam a vida. Jó é antes um inflamado protesto, menos contra o conceito básico que sublinha Provérbios — a vida temente a Deus traz prosperidade, enquanto a impiedade traz o sofrimento e a destruição — do que contra a idéia que dessa maneira os caminhos de Deus são totalmente entendidos. Jó não é um tipo; é antes uma exceção que torna insensata a suposição que através da experiência normal as profundezas da sabedoria e das operações de Deus podem ser perfeitamente entendidas.

## VI. O PROBLEMA DE JÓ

O poema é tão rico em seu pensamento, tão lato em seu alcance, que muito da experiência humana e seus mistérios é ali espelhado. Em sua maior parte, entretanto, se tem considerado que o mesmo fala a respeito do problema do sofrimento humano. Embora tenha exagerado um pouco em seu ponto de vista, W. B. Stevenson (*op. cit.*, p., 34s.) torna claro que no poema há muito menos alusão aos sofrimentos físicos de Jô do que se tem geralmente suposto. Jô se preocupa menos com sua dor física do que o tratamento que recebia da parte de seus parentes, de seus concidadãos, da multidão e, finalmente, de seus amigos. Essas coisas, entretanto, eram, meramente evidência de que Deus o havia abandonado. Em outras palavras, o problema de Jô não é o da dor, nem mesmo o do sofrimento em sentido mais lato, mas é o problema teológico — por qual motivo Deus não agira de conformidade com toda a teoria e sua experiência anterior havia exigido que ele fizesse. Sendo filho de sua época, Jô naturalmente havia edificado a sua vida sobre a teoria que a justiça de Deus implica na *equiparação entre a bondade e a prosperidade*.

Tiradas de seu contexto, as palavras de seus amigos e de Elú são muito mais aceitáveis que muitas das precipitadas declarações de Jô. Foram rejeitadas por Deus, entretanto (42.7), não porque fossem inverídicas, mas porque eram estreitas demais. Isso se torna claro especialmente através da discussão sobre a sorte dos ímpios. Apesar de todo o exagero de Jô, reconhecemos imediatamente que os seus amigos estavam de fato produzindo um quadro *a priori* sobre qual deve ser a sorte dos ímpios. Criavam seu quadro sobre Deus apenas mediante cuidadosa seleção das evidências. A agonia de Jô era causada pelo desmoronamento de seu quadro teológico sobre o mundo.

Isso explica o climax aparentemente insatisfatório no qual Deus não responde às perguntas ou acusações de Jô, mas, embora proclame ele a grandeza de todo o seu poder, e não de seu governo ético, Jô ficou satisfeito. Ele pode perceber que seu conceito sobre Deus havia caído em colapso, visto que era exilgo por demais; seus problemas desapareceram quando percebeu a grandeza de Deus. O livro não se compromete a responder ao problema do sofrimento, mas antes, a proclamar um Deus tão grande que nenhuma resposta é necessária, pois tal resposta ultrapassaria a nossa mente finita, se tivesse de ser dada; outro tanto se aplica aos problemas incidentalmente levantados. H.L.E.

**JOABE** (yo'av, "Javé é pai") — 1. Filho de Zeruia, meia-irmã de Davi (2Sm 2.18). O nome de seu pai não é registrado nessa passagem, mas Josefo (*Antiguidades*, vii.1 3) diz que o mesmo se chamava Suri, cujo sepulcro ficava em Belém (2Sm 2.32).

Ouve-se falar em Joabe pela primeira vez quando, em companhia de seus irmãos, Asael e Abisai, liderou o exército de Davi à vitória contra as forças rebeldes de Isbosete, comandadas por

Abner, no campo das Espadas (2Sm 2.12-17). Ao fugir, Abner matou Asael com relutância, em autodefesa (v. ABNER, ASael), e posteriormente foi traiçoeiramente morto por sua vez por Joabe, ostensivamente como vingança de sangue (2Sm 2.23; 3.27,30), mas provavelmente também porque a nova lealdade de Abner para com Davi confrontava Joabe com um rival em potencial no favor do rei.

Davi ficou irado com seu sobrinho por causa desse assassinato, e lamentou grandemente a Abner como "um príncipe e um grande homem", e profetizou que Deus puniria o assassino (2Sm 3.31-39). Não obstante, depois de haver conquistado a fortaleza dos jebuseus, Joabe foi nomeado comandante-em-chefe sobre todos os exércitos de

Israel (2Sm 5.8; 1Cr 11.6,8), sendo que nesse tempo Davi já era rei sobre a nação inteira.

Joabe mostrou ser um habilidoso general, que ajudou grandemente a firmar a monarquia; contudo, seu caráter era uma mistura estranha. A parte de seus feitos pessoais de violência e de seu oportunismo, sua crueldade também pode ser percebida pela maneira com que imediatamente compreendeu e levou a efeito o plano de Davi para eliminar Urias, o heteu (2Sm 11.6-26). No entanto, também podia mostrar-se magnânimo, como quando deu a Davi todo o crédito, depois da captura de Ramote-Gileade (2Sm 12.26-31). Talvez o mais notável e surpreendente de tudo é que tentou dissuadir Davi de enumerar o povo (2Sm 24.2-4).

Joabe também aparece com o papel de pacificador, tendo reconciliado Davi com Absalão em certa ocasião (2Sm 14.23,31-33); mais tarde, entretanto, quando a culpa de Absalão se tornou claramente vista, Joabe participou de sua morte (2Sm 18.14-33), a despeito da ordem baixada por Davi de que a vida do jovem devia ser poupada. Depois disso, Davi substituiu Joabe por Amasa como comandante-em-chefe de Israel (2Sm 19.13), mas o expedito Joabe subjugou a revolta de Seba e agarrou-se na primeira oportunidade de assassinar o novo comandante, que se mostrara ineficiente (2Sm 20.3-23). Dai por diante, pelo menos durante algum tempo, Joabe parece ter sido restaurado ao favor de Davi (2Sm 24.2).

Nos últimos dias de Davi, a lealdade de Joabe ao rei falhou, e, em companhia de Abiatar e de outros, deu apoio a Adonias que se apresentava como candidato ao trono (1Rs 1.5-53), num desafio contra Davi, que havia resolvido que Salomão haveria de sucedê-lo (1Rs 2.28). Pelo menos dessa vez Joabe deu seu apoio ao lado errado, e isso, eventualmente, lhe custou a vida (1Rs 2.34), quando, com a conivência de Salomão, foi morto por Benaia perante o altar, em Gibeom, para onde fugira a fim de proteger-se no santuário.

2. Filho de Seraias (1Cr 4.14; cf. Ne 11.35), um judeu. 3. Uma família que retornou do exílio juntamente com Zorobabel (Ed 2.6; Ne 7.11). Provavelmente é o mesmo "Joabe" de Ed 8.9.

J.D.D.

**JOANA** — Uma das diversas mulheres, curadas por Jesus, e que ajudava na manutenção das necessidades do grupo itinerante que acompanhava o Senhor Jesus. Seu marido, Cuza, era um oficial responsável de Herodes Antipas; sendo incerto se de sua casa ("mordomo de Herodes", segundo certa versão), ou de seu governo ("chanceler", Moffatt) (Lc 8. 1-3, "procurador de Herodes", conforme a nossa versão). Ela também procurou participar dos últimos serviços prestados ao corpo do Senhor, e em lugar disso se tornou uma daquelas que anunciaram a ressurreição do Senhor Jesus aos doze (Lc 24.1-10). As observações prestadas por Lucas talvez indiquem conhecimento pessoal com essas mulheres, e talvez sua dívida a elas por tais informações. A.F.W.

**JOANÁ** (*yohanan*, "Javê é gracioso") — Há diversos homens com esse nome no AT, sendo que o mais notável deles é o filho de Cereã. Foi um líder judeu que apoiou Gedalias, quando este foi nomeado governador de Judá (2Rs 25.23; Jr 40.8) depois da queda de Jerusalém. Joanã se ofereceu para matar Ismael, que estava conspirando para o assassinato de Gedalias (Jr 40.13-16). A oferta foi rejeitada e a advertência foi desprezada, e Ismael conseguiu o seu propósito. Joanã o perseguiu, libertou o povo que havia sido capturado por ele (Jr 41.11-16), e levou a eles e a Jeremias, que protestava, até Tafnes, no Egito (Jr 43.1-7).

Outros indivíduos que possuíam esse nome incluem o filho mais velho de Josias, rei de Judá (1Cr 3.15); um filho de Elioenai (1Cr 3.24); um neto de Aimaás (1Cr 6.9,10); um recruta benjamita de Davi, em Ziclague (1Cr 12.4); um gadita que semelhantemente reuniu-se a Davi (1Cr 12.12); um chefe efraimita (2Cr 28.12, onde o hebraico diz "Jeoanã"); um indivíduo que voltou do exílio no tempo de Artaxerxes (Ed 8.12); e um sacerdote dos tempos de Jeoaquim (Ne 12.22,23). J.D.D.

**JOÃO, O APÓSTOLO** — Nossa informação sobre João se deriva de duas fontes: o NT e os escritos patrísticos.

## I. EVIDÊNCIA DO NT

### a) Nos evangelhos

João era filho de Zebedeu, provavelmente o irmão mais novo, pois, excetuando em Lucas-Atos ele sempre é mencionado depois de seu irmão, Tiago. Lucas apresenta a ordem Pedro, João e Tiago, provavelmente porque, nos primeiros dias da igreja, João estivesse mais intimamente associado com Pedro (Lc 8.51; 9.28; At 1.13). Que a mãe de João se chamava Salomé é uma inferência baseada em Mc 16.1 e Mt 27.56; pois a terceira mulher que, segundo é declarado, acompanhou as duas Marias até ao túmulo, é designada como Salomé, por Marcos, e por Mateus como "mulher de Zebedeu". Salomé é usualmente considerada como irmã de Maria, a mãe de Jesus, porque, em Jo 19.25, quatro mulheres aparecem perto da

cruz, as duas Marias mencionadas em Marcos e Mateus, a mãe de Jesus, e a irmã de sua mãe. Se essa identificação é correta, João era primo de Jesus pelo lado de sua mãe. Seus pais parecem ter sido pessoas de certa posição, pois Zebedeu, sendo pescador, contava com "empregados" (Mc 1.20); e Salomé era uma das mulheres que "lhes prestavam assistência com os seus bens" (Lc 8.3; Mc 15.40). João tem sido frequentemente identificado com o discípulo (não identificado por nome) de João Batista, o qual, em companhia de André, foi guiado por João Batista até Jesus, o Cordeiro de Deus (Jo 1.35-37); e se *protos* fizer parte do texto em Jo 1.41, então é possível que André foi o primeiro desses dois discípulos a trazer seu irmão, Simão, a Jesus, e que o discípulo cujo nome não é dado (João), subseqüentemente tenha levado a Jesus o seu próprio irmão, Tiago. Isso não é certo, entretanto, visto que existem variantes textuais (v. NTC). Depois de sua chamada subseqüente por Jesus, para deixar seu pai e sua pesca (Mc 1.19,20), Tiago e João foram apelidados por ele de *Boanerges*, "filhos de trovão" (Mc 3.17), provavelmente por ser intempestivos, como galileus impetuosos, cujo zelo não era disciplinado e algumas vezes mal orientado (Lc 9.49). Esse aspecto do caráter dos dois irmãos é demonstrado por sua explosão depois que uma vila de samaritanos se recusou a permitir entrada ao seu Mestre (Lc 9.54). Além disso, sua ambição pessoal, conforme parece, não era temperada por um verdadeiro discernimento a respeito da natureza da soberania de Cristo: e esse traço restante de egoísmo, juntamente com sua prontidão em sofrer por Jesus, a despeito de si mesmos, é ilustrado no pedido que lhes fizeram (um pedido encorajado pela mãe de ambos, Mt 20.20), para que lhes fosse permitido se assentarem em lugares de especial privilégio quando Jesus entrasse em seu reino (Mc 10.37).

Em três importantes ocasiões do ministério terreno de Jesus, João é mencionado em companhia de seu irmão Tiago, e de Simão Pedro, com exclusão de todos os demais apóstolos — na hora da ressurreição da filha de Jairo (Mc 5.37), na hora da transfiguração (Mc 9.2), e no jardim do Getsêmani (Mc 14.33); e, de conformidade com Lucas, Pedro e João foram os dois discípulos enviados pelo Senhor Jesus para fazerem preparações para a refeição da Páscoa final (Lc 22.8).

João não é mencionado por nome no quarto evangelho (embora os filhos de Zebedeu sejam referidos em 21.2), mas João é quase certamente o discípulo chamado de "aquele a quem ele amava", que se reclinou próximo do peito de Jesus, por ocasião da última ceia (13.23); o qual também foi encarregado de cuidar de sua mãe por ocasião da morte de Jesus (19.26,27); o qual correu juntamente com Pedro até ao túmulo, na manhã do domingo da ressurreição, e foi o primeiro que viu a completa significação das roupas mortuárias não mexidas e sem corpo dentro (20.2,8); e o qual estava



presente quando o Cristo ressurreto se revelou a sete de seus discípulos perto do mar de Tiberíades. No relato deste último incidente, no capítulo 21, é dado apoio à tradição que João viveu até atingir mui avançada idade (21.23). A evidência prestada por Jo 21.24 a favor da autoria joanina desse evangelho é capaz de diferentes interpretações (v. NTNC).

#### b) Nos Atos

De conformidade com as primeiras narrativas de Atos, João, juntamente com Pedro, com quem permaneceu intimamente associado, teve de suportar a carga principal da hostilidade dos judeus contra a primitiva igreja cristã (At 4.13; 5.33,40). Ambos os homens demonstraram grande ousadia no falar e nas ações, o que deixou perplexas as autoridades judaicas, as quais reputavamnos como "homens iletrados e incultos" (At 4.13). *Conforme tudo parece indicar, João continuou, durante mais alguns anos, a desempenhar papel liderante na igreja de Jerusalém. Como enviados dos outros apóstolos, ele e Pedro impuseram as mãos sobre os samaritanos que se haviam convertido mediante o ministério de Filipe (At 8.14); e João pôde ser descrito como uma das "colunas" da igreja de Jerusalém, no tempo quando Paulo visitou aquela cidade, cerca de catorze anos depois de sua conversão (Gl 2.9). Não sabemos quando partiu de Jerusalém, nem para onde foi depois de sua partida. Assumindo que ele seja o vidente de Apocalipse, presumivelmente encontrava-se em Éfeso quando foi banido para a ilha de Patmos "por causa da palavra de Deus e do testemunho de Jesus" (Ap 1.9), embora a data desse exílio seja incerta. Não existe qualquer outra menção sobre João no Novo Testamento, ainda que alguns especialistas pensem que ele esteja se referindo a si mesmo com o título de "o presbítero" (2Jo 1; 3Jo 1).*

#### II. EVIDÊNCIA PATRÍSTICA

Há certo acúmulo de evidência posterior, ainda que provavelmente indigna de confiança, que afirma que João, o apóstolo, morreu como mártir no início de sua carreira, talvez no tempo em que seu irmão Tiago foi morto à espada por Herodes (At 12.2). Um cronista do séc. IX d.C., Jorge Hamartolos, reproduz, conforme atualmente percebemos, uma afirmação contida na história de Filipe de Side (c. 450 d.C.), um relevante fragmento do qual foi descoberto por de Boor em 1889, o qual declara que Papias, bispo de Herápolis, nos meados do segundo século de nossa era, no segundo volume de suas *Exposições*, asseverou que *ambos os filhos de Zebedeu tiveram morte violenta em cumprimento da predição do Senhor (Mc 10.39). Embora alguns estudiosos aceitem esse testemunho como genuíno, a maioria deles reputa Filipe de Side como testemunha indigna de confiança no tocante a Papias, e ficam impressionados com a ausência, nos escritos de Eusébio, de qualquer referência ao martírio bem anterior de João, o que também de forma alguma é mencionado por Atos, já que ambos os filhos de*

*Zebedeu de fato sofreram da mesma maneira aproximadamente ao mesmo tempo. É verdade que certa confirmação à declaração de Filipe de Side parece poder ser obtida em um martiriológico siríaco, escrito em cerca de 400 d.C., onde os personagens para 27 de dezembro são "João e Tiago, os apóstolos de Jerusalém"; e há igualmente apoio em um calendário da igreja de Cartago, datado de 505 d.C., no qual os personagens da mesma data são "João Batista e Tiago, o apóstolo a quem Herodes matou", pois é salientado por aqueles que aceitam esta última evidência que, em vista de João Batista ser comemorado nesse calendário a 24 de junho, a probabilidade é que o personagem para 27 de dezembro é um equívoco no caso de "João, o apóstolo". Entretanto, é muito duvidoso que o martiriológico siríaco preserve uma tradição antiga independente da igreja de fala grega; nem isso significa que, em vista dos dois irmãos terem sido comemorados no mesmo dia, que eram comemorados como mártires que *morreram* ambos ao mesmo tempo. Nem, novamente, a referência dos filhos de Zebedeu como *aqueles a quem Jesus disse "Bereis o cálice que eu bebo" e "recebereis o batismo com que eu sou batizado"*, implique necessariamente que ambos estavam destinados a experimentar morte violenta.*

Contra essa tradição parcial e fracamente confirmada, pode-se contrapor a muito mais forte tradição refletida na declaração de Policrates, bispo de Éfeso (190 d.C.), de que João, "que se reclinara no seio do Senhor", depois de haver sido "uma testemunha e um mestre" (note-se a ordem das palavras), "dormiu em Éfeso". De conformidade com Irineu, foi em Éfeso que João "publicou" o evangelho e confutou os hereges, recusando-se a permanecer sob o mesmo teto que Cerinto, "o inimigo da verdade"; e foi em Éfeso que João permaneceu "até os dias de Trajano", o qual reinou em 98-117 d.C. Jerônimo também repete a tradição de que João permaneceu em Éfeso até uma idade extremamente avançada, e registra que, quando João tinha de ser carregado para as reuniões cristãs, ele costumava repetir por muitas vezes, "Filhinhos, amai-vos uns aos outros". A única evidência que poderia aparentemente entrar em conflito com essa tradição sobre a residência do apóstolo João em Éfeso é negativa em seu caráter. É alegado que se, como os escritores do fim do século asseveram, João realmente residiu por tanto tempo em Éfeso e exerceu tal influência ali, haja ausência completa de qualquer referência a João na literatura cristã, emanada da província da Ásia durante a primeira metade daquele século, particularmente nas cartas de Inácio e na epístola de Policarpo. Porém, ainda que a ausência de alusões a João, nesses documentos, seja significativa, isso pode ser meramente uma indicação que "havia uma diferença entre sua reputação e influência no início e no fim do século" (conforme opinião de V. H. Stanton, *The Gospels as Historical Documents*, I, p. 236). Seja como for, essa objeção, segundo tudo in-



dica, é insuficiente para derrubar a tradição que posteriormente ficou tão firmemente estabelecida. Westcott concluiu que "nada é mais bem confirmado na história da igreja primitiva do que a residência e a obra de S. João em Éfeso". É verdade que Westcott escreveu antes que a evidência a favor do martírio prematuro de João se tivesse acumulado; contudo, conforme já vimos, essa evidência não é suficientemente adequada ou digna de confiança para refutar as declarações definidas do homem que ocupava a sede de Éfeso no fim daquele século, e do homem que, no mesmo período, tinha como propósito primário investigar as tradições das igrejas fundadas pelos apóstolos.

V. tb. JOÃO, EPISTOLA DE; JOÃO, EVANGELHO DE; e APOCALIPSE, LIVRO DE. R.V.G.T.

**JOÃO BATISTA** — Nasceu (em cerca de 7 a.C.) a um casal idoso, Zacarias, um sacerdote, e sua esposa, Isabel; cresceu até à idade adulta no deserto da Judéia (Lc 1.80), onde recebeu sua chamada profética, em cerca de 27 d.C. (Lc 3.2). A opinião que seu período no deserto foi passado em associação com a comunidade de Qumran, ou com um grupo semelhante essênio, deve ser tratada com cautela; mesmo que isso pudesse ser comprovado, foi um novo impulso aquele que o levou a sair para "habilitar para o Senhor um povo preparado" (Lc 1.17), e seu ministério profético deve ter envolvido um rompimento com qualquer grupo essênio ou similar com o qual porventura estivesse previamente em contato. Depois que o Espírito da profecia desceu sobre ele, imediatamente sua fama se espalhou como um pregador que clamava ao arrependimento nacional. Multidões se reuniam para ouvi-lo falar, e muitos de seus ouvintes foram por ele batizados no rio Jordão, sob confissão de pecado.

Sua atitude para com a ordem estabelecida em Israel era de radical condenação: "Já está posto o machado à raiz das árvores", dizia ele (Mt 3.10; Lc 3.9). Ele denunciava os líderes religiosos do povo como descendência de víboras, e negava que houvesse qualquer valor no simples fato de alguém ser descendente de Abraão. Um novo começo torna-se necessário; já chegara o tempo de conclamar a nação inteira para dentro ela preparar um remanescente leal, que estaria pronto para a iminente chegada daquele que viria, e para o julgamento que ele executaria. João pensava e falava a respeito de si mesmo como mero preparador do caminho para aquele que viria, pois era indigno, conforme declarou, de realizar para ele o serviço mais humilde. Enquanto o próprio ministério de João era caracterizado pelo batismo assinalado pela água, o ministério daquele que viria teria um batismo assinalado pelo Espírito Santo e pelo fogo.

Que João almejava conceder ao remanescente leal uma existência distinta e reconhecível, é sugerido pela declaração de Josefo (*Antiguidades*, xviii.5.2) de que João era um "homem bom que ordenava os judeus a praticarem a virtude, serem justos uns para com os outros e

piadosos para com Deus, e que se formassem num grupo por meio do batismo"; estas últimas palavras parecem conter a formação de uma comunidade religiosa, na qual se entrava por meio do batismo. Essa é provavelmente uma aquilatação exata da situação. Porém, quando Josefo prossegue ao ponto de dizer que João "ensinava que o batismo era aceitável por Deus, contanto que se submetessem ao mesmo não para buscar remissão de pecados, mas a purificação do corpo, se a alma tivesse primeiramente sido purificada pela justiça", nisso esse escritor judeu já difere do relato apresentado pelo NT. Os evangelistas dizem de modo perfeitamente claro que João pregava "batismo de arrependimento para remissão de pecados". Josefo provavelmente estava transferindo para o batismo de João aquilo que sabia ser a significação das abluções praticadas pelos essênios; a *Regra da Comunidade*, de Qumran, fornece um relato sobre o sentido dessas abluções, o que é quase idêntico àquilo que Josefo atribui ao batismo de João. O batismo de João, todavia, tal como a sua pregaçãõ, bem poderia representar um contraste deliberado com as crenças e práticas dos essênios.

Entre os que vieram receber o batismo de João, encontrava-se Jesus, a quem João evidentemente saudou como aquele que viria, do qual ele havia falado — embora que, posteriormente, estando na prisão, tenha tido dúvidas acerca dessa identificação, e teve de ser-lhe assegurado que o ministério de Jesus era assinalado precisamente por aquelas características que os profetas haviam predito como os sinais da época da restauração.

O ministério de João não se confinou ao vale do Jordão. A declaração, existente em Jo 3.23, de que ele deixou o vale do Jordão durante algum tempo e dirigiu uma campanha batismal (presumivelmente de breve duração) em "Enom, perto de Salim", onde havia abundância de água, tem implicações que têm sido facilmente deixadas de lado. Para W. F. Albright (*The Archaeology of Palestine*, 1956, p. 247) é provavelmente correto localizar esse local a sueste de Nablus, perto das fontes do uádi Farah — em outras palavras, em território que então era samaritano. Isso poderia explicar certas características da religião dos samaritanos, atestados quanto aos primeiros séculos cristãos, mas também ilumina as palavras de Jesus aos seus discípulos, em Jo 4.35-38, proferidos com respeito ao povo daquela área mesma, e que terminam com esta declaração:

"... outros trabalharam, e vós entrastes no seu trabalho". A colheita que colheram (Jo 4.39,41) havia sido semeada por João Batista.

Depois desse período de ministério na Samaria, João deve ter retornado ao território de Herodes Antipas (v. HERODES, 3), provavelmente para a Peréia. Despertou as suspeitas de Antipas como líder de um movimento das massas, que poderia ter resultados imprevisíveis; também incorreu em sua hostilidade, especialmente ainda por parte da segunda esposa de Herodes, chamada Herodias (q.v.), ao denun-

ciar o casamento dos mesmos como ilícito. Por causa disso foi aprisionado na fortaleza de Maquero (q.v.), na Peréia, e ali, alguns meses depois, foi morto.

No NT, João Batista é apresentado principalmente como o precursor de Jesus Cristo. Seu aprisionamento foi o sinal para que Jesus desse início a seu ministério na Galiléia (Mc 1.14s.); sua atividade batismal proveu um ponto de partida para a pregação apostólica (At 10.37; 13.24s.; cf. 1.22 e Mc 1.1-4). Na estimativa de Jesus, João Batista era o Elias profeticamente prometido em Mt 4.5 e seg.; o qual haveria de vir e completar seu ministério de restauração nas vésperas do "grande e terrível dia do Senhor" (Mc 9.13; Mt 11.14; cf. Lc 1.17). Jesus também o reputava como o último e o maior membro da sucessão profética: "A lei e os profetas vigoraram até João; desde esse tempo vem sendo anunciado o evangelho do reino de Deus" (Lc 16.16). Por conseguinte, apesar de não ultrapassado em estatura pessoal, no tocante ao privilégio era menor que o menor que há no reino de Deus; ficara no limiar da nova ordem como seu arauto (assim como Moisés contemplou de Pisga a terra prometida), mas sem nela entrar. Seus discípulos preservaram sua existência como grupo separado por um período considerável depois de seu falecimento. F.F.B.

## JOÃO, EPÍSTOLAS DE

### I. FUNDO E CIRCUNSTÂNCIAS DE I JOÃO

I João é livro intitulado como epístola, mas nada existe de "epistolar", no sentido estrito, nesse escrito (contrastar com 2—3Jo), e se assemelha mais com um tratado escrito a respeito de uma situação particular.

Foi provocada pelas atividades de mestres falsos que haviam rompido com a igreja (ou igrejas) para a qual João estava escrevendo, e os quais tentavam seduzir os fiéis (2.18s., 26). Formavam um grupo esotérico, e criam possuir um conhecimento superior ao dos cristãos comuns (cf. 2.20,27; 2Jo 9) ao mesmo tempo que mostravam pouco amor pelos mesmos (cf. 4.20).

Foram os precursores dos hereses posteriores geralmente conhecidos como "gnósticos" (do termo grego *gnôsis*, que significa "conhecimento"), e reivindicavam conhecimento especial sobre Deus e a teologia. V. GNOSTICISMO. À base de sua nova doutrina, parecem ter negado que Jesus fosse realmente o Cristo (2.22), o pré-existente Filho de Deus (1.1 e 4.15; 5.5,10), que viera em carne (4.2; 2Jo 7) a fim de prover salvação aos homens (4.9s., 14). Porém, a forma exata tomada por essa heresia, é incerta. Geralmente é considerado que tinha alguma afinidade com os pontos de vista mantidos por Cerinto, na Ásia Menor, no fim do primeiro século, ainda que não fosse inteiramente idêntico com aquilo que sabemos acerca de seu ensino. De acordo com Cerinto, Jesus foi um homem bom, no qual o Cristo celestial viera habitar desde o tempo de seu batismo até pouco antes da sua crucificação (Irineu, *Adver-*

*sus Haereses*, i.26.1, em J. Stevenson, *A New Eusebius*, 1957, n.º 70) — ponto de vista que é aparentemente contradito em 5.6 e em vários versículos onde a crença que Jesus é (não simplesmente era) o Cristo, o Filho de Deus, é destacada (2.22; 5.1,5). Tal ensinamento provavelmente estava ligado a um comum distinção gnóstica entre o espírito e a matéria, de conformidade com a qual uma real encarnação de Deus no homem era impossível, e era apenas aparente (como no docetismo) ou temporário (como no cerintianismo).

Os mestres falsos afirmavam igualmente que eram "impecáveis" (1.8,10), e possivelmente também que não precisavam da redenção por meio da morte de Jesus Cristo, ao mesmo tempo que de fato eram moralmente indiferentes, seguindo o mundo (cf. 2.15), desprezando os mandamentos de Cristo (2.4), e livremente fazendo o que desejavam" (sem, entretanto, cair em pecado graveiro). Esses não percebiam que o pecado é uma categoria moral, isto é, o desrespeito à lei (3.4,7s.), e conseqüentemente sentiam ser perfeitamente coerentes ao afirmar que eram impecáveis ao mesmo tempo que incorriam no egoísmo e na falta de amor. Provavelmente devemos ver aqui também a influência da distinção gnóstica entre espírito e matéria: visto que o corpo (matéria) era mau seja como for, e que somente o (divinamente implantado) espírito ou alma é que importava, seu comportamento corporal era irrelevante para sua crença.

João escreve a fim de prover um antídoto contra esse ensinamento, e a progressão do argumento, nesse tratado, é mais bem compreendido quando isso é mantido na mente. (Quando às tentativas de explicar sua estrutura difícil, em termos de criticismo de fonte, v. W. Nauck, *Die Tradition und Charakter des ersten Johannesbriefes*, 1957; esse autor sugere que João incorpora uma série de antíteses compostas anteriormente por ele mesmo).

### II. ESBOÇO DO CONTEÚDO DE I JOÃO

João começa afirmando que seu propósito é explicar aos seus leitores aquilo que ouvira e vira no tocante à palavra da vida, manifestada em Jesus Cristo, a fim de que pudesse haver alegre comunhão entre ele mesmo, seus leitores, e Deus (1.14).

A seguir declara a proposição fundamental, *Deus é luz*, e, à base dessa verdade universalmente aceitável, prossegue para discutir sobre certos "slogans" errôneos de seus oponentes (1.6a,8a,10a; 2.4a). Em oposição a eles, João assevera que somente aqueles que andam na luz podem ter comunhão com Deus e purificação por meio do sangue de Jesus. Negar que alguém é pecador, necessitado de purificação, é enganar-se a si mesmo, mas os crentes podem ficar certos do perdão da parte de um Deus fiel, mediante o Advogado justo, Jesus Cristo. Reivindicar o verdadeiro conhecimento de Deus, sem obedecer aos seus mandamentos, é ser um mentiroso (1.5—2.6).

Os crentes, portanto, são exortados a obedecerem ao novo mandamento de Deus. Embora em realidade se trate de um mandamento antigo, no entanto era agora apresentado novamente como a lei da nova era de luz, que já havia começado a brilhar nas trevas do antigo mundo pecaminoso. João se sente capaz de dirigir-se aos seus leitores dessa maneira porque já haviam entrado nessa nova era e porque já gozavam dos privilégios do perdão, do conhecimento e do poder; e então torna a exortá-los a não se apegar ao mundo pecaminoso, que está condenada a passar (2.7-17).

Um dos sinais da chegada da nova era é o aparecimento desses falsos mestres, que agora abandonaram seu lar temporário na igreja. O ensinamento dos mesmos era uma negação que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e isso em realidade significa que estavam negando ao próprio Deus Pai. Afirmavam possuir um conhecimento superior, para dizer a verdade, mas João assegura aos seus leitores que em vista de haverem sido ungidos por Deus (isto é, com o Espírito, ou talvez com a palavra de Deus), todos os crentes possuem conhecimento verdadeiro (2.18-27).

Em seguida, o escritor aconselha-os a permanecerem em Cristo, o santo e o justo, testando a si mesmos e aos seus mestres mediante sua aparência com Cristo. Isso conduz ao pensamento do grande privilégio que os crentes têm como filhos de Deus, e do privilégio ainda maior que, por ocasião do advento de Cristo, os crentes tornar-se-ão inteiramente iguais a ele — e tudo isso constitui um poderoso incentivo a uma vida santa (2.28-3.3).

Qual, portanto, é o caráter dos filhos de Deus, em contraste com aqueles que são os filhos do diabo? Visto que Cristo veio a fim de tirar o pecado, segue-se que os filhos de Deus não pecam, e de fato não podem permanecer no pecado, enquanto os filhos do diabo nem fazem o que é reto nem demonstram qualquer amor. Mediante essa declaração franca, que deve ser considerada à luz de 1.8, João quer dizer que o crente, como crente, não pode pecar: ele estava falando sobre o caráter ideal do crente, em contraste com os mestres falsos, que não fazem qualquer tentativa para emular esse ideal (3.4-10).

De fato, os crentes podem esperar ser odiados pelos filhos do diabo, tal qual Abel foi assassinado por Cam: em contraste, o sinal do crente autêntico é o amor, que é demonstrado não na homicídio, mas no auto-sacrifício e na caridade prática (3.11-18).

Por meio de tais feitos de amor, um homem conhece que é crente, de modo que ainda que a sua consciência vier a ocasionalmente condená-lo, ainda pode manter plena confiança perante seu juiz, o Deus que conhece seus desejos de amá-lo e servi-lo (cf. Jo 21.17); de fato, armada com tal confiança, o crente pode ser ousado na oração, visto que sabe que está agradando a Deus porque observa seu mandamento de amor e, além disso, rece-

be segurança interna por parte do Espírito de Deus (3.19-24).

Porém, como é que um crente pode ter a certeza de possuir o Espírito de Deus, pois os falsos mestres também afirmam que têm o Espírito? João responde que a crença correta acerca de Jesus Cristo, vinda em carne, é o sinal certo de que alguém possui o Espírito de Deus. Os mestres falsos, entretanto, são motivados pelo espírito do anticristo (4.1-6).

Depois dessa digressão, João retorna ao tema do amor. O amor, repete ele, é o sinal que um homem nasceu de Deus, pois, conforme ficou demonstrado no sacrifício de Cristo, Deus é amor (essa é a segunda grande declaração de João acerca da natureza de Deus). Ainda que os homens não possam ver a Deus, podem saber que ele habita neles se demonstrarem amor (4.7-12).

João a seguir sumariza as bases da certeza cristã — possessão do Espírito, confissão de Jesus Cristo, e a prática do amor. Esses são sinais que mostram que Deus habita em nós e que nos proporciona a confiança necessária perante o dia do julgamento, visto que não pode existir temor onde está presente o amor. No entanto, para evitar qualquer malentendido antinomianismo ou "espiritualizado", João a seguir salienta que tal amor a Deus é inevitavelmente acompanhado por amor aos irmãos. Todos aqueles que verdadeiramente confessam a Jesus Cristo amam a Deus e a seus semelhantes humanos. Por outro lado, não é difícil guardar esse mandamento, pois mediante a fé, aqueles que nascem de Deus podem conquistar as forças lançadas contra eles (4.14-5.4).

Isso faz João voltar ao tema da fé. A verdadeira fé cristã se centraliza em Jesus Cristo, que não somente se submeteu à água do batismo, mas igualmente derramou o seu sangue sobre a cruz, e a respeito de quem o Espírito dá testemunho (Jo 15.26). Esses três — o Espírito, a água, e o sangue — são o testemunho verídico de Deus que confirma a fé em Cristo. João, possivelmente, também queria dizer com isso que a atividade salvadora do Espírito na igreja (ou no crente individual), bem como as ordenanças do batismo e da ceia do Senhor, dão prosseguimento a esse testemunho. Descrever desse testemunho é fazer de Deus um mentiroso e é rejeitar a vida eterna que ele deu aos homens em seu Filho (5.5-12). Nossa versão portuguesa Revista e Atualizada apresenta a texto correto de 5.7s., de conformidade com o texto original.

Concluindo, João assevera que o seu propósito fora assegurar aos seus leitores da realidade da salvação dos mesmos. Visto que podem estar certos da resposta divina às suas orações, devem conquistar de volta irmãos em erro através da oração (embora a oração não tenha qualquer efeito em caso de pecado que conduz à morte, não importando que tipo de pecado seja). Finalmente, aparecem três grandes declarações — que os crentes possuem o poder de não pecar, que os crentes pertencem a Deus, e

que os crentes estão em Jesus Cristo, o qual é o grande instruidor dos mesmos — e é apresentada uma admoestação final para que o crente evite a idolatria (isto é, a adoração aos deuses pagãos, ainda que o sentido exato dessa idolatria não seja certo) (5.13-21).

### III. FUNDO E CONTEÚDO DE II E III JOÃO

Esses livros do NT são cartas verdadeiras, cada qual da extensão certa para ser acomodada numa folha de papiro de tamanho padrão (25 cm x 20 cm), e conformando-se com o estilo epistolar daquele tempo. (Quanto a um paralelo notavelmente parecido com a estrutura de 3Jo, v. C. K. Barrett, *The New Testament Background: Selected Documents*, 1956, n.º 22).

2João é carta que foi dirigida pelo "presbítero" ou "ancião" à "senhora eleita e aos seus filhos". Isso, com toda a probabilidade, é maneira simbólica de dirigir-se a uma congregação local (cf. 1Pe 5.13), talvez com a intenção de evitar qualquer indivíduo hostil em cujas mãos a carta porventura viesse a cair (1—3). O motivo que produziu a carta é semelhante ao que causou 1João (cf. 2Jo 7 com 1Jo 4.3): havia mestres falsos viajando de igreja em igreja a negar que o Filho de Deus em realidade se tinha encarnado. O presbítero faz uma advertência contra tal ensino; aqueles que "prosseguem" para aceitar esse novo ou mais alto ensino, como era reputado por seus seguidores, estão abandonando sua fé em Deus, o Pai de Jesus Cristo. Ele acautela os seus amigos para que não estendam hospitalidade a esses falsos mestres, e os encoraja a seguir a verdade que já habitava neles, e dessa maneira cumpriram o mandamento de amor (4—11). Finalmente, o escritor sagrado expressa a esperança de vê-los em breve, adicionando saudações da parte de sua própria congregação (12s.).

3João é uma carta particular (como a de Filemom), dirigida a um amigo do presbítero, chamado Gaio, que era membro líderante de outra igreja. Esse é recomendado por seu apego à verdade, e por exibir um amor prático aos pregadores itinerantes que dependiam das igrejas para sua manutenção (1—8). Sua atitude é justamente a oposta da atitude de um certo Diótrefes, que estava procurando ser líder em sua igreja (provavelmente uma próxima da de Gaio), o qual resistia aos conselhos de João e talvez não tivesse entregado uma carta prévia do apóstolo àquela igreja, além de recusar-se a dar boas-vindas aos pregadores itinerantes e de excluir aqueles que os recebiam. É provável que vejamos aqui as dificuldades causadas pelo desenvolvimento da liderança fixa de uma igreja local paralelamente à existência de supervisores apostólicos e pregadores itinerantes, e que Diótrefes estava aspirando à posição de "bispo" em sua própria igreja, ressentindo-se de qualquer interferência vinda de fora. Tais dificuldades sem dúvida alguma tinham a tendência de surgir, conforme os apóstolos iam desaparecendo; porém, é claro que Diótrefes não estava dirigindo as coisas numa maneira cristã. O presbítero

adverte que ele iria e trataria pessoalmente com Diótrefes, se isso fosse necessário (9—11). Finalmente, uma palavra de recomendação é adicionada em favor de Demétrio (o portador da carta, ou um mestre itinerante), e a carta conclui com calorosas saudações (12—14).

### IV. COMPROVAÇÃO EXTERNA DAS EPÍSTOLAS

1João foi usada por Papias (c. 140 d.C.), de conformidade com Eusébio, e é citada por Policarpo (c. 110-120 d.C.) e, mais provavelmente, por Justino (c. 150-160 d.C.). Era aceita como obra do quarto evangelista, o apóstolo João, por Irineu (c. 180 d.C.), pelo cânon Muratoriano (c. 180-200 d.C.), e por Clemente de Alexandria (c. 200 d.C.). De conformidade com Eusébio, nunca houve qualquer dúvida acerca da autenticidade. 2 e 3João são, provavelmente, alistados no cânon Muratoriano (J. Stevenson, *op. cit.*, n.º 124 e nota); 2João é citada por Irineu, e ambas as epístolas foram provavelmente comentadas por Clemente de Alexandria. Falta de menção e dúvidas sobre sua canonicidade, refletidas por Eusébio, que cita Orígenes (J. Stevenson, *op. cit.*, n.º 289), se devem à sua natureza tênue, que não envolve questões básicas.

### V. PROCEDÊNCIA, AUTORIA E DATA

A procedência asiática de todos os cinco escritos joaninos até agora é a mais provável. Quanto às epístolas, isso é sustentado pelo ensino de Cerinto, contra o qual se opõem, bem como pelas tradições que ligam seu autor com a cidade de Éfeso.

A autoria das epístolas e de outros escritos joaninos apresenta problemas que até o momento ainda não foram totalmente solucionados.

Em primeiro lugar, é certo que um autor é responsável pelas três epístolas, embora isso tivesse sido negado por Jerônimo e, mais recentemente, por J. Moffatt (*An Introduction to the Literature of the NT*, 1918, p. 481). 1João não menciona o autor, mas atualmente podemos assegurar que seu autor era também "o presbítero".

Em segundo lugar, é razoavelmente certo que o Evangelho de João e 1João tiveram o mesmo autor. Isso é disputado por C. H. Dodd ("The First Epistle of John and the Fourth Gospel", BJRL, XXI, 1937, p. 129-156, sumarizado em *The Johannine Epistles*, MNTC, 1946, p. 47-56) e em C. K. Barrett (*The Gospel according to St. John*, 1955, p. 49-52), mas prova convincente é apresentada por A. E. Brooke (*The Johannine Epistles*, ICC, 1912, p. 1-19), W. F. Howard (*The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation*, 1955, p. 281-296), e W. G. Wilson (JTS, XLIX, 1948, p. 147-156). Em realidade não pode haver dúvida que o Evangelho de João e a epístola de 1João representam a mesma mente que trabalhava em duas situações diferentes. O evangelho é um estudo profundo sobre a encarnação de Cristo, dirigido primariamente como uma apologia ao mundo exterior; a epístola de 1João é um tratado causado por uma situação particular surgida no

seio da igreja. As diferenças entre essas duas obras podem ser explicadas principalmente pelas audiências diversas e pelo propósito diferente dos escritos. Logicamente, o evangelho precede 1João, mas se realmente essa foi a ordem cronológica de sua composição é difícil de determinar; o evangelho é obviamente a obra de muitos anos de meditação, e 1João talvez tenha sido escrita nesse mesmo período.

Em terceiro lugar, a relação entre Apocalipse (que é atribuído ao apóstolo João por poderosa evidência externa) e o evangelho e as três epístolas de João, deve ser considerada. A teoria da autoria comum de todos os cinco livros é difícil de manter, conforme foi visto desde bem cedo por Dionísio de Alexandria (J. Stevenson, *op. cit.*, n.º 237). Existem consideráveis diferenças teológicas entre o Apocalipse e os outros escritos joaninos, embora existam também semelhanças tão íntimas que J. Behm (*Die Offenbarung des Johannes*<sup>4</sup>, *Das Neue Testament Deutsch*, 1949, p. 8) pôde dizer que o evangelho de João e Apocalipse estão inextricavelmente ligados. Além disso, o grego de Apocalipse é diferente de qualquer outro livro do NT, a despeito das sugestões que teria sido originalmente escrito em aramaico, e, portanto, que é possível que seu autor tenha sido o mesmo que escreveu o Evangelho de João e as três epístolas atribuídas a João, em grego, a teoria da autoria comum precisa permanecer duvidosa.

Em vista desses fatos, várias teorias sobre a autoria desses livros têm sido apresentadas, dentre as quais há três que merecem nossa atenção.

Primeira, a teoria tradicional, que é apoiada com reserva por P. Feine e J. Behm (*Einleitung in das Neue Testament*, 1954, e W. Michaelis (*Einleitung in das Neue Testament*<sup>2</sup>, 1954), atribui todos os cinco livros a João, o apóstolo. Ele era conhecido como "o presbítero" por excelência na Ásia Menor, devido à sua idade e autoridade (cf. 1Pe 5.1, quanto a um título similar). Contra essa teoria devem ser levados em conta os problemas levantados pelo Apocalipse e a incerteza que alguns estudiosos encontram na evidência externa a favor da autoria apostólica de João.

Uma segunda solução, que evita a primeira dessas dificuldades, é que o evangelho de João e as três epístolas de João, foram escritos pelo apóstolo João, enquanto Apocalipse foi escrito por um João que é desconhecido em outros lugares para nós. Essa era, essencialmente, a teoria de Dionísio de Alexandria, e é apoiada por A. Wikenhauser (*New Testament Introduction*, E.T., 1958, p. 547-553). Conforme esse ponto de vista, alguma conexão entre os dois Joãos deve ser pressuposta para explicar as semelhanças teológicas entre os seus escritos.

Uma terceira solução, que evita a segunda dessas dificuldades, na teoria tradicional, percebe um discípulo íntimo do apóstolo João como verdadeiro autor do Evangelho de João e das epístolas 1 a 3João, enquanto o próprio apóstolo João teria sido o autor de Apocalipse. (Não há espaço aqui para alistar as formas variadas dessa teoria). Conforme esse ponto de vista,

era o discípulo de João que era conhecido como "o presbítero".

Apoio para essa terceira solução tem frequentemente sido buscada numa bem conhecida passagem de Papias (J. Stevenson, *op. cit.*, n.º 31); Papias se refere a certos dos apóstolos, incluindo João, que aparentemente já estavam falecidos, como "presbíteros", e então se refere a dois discípulos do Senhor, ainda vivos, Aristion e o presbítero João. Alguns estudiosos pensam que esse "presbítero João" era um discípulo do apóstolo João e foi o autor do evangelho de João e das três epístolas de João. Porém, isso é extremamente baseado em conjecturas. Não é certo se Papias estava se referindo aqui a um certo João (o apóstolo), por duas vezes, ou a dois Joãos separados, e nomes de importância podem ser citados que apóiam uma ou outra dessas interpretações. Além disso, Papias claramente aplicou o título de "presbítero" a mais de uma pessoa (incluindo o apóstolo João, afinal de contas), e não é certo que ele tenha usado o título no mesmo sentido como o fazia o autor de 2 e 3João. Finalmente, Papias não afirma que o hipotético "presbítero João" era um discípulo de João, o apóstolo. Não podemos, por conseguinte, estar certos, conforme essa teoria, que o anônimo de 2 e 3João era chamado João ou que era o "presbítero João" de Papias.

Quanto à totalidade da questão, ainda permanece mais plausível que o evangelho e as três epístolas sejam obra de João, o apóstolo.

A data das três epístolas de João não pode ser rigidamente determinada. A evidência fornecida pelos escritos de Qumran permite a possibilidade de um desenvolvimento mais antigo da espécie de teologia encontrada na literatura joanina que era anteriormente crida possível. A indicação principal, entretanto, é a natureza da heresia atacada e a situação eclesialística refletida, ambas as quais coisas refletem uma data entre a sexta e a nona décadas do primeiro século de nossa era; nosso conhecimento sobre a igreja desse período é tão escasso que uma data mais exata é simplesmente impossível.

I.H.M.

## JOÃO, EVANGELHO DE

### I. ESBOÇO DO CONTEÚDO

#### a) A revelação de Jesus ao mundo, 1.1-12.50

- (i) Prólogo (1.1-18)
- (ii) A manifestação de Jesus (1.19-2.11)
- (iii) A nova mensagem (2.12-4.54)
- (iv) Jesus, o Filho de Deus (5.1-47)
- (v) O pão da vida (6.1-71)
- (vi) Conflito com os judeus (7.1-8.59)
- (vii) A luz do mundo (9.1-41)
- (viii) O bom pastor (10.1-42)
- (ix) A ressurreição e a vida (11.1-57)
- (x) A sombra da cruz (12.1-36a)
- (xi) Epílogo (12.36b-50).

#### b) A revelação de Jesus aos seus discípulos, 13.1-17.26

- (i) A última Ceia (13.1-30)
- (ii) Os discursos de despedida (13.31-16.33)

(iii) Oração de Jesus pelos discípulos

**c) A glorificação de Jesus, 18.1-21.25**

(i) A paixão de Jesus (18.1-19.42)

(ii) A ressurreição de Jesus (20.1-31)

(iii) A comissão aos discípulos (21.1-25)

**II. PROPÓSITO**

Uma clara declaração do propósito do Evangelho de João aparece em Jo 20.30s. (Cf. W. C. van Unnik, *The Purpose of St. John's Gospel*, em *Studia Evangelica* (TU 73), 1959, p. 382-411). João fez uma seleção dentre um número maior de "sinais" disponíveis, e seu propósito, ao narrar os mesmos, é o de levar os seus leitores à crença que Jesus é o Cristo (isto é, o Messias) e é o Filho de Deus, e assim conduzi-los à experiência da vida eterna.

Dessa declaração podemos tirar certas conclusões que são amplamente confirmadas pela substância do evangelho. Em primeiro lugar, é primariamente um documento evangélico. Em segundo lugar, seu método explícito visa apresentar a obra e as palavras de Jesus de tal maneira a ficar demonstrada a natureza da sua pessoa. Em terceiro lugar, a descrição dessa pessoa, como o Messias, indica que uma audiência judaica estava provavelmente em mente. Entretanto, visto que parece que João estava escrevendo para leitores fora da Palestina, que parcialmente ignoravam costumes judaicos, é uma hipótese atrativa aquela que diz que ele escreveu especialmente para os judeus da Diáspora e para os prosélitos das sinagogas helenistas. (Cf. J.A.T. Robinson, *The Destination and Purpose of St. John's Gospel*, NTS, VI, 1960, p. 117-131). Isso, naturalmente, não exclui uma audiência gentílica de seus propósitos. Contudo, o ponto de vista que seu evangelho foi escrito primariamente para converter gentios capazes de pensar (cf. C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953) é improvável.

Esse propósito primário não exclui outros propósitos subordinados. Assim, em primeiro lugar, é possível que João estivesse salientando conscientemente os pontos que refutariam os pontos de vista falsos ou antagonísticos a respeito de Jesus, conforme mantidos pelos judeus de seu tempo. Talvez também houvesse a tentativa de corrigir uma veneração zelosamente excessiva por João Batista. Em segundo lugar, particularmente nos caps. 13 a 17, João se dirige aos crentes e lhes fornece ensinamentos sobre a vida na igreja. Mas, a opinião que um alvo principal de João era corrigir a escatologia da igreja (conforme C. K. Barrett) não é sustentável, embora isso não sirva para negar que o evangelho contém ensinamento escatológico. Em terceiro lugar, é freqüentemente alegado que o Evangelho de João foi escrito como obra polêmica contra o gnosticismo. Esse ponto de vista adquire certa plausibilidade devido ao propósito de João; porém, não é auto-evidente como é algumas vezes suposto; não obstante, João sem dúvida estava cênscio do perigo do gnosticismo enquanto escrevia, e o seu evangelho é de fato uma excelente arma contra o gnosticismo.

**III. ESTRUTURA E CONTEÚDO TEOLÓGICO****a) A estrutura histórica**

Como obra histórica, o Evangelho de João é seletivo. Começa pela encarnação da pre-existente palavra de Deus em Jesus (1.1-18), e então passa diretamente para os primeiros dias do ministério de Jesus — seu batismo por João e a chamada de seus primeiros discípulos (1.19-51), bem como seu retorno do Jordão para a Galiléia (1.43). Porém, a cena de sua obra não se confinou principalmente à Galiléia, conforme parece segundo a narrativa dos evangelhos sinóticos. Em João, apenas alguns poucos incidentes relatados tiveram lugar ali (1.43-2.12; 4.43-54; 6.1-7.9). Numa das vezes a cena é a Samaria (4.1-42), porém, mais freqüentemente é Jerusalém, usualmente no tempo de alguma festa judaica (2.13; 5.1; 6.4; 7.2; 10.22; 11.55, cf. A. Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, 1960). O último desses incidentes é a ressurreição de Lázaro, que provocou os líderes judeus a tentarem desfazer-se de Jesus (11.45s.), embora, conforme nos evangelhos sinóticos, a inimizade deles já viesse crescendo desde algum tempo (p. ex., 7.1). Desse ponto em diante a narrativa segue por linhas familiares aos evangelhos sinóticos — a unção em Betânia (12.1-11), a entrada triunfal (12.12-19), a última ceia (cap. 13), registradas sem qualquer referência aos seus característicos sacramentais, o aprisionamento (18.1-12), os julgamentos e a negação de Pedro (18.13-19.16), a crucificação e a ressurreição (caps. 20—21). No entanto, nessa seção também há muito material não encontrado nos evangelhos sinóticos, especialmente os últimos discursos e a oração final (caps. 14—16, 17), os detalhes do julgamento perante Pilatos (18.28-19.16), e os aparecimentos de Jesus depois de sua ressurreição.

Não há necessidade de duvidar-se do esboço histórico de que corresponda largamente com a ordem real dos acontecimentos, embora deva ser lembrado que João registrou apenas alguns poucos incidentes e os arranjou do ponto de vista de sua apresentação de Jesus como o Messias.

**b) O conteúdo teológico**

(i) *O Evangelho de João como uma revelação.* Esse esboço histórico é o veículo de uma apresentação teológica sobre Jesus. O propósito de João era revelar a glória de Jesus como Filho de Deus. Na qualidade de Filho pre-existente, ele compartilhava da glória do Pai (17.5,24), e em sua vida terrena, sua glória foi exibida ao mundo — ou antes, àqueles que tinham olhos para ver (1.14) — na série de sinais que ele operou (2.11). No entanto, nesses sinais Jesus estava procurando não a sua própria glória, mas a glória do Pai (5.41; 7.18). Essa revelação de Jesus perante o mundo é o tema dos capítulos 1-12, o que conclui com uma passagem sumariadora e um claro hiato quanto ao pensamento (12.36b-50). Visto que o mundo não havia geralmente crido nele (12.37), Jesus se voltou para os seus discípulos, e nos capítulos 13—17 temos uma revelação de sua glória, vista na

forma de serviço humilde, perante os discípulos, os quais por sua vez haviam sido chamados para uma vida na qual Deus é glorificado (15.8; 21.19). Porém, um tema que havia sido indicado anteriormente, também acha expressão nesse ponto, a saber, que Jesus é supremamente glorificado em sua paixão e morte. Assim sendo, a terceira seção do evangelho (caps. 18—21) nos mostra que chegara a hora em que Jesus é glorificado como Filho de Deus e ao mesmo tempo glorifica a Deus Pai.

De igual modo, o evangelho pode ser reputado como uma revelação da verdade (1.14,17). No evangelho o mundo é caracterizado pelo erro, pela imperfeição e pelo pecado, visto que havia perdido contato com Deus, que é o verdadeiro Deus (7.28); a esse mundo Jesus apresenta a verdade de Deus (18.37). Ele mesmo é a encarnação da verdade (14.6) e seria sucedido pelo Espírito da verdade (14.17). O Espírito Santo conduz os homens à verdadeira adoração de Deus (4.23s.) e os liberta dos erros do diabo (8.44) mediante o conhecimento da verdade (8.32). Em contraste com a vazia satisfação que o mundo oferece, ele traz o verdadeiro e autêntico pão para as almas dos homens (6.32,55).

(ii) *Sinais e testemunhos*. O meio pelo qual essa revelação é apresentada aos homens é duplo. Primeiramente, há *sinais* ou obras realizadas por Jesus, sete dos quais (excluindo a ressurreição) são relatados com detalhes. São sinais não simplesmente porque sua evidência de um poder miraculoso e sobrenatural (4.48) mas antes, porque por seu caráter mostram que seu autor foi enviado por Deus (9.16) como Messias e Filho de Deus (3.2; 6.14; 7.31); dessa maneira autenticam sua pessoa para aqueles que têm olhos para ver (2.23; 12.37).

Usualmente esses sinais são a base de um discurso ou diálogo em que sua significação espiritual é destacada. Entretanto existe aquilo que pode ser reputado como uma outra série de sinais por meio de palavras. Por sete vezes (6.35; 8.12; 10.7,11; 11.25; 14.5; 15.1, a que talvez se possa adicionar 8.24) Jesus disse: "Eu sou..." Certo número de conceitos, todos os quais já correntes no idioma religioso, é aqui aproveitado por Jesus e empregado para explicar quem ele é e o que ele veio fazer. O que é especialmente significativo é que esse emprego da expressão "Eu sou" contém uma reivindicação velada de deidade.

Em segundo lugar, a glória de Jesus é atestada pelos *testemunhos*. O próprio Jesus veio para dar testemunho da verdade (18.37), e João Batista deu testemunho a respeito dele, como também a mulher samaritana, a multidão que viu os seus sinais (12.17), os discípulos (15.27), as testemunhas da cena da crucificação (19.35), e o próprio evangelista (21.24). As Escrituras também dão testemunho (5.39), e igualmente o Pai (5.37), e os sinais do próprio Jesus (10.25). Tal testemunho tem o propósito de conduzir os homens à fé (4.39; 5.34).

(iii) *A pessoa de Jesus*. Esses sinais e testemunhos, dessa maneira, têm o propósito de mos-

trar que Jesus é o Filho de Deus, que oferece a vida aos homens. Bem no começo do evangelho é afirmado que ele é a palavra (*Logos*) de Deus (1.14,17). Embora esse termo técnico não apareça em João, é claro que o resto do evangelho é uma exposição e justificação da doutrina que a palavra se tornou carne. O emprego da tradução "Palavra" (para *Logos*; nosso verso diz "Verbo") é singularmente feliz, pois por meio dela João foi capaz de falar aos judeus que já haviam tomado alguns passos aproximando-se da palavra criativa de Deus (Sl 33.6) que, em algum sentido foi concebido como um ser separado de Deus (cf. a descrição figurada da sabedoria, em Pv 8.22s.); foi capaz de falar também aos crentes que pregavam a palavra de Deus e praticamente identificavam-na com Jesus (cf. Cl 4.3 com Ef 6.19) e ainda falar aos pagãos educados que viam a palavra (*Logos*) como o princípio da ordem e da racionalidade no universo (estoicismo popular). Porém, aquilo que João diz ultrapassa em muito qualquer coisa que já fora anteriormente afirmado. (V. tb. *LOGOS*).

Em segundo lugar, Jesus é o *Messias*, da casa de Davi, esperado pelos judeus (7.42). De fato, a grande questão para os judeus é se Jesus é realmente o Messias (7.26s.; 10.24), e a confissão dos discípulos é que isso é precisamente aquilo que ele é (1.41; 4.29; 11.27; 20.31).

Em terceiro lugar, ele é o *Filho do homem*. Esse termo é a chave para a compreensão que Jesus tinha sobre si mesmo nos evangelhos sinóticos, onde tal designação é ligada com três idéias: o caráter oculto de sua natureza messiânica, a necessidade de seu sofrimento e sua função como juiz por ocasião da *parúsia* ou seu aparecimento. Essas idéias estão latentes no Evangelho de João (cf. 12.34; 3.14; 5.27), mas a ênfase recai sobre as duas idéias que o Filho do homem fora enviado do céu como revelador de Deus e Salvador do mundo (3.13; 9.35), e que ele seria glorificado ao ser "levantado" para morrer (12.23,34).

Em quarto lugar, ele é *Filho de Deus*. Esse é provavelmente o título mais importante de Jesus no Evangelho de João. Visto que o coração do evangelho é que Deus enviou seu Filho como Salvador (3.16), o propósito de João é levar o leitor a reconhecer a reivindicação de Jesus (19.7) e apresentar a confissão dos discípulos (1.34,49; 11.27) de que ele é o Filho de Deus. Na qualidade de Filho, ele revela o Pai (1.18), cujas atividades proporcionadoras de vida e julgamento são compartilhadas por Jesus (5.19-29). Por meio da fé nele os homens recebem a salvação (3.36) e a liberdade (8.36).

Porém, dizer que Jesus é o Filho de Deus é, em quinto lugar, atribuir-lhe completa deidade. Assim sendo, aquele que, sendo palavra de Deus, em si mesmo é Deus (1.1), é também reconhecido pelos homens, sobre a terra, como Senhor e Deus (20.28, o que é o clímax do evangelho. Cf. também 1.18).

(iv) *A obra de Jesus*. Um outro grupo de títulos expressa aquilo que Jesus veio fazer pe-

los homens e aquilo que ele lhes oferece. Essas coisas são sumarizadas em 14.6, onde Jesus afirma ser o caminho, a verdade e a vida. A última dessas palavras, vida, é a palavra favorita de João para indicar a salvação. O mundo dos homens está num estado de morte (5.24s.) e está destinado ao juízo (3.18,36). O que Jesus oferece aos homens é a vida, definida por João como o conhecimento de Deus e de Jesus Cristo (17.3). O próprio Jesus, por isso mesmo, pode ser chamado de a vida (1.4; 11.25; 14.6), o dador da água viva (isto é, água proporcionadora de vida, 4.14), e pão vivo (6.33s.). Receber Jesus, mediante a confiança nele (3.36; 6.29) é receber o pão da vida, e comer a carne e beber o sangue de Jesus (expressão onde muitos estudiosos vêem uma alusão à Ceia do Senhor), é participar da vida eterna (6.54).

Essa mesma verdade é apresentada no quadro de Jesus como a luz do mundo (8.12), desenvolvida especialmente no capítulo nono. O estado dos homens é então considerado como cegueira (9.39-41) ou trevas (3.19; 12.46), e Jesus é aquele que cura a cegueira e dá a luz da vida àqueles que andam nas trevas. Ele é igualmente pintado como o caminho para Deus (14.1-7). Essa idéia é também indicada em 10.9, onde ele aparece como a porta do curral das ovelhas, ainda que neste caso outra idéia se torne proeminentemente — que Jesus é o bom pastor que dá a sua vida pelas ovelhas e as reúne em seu rebanho. Três idéias vitais estão contidas nessa descrição. Primeira, Jesus é o verdadeiro cumprimento da promessa do AT de um pastor para o povo de Deus. (Note-se que vida e luz são descrições judaicas sobre a lei, que tem seu cumprimento em Jesus). Segunda, a sua morte não é simplesmente devida à oposição de seus inimigos, mas é uma morte com efeitos salvadores a favor dos homens (10.11) mediante a qual são atraídos para Deus (12.32). Somente através da morte expiatória é que o pecado pode ser removido (1.29) e a vida pode assim ser outorgada ao mundo (6.51b). Terceira, o quadro de um rebanho introduz a idéia da igreja.

(v) A nova vida. Jesus, dessa maneira, é apresentado como o Salvador do mundo (4.42). Em sua presença, os homens enfrentam o momento decisivo em que ou o aceitam e assim passam da morte para a vida (5.24), ou permanecem nas trevas até o dia do julgamento (12.46-48).

Tal aceitação de Jesus ocorre quando o Pai atrai os indivíduos ao seu Filho (6.44). Através da obra do Espírito de Deus, cujos movimentos ultrapassam a compreensão humana, tem lugar a transformação radical conhecida como novo nascimento (3.1-21) mediante a qual o indivíduo se torna filho de Deus (1.12).

Pelo lado humano, essa alteração é o produto da fé, que se centraliza no Filho de Deus, o qual foi levantado na cruz para salvar o mundo (3.14-18). É feita uma distinção entre duas espécies de fé — aceitação intelectual das reivindicações de Jesus (11.42; 8.24; 11.27;

20.31), que por si mesma não é suficiente, e plena rendição confiante a ele (3.16; 4.42; 9.35-38; 14.1).

Tal fé está intimamente relacionada com o conhecimento. Enquanto os homens comuns não têm real conhecimento de Deus (1.10; 16.3) mediante o conhecimento de Jesus os homens podem assim conhecer ao Pai (8.19; 14.7). O conteúdo desse conhecimento não é asseverado em João; não há lugar aqui para as esotéricas revelações características das religiões de mistério. Nossa única indicação é que o caminho pelo qual os homens conhecem a Deus e são por ele conhecidos, é análoga ao modo pelo qual Jesus conhece a Deus e é por ele conhecido (10.14s.).

Uma coisa, entretanto, pode ser dita. Essa nova relação é caracterizada pelo amor. Os discípulos compartilham de uma mútua relação de amor com Deus, semelhante àquela que existe entre o Pai e o Filho (3.35; 14.31), embora se deva notar que seu amor é dirigido em direção ao Filho, e não ao Pai (14.23; 15.9; 17.26; 21.15-17; cf. 5.42; 1Jo 4.20s.).

Outras expressões são igualmente empregadas para expressar essa comunhão entre os discípulos e Jesus. É dito que os crentes permanecem nele (6.56; 15.4-10), e ele permanece neles (6.56; cf. 14.17). A preposição *em* é também muito importante na descrição da íntima relação de mútua permanência entre Jesus e os seus discípulos (14.20,23, 17.21,23,26).

(vi) O povo de Deus. Embora a palavra "igreja" não possa ser encontrada no Evangelho de João, a idéia sem dúvida alguma está presente. Ser discípulo é ser automaticamente membro do rebanho cujo pastor é Jesus. Jesus também usa o conceito da vinha (15.1-8). Uma nova vinha deverá substituir a vinha antiga (isto é, o povo terreno de Israel); o próprio Jesus é o tronco, dele emana a vida que flui até os ramos e os capacita a produzir fruto.

A vida dos discípulos é caracterizada por um amor que segue o exemplo de Jesus, o qual humildemente lavou os pés dos seus discípulos (13.1-20,34s.). Tal amor faz contraste com a atitude do mundo, que odeia e persegue os discípulos (15.18-16.4,32s.), e seu resultado é que a igreja mostra aquela unidade pela qual Jesus orou no capítulo 17.

A igreja, entretanto, não é uma comunhão fechada; outros haveriam de vir à fé mediante a palavra anunciada pelos discípulos (17.20). Isso é confirmado no capítulo 21, onde a idéia de missão ou envio (20.21) é desenvolvida. Os 153 peixes são símbolos da propagação do evangelho entre todos os homens, e a tarefa do bom pastor é transmitida do Mestre para os discípulos.

(vii) Escatologia. Jesus dessa maneira olha para a continuação da existência da igreja depois de sua glorificação (14.12). Em antecipação ao seu segundo advento, ele promete vir à igreja (14.18) na pessoa do Espírito. O Espírito vem ao discípulo individual (7.37-39) e à igreja (14.16s.; 14.26; 15.26; 16.7-11,13-15) e a



sua função é tomar o lugar de Jesus na qualidade de "outro consolador" e de glorificadora.

Dessa maneira pode-se dizer que, no Evangelho de João, o futuro aparece como algo "realizado" desde o presente; Jesus volta por meio do Espírito aos seus discípulos, eles já participam da vida eterna, e já está em andamento o processo do julgamento. No entanto, seria errado concluir que a atividade futura de Deus é substituída por sua presente atividade no Evangelho de João. Não menos do que no resto do NT, ensina-se ali tanto a futura vinda de Jesus (14.3; 21.23) como o julgamento futuro de todos os homens (5.25-29).

#### IV. PROBLEMAS TEXTUAIS E CRITICISMO DE FONTE

Duas passagens existem no Evangelho de João, conforme certas versões, que não pertencem ao texto original e que portanto foram removidas de algumas revisões estrangeiras como em nosso idioma. Essas passagens são a *Pericope do Adulterio* (7.53-8.11), uma história genuína acerca de Jesus, que tem sido preservada fora dos evangelhos canônicos e que somente em data posterior foi incluída no Evangelho de João; e a explicação do movimento da água (5.3b-4), que é omitida nos melhores manuscritos.

Um problema especial é levantado pelo capítulo vinte e um. Se por um lado E. C. Hoskyns sustentava que fazia parte integral do evangelho original, a maioria dos estudiosos pensa que ou era uma adição posterior do próprio autor, ou (menos provavelmente) que foi adicionada por outro indivíduo. O argumento principal é que a passagem de 20.31 se assemelha à conclusão de um livro; alguns estudiosos também encontram diferenças de estilo entre os caps. 21 e 1—20, porém, na opinião de C. K. Barrett, tais diferenças por si mesmas não são decisivas.

Até recentemente era corrente acreditar-se que a ordem presente do material no Evangelho de João não era a ordem criada pelo autor, mas que havia sido seriamente alterada, talvez por causa de folhas soltas de papiro, que teriam sido combinadas em ordem errada. Há, entretanto, completa falta de evidência textual objetiva em favor disso, embora o fenômeno não seja desconhecido na literatura antiga. As deslocamentos encontrados no cap. 18 de certos manuscritos são claramente secundários, e Taciano (em c. 170 d.C.), que fez algumas alterações quanto à ordem, quando combinou os evangelhos numa única narrativa, não dá apoio às reconstruções modernamente tentadas. É significativo que três dos mais recentes escritores ingleses sobre o Evangelho de João (E. C. Hoskyns, C. H. Dodd, e C. K. Barrett) não encontraram necessidade para tais teorias. Têm sido feitas tentativas, de forma mais compreensiva por R. Bultmann, para traçar o emprego de fontes escritas e atividade editorial sobre o Evangelho de João. Porém, a análise literária praticada é de caráter muito duvidoso, e as conclusões de Bultmann não têm encontrado aceitação pelos outros estudiosos.

(Quanto a mais detalhes, v. W. F. Howard, *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation*, 1955.)

#### V. O FUNDO DE PENSAMENTO

Depois de um período durante o qual o evangelho de João foi considerado um livro helenístico, e do qual os paralelos mais próximos poderiam ser encontrados em um judaísmo fortemente helenizado, nas religiões de mistério e até mesmo na filosofia grega, atualmente há uma redescoberta do pano de fundo essencialmente judaico desse evangelho.

Muita evidência tem sido encontrada em tradições aramaicas por trás dos evangelhos sinóticos e do evangelho de João (M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 1954). Há sinais que há uma fonte de dizeres em aramaico por detrás do evangelho de João — sendo que o aramaico, naturalmente, era a língua materna de Jesus. O pensamento expresso no evangelho de João aparece frequentemente com a parataxe e o paralelismo que são bem conhecidos como características da escrita semítica. Todas as indicações são que o pano de fundo linguístico de João é o aramaico, ainda que a teoria que foi originalmente escrita em aramaico não seja convincente.

Isso naturalmente significa que o pensamento de João é provavelmente judaico, o que de fato é o caso. Embora existam comparativamente poucas citações, a maior parte das idéias-chaves desse evangelho foram tiradas do AT (p. ex., palavra, vida, luz, pastor, Espírito, pão, vinho, amor, testemunho), enquanto o próprio Jesus é retratado como aquele que veio para ser o cumprimento do AT.

Paralelos com o pensamento judaico contemporâneo, especialmente com o judaísmo rabínico ortodoxo, também podem ser encontrados, sendo apenas natural que Jesus e os seus seguidores tenham tão frequentemente concordado com os estudiosos de seus tempos sobre o AT e tenham sido influenciados — tanto positiva como negativamente — por eles (cf. 5.39; 7.42). Visto que o judaísmo da Palestina fora sujeito a influências helenísticas durante cerca de dois séculos, não há necessidade de procurar outras influências helenísticas sobre João. O grau de semelhança entre certas idéias encontradas em João e em Filon de Alexandria, tem sido variegadamente estimado.

Os textos sectários judaicos de Qumran também ajudam a preencher o pano de fundo do Evangelho de João, embora sua importância para a compreensão do NT tenda a ser exagerada. Usualmente chama-se a atenção para o dualismo entre luz e trevas, e para as esperanças messiânicas encontradas nos textos, mas as raízes dessas idéias jazem no AT, sendo duvidoso que uma influência direta de Qumran sobre João requeria ser postulada. (V. F. M. Braun, "L'Arrière-Fond Judaique du Quatrième Évangile et la Communauté de l'Alliance", RB, LXII, 1955, p. 5-44).

Outras possíveis influências formativas são discutidas detalhadamente por C. H. Dodd. Ele

rejeita corretamente o mandaismo, um sincretismo pagão-cristão cuja primitiva literatura é consideravelmente posterior à de João. Porém, devota considerável atenção à religião de mistério helenista, especialmente conforme pintada no *Corpus Hermeticum*, uma série de tratados que provavelmente emanaram do Egito, no séc. III, em sua presente forma. Porém, apesar de que existem interessantes paralelos de pensamento que demonstram que João seria um livro inteligível para os pagãos, e não meramente para os judeus, uma íntima filiação de pensamento é improvável. (Cf. G. D. Kilpatrick em *Studies in the Fourth Gospel*, ed. F. L. Cross, 1957).

No segundo século de nossa era havia um bem desenvolvido gnosticismo cristão, e certamente precisamos pensar em alguma espécie de "pré-gnosticismo" no primeiro século, refletido na polémica de Colossenses e de 1 João. A teoria que diz que João foi influenciado pelos hereses gnósticos, contra quem se opõe (cf. II, acima), foi proposto por E. F. Scott (*The Fourth Gospel?*, 1908, p. 86-103); mais recentemente do que isso, R. Bultmann tem argumentado que no Evangelho de João Jesus está presente em termos dos mitos gnósticos. O ponto de vista de C. H. Dodd de que o cristianismo joanino é inteiramente diferente do gnosticismo, apesar de um pano de fundo comum (op. cit., p. 114) concorda muito melhor com os fatos.

Dentro do primitivo mundo cristão a literatura joanina ocupa um lugar sem paralelo e representa um ramo independentemente desenvolvido de pensamento. Não obstante, seu ensino é o da igreja cristã em geral, e as diferenças, digamos, com Paulo, dizem mais respeito à forma de expressão do que ao conteúdo. (Cf. A. M. Hunter, *The Unity of the New Testament*, 1943.)

## VI. COMPROVAÇÃO EXTERNA

A existência do Evangelho de João é comprovada no Egito antes de 150 d.C., pelo papiro de Rylands 457, o mais antiga fragmento conhecido de qualquer manuscrito do NT.

O uso de João como um evangelho autoritativo, juntamente com os outros três evangelhos, é comprovado pelo papiro Egerton 2, também datado de antes de 150 d.C. (C. H. Dodd, *New Testament Studies*, 1953, p. 12-52). Esse evangelho foi igualmente usado por Taciano em seu *Diatessaron*; e Irineu (em c. 180 d.C.) fala sobre um cânon de quatro evangelhos. João certamente era também conhecido e usado em círculos hereses gnósticos — exemplo, por Ptolemaeus, um discípulo de Valentino, pelo *Evangelho de Pedro* (c. 150) e (quase certamente) pelo autor do *Evangelho da Verdade* valentiniano. O conhecimento sobre o Evangelho de João, por parte de outros escritores desse período, é difícil de comprovar. Existem traços da linguagem joanina em Inácio (c. 115) e em Justino (c. 150-160), mas é questionável se isso indica dependência literária.

Tradições acerca da autoria de João são apresentadas por Irineu, o qual assevera que João, o discípulo do Senhor, publicou o evangelho

em Éfeso. Essa tradição é repetida por Clemente de Alexandria (c. 200), e pelo prólogo antimarcionita de João; a data do segundo século da carta, entretanto, é suspeita. O cânon muratoriano (c. 180-200) apresenta uma lenda na qual João, o apóstolo, é o seu autor, e a autoria apostólica foi aceita por Ptolemaeus. Papias, entretanto, que tinha acesso íntimo às tradições apostólicas, faz silêncio sobre a questão, enquanto Policarpo, que era associado de João, de conformidade com Irineu, cita as epístolas de João, mas não o seu evangelho. Semelhantemente, os Atos de João, que é obra apócrifa, nada diz sobre o Evangelho de João. No início do terceiro século, havia alguma oposição à autoria apostólica de João, possivelmente por causa do uso que do mesmo faziam os gnósticos.

## VII. AUTORIA

No fim do séc. XIX, o ponto de vista que o apóstolo João escreveu o quarto evangelho era largamente aceito à base da evidência externa apresentada acima e à base da evidência interna. Essa última recebeu sua formulação clássica por R. F. Westcott e T. B. Lightfoot, (*Biblical Essays*, 1893, p. 1-198), o qual demonstrou que o evangelho foi escrito por um judeu, por um judeu da Palestina, por uma testemunha ocular dos acontecimentos registrados, por um apóstolo e, particularmente, pelo apóstolo João, que é referido como "o discípulo amado".

Certo número de argumentos tem sido levantado contra essa cadeia de raciocínio. Em primeiro lugar, há a teoria que João morreu como mártir numa idade jovem, ainda que isso seja corretamente rejeitado pela maioria dos estudiosos. (V. JOÃO, O APÓSTOLO.)

Em segundo lugar, a alegada inexatidão geográfica e histórica de João é reputada como algo que milita contra a autoria por parte de uma testemunha ocular. A mais recente arqueologia, entretanto, tem confirmado a exatidão geográfica de João de modo notável (cf. R. D. Potter, "Topography and Archaeology in the Fourth Gospel", em *Studia Evangelica*, p. 329-337). Quanto ao problema histórico, v. abaixo.

Em terceiro lugar, é alegado que o apóstolo João seria incapaz de escrever um tal evangelho. Ele era homem iletrado — ponto de vista que encontra sua única base, e inadequada, numa exegese questionável de At 4.13, e ignora tais analogias como Bunyan, o funileiro ambulante de Bedford. Sendo um apóstolo ele não poderia ter escrito tão diferente dos outros três — opinião essa que não leva em consideração o propósito especial de João, nem o fato que não temos qualquer outro evangelho diretamente escrito por um apóstolo, com o qual se possa fazer comparação. Sendo judeu, dizem ainda, não poderia dominar de modo tão completo o pensamento helenístico conforme é visto nesse evangelho — v. p.ex., (V), acima. Finalmente, ninguém haveria de presumir em chamar a si mesmo de "discípulo amado" — o que, entretanto, não passa de um argumento subjetivo (os mesmos que pensam que tal argumento

tem algum valor, não hesitam em atribuir o uso desse título ao escriba de João).

Em quarto lugar, o argumento de mais peso é a lentidão da igreja em aceitar o Evangelho de João. O valor do testemunho de Irineu tem sido posto em dúvida (mas com incerta justificação), e tem sido observado que justamente os que poderiam conhecer o evangelho de João e citá-lo, deixaram de mencioná-lo. Contra isso deve ser salientada a fraqueza geral dos argumentos baseados no silêncio (cf. W. F. Howard, *op. cit.*, p. 273) bem como o fato que a evidência em prol da aceitação e do uso de outros três evangelhos é quase igualmente escassa antes do período no qual encontramos todos os quatro evangelhos juntamente aceitos. Além disso, estamos na mais completa ignorância sobre as circunstâncias da publicação do Evangelho de João exceto quanto à breve anotação em 21.24.

Pode ser considerado como bastante certo que podemos desconsiderar com segurança toda teoria que nega qualquer conexão entre João, o apóstolo e o evangelho que tem seu nome. Três possibilidades surgem, por conseguinte. Primeira, João pode tê-lo composto pessoalmente com a ajuda de um amanuense. Segunda, um discípulo de João talvez tenha usado as memórias de João ou uma tradição joanina como base para seu evangelho. Uma terceira possibilidade, que é variante da segunda, é que havia uma "escola" joanina, possivelmente ligada com o sul da Palestina, em que a teologia joanina característica foi desenvolvida e cujos membros produziram a literatura joanina. Entretanto, é difícil apresentar evidência decisiva pro ou contra tal teoria. (Pode-se comparar a hipótese de K. Stendahl sobre uma escola mateana, ainda que a evidência a respeito seja extremamente escassa.)

É difícil decidir entre as duas primeiras teorias. Porém, a tradição que João ditou o evangelho é bem generalizada (cf. R. V. G. Tasker, p. 17-20) e traz as marcas de genuinidade. Com toda a cautela, por conseguinte, pode ser sugerido que ainda existe bom terreno para que se mantenha uma íntima associação de João, o apóstolo, com a escrita real do evangelho, pelo que com toda a justiça ele pode ser reputado como seu autêntico autor.

(Quanto ao "presbítero João", e à autoria da restante literatura joanina, v. JOÃO, EPISTOLAS DE, V.)

### VIII. PROVENIÊNCIA E DATA

Tradições antigas ligam o apóstolo João com a Ásia Menor e, em particular, com Éfeso. Uma conexão com a Ásia Menor é mais apropriada para as três epístolas de João, e é igualmente exigida no caso de Apocalipse; quer o autor deste último tenha sido o evangelista João ou algum seu associado, isso fortalece o caso em favor da Ásia.

As reivindicações de outros lugares não podem, no entanto, ser ignoradas. A aparente falta de conhecimento de João, na Ásia, empresta peso às reivindicações de Alexandria: ali

João certamente foi conhecido desde bem cedo pelos gnósticos (cf. também os papiros), sendo que o clima de pensamento (judaísmo helenista) poderia ser considerado como apropriado, enquanto o fato de Alexandria estar tão longe poderia explicar a lenta circulação do evangelho. Há, entretanto, falta total de tradição ligando João com Alexandria. As reivindicações de Antioquia também têm sido pressionadas, mas dificilmente têm peso suficiente para serem consideradas. Atualmente existe a tendência de ligar João com o sul da Palestina, em vista de seu pano de fundo quanto ao pensamento; mas isso apenas confirma que, durante alguma parte de sua vida, o autor residia na Palestina.

O evangelho de João é usualmente datado na nona década do primeiro século. Esse ponto de vista se baseia na suposta dependência de João quanto aos evangelhos sinóticos (porém, v. ix, abaixo) bem como ao alegado caráter pós-paulino de sua teologia. Apesar de que não existe necessidade de considerar João como dependente do paulinismo, é difícil evitar a impressão que não se trata de um dos escritos mais antigos. Se o mesmo está ligado a Éfeso, deve ser situado depois das atividades do apóstolo Paulo naquela cidade; isso é confirmado pela data das três epístolas de João, que dificilmente são anteriores à sexta década do primeiro século. Se o Evangelho de João está ligado com algum outro lugar onde porventura foi composto, p.ex., a Palestina, uma data mais antiga ainda é possível, ainda que improvável. O ponto real do argumento sobre o "pano de fundo palestino" é que a data não precisa mais ser situada extremamente tarde para explicar o desenvolvimento do pensamento. (Cf. J.A.T. Robinson, em *Studia Evangelica*, p. 338-350).

### IX. RELAÇÃO PARA COM OS EVANGELHOS SINÓTICOS

#### a) Conhecimento da tradição sinótica

A opinião acerta, até cerca de vinte anos atrás, era que João conhecia os evangelhos sinóticos, ou pelo menos Marcos e Lucas, e que ele escreveu a fim de corrigir, suplementar ou substituir os mesmos. Esse ponto de vista tem sido submetido a violento criticismo por autores tais como P. Gardner-Smith (*St. John and the Synoptic Gospels*, 1938), e B. Noack (*Zur Johanneischen Tradition*, 1954), os quais argumentam que João simplesmente dependia da tradição oral que há por detrás dos evangelhos sinóticos, e que escreveu de modo bastante independente dos mesmos. Os mais íntimos contatos são entre João e Lucas, especialmente na narrativa da paixão, porém é duvidoso que isso possa provar dependência literária; Lucas bem pode ter tido acesso às tradições registradas por João, ou até mesmo poderia ter tido conhecimento pessoal com seu autor (cf. G. W. Broomfield, *John, Peter and the Fourth Gospel*, 1934).

A evidência externa também deve ser levada em consideração. A informação de Papias acerca de Marcos e da Logia veio de João, "o presbítero", o qual talvez esteja ligado com a com-

posição do Evangelho de João. Clemente de Alexandria escreve: "Em último lugar, João, percebendo que os fatos externos haviam sido deixados claros pelos outros evangelhos, sendo impedido a isso pelos seus amigos, e inspirado pelo Espírito, compôs um evangelho espiritual". Naturalmente podemos aceitar essa descrição do Evangelho de João como o evangelho espiritual sem acreditar que João o tenha escrito sabendo da existência dos outros evangelhos, porém, é difícil acreditar-se que ele não tinha qualquer idéia sobre o conteúdo dos mesmos, mesmo que não tivesse cópias à sua frente, quando escreveu o seu evangelho. A questão, portanto, deve ser reputada como questão ainda aberta a debate.

#### b) Comparação das narrativas

Dois problemas se levantam neste ponto. O primeiro pergunta se as narrativas sinóticas e a narrativa joanina são compatíveis entre si, e se podem ser combinadas para formar um único relato. É fato que podem ser feitas tentativas para adaptar as duas narrativas juntas numa maneira razoavelmente convincente, e assim lançar uma nova luz sobre ambas. (Quanto a uma recente tentativa, v. E. Stauffer, *Jesus and His Story*, 1960). Isso é possível porque os dois relatos descrevem a atividade de Jesus em diferentes períodos e em diferentes localidades; a idéia ultrapassada que os evangelhos sinóticos não permitem lugar para qualquer ministério em Jerusalém (além da narrativa da paixão) está atualmente bastante desacreditada. Deve ser lembrado, naturalmente, que nenhum dos evangelhos pretende apresentar uma narrativa exatamente cronológica, pelo que uma reconstrução detalhada dos acontecimentos é impossível.

O segundo problema diz respeito aos casos onde parece que surgem contradições históricas entre os evangelhos, incluindo casos onde é afirmado que João estava conscientemente corrigindo informes dados pelos evangelhos sinóticos. Exemplos disso são o motivo do aprisionamento de Jesus (em particular, a questão por que a ressurreição de Lázaro é omitida na narrativa sinótica; v. uma proposta possível em J. N. Sanders, "Those whom Jesus Loved", NTS, I, 1954-5, p. 34); a data da purificação do templo; e a data da última ceia e da crucificação (v. N. Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke*, 1950, p. 649-670). A extensão dessas dificuldades pode ser exagerada, mas deve-se admitir que alguns problemas reais existem e para os quais ainda precisamos encontrar resposta. Seja como for, a substância dos registros evangélicos não é afetada por tais diferenças.

#### c) Os discursos no Evangelho de João

O ensinamento atribuído a Jesus, no Evangelho de João, difere marcadamente, quanto ao conteúdo e ao estilo, do ensinamento que aparece nos evangelhos sinóticos. Ideias familiares tais como o reino de Deus, os demônios, o arrependimento, e a oração estão faltando, e novos tópicos aparecem, tais como a verdade, a vida, o mundo, a permanência e o testemunho.

Ao mesmo tempo, existem íntimas e intrincadas conexões entre as duas tradições, e temas comuns aparecem como, p.ex., o Pai, o Filho do homem, a fé, o amor, e o envio dos discípulos. O estilo e o vocabulário também diferem. Não existem parábolas no Evangelho de João, e Jesus freqüentemente fala em longos discursos ou diálogos que não encontram paralelo nos evangelhos sinóticos.

Muitos estudiosos, por conseguinte, acreditam que João nos apresenta somente os seus próprios pensamentos ou suas próprias meditações a respeito das palavras de Jesus, e não sua *ipsissima verba*. Essa conclusão é poderosamente apoiada pelo fato que um estilo e conteúdo muito semelhantes são encontrados em 1João. Não obstante, tal semelhança deve ser cuidadosamente qualificada. Em primeiro lugar, o Evangelho de João contém muitas afirmações que são semelhantes quanto à forma e ao conteúdo de certas afirmações sinóticas (cf. B. Uroic, *op. cit.*, p. 89-109; C. H. Dodd, "Some Johannine 'Herrnworte' with Parallels in the Synoptic Gospels", NTS, II, 1955-6, p. 75-86) e que têm igual direito de serem reputadas autênticas. Em segundo lugar, existe, por outro lado, pelo menos um famoso lampejo joanino nos evangelhos sinóticos (Mt 11.25-27), o que é uma advertência permanente contra a suposição que o Jesus dos evangelhos sinóticos não podia falar a linguagem do Jesus joanino. Em terceiro lugar, os mesmos traços da linguagem aramaica, e a mesma conformidade com os métodos judaicos de discussão podem ser encontrados tanto no Evangelho de João como nos evangelhos sinóticos.

Dessa maneira podemos declarar com considerável confiança que as declarações registradas no Evangelho de João têm uma firme base histórica nas palavras autênticas de Jesus. Entretanto, foram preservadas num comentário joanino, do qual só podem ser separados com extrema dificuldade. (Cf. o problema de Gl 2.14s.; onde o discurso de Paulo dirigido a Pedro termina, e onde sua meditação a respeito do mesmo começa?). Não se trata de uma conclusão radical. Um erudito tão conservador como Westcott, p.ex., via em Jo 3.16-21, palavras do próprio João e não de Jesus.

#### X. HISTÓRIA E INTERPRETAÇÃO EM JOÃO

O propósito de João (v. II, acima) exige que, pelo menos em bosquejo lato, o conteúdo de João seja reputado como história; falha completamente em seu propósito se João nos apresenta uma construção lendária que visava consubstanciar a pregação da igreja, que apresentava Jesus como o Messias, e não visava apenas expor os fatos históricos que há por detrás dessa pregação e lhe dão autenticidade. (V. C. F. D. Moule, "The Intention of the Evangelists", em *New Testament Essays*, ed. A. J. B. Higgins, 1959, p. 165-179.)

Ja tem sido sugerido que muitas das dificuldades comumente levantadas contra a historicidade do evangelho de João de forma alguma

são tão sérias como freqüentemente alguns as têm apresentado. Existe, realmente, uma tendência crescente de reconhecer que o Evangelho de João contém importantes tradições históricas acerca de Jesus e que uma compreensão adequada sobre sua vida terrena não pode ser obtida exclusivamente pelo relato dos evangelhos sinóticos (cf. T. W. Manson, "The Life of Jesus: A Survey of the Available Material (5)", BJRL, XXX, 1947, p. 312-329).

Por outro lado, a impressão total dada por João, após a leitura dos evangelhos sinóticos, é que temos ali uma interpretação de Jesus, e não tanto um relato estrito sobre a sua vida. O ensinamento apresentado por Jesus é tão diferente e o quadro de sua pessoa é tão diverso, particularmente no que se refere à sua auto-consciência messiânica e filial. No entanto, não seria sábio salientar em demasia essas diferenças. Jesus não é menos humano no Evangelho de João do que nos outros evangelhos, e até mesmo o "segredo messiânico" dos evangelhos sinóticos não está inteiramente ausente de João. F. F. Bruce pôde chegar ao ponto de dizer que não existe qualquer discrepância fundamental entre o Jesus dos evangelhos sinóticos e o Jesus do Evangelho de João (*The New Testament Documents: Are They Reliable?*, 1960, p. 60s. — trad. em português: *Merece Confiança o NT?*, 1966, p. 75s.).

O que isso significa é que João não contradiz os outros evangelhos, mas antes interpreta a pessoa que é retratada por eles. Enquanto os outros evangelistas nos fornecem uma fotografia de Jesus, João nos fornece um retrato (W. Temple, *op. cit.*, abaixo, p. xvi). Conseqüentemente, à luz de tudo quanto tem sido dito aqui, João pode ser usado como fonte para prestar informações sobre a vida de Jesus, bem como sobre a interpretação da apóstolo João quanto a essa vida, ainda que seja impossível separar rigidamente essas duas coisas uma da outra. A vida terrena de Jesus não pode ser completamente compreendida isoladamente de sua revelação sobre si mesmo como o Senhor ressurreto de sua igreja. Sob a inspiração do Espírito (cf. 14.26; 16.14) João faz transparecer o significado da vida terrena de Jesus; ele interpreta a história de Jesus e, ao fazê-lo, nos proporciona, conforme as palavras de A. M. Hunter, "o verdadeiro sentido da história terrena" (*Introducing New Testament Theology*, 1957, p. 129). I.H.M.

**JOAQUIM** (heb., *y'hoyakhin*, "Javé estabelecerá"; "Jeconias" em 1Cr 3.16; "Conias" em Jr 22.24,28).

Joaquim foi apontado rei de Judá pelos babilônios, depois da revolta e da morte de seu pai, Joaquim (c. 6 de dezembro de 598 a.C.). Governou por três meses e dez dias (2Cr 36.9; Josefo, *Ant.*, x. 6.9). Seu breve reinado é descrito em 2Rs 24.8-16 e 2Cr 36.9,10. Foi assinalado pela mal, e o profeta Jeremias predisse o fim tanto de seu governo como de sua dinastia (Jr 22.24-30). Conforme diz Josefo, Nabuco-

donosor mudou de opinião acerca da nomeação, retornou à assediada Jerusalém e levou o rei que tinha então dezoito anos de idade, com sua mãe Neusta, sua família, e amigos judeus, para o exílio na Babilônia. Esse famoso acontecimento histórico também é descrito no AT e na Crônica Babilônica. A cidade rendeu-se a 16 de março de 597 a.C., e o jovem tio de Joaquim, Matanias, que recebeu o nome novo de Zedequias, foi nomeado como seu sucessor (2Rs 24.17; Jr 37.1).

Na Babilônia, Joaquim foi tratado como um hóspede real e recebeu rações dadas pela corte babilônica. Ele é chamado de *Yau-kin* nos tablets babilônicos datados de entre 595 e 570 a.C., como alguém que recebia tais rações em companhia de seus cinco filhos (E. F. Weidner, *Mélanges Syriens offerts à M. René Dussaud*, II, 1939, p. 923s.; DOTT, p. 84-86). Enquanto esteve no exílio, suas propriedades, em Judá, continuaram sendo regidas por um mordomo, Eliaquim (DOTT, p. 224). Os judeus da Babilônia computavam os anos conforme os anos de cativo de Joaquim (Ez 1.2). Depois do falecimento de Nabucodonosor, seu sucessor, em 561 a.C., demonstrou a Joaquim graça especial e o removeu da prisão para o palácio real (2Rs 25.27-30; Jr 52.31-34; v. Evil-Merodaque). O filho mais velho de Joaquim, Salatiel, pai de Zorobabel, nasceu em 598 a.C. Outro filho seu, Senazar, é nomeado em 1Cr 3.18. D.J.W.

**JOÁS** (*yo'ash*, *y'ho'ash*, "Javé tem dado") — Nome de diversos personagens do AT. Omitindo aqueles que são mencionados apenas de passagem, os seguintes são notáveis.

1. Pai de Gideão (Jz 6.11s.). Pertencia ao clã abiezrita de Manassés e era evidentemente homem de certa posição social (cf. v. 27,31) e dotado de vigorosamente independente (v. 29-31), possuidor de uma árvore santa (v. 11) e do altar de Baal, em Ofra (v. 25). Parece que ele deu a Gideão o nome de Jerubaal (v. 32). V. GIDEÃO.

2. Aparentemente um filho do rei Acabe (q.v.), e talvez seu representante durante a ausência do rei por motivo de atividades militares. Micaías, o profeta, foi enviado a Joás levando uma profecia desfavorável, com instruções que ele seria aprisionado e alimentado a pão e água (1Rs 22.26s.; 2Cr 18.25). Alguns sugerem que "filho do rei" é antes um título.

3. Filho de Acazias, e nono rei de Judá (2Rs 11s.). Quando ainda era infante, foi salvo por Jeoseba, sua tia, esposa de Joiada (q.v.), sacerdote chefe do templo, quando Atalia resolveu aniquilar com a família real. Com a idade de sete anos (c. 835 a.C.; v. CRONOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO), Joás foi proclamado rei por Joiada, enquanto Atalia (q.v.) foi morta. Está registrado que Joás reinou durante quarenta anos, mas isso talvez inclua os seis anos da usurpadora Atalia. Durante o reinado de Joás o templo foi reparado, e durante algum tempo a religião verdadeira foi em grande extensão restaurada na terra judaica. A morte de Joiada, no entanto, removeu sua influência



restringidora e a idolatria penetrou novamente na vida nacional. Fazendo ouvidos moucos às advertências proféticas, e tendo assassinado o filho do sucessor de Joiada, Zacarias, Joás se cercou dentro de sua própria destruição. Ameaçado por uma invasão síria liderada por Hazael (q.v.), ele desnudou o templo de seu ouro e o enviou ao rei sírio como um suborno. Pouco depois, entretanto, Joás foi assassinado por um de seus auxiliares. Ele é um dos três reis omitidos da genealogia de Jesus Cristo (Mt 1.8).

4. Filho de Jeoaçaz, e décimo segundo rei de Israel (2Rs 13.10-25; 14.8-16; 2Cr 25.17-24). Há indicações que ele teve um reinado bem sucedido (798-782/1 a.C.; v. CRONOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO), e que podemos tomar a declaração condenatória em 2Rs 13.11 como referência apenas aos seus primeiros anos de governo (cf. Josefo, *Ant.* ix. 8.6). O longo conflito com a Síria, que anteriormente havia levado Israel à beira da destruição (cf. 2Rs 13.7) agora redundava em benefício para Israel, principalmente por causa da pressão assíria contra a Síria. Nesse conflito Joás foi igualmente compelido, com relutância, a aceitar o desabrido desafio de Amazias, de Judá, a quem derrotou com sucesso. Capturou e despojou Jerusalém, e levou reféns a fim de assegurar o futuro bom comportamento de Amazias (q.v.). Joás faleceu pouco depois, e foi sepultado em Samaria. J.D.D.

**JOBABE** — 1. Um homem alistado nas genealogias de Gn 10.29 e 1Cr 1.23, como filho de Joctá e descendente de Sem e Noé. 2. Um dos reis de Edom, mencionado em Gn 36.33,34 e 1Cr 1.44,45. 3. Um rei de Madom, que era aliado de Jabim, de Hazor, e foi derrotado por Josué (Js 11.1). 4 e 5. Nome de dois benjamitas (1Cr 8.9,18). R.A.H.G.

**JOCNEÃO** — 1. Uma aldeia dos cananeus (Js 12.22), possivelmente a de nº 113 na lista de Tutmosis III. Pode ser identificada com a moderna Tell Keimun, na estrada costeira, a 11 km a noroeste de Megido, a leste do uádi el-Milh. O rio das proximidades assinalava o limite ocidental de Zebulom (Js 19.11) e, aparentemente, de um dos distritos salomônicos (1Rs 4.12; texto massorético, *'ad me'ever P'yoqm'am*; Simons, GTT, p. 350, sugere *ma'avar*, "riacho vadeável" ou "passo"). Em Js 21.34 Jocneão é nomeada como uma cidade levítica em Zebulom. 2. Em 1Cr 6.68, o nome Jocneão é empregado para a cidade que ficava no sudoeste de Efraim, e que é chamada de Quibzaim, em Js 21.22. J.P.U.L.

**JOCSSÁ** — Um dos filhos de Abraão e Quetura e pai de Seba e Dedá (Gn 25.2,3; 1Cr 1.32). Supõe-se algumas vezes que esse nome seja outra forma de Joctá (Gn 1.25-29; 1Cr 1.19-23), porém, os indivíduos que têm esses nomes são mantidos distintos nas listas genealógicas. R.J.W.

**JOCTÁ** — Filho de Éber, da família de Sem, e pai de Almodá, Salefe, Hazarmavé, Jerá, Hadorão, Usal, Dicla, Obal, Abirrael, Sabá, Ofir, Havilá e Jobabe (Gn 10.25,26,29; 1Cr 1.19,20,23), muitos dos quais têm sido relacionados com tribos do sul da Arábia. O nome é desconhecido fora da Bíblia; porém, à base dos descendentes, uma região de ocupação no sul ou no sudoeste da Arábia pode ser postulada. As modernas tribos do sul da Arábia afirmam que os árabes puros são descendentes de Joctá. T.C.M.

## JOEL, LIVRO DE

### I. ESBOÇO DO CONTEÚDO

Os principais tópicos de Joel são quatro: (a) a tremenda devastação de sucessivas pragas de gafanhotos, que parecem ser perfeitamente literais, embora tenham um significado que ultrapassa esse sentido literal; (b) a renovada frutificação da terra por ocasião do arrependimento de Israel; (c) os dons do Espírito; (d) o julgamento final contra as nações que foram injustas com Israel, e a futura bem-aventurança da terra de Judá. Um sentido primário e mais profundamente escatológico pode ser percebido em todas essas coisas.

#### a) A praga dos gafanhotos, 1.1-12

Quanto aos gafanhotos (q.v.) no AT, cf. também Êx 10.12-15 *et passim*, com Sl 78.46; 105.34; também Pv 30.27; Na 3.15,17 etc. V. tb. fig. 8, 110.

(i) Joel afirma, na costureira maneira profética, que havia recebido a palavra do Senhor, e apresenta tanto o seu próprio nome como o de seu pai, ambos os quais são desconhecidos fora de seu próprio livro (1.1).

(ii) O âmago da mensagem é prodigioso — uma praga de gafanhotos que atacava em bandos sucessivos, de dimensões espantosas (1.2-4; cf. Êx 10.14). Completa discussão etimológica e figurada, sobre o v. 4, pode ser encontrada em comentários.

(iii) Os efeitos da praga são vividamente descritos (1.5-12). O primeiro efeito a ser mencionado, talvez com zombaria, é o fato que os bêbados perderam o seu consolo. Os dentes do exército de gafanhotos são temíveis (cf. Pv 30.14 etc.) — as próprias cascas das figueiras eram devoradas e o interior branco e leitoso era exposto ao mundo. Os sacerdotes do templo haveriam de lamentar-se com a amargura de uma virgem idosa cujo noivo morrera ainda quando ela era jovem, antes de haver-se casado, pois os próprios materiais para os sacrifícios haviam sido extintos (cf. Dn 8.11; 11.31; 12.11; contrastar Is 1.11-15; Mq 6.6; etc.). A devastação nos campos de trigo nas vinhas e nos pomares é vividamente descrita.

#### b) Os frutos do arrependimento, 1.13 - 2.27

(i) Os sacerdotes em pano de cilício, deveriam lamentar com oração e jejum no dia da indignação de Deus, sendo que a "conquista do conquistador" reflete palidamente a notável assonância em hebraico (1.13-15; v. Ne 9.1;

Et 4.3, 16; Dn 9.3 etc.; contrastado com Is 58.4s.; Jr 14.12; Zc 7.5 etc.). Os pontos de vista do AT sobre o jejum não são contraditórios, pois muito depende das circunstâncias e do uso particular. Joel não precisa ser condenado por parecer mais ritualista do que Amós ou Isaías.

(ii) Parece razoável considerar a seção seguinte (1.16-20) como uma oração, a despeito da vívida delimitação inicial da assolação deixada pelos gafanhotos. O v. 18 deveria dizer "Que poremos neles?" — isto é, nos celeiros não reconstruídos por não haver necessidade deles. O fogo e a chama do v. 19 podem ser calor e seca, ou mesmo a vívida cor avermelhada dos corpos dos gafanhotos.

(iii) O profeta a seguir reverte da devastação produzida pelos gafanhotos para seu ataque inicial, ligando-o com o Dia do Senhor (2.1-11). O versículo 2b é uma expressão idiomática tipicamente oriental (cf. Ex 10.14). Vividamente exata é a comparação entre a nuvem de gafanhotos e um incêndio que avança. A terra frutífera perante eles se torna uma negra desolação conforme vão passando (v. 3). Experiência direta também é refletida no fato que os gafanhotos individuais são comparados com cavaleiros, e o paralelismo entre o ruído de seu avanço com o som de um incêndio que rapidamente consome um arbusto (v. 4 e 5). As pessoas estavam horrorizadas perante o avanço sem confusão, sem desvio, de miríades de miríades daqueles insetos, invencíveis devido o peso do próprio número (v. 6-9). Os verdadeiros gafanhotos poderiam ser símbolos dos gentios no vale da decisão, antes do julgamento dos mesmos.

(iv) Na hora do horror ainda não é tarde demais para arrependê-se, com mortificação da carne (2.12-14). Rasgar as vestes pode ser feito de modo hipócrita — pois o verdadeiro arrependimento é o do coração. Isso pode fazer com que o próprio Deus "se arrependa" de seu julgamento que até então seria aplicável, e assim proveja materiais para os sacrifícios. Trata-se de um simbolismo oriental, não implicando em qualquer deidade "pecaminosa".

(v) Uma nova chamada para adoração especial no templo é lançada (2.15-17). Essa chamada inclui tanto os sacerdotes como o povo, havendo menção específica de crianças de peito, velhos alquebrados, e recém-casados, que normalmente desfrutavam de isenções de quase todos os deveres públicos. Bewer (ICC) engenhosamente pontuou os imperativos transformando-os em perfeitos, sem alteração das consoantes, fazendo com que o v. 15 e não o v. 18 seja o clímax do livro e o início da narrativa continua.

(vi) A devastação dos gafanhotos será substituída pela abundância que o Senhor proporcionará (2.18-25). O v. 20 significa que os corpos físicos dos gafanhotos, na Judéia, seriam impedidos pelo vento até o mar Vermelho e o mar Mediterrâneo, o que será seguido pelo mau cheiro de sua podridão (v. 18-25).

### c) Dons do Espírito, 2.28-32

O derramamento do Espírito, descrito nesta passagem, é o zênite da declaração profética.

Os vv 28,29,32 foram claramente cumpridos no dia de Pentecostes certos aspectos dos vv. 30 e 31 foram cumpridos durante a paixão de nosso Senhor. A profecia extática pode incluir o dom de línguas. As colunas de fumaça podiam ser colunas de areia levantadas por remoinhos do deserto ou então a conflagração de cidades condenadas. Um eclipse solar pode tornar a lua avermelhada. Que nome salvador poderia ser prefigurado com mais propriedade, no v. 32, além do nome de Jesus? Tudo tem um significado — no entanto, há um significado mais profundo pertencente aos dias quando as últimas areias do tempo humano desaparecerão para sempre.

### d) Os inimigos de Deus são julgados, 3.1-21

O sentido superficial desta seção é a predição da vingança divina contra as nações que tiverem espalhado e perseguido os judeus. As referências dos vv. 3-8 são claramente históricas. Os gafanhotos poderiam prefigurar esses exércitos dos gentios em sua breve hora vitoriosa. Os vv. 9-11 são mordazes em seu sarcasmo quando o profeta exorta os pagãos a fazerem guerra contra Deus. Somente Deus julgará as nações reunidas, no vale da decisão (v. 12,14; v. JOSAFÁ, VALE DE). O completo horror dos vv. 15s., 19a e a bênção completa do v. 18, até o momento ainda não foram cumpridos. A profecia, e a escatologia terrenas são fundidas num capítulo rico em prefigurações. A igreja cristã é a herdeira do AT, e a certa palavra da profecia, quer se trate do Egito, quer se trate de outra coisa qualquer, cumprir-se-á no tempo marcado por Deus.

## II. AUTORIA E DATA

Esta é uma literatura excelente extrovertida, traindo certo sabor judaico, mas também inseparavelmente ligada a questões maiores que os acontecimentos políticos contemporâneos. Isso torna muito difícil o cômputo de sua data. Os estudiosos alemães Nowack e Marti consideravam ambos esse livro como uma unidade literária, ainda que de origem pós-exílica — o último deles assinala cerca de 400 a.C. Bewer (ICC) atribui apenas parte do livro a Joel, analisando as deduzidas adições e interpolações de dois redatores subsequentes, e datando as porções posteriores em cerca de 350 a.C. Quanto ao inevitável critério subjetivo do estilo hebreu, essa é uma asseveração ousada. Certas tradições antigas, apoiadas pela posição canônica e frequentemente reafirmadas pela erudição conservadora contemporânea, não afirmariam apenas que o livro é um todo integral e indivisível, mas também afirmariam que seu autor foi talvez o mais antigo dos profetas escritores, um contemporâneo mais velho de Amós e de Oséias, que teria ministrado durante a minoridade do rei Joás, no séc. IX a.C. Os séculos que vieram depois disso, têm sido excluídos por razões históricas.

Quanto aos dois extremos, a data mais antiga tem muito que pode recomendá-la. Se essa é a data correta, certos gritos de batalha proféticos familiares foram proferidos pela primeira

vez justamente por Joel. Relhas de arados bem podem ter sido considerados os pais das espadas, antes de haver aparecido a esperança da transformação ao contrário disso (Jl 3. 10; Is 2. 4).

### III. CARACTERÍSTICAS ESPECIAIS

Joel foi o veículo de uma revelação divina que talvez tenha uma significação que ultrapassava todo o seu entendimento pessoal. Em seu livro, a colisão entre o que é eterno com o que é temporal, que é a marca d'água da inspiração genuína, negavelmente aparece com grande evidência. Isso é especialmente verdadeiro no tocante à sua arrebatadora descrição sobre a destruição causada pela praga de gafanhotos, que ele usa como quadro da ira de Deus e seu castigo contra o pecado. Podemos falar também sobre seu vívido retrato sobre a graciosa restauração do povo de Deus, operado por ele, depois do arrependimento dos mesmos, bem como suas profecias concernentes a eventos ligados à morte de nosso Senhor, à vinda do Espírito Santo, e tanto ao horror como à esperança dos últimos tempos. Esse é um dos mais breves, e no entanto um dos mais profundos e abaladores livros do AT. R. A. S.

**JOELHO, AJOELHAR-SE** — As expressões idiomáticas concretas do AT expressam fraqueza ou temor como "joelhos vacilantes" (Jó 4.4; Is 35.3) ou como "os joelhos tremem" (Na 2.10; Dn 5.6). As quinze referências existentes no NT, com a exceção de Hb 12.12, são sempre usadas em conexão com o ajoelhar-se. Tal ação pode indicar um sinal de respeito. (Mc 1.40; cf. 2Rs 1.13; Mc 15.19), ou de sujeição (Rm 11.4; 14.11; cf. *I Clemente* lviii.1, "dobrando os joelhos de teu coração"), ou de adoração religiosa (Lc 5.8). Neste último sentido, o ajoelhar-se é algumas vezes a postura assumida por ocasião da oração (Lc 22.41; 1Rs 8.54; cf. 18.42). O reconhecimento universal da soberania de Jesus Cristo será indicada como diz Paulo: "para que ao nome de Jesus se dobre todo joelho" (Fp 2.10; cf. Rm 14.10s.; 1Co 15.25). Cf. TWNT. E. E. E.

**JOGBEÁ** (*yogb'hah*, "altura") — Uma aldeia em Gileade dada por sorte a Gade (Nm 32.35), que aparece também na perseguição de Gideão contra os midianitas (Jz 8.11). É a moderna Jubehat, cerca de 10 km a noroeste de Amam, e a cerca de 1.057 m acima do nível do mar.

### JOGOS

#### I. NO AT

##### a) Esporte físico

Em comum com seus vizinhos do Oriente Próximo, a vida da maioria dos hebreus pouco tempo permitia ou dava inclinação para os esportes físicos. Quando foi introduzido pelos judeus helenistas, no tempo de Antioco Epifânio (1Macabeus 1.10-14; Josefo, *Antiguidades*, xv. 8.1) e patrocinados por Jasom, o sumo sacerdote (2Macabeus iv 7-17), o amor grego aos espor-

tes foi considerado irreligioso. Não obstante, bem pouca dúvida pode haver que, a despeito da ausência de referências explícitas, a corrida, o lançamento de pesos e a caça eram levados a efeito em ocasiões em que essas coisas não eram uma necessidade. Tal como os egípcios e babilônios, o povo da Palestina certamente apreciava competições como levantamento de peso e lutas. A prolongada luta de Jacó talvez seja um reflexo tanto da habilidade praticada nesse esporte como o conhecimento de regras que excluíam golpes abaixo da cintura (Gn 32.24-26). Tem sido sugerido que o grupo que combateu em Gibeom iniciou o encontro como luta livre (2Sm 2.14), sendo que a luta que consistia de segurar o cinto do oponente era uma forma antiga desse esporte. Os arqueiros talvez jogassem fazendo provas de pontaria em alvos fixados (1Sm 20.20; Jó 16.12; Lm 3.12), conforme é demonstrado em relevos assírios, como também certamente eram adestrados para a arte da guerra.

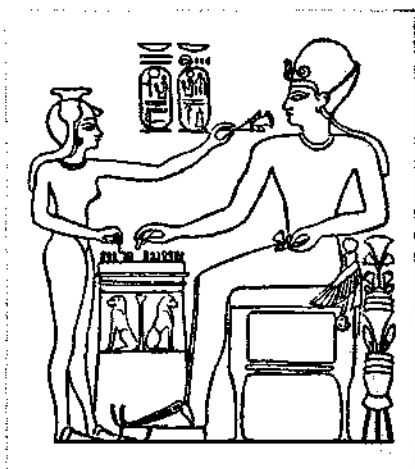


Fig. 111 — Ramsés III joga damas com uma das mulheres de seu harém. Relevo na Torre do Portão, templo de Medinet Habu (Tebas), c. 1180 a.C.



Fig. 112 — Peças de jogos feitas de marfim, de Megido. À ESQUERDA: Um disco circular com a figura cinzelada de um íbex e uma palmeira. À DIREITA: Uma peça cônica, com uma esfera no ápice, semelhante às modernas peças de 'bolichê'. Séc. XII a.C. V. tb. fig. 200.



**b) Jogos de azar**

Mesas de jogos de azar têm sido descobertos em certo número de localidades. Algumas eram feitas de marfim (Megido — c. 1350-1150 a.C.), de pedra (Gezer, c. 1200 a.C.), ou de madeira, e tinham uma forma “humana” ou de “violino” crivado com perfurações, e que servia para um jogo de “55 Buracos”, comumente encontradas no Egito e na Mesopotâmia. Damas eram jogadas em tabuleiros com vinte ou trinta e quatro quadrados feitos de pedra, argila, ébano ou marfim, e algumas vezes eram colocadas atrás para conter as pedras. Diferentemente dos métodos ocidentais do jogo, os movimentos eram feitos em resultado do lançamento de um dado (havendo um exemplo em marfim, do séc. XVII a.C., encontrado em Tell Beit Mirsim), ossinhos, ou gravetos. Também têm sido encontrados lugares ou balcões de jogos piramidais ou cônicos, e também boliches em Laquis. O xadrez era conhecido no Elão e na Babilônia, desde o terceiro milênio a.C., e bem possivelmente também era conhecido na Palestina. Tabuleiros in-comuns de jogos de azar, como aqueles descobertos em Ur (v. fig. 200), em Ninive, e em Tell Halaf, Síria (séc. VIII a.C.), eram empregados em jogos, embora o método dos jogos seja obscuro atualmente. Os hebreus, juntamente com os seus vizinhos, consideravam que a sorte (*Pur*; v. ADIVINHAÇÃO) era um meio de determinar a vontade divina, pelo que devido a isso alguns tabuleiros de jogo igualmente tinham sua significação religiosa.

**c) Jogos de crianças**

Os jovens brincavam nas ruas (Zc 8.5), imitando seus pais na vida diária ou nos casamentos e funerais. Os meninos talvez também imitassem os jogos em equipe egípcios, exibidos em pinturas, bem como uma forma de cabo de guerra, enquanto as meninas praticavam truques ou jogos com bolas, incluindo apanhar a bola em equipes, com uma montada na costa de outra. Bolas recobertas de couro já foram encontradas. Assobios, matracas, modelos de vasos, carros, animais (alguns deles dotados de rodas) têm sido desenterrados, e deixam entrever um gosto inalterável dos jovens pelos brinquedos. É improvável que todas as fundas encontradas fossem usadas somente em atividades sérias de expulsar os pássaros das plantações ou de impedir os rebanhos de se dispersarem. Não há evidência que as pequenas figurinhas ou estatuetas com juntas móveis, encontradas em certo número de lugares, fossem bonecas. Mais provavelmente eram objetos de culto.

**d) Diversão**

Para os hebreus de todas as idades as festas, os cânticos e a música, e especialmente a dança, eram as formas mais comuns de relaxamento. Eram aproveitadas as oportunidades para isso em cada regozijo doméstico (Jr 31.4), incluindo diversões por ocasião da colheita (Jz 9.27; 21.21), bem como em tais funções públicas e oficiais como a ascensão de um novo rei ao trono (1Rs 1.40) ou a celebração de uma vitória militar (Éx 15.20; Jz 11.34; 15m 18.6). Contar

histórias e a arte de propor enigmas também era uma prática altamente estimada (Jz 14 12; Ez 17.2; 1Rs 10.1). V. tb. DANÇA e figs. 70, 71. D.J.W.



*Fig. 113 — Jovens egípcias jogando bola, mantendo diversas bolas no ar ao mesmo tempo. Pintura num túmulo de Beni Hasan, c. 2000 a.C.*

**II. NO NT**

Excluindo uma obscura referência a brincadeiras de crianças (Mt 11.16,17), e a uma possível alusão a uma corrida de carros (Fp 3.13s.), os jogos mencionados no NT são as competições gregas atléticas. Examinando-se 1Macabeus 1.10-14 e 2Macabeus 4.13,14, perceberemos melhor a atitude helenista dos escritores que encontraram metáforas nesses esportes atléticos. As festividades tinham origem e sabor religiosos, e encorajavam a disciplina, a arte, a saúde e a participação honesta, e não deixavam de ter sua utilidade diplomática (v. Lisias, xxxiii). As odes sobreviventes de Píndaro revelam as honrarias outorgadas aos vencedores nos jogos pitios, nemeanos, istimianos e, acima de tudo, nos jogos olímpicos.

Nas epístolas muitas metáforas são aproveitadas dos jogos em geral, e da corrida a pé e da corrida de carros, em particular.

Em 1Co 9.24-27, Paulo chama atenção para o rigoroso treinamento de um atleta (uma metáfora igualmente empregada por Epicteto). O atleta não se preocupava com o prêmio imediato da coroa de oliveira brava, salsa, pinho, ou louro, mas sim, com a recompensa posterior. O crente, semelhantemente, é exortado a esforçar-se para conseguir “a maestria”, pois sua recompensa, em contraste com a do atleta deste mundo, é uma “coroa incorruptível” (cf. 2Tm 2.5; 4.8; 1Pe 1.4; 5.4). O v. 26 pinta uma luta de boxe. Nesse caso os braços e as mãos eram enroladas com couro cravelado de tachas, que inflingiam graves ferimentos, pelo que os combatentes procuravam antes esquivar-se do que aparar os golpes — o que também explica a expressão “batendo no ar”. Tendo começado com a cena de vitória, Paulo conclui com um quadro de fracasso. Ele vê a si mesmo como o arauto que convida outros para a competição, mas que corria o perigo de ficar desqualificado para participar da mesma (1Co 9.27). As metáforas baseadas nos jogos atléticos certamente tinham especial apelo para os leitores dessa epístola, visto que os jogos istimianos eram uma festividade coríntia.

Em Gl 2.2; 5.7; Fp 2.16; Hb 12.1,2, são feitas referências à corrida a pé, para a qual era usada uma quantidade mínima de roupa. "Desembaraçando-nos de todo peso" provavelmente se refere ao peso que os atletas usavam nos treinos preparatórios, a fim de levar os mesmos ao seu melhor estado físico. "O pecado que tenazmente nos assedia" é, mais claramente, uma referência às vestes. A "nuvem" é uma metáfora comum para as multidões. Sugere a visão imperfeita do corredor, que via os espectadores pelos cantos dos olhos, os quais estavam antes fixos no alvo.

A referência em Fp 3.13,14 é provavelmente a uma corrida de carros. Corrida de cavalos com carros leves atrelados, era esporte bem conhecido para os gregos, e as referências à mesma recuam até Homero e Sófocles. Eram também uma característica espetacular das festividades. No tempo em que Paulo escreveu, estavam especialmente em moda entre os romanos, e Filipos era uma colônia romana. Poderíamos traduzir esses versículos como: "Não me considero como tendo obtido isso, mas uma coisa faço, esquecendo aquelas coisas que ficam para trás, e esticando-me para as coisas que ficam à frente, prossigo para o alvo, para o prêmio da chamada do alto, ferto por Deus em Jesus, seu ungido". Paulo imaginava-se no carro, encurvado sobre a grade curva onde os joelhos do que dirigia eram encostados e, com as rédeas em torno do seu corpo, esticando-se por cima dos corpos dos cavalos, deixando seu peso ficar pendurado pelas rédeas. Numa tão intensa preocupação, uma espiada para as "cousas que para trás ficam" teria sido fatal. E.M.B.

**JOIADA** (heb., *y'hoyada'*, "Javé sabe", era um nome popular nos tempos do AT) — 1. Pai de Benaia (2Sm 8.18), um homem valente de Cabzeel, no Neguebe (1Cr 11.22); seu filho foi um dos oficiais de Davi. 2. Líder dos aaronitas, que apoiaram Davi em Ziclague (1Cr 12.27). 3. Filho de Benaia, e neto de Joiada, um dos conselheiros de Davi (1Cr 27.34).

4. O sacerdote principal do templo de Jerusalém durante os reinados de Acázias, Atalia e Joás, igualmente chamado Joiada. Casou-se com Jeoseba, irmã do rei Acázias, e desempenhou um papel de proeminência nas questões políticas. Por ocasião do falecimento de Acázias, frustrou ele a tentativa da rainha-mãe, Atalia, de destruir toda a "descendência real". Ele e sua esposa ocultaram seu sobrinho, Joás, durante seis anos, nos recintos do templo, enquanto Atalia ocupava o trono como usurpadora. Então, em um golpe de estado, tirou Joás do esconderijo na qualidade de herdeiro legítimo de Judá. Foi estabelecido um pacto para sua proteção, e outra aliança ainda por ocasião de sua proclamação como rei (2Rs 11.17). Durante a menoridade de Joás, Joiada governou praticamente a nação em seu lugar. Destruziu os santuários de Baal e organizou os levitas. Ajudou na seleção das duas esposas de Joás para assegurar a sucessão real (2Cr 24.3). Depois de

uma repreensão da parte do próprio Joás, ele reparou o templo (2Rs 12.7). Quando faleceu, com a idade de cento e trinta anos, foi sepultado no sepulcro real, em reconhecimento por seus serviços prestados à comunidade.

5. Um sacerdote que havia em Jerusalém, antes do exílio, durante a vida de Jeremias, que foi substituído por Semaías (Jr 29.26). 6. Filho de Paséia, que retornou do exílio em companhia de Neemias e teve parte no programa de reedificação (Ne 3.6).

**JÓIAS E PEDRAS PRECIOSAS** — Nos tempos bíblicos, tal como na atualidade, várias formas de jóias eram usadas e altamente estimadas, tanto pelos homens como pelas mulheres (Êx 11.2; Is 3.18-21). Eram dadas como presentes (Gn 24.22,53), e eram um item importante nos despojos de guerra (2Cr 20.25). Eram uma forma de riqueza, especialmente antes do uso das moedas (2Cr 21.3), e eram usadas como padrão de valor (Jó 28.16; Pv 3.15; Ap 21.11). Entre os diversos tipos de jóias usadas, encontramos menções de braceletes para os braços (Gn 24.22,30,47; Ez 16.11), ornamentos para os tornozelos (Is 3.18,20), colares (Gn 41.42; cf. Lc 15.8, onde as dez dracmas são geralmente consideradas como moedas enfiadas juntas para formar um colar), coroas (Zc 9.16; aqui o povo do Senhor é assemelhado a jóias brilhantes numa coroa), brincos (Gn 24.22), pendentes para o nariz (Is 3.21), e anéis para os dedos (Gn 41.42; Et 3.10; Lc 15.22). Esses objetos podiam ser feitos de ouro, de prata, ou de outros metais (Êx 3.22).

Um considerável número de pedras preciosas e semi-preciosas era conhecido e usado como jóias. Selos inscritos têm sido encontrados feitos de calcêdônia, jaspé, ágata, ônix, cristal de rocha, hematita, jade, opala e ametista (D. Diringer, "Seals", em D. W. Thomas (ed.), *DOTT*, 1928, p. 218-226). As pedras eram calculadas quanto ao seu valor conforme sua raridade, beleza e durabilidade. O moderno método de lapidação não era empregado, pelo contrário, as pedras eram arredondadas e polidas, e frequentemente gravadas e esculpidas.

Em geral, os antigos estavam mais familiarizados com as pedras semi-preciosas do que com as pedras preciosas. Visto que muitas espécies de pedra ocorrem com certa variedade de cores, e visto que uma terminologia científica ainda não havia sido desenvolvida, a identificação das várias pedras preciosas mencionadas na Bíblia nem sempre é fácil, e em alguns casos podemos tão somente tentar acertar com o significado dos termos empregados.

*Ágata* (*sh'vo*, Êx 28.19; 39.12) era provavelmente a ágata moderna, um tipo de quartzo translúcido com camadas de diferentes cores. Em Is 54.12; Ez 27.16 (*kadkod*, em nossa versão portuguesa respectivamente "rubí" e "pedras preciosas"), está em vista uma pedra vermelha, provavelmente o carbúnculo ou o rubi (em Ez 27.16, Simaco apresenta *karchedonion*, isto é, carbúnculo).

A palavra *alabastro* (*alabastron*, Mc 14.3 = Mt 26.7; Lc 7.37), originalmente a forma neutra do adjetivo *alabastrós*, era usada para significar um frasco de alabastro com gargalo comprido para guardar perfume, gargalo esse que era partido quando o conteúdo era usado; o termo também era empregado para indicar frascos dessa forma, não importando o material de que tivesse sido fabricado. O alabastro antigo era uma variedade de carbonato de cálcio produzido por depósito gradual dissolvido na água, como nas estalactites; o alabastro moderno é uma pedra mais mole, uma variedade de gesso.

A *ametista* (*ahlamah*, Êx 28.19; 39.12) era a bem conhecida pedra desse nome, uma variedade purpura do quartzo transparente e cristalino. Assim também em Ap 21.20 (*amethystos*, assim chamado porque supostamente evitava intoxicações).

O *berilo* (*tarshish*, Êx 28.20; 39.13; Ct 5.14; Ez 1.16; 10.9; 28.13; Dn 10.6) estava associado com a Espanha (Társis), e provavelmente era uma pedra verde, embora alguns dos tradutores da LXX parecem ter pensamento que sua cor era vermelha. O crisoberilo verde (beryllium aluminate), o peridoto verde (magnesium silicato de ferro), ou o berilo ordinário (beryllium aluminossilicato) podem estar aqui em vista. Em Ap 21.20 (*beryllos*) o berilo ordinário verde está em vista.

O *carbúnculo* (*bareqet*, Êx 28.17; 39.10; *barqat*, Ez 28.13) era provavelmente uma pedra verde em vista da tradução da LXX como "esmeralda" (*smaragdós*) nas referências de Êxodo; possivelmente está em vista o berilo verde. (Mas o moderno carbúnculo é uma pedra vermelha). Em Is 54.12 (*'eqdah*) está em vista uma pedra vermelha, em vista dessa palavra derivar-se de *qadah*, "acender".

Quanto à *cornelina* (forma essa que se deve à confusão com o termo latino *caro*), v. a sárdia, abaixo.

A *calcedônia* (*chalkedon*, Ap 21.19) é usualmente considerada como uma pedra verde, visto que Plínio se refere a uma espécie de esmeralda e jaspe como calcedônia (de Calcedônia, na Ásia Menor). (Essa palavra é usada pelos escritores modernos para indicar vários tipos de quartzo translúcido, incluindo a ágata, o ônix, a cornelina e o crisópraso)

O *crisólito* (*chrysolithos*, Ap 21.20) é o termo antigo para o topázio amarelo (aluminio fluorossilicato) ou quartzo amarelo. Note-se que o antigo crisólito é o moderno topázio e vice-versa.

O *crisópraso* (*chrysoprasos* Ap 21.20) é, no uso moderno, uma forma verde da calcedônia, ainda que a identificação neste passo seja incerta.

O *coral* (*ra'mot* Jó 22.18; Ez 27.16) pode ser o coral negro ou o coral vermelho. Estritamente falando não é, naturalmente, uma pedra preciosa, sendo antes o esqueleto de inúmeros minúsculos pólipos marinhos. *Ra'mot* é vocábulo que também ocorre em Pv 24.7, texto massorético, ainda que provavelmente deva ser lido como *ramot* "alto" (em nossa versão portuque-

sa, "alta"). Nossa versão portuguesa, acompanhando certas revisões modernas, traduz o termo *phninin* "coral", em Lm 4.7, onde está em vista alguma pedra vermelha (v. pérola, abaixo).

O *cristal* (*z'khokhit*, Jó 28.17) é uma palavra que no mundo antigo era aplicada não simplesmente ao cristal de rocha (quartzo puro, transparente e cristalino), mas também substância dura, transparente e sem cor. Provavelmente o vidro está em vista. *Qerah* (Ez 1.22, em nossa versão, "cristal brilhante") é em outros lugares traduzido como "neve" ou "gelo". Em Ap 4.6; 21.11; 22.1 (*krystallon krystallizo*) é ou gelo ou o cristal de rocha: e ambas as traduções seriam corretas.

O *diamante* (*yahalom*, Êx 28.18; 39.11; Ez 28.13) é de identificação incerta. O diamante moderno era provavelmente desconhecido nos tempos do AT, sendo que a primeira referência certa aparentemente é a de Manílio (séc. I d.C.). Provavelmente com essa palavra está em vista alguma pedra branca e opaca. Em Jr 17.1 (*shamir*) está em vista uma forma de coríndon (a mais dura substância conhecida depois do diamante) (cf. Ez 3.9; Zc 7.12).

A *esmeralda* (*nofekh*, Êx 28.18; 39.11; também Ez 27.16, onde vários estudiosos consideram o texto incerto) talvez tenha sido uma pedra verde semelhante à moderna esmeralda; porém, em vista da tradução apresentada pela LXX (*anthrax*, "carvão aceso"), algumas autoridades preferem pensar numa pedra vermelha. Em Ap 4.3 (*smaragdinos*), e em 21.19 (*smaragdós*), a esmeralda verde está em vista.

O *jacinto* (*hyakinthos*, Ap 21.20) era uma pedra azul, água-marinha (a variedade azul do berilo), ou safira. Esse nome era usado para indicar a cor azul (no grego clássico, como substantivo, indicava a flor que também se chama "jacinto"), como em Ap 9.17 (*hyakinthinos*), que algumas versões traduzem por "jacinto" (como a nossa versão), enquanto certa revisão traduz como "safira". Quanto a Êx 28.19 e 39.12, ainda que nossa versão diga "jacinto", provavelmente não se tratava da mesma pedra (heb., *leshem*), mas de alguma pedra provavelmente amarela, ainda que não identificada. Algumas versões preferem "âmbar".

O *jaspe* (*yash'feh*, Êx 28.20; 39.13; Ez 28.13) era ou o moderno jaspe, ou talvez o jade verde. Em Ap 4.3; 21.11, 18, 19 (*iaspis*), o quartzo verde talvez esteja em vista. Os antigos usavam "jaspe" como nome para diversas cores de pedra, enquanto no uso moderno, uma forma de quartzo opaca e de vermelho carregado é indicada. Em 21.11 a referência ao cristal sugere que talvez seja indicada uma pedra transparente.

O *ônix* (*shoham*, Gn 2.12; Êx 25.7; 28.9, 20; 35.9, 27; 39.6, 13; 1Cr 29.2; Jó 28.16; Ez 28.13) talvez tenha sido uma pedra verde (cf. a LXX, "berilo", e alguns desses versículos) mas era mais provavelmente o ônix (ágata translúcida com camadas de preto e branco). Essa palavra significa "unha", sendo que essa pedra era assim chamada por assemelhar-se com uma unha.

A pérola é encontrada no AT apenas em Jó 28.18a (*gavish*; em nossa versão portuguesa, "cristal", talvez corretamente (cf. *elgavish*, "granizo"). Em nossa versão, entretanto, acompanhando certa revisão norte-americana, "pérola" é encontrada em Jó 28.18b como tradução de *p̄n̄inim* (que outras versões traduzem como "rubis", "coral vermelho"). O mesmo vocábulo hebraico aparece em Pv 3.15; 8.11; 20.15; 31.10 e Lm 4.7 (sendo também aceito por alguns estudiosos como correção em Sl 45.14), mas nossa versão o traduz de diversas maneiras, como "pérolas", "jóias", "finas jóias" etc. BDB prefere "corais", mas E. Burrows (JTS, XLII, 1941, p. 53-64) argumenta que a palavra realmente significa "pérolas", ainda que igualmente tenha o sentido genérico de "jóias". O *Unger's Bible Dictionary* (1957, p. 742) sugere que as pérolas cor-de-rosa, encontradas no mar Vermelho, são as indicadas com essa palavra, e isso solucionaria a dificuldade apresentada por Lm 4.7, onde uma pedra avermelhada é indicada.

Não resta dúvida que, no NT, o termo *margarites* significa "pérola". As pérolas são notadas como artigos de adorno feminino (1Tm 2.9, onde são olhadas com desagrado; Ap 17.4) e de mercadorias (Mt 13.45s.; Ap 18.12,16). Os portões da Nova Jerusalém serão feitos, cada qual, de uma única gigantesca pérola, ou, possivelmente, de madrepérola (Ap 21.21). O reino dos céus é assemelhado a uma pérola de grande valor que um homem procura obter ainda que ao custo de tudo quanto possui (Mt 13.45s. Em vista do contexto é improvável que essa parábola se refira primariamente a Cristo que dá sua vida a favor dos homens, embora de fato Cristo mesmo seja o exemplo supremo de alguém que desistiu de tudo por causa do reino). Por outro lado, é insensato apresentar a mensagem cristã perante os homens que teimosamente rejeitam apreciá-la, como seria insensato lançar pérolas perante porcos (Mt 7.6; cf. *Didaqué*, ix 5, onde a afirmação de Cristo é usada para justificar a exclusão de indivíduos não-batizados da Ceia do Senhor).

O *rubi* certamente é tradução tentativa, pois nenhuma palavra hebraica ou grega é usada que já não tenha sido traduzida de outros modos. Por exemplo, nossa versão traduz como "rubi" a palavra *kadkod*, em Is 54.12, que em Ez 27.16 já é traduzida como "pedras preciosas". Isso dá uma idéia da dificuldade. Sempre que aparece a palavra em nossa versão, a única maneira de saber o sentido certo no original é verificar uma "Concordância Completa" (como a *Young's Analytical Concordance to the Bible*).

A safira (*sapir*, Êx 24.10; 28.18; 39.11; Jó 28.6,16; Ct 5.14; Is 54.11; Lm 4.7; Ez 1.26; 10.1; 28.13) era o nome antigo do lápis lazuli, uma cor de azul escuro, com manchas douradas de pirritas de ferro (cf. "pó que contém ouro" em Jó 28.6). O lápis lazuli certamente também está em vista em Ap 21.19 (*sappheiros*; "safira" em nossa versão). A safira moderna (corindo azul) dificilmente seria conhecido dos antigos.

O sárdio (*odem*, Êx 28.17; 39.10; Ez 28.13) certamente era uma pedra vermelha (derivada de *adam*, "ser vermelho"), provavelmente sendo a mesma pedra moderna desse nome (uma forma de cornelina; cf. Ez 28.13), isto é, uma forma de quartzão com cor marrom escura ou vermelha. Também é mencionado em Ap 21.20 (*sardios*) e é a mesma pedra chamada *sardônio*, em Ap 4.3 (*sardinos*).

O *sardônio* (*sardonix*, Ap 21.20); não confundir com *sardinos* (Ap 4.3), em nossa versão também traduzida como "sardônio" (v. "sárdio", acima). No uso moderno é uma forma de ágata, com camadas de marrom e branco; mas, de conformidade com LSJ, no uso antigo, uma pedra era chamada de "ônix" quando o fundo escuro era simplesmente raiado ou salpicado de branco, e chamada de "sardônio" quando as diferentes cores eram arranjadas em camadas.

O *topázio* (*pitdah* Êx 28.17; 39.10; Jó 28.19; Ez 28.13) era uma pedra amarela, provavelmente cristal de rocha amarelo ou crisólito (uma variedade amarelo pálido do peridote). V. tb. Ap 21.20 (*topazion*), que tem o mesmo sentido.

A lista mais completa de pedras preciosas, no AT, é dada na descrição do peitoral das vestes do sumo sacerdote (Êx 28.17-20, repetido em 39.10-13). Esse peitoral continha quatro fileiras de três pedras cada, em que cada pedra era gravada com o nome de uma das doze tribos de Israel. Autores posteriores, comentando sobre o AT, reputavam essas doze pedras como símbolos dos meses do ano ou como sinais do zodíaco (Filon, *Vit. Mos.* ii. 124 e seg.; Josefo, *Ant.* iii.7.7). Alguns estudiosos têm arranjado a ordem das pedras de modo diferente do que aparece no texto massorético, baseados na tradução da LXX, mas isso é um procedimento duvidoso.

Uma versão abreviada da mesma lista de pedras preciosas se encontra em Ez 28.13, como descrição da cobertura do rei de Tiro quando, de acordo com a imaginação poética, ali usado, ele estava no Éden, o jardim de Deus. Nove dessas pedras são mencionadas, sendo omitidas o carbúnculo, o jacinto e a ametista. Na versão da LXX, sobre esse versículo, entretanto, a lista completa de doze pedras aparece novamente.

Uma lista de doze pedras é apresentada em Ap 21.19s., como decorações dos alicerces da nova Jerusalém. A base dessa descrição, como é claro, é Is 54.11s. (cf. também Tobias 13.16-18). O número doze é claramente significativo para João, e várias tentativas têm sido feitas para precisar se as doze pedras têm algum sentido em si mesmas. É provável que a forma da visão tenha sido influenciada pela descrição das doze pedras do peitoral usado pelo sumo sacerdote; alguns estudiosos têm procurado relacionar as duas listas de pedras preciosas mais intimamente entre si; porém, em vista da dificuldade da tradução exata, do hebraico para o grego, e em vista do fato que João provavelmente não estava citando Êxodo palavra por palavra, é muito de duvidar que possamos dizer mais que

ele foi influenciado apenas de maneira geral pela descrição existente em Êxodo. R. H. Charles (ICC, *ad loc.*) considerava que o simbolismo dos sinais do zodíaco, mencionado acima, era representado pelas pedras do peitoral, na ordem exatamente inversa em que o sol atravessa o zodíaco, assim retratando a verdade que a nova Jerusalém e o cristianismo não têm qualquer relação com aquelas religiões nas quais seus adeptos adoram o sol. É ainda possível que as pedras, tal como os doze portões da nova Jerusalém, simbolizem as tribos de Israel; mas, nesse caso novamente parece impossível identificar cada pedra com sua respectiva tribo individual (quanto a uma tentativa engenhosa, ainda que provavelmente falha, v. A. M. Farrer, *A Rebirth of Images*, 1949, p. 216s.). À luz de 21.14 há talvez ainda mais alguma coisa que pode ser dito a respeito da sugestão que essas pedras representam os doze apóstolos, no qual caso identificações individuais certamente são impossíveis ao menos de ser tentadas. O que está além de qualquer disputa é que o simbolismo do NT nos deixa ver o cumprimento da profecia do AT que fala sobre a cidade perfeita de Deus, onde os santos da antiga e da nova alianças terão sua moradia. V. tb. MINERAÇÃO E METAIS. I.H.M.

**JOIO** (gr., *zizania*; no árabe, *zuwan*) — 1. Uma palavra geral usada para denotar qualquer espécie de ervilhaca, mas que em Mt 13.25s. ocorre referindo-se provavelmente ao joio barbadado (*Lolium temulentum*). Quando ainda está na erva, o joio se assemelha muito com o trigo, mas, se o conselho bíblico for seguido, e for permitido que tanto o joio como o trigo continuem se desenvolvendo juntos até à ceifa (Mt 13.30), então a erva daninha pode ser claramente distinguida, e é usualmente às mulheres e às crianças que cabe a incumbência cansativa de separá-los manualmente. O joio é frequentemente lançado às galinhas como ração. Semear joio em campo alheio com o propósito de vangloriar-se (cf. Mt 13.25s.) era um crime segundo a legislação romana.

2. (*bo'shah*, "sementes mal cheirosas") — Tradução dada em nossa versão portuguesa da planta *Agrostemma githago*, comum na Palestina e na Síria, como semente frequentemente encontrada entre as plantações de trigo e de cevada. Difícilmente se trata da mesma planta que no NT recebe o mesmo nome, nas parábolas de Jesus, a qual é identificada como a *Lolium temulentum*. Portanto, o termo português "joio" é usado para traduzir, em nossa versão, tanto hebraico *bo'shah* como o grego *zizania*, ainda que estes dois vocábulos não sejam equivalentes nesses dois idiomas originais. Resta dizer que o termo hebraico *bo'shah* é empregado exclusivamente em Jó 31.40, enquanto o termo grego *zizania* ocorre oito vezes, todas elas no décimo terceiro capítulo de Mateus. J.D.D.

**JONADABE** (*y<sup>h</sup>onadav*, "Javé é liberal") — 1. Filho de Siméia, irmão de Davi. Sua astúcia per-

mitiu que seu amigo e primo Amom, filho de Davi, obtivesse seu incestuoso desejo por Tamar, a meia-irmã de Amom (2Sm 13.3-5). O fato que sabia da morte de Amom parece indicar complicitade com a mesma, embora fosse seu amigo professado (2Sm 13.30-33). 2. Filho de Recabe, um queneu (1Cr 2.55; Jr 35.6). Proibiu seu clã a ocupar-se da agricultura, de possuir vinhais e de usar seu produto, bem como de habitar em comunidade fixas (Jr 35.6-10). Porém, isso talvez estivesse codificando algo que já era uma prática geral. Era zeloso adorador de Javé e auxiliou Jeú a suprimir a adoração de Baal Melcarte (2Rs 10.15,23). M.A.M.

**JONAS** — Nome pessoal hebreu, que significa "pomba". A forma neotestamentária do nome é *Jonas*. 1. Um profeta hebreu durante o reinado de Jeroboão II, de Israel, no séc. VIII a.C. Ele veio de Gate-Hefer, uma aldeia de Zebulon, localizada nas vizinhanças de Nazaré. O nome de seu pai era Amitai. Predisse a expansão territorial conseguida por Jeroboão às expensas da Síria (2Rs 14.25). Esse Jonas é também o herói do livro que traz o seu nome o quinto dos doze Profetas Menores. O livro difere consideravelmente dos outros livros proféticos do AT, visto que é quase inteiramente composto de narrativa, e não contém qualquer longo oráculo profético. (V. artigo seguinte).

2. Pai de Simão Pedro, de conformidade com Mt 16.17. Alguns manuscritos de Jo 1.42 e 21.15s também chamam-no de Jonas, mas o texto mais bem confirmado em ambas as passagens é "João". D.F.P.

## JONAS, LIVRO DE

### I. ESBOÇO DO CONTEÚDO

Jonas se divide em quatro capítulos, que dizem perfeitamente bem o assunto explorado. O primeiro capítulo relata que Jonas, tendo sido ordenado por Deus para ir a Ninive e protestar contra sua iniquidade, se rebelou e tomou um navio que seguia na direção oposta. Levantou-se um tufão, e os marinheiros acabaram por lançar Jonas borda fora, conforme sua própria sugestão. Um grande peixe então engoliu o profeta. O capítulo segundo apresenta o texto de sua oração, ou antes o salmo de ação de graças, proferido no ventre do peixe. O peixe afinal vomitou Jonas na praia. O terceiro capítulo mostra Jonas dirigindo-se a Ninive, afinal de contas. Sua pregação que anunciava condenação levou os cidadãos ninivitas ao arrependimento de seus perversos caminhos. No quarto capítulo encontramos Jonas indignado por causa do arrependimento e subsequente escape da destruição por parte dos ninivitas; por esse motivo Deus, induzindo Jonas a ter piedade de uma planta, ensinou-se que ele precisava ter compaixão por todos os seres humanos.

### II. AUTORIA E DATA

O livro não fornece qualquer indicação sobre seu autor. O próprio Jonas talvez o tenha escri-

to, mas o livro em parte alguma emprega a primeira pessoa do singular (contraste-se, p.ex., Os 3.1); e a probabilidade de uma data posterior ao séc. VIII a.C. é indicada pelo que fica subentendido, em Jn 3.3, que Nínive não existia mais (foi destruída em 612 a.C.). Se Jonas não foi o seu autor, ninguém pode afirmar quem foi o que escreveu. A data da escrita, pois, talvez tenha sido o séc. VIII a.C., mas, muito mais provavelmente não é mais antigo que o séc. VI a.C. Os doze profetas menores eram conhecidos e venerados pelo fim do terceiro século (cf. Eclesiástico 49.10), pelo que uma data no terceiro século a.C., o mais tardar, é o máximo que pode ser permitido. A ênfase universalística do livro é freqüentemente reputada como um protesto contra o espírito ultra-nacionalista dos judeus, depois do tempo de Esdras. Entretanto, ocorrem passagens universalísticas tão cedo como o séc. VIII a.C. (cf. Is 2.2s.). Dessa maneira o ponto de vista universalístico não indica definitivamente uma data pós-exílica; de fato, o livro presumivelmente teria recebido menos aceitação e pronto reconhecimento depois do tempo de Esdras. Os argumentos em prol de uma data posterior, apresentados acima, não são também conclusivos.

### III. MENSAGEM E NATUREZA

A mensagem primária do livro é claramente que o interesse e a misericórdia de Deus se estendem para além dos judeus e alcançam a raça humana inteira. A prontidão do povo de Nínive em arrepender-se foi também uma lição salutar para os judeus, os quais eram renomados por sua teimosia e falta de fé. O próprio Cristo aproveitou-se dessa lição do livro de Jonas (Mt 12.41); e também chamou atenção para os três dias e noites passados por Jonas no interior do grande peixe: esse "sinal" aos ninivitas ele haveria de reproduzir, em sua própria geração, ao passar um período semelhante no sepulcro (Mt 12.40; Lc 11.30).

A natureza do livro é um tópico muito mais controverso. Tem sido explicado como um livro mitológico, como um comentário, uma alegoria, uma parábola, ou um livro verdadeiramente histórico. Os paralelos mitológicos das tradições populares de outras nações, entretanto, são poucos e precários; o único ponto de contato é a característica de um homem que sobreviveu depois de haver sido engolido por uma imensa criatura marinha. Nem é provável que o livro seja um comentário sobre 2Rs 14.25, relatando histórias que se reuniram em torno do nome do profeta; o livro parece por demais bem arranjado e ter tido um propósito por demais didático para isso. A sugestão que se trata de um comentário judaico acerca de passagens universalísticas nos livros de Isaías e Jeremias, é um tanto mais crível. A interpretação alegórica, entretanto, é extremamente improvável; Jonas representa a nação de Israel, o peixe representa a Babilônia, o fato de Jonas haver sido devorado representa o exílio etc. Tão complexas alegorias são freqüen-

tes na literatura rabínica, sem dúvida; porém, só começam a aparecer em data bem posterior. A interpretação parabólica é mais simples e mais provável. Aqueles que sustentam esse ponto de vista afirmam que o livro é meramente um relato moral com uma finalidade didática em vista, comparável com a história que Natã contou a Davi (2Sm 12.1s.), ou com a parábola de nosso Senhor sobre o bom samaritano (Lc 10.30s.), o que, naturalmente, procurava ensinar a mesma lição que Jonas. O ponto de vista parabólico não é meramente um expediente para evitar que se creia no milagre de Jonas a emergir vivo do ventre do peixe, como algumas vezes tem sido declarado. Tais parábolas são freqüentes nas Escrituras; os principais argumentos contrários a essa interpretação são a dimensão sem paralelo da história, e o fato que a lição moral não é salientada (contrastar o "Tu és o homem" de Natã, e o "Vai e faz o mesmo", de nosso Senhor).

### IV. INTERPRETAÇÃO HISTÓRICA

A interpretação histórica se baseia no sentido óbvio do texto, e sobre o fato que a história é aplicada a um personagem definido e histórico, Jonas, filho de Amitai (enquanto os personagens das parábolas acima mencionadas são anônimos). Certamente que a tradição judaica aceitava o livro como história, e as referências de nosso Senhor à mesma, citadas acima, provavelmente ainda que não necessariamente, subentendem que ele assim também o considerava. A interpretação histórica, entretanto, é desafiada em diversos pontos, notavelmente no tocante ao milagre do grande peixe, no tocante à vastidão atribuída a Nínive, no tocante à afirmação que seu rei e seus cidadãos não somente deram ouvidos a um profeta hebreu, mas também, sem hesitação nem exceção, se arrependeram, e, finalmente no tocante ao crescimento extraordinariamente rápido da trepadeira. No entanto, é perfeitamente possível que o primeiro desses pontos tenha sido um milagre genuíno; de qualquer modo, a história talvez tenha muitos paralelos modernos. O crescimento da trepadeira poderia, novamente, ter sido algo miraculoso; ou, mais simplesmente, pode-se dizer que Jn 4.10 não tem a intenção de ser estritamente literal. Quanto às dimensões de Nínive (Jn 3.3), é possível que o autor tencionava referir-se a uma área bem maior que a da própria cidade; pode-se ver confirmação disso no fato que ele se refere ao "rei de Nínive" (3.6), quando é sabido que os demais escritores do AT falavam sobre os reis da Assíria, do qual país Nínive era a capital. Porém, v. NÍNIVE. Também pode ser observado que nas baixas condições da Assíria, antes da elevação de Tiglate-Pileser III ao trono (745 a.C.), os ninivitas bem poderiam ter ouvido prontamente um profeta que estivesse predizendo desastres se não se arrependessem. A religião dos ninivitas era politeísta, pelo que bem poderiam ter procurado evitar ofender até mesmo alguma deidade estrangeira ainda que desconhecida.

É correto dizer que nenhuma das objeções à interpretação histórica é insuperável. Outro tanto pode-se dizer acerca da interpretação parabólica. Portanto, parece que a escolha fica entre essas duas possibilidades.

## V. COMPOSIÇÃO

No que diz respeito à composição do livro, o mesmo parece ser uma entidade, com a possível exceção do salmo (2.2-9). Tem sido frisado que 2.10 segue 2.1 naturalmente, sem qualquer interrupção quanto ao sentido; e que esse salmo tem muitos paralelos com frases de Salmos. Entretanto, esses fatos de forma alguma provam que a passagem seja interpolada. O salmo não faz contradição com a situação (isto é, o fato de Jonas tem sido salvo de afogamento), ainda que fosse realmente de esperar um apelo para ser livrado do ventre do peixe. O fato que os paralelos de Salmos usam linguagem marinha metaforicamente não é prova que isso é o que era tencionado aqui. O autor (quer tenha sido Jonas ou não) bem poderia ter percebido quão perfeitamente aptas eram essas bem conhecidas frases para a situação em que Jonas se encontrava. Também não é de esperar que uma passagem de discurso direto haveria de adicionar tanto a ponto de alterar radicalmente a narrativa dos acontecimentos dentro da qual tal discurso aparece. Talvez, portanto, se o autor não compôs pessoalmente o salmo, quiçá o tenha encontrado e, descobrindo que era apropriado para o seu propósito, usou-o de conformidade com isso. D.F.P.

**JÔNATAS** (*y'phonatan* ou *yonatan*, "Javé tem dado"); — Há diversas ocorrências desse nome do AT: 1. Filho de Gérson, descendente de Moisés. Foi contratado por Mica para officiar como sacerdote perante um ídolo em Efraim, e então se tornou sacerdote e progenitor de uma linhagem de sacerdotes entre os danitas "até ao dia do cativo do povo" (Jz 17; 18.30,31).

2. Filho mais velho do rei Saul, por sua única esposa (1Sm 14.49,50), era o herdeiro de seu pai, o que torna sua lealdade e afeição por Davi, que sucedeu a Saul, ainda mais maravilhosa (1Sm 20.31). Jônatas aparece pela primeira vez no registro bíblico como vitorioso em Geba, o baluarte filisteu, embora a estratégia do seu pai, naquela ocasião, sugira por analogia que ele talvez tivesse feito parte no alívio de Jabes de Gileade (1Sm 11.11; 13.2). Sua habilidade e coragem como guerreiro, lembradas pela elegia de Davi (2Sm 1.22), são claramente vistas no fato que atacou sozinho uma outra guarnição de filisteus, um incidente que também demonstra sua capacidade de inspirar lealdade e também de ser leal (1Sm 14.7). É por causa de sua lealdade a Davi, entretanto, que ele é principalmente lembrado; tratava-se de uma lealdade dificultada porque entrava em conflito com seu dever filial e sua afeição a Saul, seu pai e soberano. Quando o rei, desertado pelo Espírito de Deus, e vítima de temores e paixões crescentes, foi exibindo um ódio cada vez maior

contra "o homem segundo o próprio coração de Deus", o qual também haveria de sucedê-lo, Jônatas, por outro lado, em fidelidade ao pacto de fraternidade jurado com Davi após a morte de Golias (1Sm 18.1-4), foi impulsionado ao desafio e ao engano contra seu pai, até o ponto de pôr em risco a sua própria vida (1Sm 19.1-7; cap. 20). A cena de despedida entre Davi e Jônatas é extremamente comovedora. Não parece que Jônatas tenha acompanhado seu pai nas duas expedições de seu pai contra Davi, a En-gedi e Haquilá, e finalmente desapareceu na trágica vitória dos filisteus no monte Gilboa, juntamente com seu pai e seus irmãos (1Sm 31.2). Dotado física e moralmente, ele serve de modelo para aqueles de uma mais favorecida dispensação, de lealdade à verdade e à amizade, bem como para aquela pacificação que é o papel que cabe aos filhos de Deus.

Outros indivíduos que tiveram esse nome são um tio de Davi, um conselheiro e um escriba, o qual talvez deva ser identificado com o sobrinho de Davi que abateu o gigante (1Cr 27.32; 2Sm 21.21,22); um filho do sumo sacerdote Abiatar, que foi envolvido nas tentativas de Absalão e Adonias para conquistarem o trono de Davi, ainda que não como rebelde (2Sm 15.36; 17.15-22; 1Rs 1.41-49); um dos "heróis" de Davi (2Sm 23.32; 1Cr 11.3); um filho de Careá associado com Gedalias durante o domínio de Jerusalém por parte de Nabucodonosor (Jr 40.8); e um escriba em cuja casa Jeremias foi aprisionado (Jr 37.20). O mesmo nome ocorre por ocasião da restauração (v. Ed 8.6; 10.15; Ne 12.11,14,35). T.H.J.

**JOPE** — É chamado *Jafo* (Js 19.46). A palavra hebraica é *yafa*, e a grega é *Ioppe*; o árabe é *Yafa* (daí nossa moderna "Jafa"). Não estava nas mãos dos israelitas nos primeiros séculos da história de Israel, mas certamente servia como porto de mar para Jerusalém, que ficava a 56 km de distância. É o único porto natural entre a baía de Aco (isto é, baía de Haifa) e a fronteira egípcia, pelo que tem uma longa história. Era uma aldeia murada até mesmo nos dias de Tut-mose II (e é mencionada em suas listas de aldeias); e também figura nas cartas de Amarna. Nos dias dos Macabeus era guarnecida pelos sírios, até que foi capturada por Simão. Pompeu restaurou-a à Síria (63 a.C.), mas dentro de vinte anos foi dada novamente aos judeus. Tornou-se um centro de pirataria no primeiro século de nossa era, e durante a guerra dos judeus, Vespasiano a atacou e capturou. Desde os tempos romanos tem caído e saldo de numerosas mãos, incluindo Napoleão. Atualmente vive à sombra de sua vizinha mais importante, Tel-Aviv, e em realidade forma apenas o seu subúrbio sulista. As duas cidades formam um único município.

Jope também figura na mitologia grega; uma rocha, que há perto da entrada do porto é supostamente o lugar onde Andrômeda foi acorrentada quando Perseu matou o monstro. O turista pode ver uma mesquita que supostamente assinala o local da casa de Simão, o cur-

tidor; um minarete embeleza uma esquina do eirado plano, que de outro modo relembra a história de At 10. D.F.P.

**JOQUEBEDE** (*yokheved*, "Javé é glória") — Mãe de Moisés, Arão e Miriã (Êx 6.20; Nm 26.59), ainda que seu nome não seja registrado na narrativa direta sobre o nascimento de Moisés (Êx 2). Era filha de Levi e se casou com seu sobrinho Anrão, ainda que, de acordo com a LXX, em Êx 6.20, fossem primos. J.G.G.N.

**JORÃO** (*y'horam*, "Javé é exaltado") — 1. O segundo filho mais velho de Acabe e que sucedeu a seu irmão, Acazias como rei de Israel quando este faleceu sem filhos (c. 851-842 a.C.). O fato de haver abandonado a adoração a Baal Melcarte, de Tiro, provavelmente reflete o efeito salutar que sobre ele teve a sorte de seu irmão (2Rs 3.2). A réplica de Eliseu (2Rs 3.13) pode talvez indicar que o rompimento com esse culto estrangeiro não fora completo. O relato sobre seu reinado, é misturado com as histórias concernentes a Eliseu (2Rs 1.17-9.28). Visto que o autor dos livros de Reis suprimiu deliberadamente o nome do rei de Israel nessas narrativas (v. REIS, LIVROS DE), não é certo quantos desses incidentes pertencem ao reinado de Jorão. Eliseu certamente sobreviveu a ele por muitos anos. Logo no início de seu reinado fez uma tentativa mal sucedida de reobter o controle sobre Moabe, com a ajuda de Josafá, de Judá, e sobre Edom (v. PEDRA MOABITA). Jorão foi a primeira das vítimas de Jeú, tendo falecido por causa do ferimento recebido por uma flecha, em Jezreel (2Rs 9.24-26).

2. Filho de Josafá e cunhado de Jorão de Israel, por motivo de seu casamento com Atalia, filha de Acabe (c. 850-843 a.C.). Seu reinado sobre Judá (2Rs 8.16-24; 2Cr 21) contrastou tristemente com o reinado de seu piedoso pai. Logo no início de seu reinado mandou matar seus seis irmãos, como que para remover com antecedência toda oposição à orientação religiosa que pretendia imprimir, e que deixava transparecer a influência dominadora de Atalia e, finalmente de Jezabel (2Rs 8.18). Sua apostasia não deixou de ser repreendida. Uma carta da parte de Elias pronunciou a sentença de julgamento contra ele e predisse sua morte prematura por meio de uma horrenda enfermidade nas entranhas (2Cr 21.12-15). A revolta bem sucedida de Edom, e a invasão de Judá por parte de filisteus e árabes, foram outras evidências da ira de Deus contra um monarca indigno e ímpio. J.C.J.M.

**JORDÃO** — A depressão do Jordão é sem paralelo entre os fenômenos da geografia física. Formada em resultado de uma fenda, é a mais baixa depressão da terra. As águas superiores do rio Jordão, alimentadas por fontes, se reúnem no lago Hulé, a 70 m acima do nível do mar. A 16 km ao sul do lago de Tiberíades já está a quase 210 m abaixo do nível do Mediterrâneo, enquanto no extremo norte do mar

Morto, o fundo da fenda já baixa ainda mais 170 m, fazendo o rio chegar a quase 394 m abaixo do nível do mar. Dessa maneira o nome "Jordão" (heb., *yarden*) muito apropriadamente significa "o descendor". O rio é o maior curso perene da Palestina, e sua distância de cerca de 121 km desde o lago Hulé até o mar Morto, é mais do que dobrado por seus meandros. Nenhum outro rio tem maior número de alusões e significância bíblicas.

#### a) A bacia do Hulé

Embora o mapa possa sugerir que a fenda do Jordão prossegue ao norte pela depressão síria, esta última é em sua maior parte atravessada por terras altas que em algumas regiões ultrapassam os 900 m, enquanto a parte baixa do Jordão cai rapidamente até 793 m abaixo do nível do mar, no extremo norte do mar Morto. Além disso, as terras altas do ante-Líbano formam uma barreira entre a Síria e a Palestina. A paisagem é dominada pela altura massiva do monte Hermom, que, tendo 2.776 m, é o ponto mais alto de onde se pode contemplar a costa levantina. Variavelmente denominado de Senir e Siriom (Dt 3.9; 4.48; Ct 4.8), antigamente tinha um grande templo consagrado a Baal-Hermom em seu cume (Jz 3.3), cume esse que simboliza bênção para o salmista (Sl 133.3; cf. 42.6). Fontes abundantes fluem da pedra calcárea para alimentar as correntes superiores do Jordão. O rio Lidani recebe suas águas das fontes em Baniás (Cesaréia de Filipe) e em Tell el-Qadi (Dã). Outras fontes alimentam o rio Heshbani. Será que Baniás era a sede do "Baal-Gade, no vale do Líbano" (Js 12.7)? Certamente que as cavernas ali existentes eram santuários do culto da fertilidade. "Antigamente se costumava dizer: Peça-se conselho em Abel" (2Sm 20.18). Os habitantes viviam prosperamente em cercanias luxuriantes (Jz 18.7), e quando os danitas se estabeleceram ali, foram tentados a seguir a idolatria local (Jz 18.30). Dã era uma das cidades onde Jeroboão colocou um bezerro de ouro (1Rs 12.29; 2Rs 10.29; cf. Am 8.14). A 7,5 km de distância, Baniás, nos tempos romanos, era o centro da adoração de Pã, quando seu nome foi mudado para Cesaréia de Filipe. Foi justamente nos esconderijos dessas cidades pagãs que Jesus achou por bem perguntar aos seus discípulos aquela questão crucial: "Mas vós, quem dizeis que eu sou?" (Mc 8.29), e provavelmente foi em algum lugar do Hermom, naquelas proximidades, que teve lugar a transfiguração (Mc 9.2). O distrito de Dã era o limite norte de Israel, cujos habitantes controlavam a rota vital para a Síria e foram comparados com um ninho de víboras (Gn 49.17).

Dando frente para a bacia do Hulé, para o noroeste (1Rs 15.20; 2Rs 15.29) fica o montão de Tell Abib, um centro estratégico certa ocasião assaltado por Joabe (v. 2Sm 20.14-22). Além dos pantanais razos do lago Hulé — um foco de malária e notável por seus altos juncos de papiro, que talvez tenha fornecido a matéria prima para o primeiro papel feito na Palestina — o Jordão cai 324 m em menos de 15 km de



gargantas de basalto, para atingir a pequena planície em forma de delta, no início do lago de Tiberíades.

### h) O distrito de Tiberíades

Nos tempos antigos esse lago era chamado de Quinerete, provavelmente por causa de sua forma de Harpa, com 21 km de comprimento por cerca de 13 km de largura. Alimentado por numerosas fontes termais, suas águas frescas são bem providas de peixe, e a profundidade máxima de 50 m permite migrações verticais dos peixes, conforme a temperatura vai mudando com as estações do ano. Por conseguinte, provavelmente foi durante a estação quente do verão, quando a temperatura normal invernal (de 12° C), ficaria a 37 m abaixo da superfície do lago, que Jesus aconselhou os pescadores, dizendo "Faze-te ao largo, e lança as vossas redes para pescar" (Lc 5.4). Os métodos de pesca, referidos nos evangelhos, continuam sendo praticados: o anzol de uma linha só (Mt 17.27); a rede de pesca circular (Mt 4.18; Mc 1.16); a rede de arrasto lançada de uma embarcação (Mt 13.47s.); as redes para águas profundas (Mt 4.18s.; Mc 1.19s.); e a rede para água profunda puxada por duas embarcações (Lc 5.10). V. tb. PEIXE, PESCA.

Uma densa população se concentrava ao redor do lago nos dias de nosso Senhor, e foram os sofisticados habitantes das cidades de Corazim, Betsaida e Cafarnaum que Jesus condenou (Mt 11.20-24). "Não existe outro local, na Palestina inteira, onde as memórias se amontoem tanto como em Cafarnaum" (Dalman). A vida judaica pulsava nas suas sinagogas (Mt 12.9; Mc 1.21; 3.1; 5.22; Lc 4.31; 6.6; 8.41). Ali vivia Jairo, o chefe da sinagoga (Mc 5.22), o centurião que erigiu uma sinagoga (Lc 7.5), Levi, o cobrador de impostos (Mt 9.9; Mc 2.14; Lc 5.27). A leste de Cafarnaum ficava Betsaida de onde vieram Filipe, André e Pedro (Jo 1.44), e para mais além o distrito menos populoso dos gadarenos, onde os pagãos criavam os seus porcos (Lc 8.32). As lagoas de planície de mistura com inclinadíssimas penedias rochosas, cheias de grandes pedras e campos cobertos de espinheiros, provaram a cena para a parábola do semeador (Mc 4.2-8), enquanto na primavera os tapetes floridos de abróteas, anêmonas, e iris também falam sermões (Mt 6.28; Lc 12.27). As margens cheias de juncos dos deltas do lago provêm outras lições objetivas (Mt 11.7; Lc 7.24), e a cana dada a nosso Senhor, por zombaria, só poderia ter vindo do vale do Jordão (Mt 27.29; cf. 48).

Fontes termais medicinais ocorrem em ambos os lados do lago, especialmente em Amata, e pode ter sido nas circunvizinhanças de el-Hammeh, mais ao sul, que Naamã mergulhou por sete vezes no rio Jordão (2Rs 5.14). Os numerosos casos de milagres de cura, nos evangelhos, talvez reflita o número de pacientes que buscavam remédios locais nessas fontes. Parece que a malária era a causa de alguns desses males (Mt 8.14; Mc 1.30; Lc 4.38; Jo 4.52).

Dominando esse ambiente do lago aparecem as montanhas circundantes, especialmente aquelas do noroeste, que desempenharam tão vital papel na vida de oração de nosso Senhor, onde ele ensinou os seus discípulos (Mt 5.1), e de onde ele apareceu como o Senhor ressurreto (Mt 28.16). O extremo do lago foi, supostamente, a cena do milagre da multiplicação dos pães para os cinco mil homens (Lc 9.10-17).

### c) O 'Ghor' ou vale do Jordão

Esse se prolonga por mais de 105 km entre o lago de Tiberíades e o mar Morto. O Yarmuk, que entra no Jordão pela margem esquerda, a 8 km abaixo do lago, duplica o volume do fluxo e o vale vai progressivamente se aprofundando até 50 m abaixo do nível da depressão. Nesse setor, três zonas físicas são distinguíveis: o largo terraço superior da fenda pliocênica, o próprio Ghor; o terraço quaternário mais baixo e a planície inundável do rio, o Zor; e, entre eles, as profundamente dissecadas vertentes e terras devolutas do Qattara. É o Qattara e o Zor juntos, e não tanto o próprio rio Jordão, que criaram o caráter de fronteira desse obstáculo (Js 22.25). A metade norte do Ghor é um terreno espaçoso e bem cultivado, mas a elevação judaico-gileadita, que atravessa a fenda, estreita o vale ao sul de Gileade. Daí por diante o vale se torna cada vez mais árido, até que no início norte do mar Morto dificilmente se precipitavam mais de 5 cm de chuva anualmente. As terras devolutas do Qattara, escavadas grotescamente em margas e argilas moles, criam uma descida inclinada e desolada até o chão do vale. O Zor, que prossegue com sua vegetação intensamente verde, faz violento contraste mais abaixo, o que explica o seu nome, *ga'on* ("vegetação luxuriante"), do Jordão (Jr 12.5; 49.19; 50.44; Zc 11.3; cf. Sl 47.4; 59.12; Pv 16.18). Sendo esconderijo de animais ferozes e selváticos (Jr 49.19), essa região é inundada durante a primavera (Js 3.15). Assim sendo, podemos compreender aquela pergunta: "Se em terra de paz não te sentes seguro, que farás na floresta do Jordão?" (Jr 12.5).

Entre o Yarmuk, ao norte, e o Jaboque, existem nove outras correntezas perenes que desaguam no Jordão pela margem esquerda, e esse abundante suprimento de água explica o motivo pelo qual todos os povos importantes ficavam localizados no lado leste do Ghor, aldeias tais como Sucote, Zafom, Zaretã, Jabes-Gileade e Pela. Com a ajuda da irrigação, essa era provavelmente a campina que Ló contemplou como "o jardim do Senhor" (Gn 13.10). Foi no Jaboque, em Penuel, que mais tarde Jacó lutou com o estranho, e nas proximidades, em Sucote, ele fazia pastar os seus rebanhos (Gn 33.16,17). O riacho do Querite, bem poderia ter sido um tributário não-permanente do Jabes, mais ao norte, onde Elias, nativo de Jabes-Gileade, se ocultou de Acabe (1Rs 17.1-7). Foi das margens do Jordão que ele "subiu ao céu num redemoinho" (2Rs 2.7-11). Entre Sucote e Zartan (identificada por Glueck como Tell es-Sai-diyeh), Salomão fundia cobre em moldes de

barro, usando argila e combustível locais (1Rs 7.46; 2Cr 4.17). Nessa secção do vale há certo número de passagens vadeáveis, embora o rio não tivesse sido atravessado por pontes senão já nos tempos dos romanos. Perto da boca do Jaboque, tanto Abraão como Jacó atravessaram (Gn 32.10). Algum lugar, ali mesmo, foi onde os midianitas atravessaram, perseguidos por Gideão (Jz 7.24; 8.4,5). Por duas vezes Davi o atravessou durante a rebelião de Absalão (2Sm 17.22-24; 19.15-18). Mas, entre a confluência do Jaboque com o mar Morto, as travessias são mais difíceis por causa da correnteza veloz. A miraculosa travessia dos israelitas parece ter tido lugar em Adã (moderna Tell Dâmiyeh), a 26 km ao norte de Jericó (Js 3 1-17; 4 1-24; Sl 114 3,5). Perto desse local as margens do rio são solapadas por suas águas e os terremotos têm provocado deslocações de terras para bloquear o rio. Na noite anterior a 8 de dezembro de 1267, um bloqueio desses represou o rio durante 16 horas. Casos semelhantes ocorreram em 1906 e em 1927 — no último desses incidentes as águas foram represadas por 21-½ horas.

Entre o Jaboque e Bete-ninra, por 26 km (Is 15.6) não há correntes que desaguem no Jordão, e há bem poucos povoados. Aldeias de oásis ocorrem perto de fontes, tais como os distritos de Bete-Seã e de Jericó, a oeste do rio Jordão, e nas planícies de Moabe (Nm 20.1) até o leste estava Sitim, para onde os espias foram enviados (Js 2.1-7). Gilgal e Betânia, além do Jordão, não têm sido identificadas no curso inferior do Jordão. Dentre esses povoados, Jericó (q.v.) é sugerido por algumas autoridades como o mais antigo povoado conhecido que tem sido continuamente ocupado desde o alvorecer do homem.

A despeito de seus oásis, o vale nesse ponto se transforma num deserto, a cena do ministério de João Batista. O uso das águas salgadas do Jordão, impróprias para os ritos de purificação dos judeus (cf. Nm 19.17), sugere que seu batismo não tinha conexão alguma com os ritos judaicos. Pelo contrário, João Batista é considerado sucessor do profeta Elias, que também ministrou naquele mesmo vale (Mt 11.14; Mc 9.11s.). Jesus, igualmente, permaneceu por algum tempo naquele deserto. Têm sido encontradas pedras, enterradas em argila mole, que parecem ter a forma de pães, um lembrete, hoje em dia, da tentação a que foi sujeitado o Senhor, de transformar aquelas pedras em pães verdadeiros (Mt 4.3; Lc 4.3). Ao longo das fronteiras ocidentais do Ghor, as montanhas do vale provêem paisagens tão extensas como aquelas que Jesus viu em sua última tentação no deserto (Mt 4.8; Lc 4.5). J.M.H.

**JOSAFÁ** (*y<sup>h</sup>hoshafat*, "Javé tem julgado") — 1 Quarto rei de Judá, e filho e sucessor de Asa (c. 870-845 a.C.). Seu reinado é registrado com abundantes detalhes em Crônicas (2Cr 17.1-21.1), mas e relato oficial de seu reinado, em Reis, é breve (1Rs 22.41-50). Onde ele apare-

ce, houtras narrativas, o interesse principal se centraliza em torno do reino do norte (1Rs 22.1-40; 2Rs 3.4-27).

Nos primeiros anos de seu reinado, Josafá providenciou para assegurar a segurança de seu reino contra agressões externas. Fortaleceu as defesas ao longo de sua fronteira norte, colocando guarnições permanentes nas aldeias que ficavam na fronteira ou próximas da fronteira entre Israel e Judá. Posteriormente reverteu a orientação política de seus predecessores e pôs fim à longa inimizade com Israel, ao entrar numa aliança de casamento com a casa de Onri (1Rs 22.44). Apesar de que era claramente vantajoso para Acabe ter um aliado e não um adversário em sua fronteira sul, em vista da ameaça sempre presente por parte da Síria, Josafá pouco tinha a ganhar e, conforme os acontecimentos ainda vieram a provar, muito teve a perder com essa aliança. O casamento de seu filho Jorão com Atalia, a filha de Acabe e Jezabel, produziu frutos maus em anos posteriores e levou a linhagem de Davi à beira da extinção (2Rs 11.1-3).

O ponto de vista generalizado que Judá se tornou praticamente dependente de Israel, se baseia na atitude de subserviência que Josafá aparentemente adotou para com Acabe, na batalha contra Ramote-Gileade (1Rs 22 4,30) e para como Jorão na campanha que visava subjugar Moabe (2Rs 3.7). De fato, não existe qualquer evidência clara que Judá, nessa ocasião, em qualquer sentido fosse subordinada a Israel.

Na sua própria pátria, Josafá mostrou-se hábil administrador e homem de eminente piedade, que zelosamente procurou, em todas as coisas, honrar a Javé. Não ficou satisfeito simplesmente em expurgar sua pátria de formas pagãs de adoração (2Cr 17.6; cf. 1Rs 22.43, e v. LUGARES ALTOS). Mas tomou passos positivos para assegurar que a lei mosaica se tornasse conhecida e compreendida (2Cr 17.7-9). Reorganizou o poder judiciário, nomeando juízes para todas as cidades mais importantes de seu reino. O estabelecimento de uma corte mista especial de apelo, em Jerusalém, composta de levitas, sacerdotes e anciãos, foi um ponto notável na história legal da nação (2Cr 19.5-11).

2. O cronista durante os reinados de Davi e Salomão (2Sm 8.16; 20.24; 1Rs 4.3).

3. Um dos doze oficiais de Salomão (1Rs 4 17). 4. Pai de Jeú, rei de Israel (2Rs 9.2,14). J.C.J.W.

**JOSAFÁ, VALE DE** — Nome que Joel dá ao lugar do julgamento final, em 3.2.12 de seu livro. Em ambos esses versículos, "Josafá" (que significa "Javé tem julgado") é associado com declarações que Deus julgará (heb., *shafat*). Por conseguinte, é provável que "o vale de Josafá", tal como "o vale da decisão", no v. 14, é um nome que simboliza julgamento, e não um nome geográfico então corrente.

O vale de Josafá tem sido variegadamente identificado. Alguns têm pensado que Joel não tinha qualquer lugar definido em mente; p.ex.,

o Targum de Jônatas traduz esse nome como "a planície da decisão do julgamento", enquanto Teodócio o traduz como "lugar de juízo". Visto que Joel emprega o termo geográfico "vale", a maioria dos estudiosos tem pensado que alguma localização era tencionada. Ibn Esdras sugere que talvez seja o vale de Beracá, ao sul de Belém, onde as forças de Josafá se reuniram depois da destruição dos inimigos (2Cr 20.26), mas Zc 14 localiza tal julgamento perto de Jerusalém e, de consonância com 1 Enoque 53.1, todos os povos se reunirão para serem julgados num profundo vale próximo do vale de Hinom. As tradições judaica, cristã e muçulmana identificam o lugar do julgamento final com o vale do Cedrom, entre Jerusalém e o monte das Oliveiras. Por conseguinte, muitos têm sido ali sepultados, muçulmanos especialmente na vertente ocidental e judeus especialmente na vertente oriental do vale. Um túmulo greco-romano, na vertente oriental, tem sido chamado por equívoco de túmulo do rei Josafá. Desde tempos recuados como os do peregrino de Bordeaux (333 d.C.) e do *Onomasticon* (s.v. *Koilas*) de Eusébio, o nome de Josafá vem sendo associado com esse vale. Alguns fazem a objeção que o profeta Joel empregou a palavra "emeq", "vale largo", enquanto o vale do Cedrom é chamado de *nahal*, "ravina" (2Sm 15.23). Outras identificações são o "vale do rei" (2Sm 18.18), que se dirige para o vale do Cedrom vindo do noroeste (de conformidade com C. F. Keil e E. G. Kraeling) e o vale de Hinom, a oeste e ao sul de Jerusalém (de conformidade com G. W. Wade). V. fig. 108. J.T.

## JOSE

### 1. NO AT

#### I. NOME

José é uma forma imperativa do verbo *yasaf*, "adicionar"; e o nome *yosef* quer dizer "que ele (Deus) adicione (filhos)"; cf. Gn 30.24. Um substantivo locativo palestino *yshp-i-r* (isto é, *y-sh-p-'El*) em listas topográficas egípcias dos sécs. XV e XIV a.C., tem sido comparado com o vocábulo hebraico *yosef*. Porém, os sons "s" são diferentes, e esses dois nomes com quase absoluta certeza não estão relacionados entre si (conforme W. F. Albright, JPOS, VIII, 1928, p. 249). Quanto ao termo egípcio *y-sh-p-'El*, comparar substantivos locativos bíblicos tais como *iftah-'El* (Js 19.14,27).

## II. HISTÓRIA

### a) Pano de fundo

José foi o décimo primeiro filho de Jacó, e o primeiro de Raquel (Gn 30.24; 35.24), e era o filho favorito do patriarca (Gn 37.3; cf. 33.2,7). A história de José é uma das mais gráficas e atrativas do AT: um menino mimado vendido ao Egito como escravo devido à inveja de seus irmãos, que saiu-se admiravelmente bem na adversidade, e que de um aprisionamento injusto se elevou ao mais alto ofício governamental. Mediante planejamento sábio ele evitou o aço-

te da fome, dessa maneira livrando o Egito, Canaã, e a sua própria família de morrerem de fome. Seguiu-se a reconciliação com os seus irmãos e a família se estabeleceu nas pastagens de Gósen, no nordeste do delta. Depois de sepultar Jacó na terra de Canaã, José ordenou que seus ossos, igualmente, deveriam ser levados para ali, quando os descendentes de Israel eventualmente tivessem de deixar o Egito para irem para a terra prometida. A narrativa, conforme relatada em Gênesis, não pode ser melhorada; os parágrafos abaixo, por conseguinte, meramente apresentarão algum material de pano de fundo egípcio e relacionado, e tratarão com alguns pontos sobre o texto.

### b) Data

O período mais provável para José é o tempo dos faraós hicsos, c. 1720-1570 a.C. (V. CRONOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO). Eram os hicsos dominadores semíticos que se tinham infiltrado vindos de Canaã, mas que observavam escrupulosamente os costumes convencionais egípcios. A princípio aproveitaram a administração burocrática egípcia existente; mais tarde, entretanto, foram nomeados semitas naturalizados para altos postos oficiais. Quanto ao pano de fundo histórico, v. EGITO: HISTÓRIA.

### c) A "capa de muitas cores"

A parcialidade de Jacó em favor de José foi assinalada pela "túnica talar". Arqueologicamente, a expressão hebraica *k'etonet pasim* pode ser traduzida tanto como "túnica de muitas cores" quanto como "túnica de mangas compridas". Quanto a semitas em vestes multicoloridas, v. IB, p. 29, fig. 25, à direita, ou, em cores, E. W. Heaton, *Every day Life in Old Testament Times*, 1956, sobrecapa; exemplos posteriores em IBA, p. 35, fig. 29, ou ANEP, p. 17, fig. 52. As mesmas peças de vestuário, especialmente os últimos exemplos citados, são também frequentemente longas e com mangas. Em favor do significado "multicolorido", *pasim* é palavra que tem sido comparada com o termo assírio *paspasu*, "pássaro brilhantemente colorido", e com o vocábulo árabe *fasafisa*, "mosaico" (Eisler, *Orientalistische Literaturzeitung*, XI, 1908, 368-371, e cf. *ibid.*, XIV, 1911, 509). A tradução "de mangas compridas" é conseguida considerando-se a partícula *pas* como a palma das mãos ou dos pés, pelo que *k'etonet pasim* significaria "túnica de (= que chega) palmas e solas" (BDB, p. 82.1a). Quanto aos sonhos, v. abaixo.

### d) José vendido ao Egito

O texto registra que quando José foi enviado a visitar seus irmãos, que faziam seus rebanhos pastarem, a princípio planejaram matá-lo, mas, em lugar disso, puseram-no numa cisterna por causa da sugestão mais escrupulosa de Rúben, o qual esperava poder salvá-lo secretamente. Depois que os irmãos se assentaram para comer, uma caravana de comerciantes ismaelitas, vindos de Gileade, se apresentou à distância; então os irmãos de José imediatamente resolveram livrar-se dele, vendendo-o para ser levado para o estrangeiro. Quando os caravaneiros se aproximaram, seus irmãos "o venderam" aos

primeiros caravaneiros que encontraram, "os mercadores midianitas" (Gn 27.28). Quando a caravana terminou de passar, Rúben voltou à cisterna e ficou apavorado quando descobriu que José havia desaparecido. Isso sugere diretamente que Rúben estivera ausente desde que o primeiro caravaneiro apareceu até que a caravana inteira (levando José) já passara inteiramente.

Certos pontos exigem comentário. Por que haveria Rúben de estar ausente? Dentre muitas razões possíveis, a mais simples é que quando a caravana estrangeira foi avistada, Rúben, sendo o mais consciente dos irmãos (e de bom caráter), saiu para montar guarda entre as ovelhas, não se podia confiar que estrangeiros de passagem não quizessem furtar alguns poucos animais escolhidos. Rúben teria de esperar até que houvessem desaparecido. Mas, pelo tempo em que Rúben pode voltar calmamente, José já havia sido vendido e levado; então os irmãos enviaram a túnica talar de José, adrede manchada com o sangue de um cabrito.

E quem vendeu José aos egípcios? No Egito, os midianitas (em realidade, medianitas, v. abaixo) venderam José a Potifar (Gn 37.36), mas Gn 39.1 diz que Potifar o comprou dos ismaelitas. É que a caravana se compunha de ismaelitas, incluindo nessa designação alguns midianitas ou medianitas; os termos se justapõem. Essa justaposição de termos é mais claramente exibida em Jz 8.24, que declara explicitamente que os midianitas batidos por Gideão tinham "argolas de ouro, pois eram ismaelitas". A soletração medianitas no hebraico de Gn 37.36 talvez indique a justaposição de um terceiro termo; comparar Gn 25.2 (= 1Cr 1.32), onde tanto Medá como Midiã são filhos de Abraão e Que-tura. O uso de termos múltiplos, numa narrativa, não indica disparidade de documentos, mas de uso estilístico típico do Oriente Próximo. Quanto a um emprego semelhante de três termos dentro de algumas poucas linhas, comparar a estela egípcia de Sebekhu (c. 1850 a.C.), que se refere a um general inimigo numa campanha palestina de seu faraó como *Mntyw-Stt*, "beduíno asiático", como *Rntw hst*, "sírios vis", e como *mw*, "asiáticos". Não pode haver pensamento sobre documentos separados por detrás dessa pequena estela de pedra executada como uma unidade, pela vontade de um único homem; tais exemplos poderiam ser multiplicados.

Quem vendeu José à caravana? Diz Gn 37.28 que "o alçaram" da cisterna. Isso pode parecer ambíguo capaz de referir-se tanto aos irmãos de José como aos midianitas. Em Gn 45.4,5, José claramente acusa seus irmãos, em particular, de terem-no vendido à escravidão (forma simples do verbo), que faz o pronome obliquo "o", de Gn 37.28, referir-se aos irmãos de José, e não aos midianitas, o que também é interpretado segundo nossa versão portuguesa, que diz "os irmãos de José o alçaram". Isso também está de conformidade com a sintaxe do hebraico e literaturas paralelas. No Egito, um texto registra que quando o rei Tutmosé II "voou para o céu", isto é, morreu, o seu filho, Tutmosé III ascendeu

ao trono e "sua irmã" Hatshepsut governou a terra. Esse "sua" refere-se de volta não a Tutmosé III, mas a Tutmosé II (Schott, *Krönungstag d. Königin Hatshepsut*, 1955, p. 197). Note-se que "midianitas", em Gn 37.28, não tem qualquer artigo, e pode significar ou simplesmente "midianitas" (indefinido), ou então "(alguns) midianitas", isto é, parte do grupo principal, pois não existe artigo indefinido no hebraico. Finalmente, há Gn 40.14,15, onde José relata ao padeiro que "fui roubado da terra dos hebreus". Por que José não admitiu abertamente que havia sido vendido como escravo? A razão é perfeitamente clara. José estava desesperadamente pleiteando a sua inocência de qualquer ofensa, procurando persuadir o padeiro para tirá-lo da prisão; teria destruído o seu apelo a confissão do fato humilhante que fora vendido como escravo por seus próprios irmãos de sangue. Com seus irmãos em particular (Gn 45) José pôde ser franco; mas o padeiro haveria de ter a inclinação de pensar que seus irmãos certamente teriam tido alguma boa razão para se livrarem dele, e isso tornaria inútil o apelo de José. Por conseguinte, José disse vagamente que fora "roubado", o que era verdade até o ponto que seus irmãos não tinham qualquer direito de vendê-lo para conseguir dinheiro. Não se trata aqui de uma questão de harmonização a qualquer preço, mas de bom senso e de psicologia prática. A verdade é que Gn 37, 39, 40 e 45 são capítulos claros quando os colocamos em seu fundo apropriado de exegese exata, bem como de sintaxe e uso literário hebraicos ou do Oriente Próximo, ainda das ações motivadas de certos indivíduos.

#### e) José no Egito

José era apenas um dentre muitos jovens semitas que se tornaram escravos em casas egípcias entre 1900 e 1600 a.C. O recentemente publicado Papiro Brooklyn 35.1446, parte de um registro de prisioneiros (v. abaixo), traz no reverso uma lista de setenta e nove escravos numa casa egípcia (c. 1740 a.C.), dentre os quais pelo menos quarenta e cinco não eram egípcios, mas "asiáticos", isto é, semitas como José. Muitos desses escravos têm bons nomes semíticos noroentinos, lingüisticamente relacionados com os nomes de Jacó, Issacar, Aser, Jó (*Ayyabum*), e Menaem. Alguns eram "domésticos" (*hry-pr*) à semelhança de José em Gn 39.2 ("na casa"). V. Hayes, *A Papyrus of the Late Middle Kingdom*, 1955, e Albright, *JAO*, LXXIV, 1954, p. 22-223

Existem amplas indicações espalhadas sobre grande número de asiáticos no Egito naquele período, alguns dos quais chegaram a altas posições de confiança perante os seus senhores (Posener, *Syria*, XXXIV, 1957, p. 145-163), um tanto semelhantes ao caso de José, que se tornou mordomo de Potifar (*imy-r pr*, um comum título egípcio). O título de Potifar (*sar-hatavahim*) "capitão da guarda", isto é, da guarda pessoal de faraó, seria tradução do termo egípcio *shdh-shmsw* "Instrutor de Partidários". Entretanto, Vergote (*Joseph en Egypte*, 1959,

p. 31-35) apresentou um caso plausível ao interpretar seu título como realmente "copeiro". Para a forma egípcia original, v. POTIFAR, POTIFERA. Tanto Potifar como o "copeiro" e "padeiro", em Gn 40, são indivíduos chamados de *saris*, usualmente traduzido como "oficial", ainda que em semítico tal vocábulo freqüentemente signifique "eunuco". Entretanto, no Egito os eunucos não eram proeminentes, e *saris* nos tempos antigos, significava geralmente "corteção, dignatário", tanto quanto "eunuco" (embora esse fosse seu sentido principal mais tarde). V. JEA, XLVII, 1961, quanto a detalhes.

O incidente da infiel esposa de Potifar, que mentiu com relação à atitude de José, acusando-o exatamente daquilo que ela mesma era culpada, é freqüentemente comparado como um incidente muito semelhante no *Conto dos Dois Irmãos do Egito*. Entretanto, não existe qualquer outro ponto de contato entre essas duas narrativas: a de José é biografia pura, enquanto tudo o mais, no *Conto dos Dois Irmãos* é fantasia pura. Quanto a uma tradução completa, v. p.ex., Erman-Blackman, *Literature of the Ancient Egyptians*, 1927, p. 150-161, e os extratos em ANET, p. 23-25, que são abreviações. Documentos egípcios mais prosaicos revelam que a esposa de Potifar não era a única a cometer tal pecado.

As prisões egípcias serviam a um tríplice propósito: como cárceres locais, tal como as modernas prisões, como reservas de trabalho forçado para as necessidades do estado, e como centros para prisioneiros em prisão preventiva esperando julgamento (cf. José). Os julgamentos algumas vezes eram efetuados nas próprias prisões, cuja

administração era altamente organizada, conforme o Papiro Brooklyn (Hayes *op. cit.*) vividamente demonstra; o registro de cada prisioneiro era catalogado sob sete títulos separados, desde o aprisionamento inicial até ficar terminada a sentença. O "carcereiro" (Gn 39.21-23 etc.) provavelmente representa o título egípcio *s'wty n hnr*, que tem o mesmo sentido.

O termo hebraico *mashqeh* é o termo equivalente exato do egípcio *wlpw*, posteriormente *wb'*, "copeiro" (cf. 40.11,13). Os padeiros, igualmente eram bem conhecidos no Egito, mas os padeiros-chefes evidentemente não eram explicitamente assim chamados. Talvez que o título *sh wdhw nsw*, "escriva-de-mesa real" seja o equivalente mais próximo. Quanto aos cestos de pão transportados na cabeça, v. IBA, p. 33, fig. 28. Os sonhos (Gn 38, 40, 41) eram considerados importantes igualmente no Oriente não-bíblico (v. SONHO). Os "mágicos do Egito" (*hartumim*, uma palavra egípcia) eram personagens familiares, e manuais especiais eram empregados para interpretar os sonhos. Quanto a detalhes, v. sob MAGIA E FEITIÇARIA: Magia Egípcia.

José tinha de barbear-se corretamente e ser vestido em linho a fim de comparecer na corte (Gn 41.14). Sua maneira prática de enfrentar a ameaça de fome impressionou faraó, que o investiu em alto ofício, segundo a tradicional maneira egípcia, proporcionando-se o sinete, linho fino e um colar de ouro (v. fig. 114). A posição exata ocupada por José é ponto disputado; parece mais provável que era realmente o primeiro-ministro, segundo apenas perante faraó (conforme Vergote); mas alguns preferem atribuir-lhe a posição de ministro da agricultura

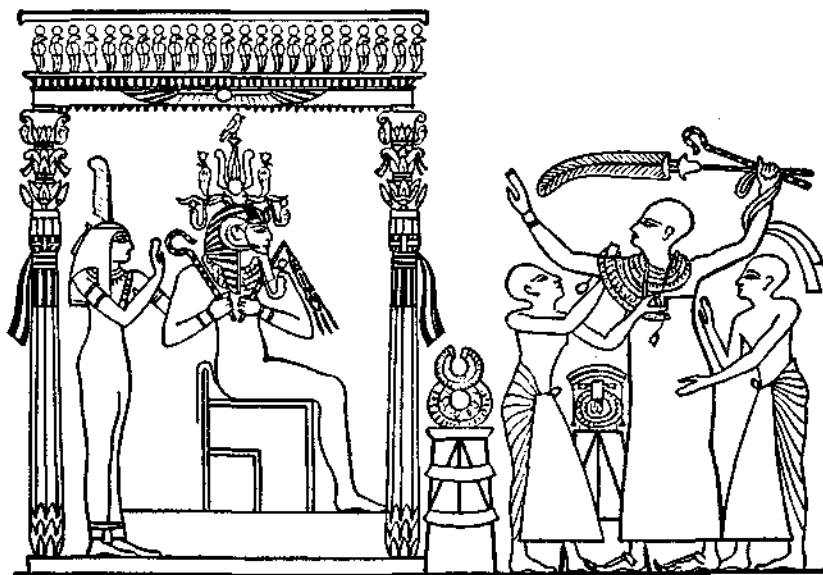


Fig. 114 — Investidura de Paser como primeiro ministro com um colar (ou 'corrente') de ouro perante faraó Setos I. Pintura, túmulo de Paser, Tebas, c. 1300 a.C. Cf. Gn 41.42.

diretamente responsável ao rei em pessoa (Ward, JSS, V, 1960, p. 144-150). A menção de carros (Gn 41.43) e cavalos (Gn 47.17) se encaixa bem com o período dos hicsos e décadas imediatamente precedentes, mas não muito antes disso. Restos de cavalos, do período imediatamente antes dos hicsos foram recentemente escavados perto de uádi Halfa (Faulkner, JEA, XLV, 1959, p. 1, 2). Quanto aos nomes egípcios de José e sua esposa, V. ZAFENATE-PANÉIA e AZENATE.

O Egito era famoso por causa de sua grande riqueza agrícola: cf. o cómputo do cereal, IBA, p. 32, fig. 27. Porém o Egito também sofria de períodos de fome; certo texto biográfico frequentemente citado, diz: "Quando a fome veio durante muitos anos, dei cereal à minha cidade em cada fome" (Vandier, *La Famine dans l'Égypte ancienne*, 1936, p. 115). Quanto a uma cena gráfica de um beduíno faminto, v. fig. 87. Os egípcios não queriam comer em companhia dos hebreus (Gn 43.32) por temer transgredir vários tabus rituais sobre o alimento (Montet, *l'Égypte et la Bible*, 1959, p. 99-101). É possível que Gn 44.5, que fala sobre adivinhação, possa ser traduzido como "não é daqui (= a taça de prata) que meu senhor bebe e a respeito da qual ele certamente adivinhará?" (cf. Gn 44.15); quanto a possível adivinhação mediante taças, V. MAGIA E FEITIÇARIA: Magia Egípcia; V. tb. fig. 4.

Quando faraó convidou a família de José para estabelecer-se no Egito (Gn 45.17-21; 46.5), enviou vagões e lhes disse que abandonasse tudo, pois teriam toda suficiência no Egito. A julgar por cenas egípcias de 200 anos mais tarde, tais vagões provavelmente eram grandes, carroças puxadas por bois com duas rodas. (Quanto a uma excelente figura e discussão a respeito, v. Aldred, JNES, XV, 1956, p. 150-153, prancha 17). Sinuhe, um fugitivo egípcio que viveu na Síria, em c. 1900 a.C., também foi convidado a deixar tudo ao ser chamado de volta pelo faraó do Egito. Diferentes costumes explicam também certa alusão que aparece em Gn 46.34b; por esse meio a família de José pôde estabelecer-se em segura exclusão na terra de Gósen. A política econômica de José, em Gn 47.16-19, simplesmente fez do Egito, em realidade, o que sempre foi teoricamente: a terra se tornou propriedade de faraó e seus habitantes se tornaram os fazendeiros de faraó. Os sacerdotes foram isentados não de impostos, mas apenas da parcela de um quinto decretada por José, e as propriedades dos templos eram separadamente geridas (Gn 47.22,26). Gn 47.21 é passagem que meramente indica que por todo o Egito José fazia o povo de cada distrito ir até as cidades mais próximas onde estavam os armazéns, para que melhor pudessem ser alimentados. É desnecessária a emenda desse versículo para "quanto ao povo ele o escravizou", que nossa versão copia de certa revisão norte-americana. Gn 48 e 49 refletem um uso puramente asiático dentro da família patriarcal; tais bênçãos orais como as de Jacó eram legalmente válidas na Ásia ocidental, na

primeira metade do segundo milênio a.C. (cf. Gordon, BA, III, 1940, p. 8).

### f) Morte de José

Tanto José como seu pai foram embalsamados conforme a maneira egípcia (Gn 50.2, 3,26), e a José "puseram num caixão no Egito". Nesse tempo os caixões mortuários eram antropóides, de madeira, e com uma figura convencional de busto, na extremidade da cabeça. O período de embalsamento variava em duração: quarenta dias provavelmente era apenas uma possibilidade entre muitas. Porém, o luto e lamentação de setenta dias era algo característico. A idade de José por ocasião da morte — 110 anos — também é significativa: era o período de vida ideal entre os egípcios, e para eles significaria bênçãos divinas sobre José.

Quanto a discussões detalhadas sobre o pano de fundo, e completas referências de fontes, v. J. Vergote, *Joseph en Egypte*, 1959; e K. A. Kitchen, *The Joseph Narrative and its Egyptian Background*.

## III. DESCENDENTES DE JOSÉ

As tribos de Efraim e Manassés descendiam dos dois filhos de José desse nome, e algumas vezes eram chamadas de "(tribo de) José" ou de casa de José; "filhos de José" é expressão comum (Números; Josué). Portanto, José foi abençoado por Jacó como progenitor das duas tribos futuras (Gn 49.22-26; cf. 48), e Moisés igualmente abençoou a "José", isto é, a Efraim e Manassés (Dt 33.13,16). Comparar também Nm 13.11; Dt 37.12; Jz 1.22,23,35; Sl 80.1 (poético); e Ez 47.13. K.A.K.

### 2. NO NT

Este José é o marido de Maria. Não é mencionado em Marcos, e as referências em Jo 1.45 e 6.42 são indiretas. De conformidade com Mateus, José era descendente de Davi (Mt 1.20). Parece que a genealogia apresentada em Lc 3 não é a de José, mas antes, a de Maria (mas v. GENEALOGIA DE JESUS CRISTO). Lucas já havia demonstrado que Jesus não era filho de José. Mateus estava traçando a relação legal de volta até Davi e até Abraão.

Tanto Mateus como Lucas registram que Jesus foi concebido pelo Espírito Santo num tempo quando José estava noivo de Maria, mas antes de ter tido relações com ela (Mt 1.18; Lc 1.27,35). Lucas registra a revelação recebida por Maria por intermédio de um anjo. Mateus registra a revelação dada a José. Parece que Mateus obteve suas informações de José (provavelmente por meio de Tiago, irmão do Senhor), e que Lucas as obteve de Maria.

José agia como pai para Jesus, levando-o a Jerusalém para a purificação (Lc 2.22) e fugindo com ele para o Egito, a fim de escapar de Herodes. Retornou a Nazaré e ali se estabeleceu (Mt 2). Levava o menino Jesus a Jerusalém em cada ano, por ocasião da Páscoa (Lc 2.41). Talvez as palavras de Jesus, em Lc 2.49, indiquem que ele já sabia, aos doze anos de idade, que não era filho de José.

É quase certo que José não estava mais vivo durante o ministério de Jesus. Não há menção direta a ele, e é difícil explicar de outro modo as palavras proferidas por Jesus a João, na cruz (Jo 19.26,27) bem como a referência a Maria e aos seus irmãos que buscavam por Jesus (Mt 12.46; Mc 3.31; Lc 8.19). É natural supor que os irmãos de Jesus foram filhos subseqüentes de José e Maria.

Outros indivíduos, mencionados no NT, e que possuem esse nome, são três antepassados de José, marido de Maria (ou seriam ancestrais de Maria?) (Lc 3.24, 26,30); José chamado Barsabás, apelidado de Justo, o candidato anônimo para o apostolado do qual Judas se desviara (At 1.23); e um dos irmãos do Senhor (Mt 13.55). Esse era também o nome natal de Barnabé (q.v.) (At 4.36).

Quanto a José de Arimatéia, v. artigo seguinte.  
R.E.N.

**JOSÉ DE ARIMATÉIA** — Um judeu de Arimatéia (q.v.), "homem bom e justo... que esperava o reino de Deus" (Lc 23.50,51), "discípulo de Jesus, ainda que ocultamente pelo receio que tinha dos judeus" (Jo 19.38), e membro do Sinédrio, mas que não havia votado a favor da morte de Jesus. Era homem rico e, tendo solicitado de Pilatos o corpo de Jesus, proveu o linho fino necessário para o sepultamento, depositando-o em seu próprio sepulcro, cavado na rocha, que até então não fora usado (Mt 28.57-60). (Nisso talvez Mateus visse o cumprimento de Is 53.9). Numa lenda que pela primeira vez aparece em Guilherme de Malmesbury, José de Arimatéia foi enviado por Filipe da Gália à Britânia, em 63 d.C., tendo fundado ali a primeira congregação cristã daquele país, que posteriormente foi o local de Glastonbury. Não há qualquer referência a essa história nos escritos de Gildas e de Bede. Mas J. A. Robinson, em sua obra, *Two Glastonbury Legends*, diz que as passagens são interpoções. Uma lenda ainda posterior, provavelmente composta por Valter Mape, em 1200 d.C., relata como José de Arimatéia trouxe para a Inglaterra o Santo Gral. J.W.M.

**JOSEFO, FLÁVIO** — Um historiador judeu, que nasceu em 37/38 d.C., e que faleceu no início do segundo século. Era filho de um sacerdote chamado Matias, da ordem de Joaribe (1Cr 24.7), e que reivindicava seu parentesco com os hasmoneus que pertenciam à mesma ordem. Depois de um breve período de associação com os essênios, e com um habitante ascético dos desertos, de nome Banus, reuniu-se ao partido dos fariseus com a idade de dezenove anos. Por ocasião de uma visita a Roma, em 63 d.C., ficou impressionado com o poder do império. Opôs-se tenazmente à revolta dos judeus contra Roma, em 66 d.C. e embora lhe fosse dado um comando na Galiléia, onde manifestou considerável energia e habilidade, não tinha confiança na causa insurgente. Depois que os romanos se apossaram da fortaleza de Jotapata, que ele defendera, até que continuar

a resistência seria inteiramente inútil, escapou com quarenta companheiros para uma caverna. Quando esse refúgio por sua vez estava a ponto de ser atacado, os defensores fizeram um pacto suicida, e Josefo se encontrou com um dos dois únicos sobreviventes. Ele persuadiu seu colega sobrevivente que bem poderiam render-se aos romanos, e então conseguiu conquistar o favor de Vespasiano, o comandante romano, predizendo sua elevação à púrpura imperial. Essa predição se cumpriu em 69 d.C. No ano seguinte Josefo estava ligado ao quartel general romano durante o cerco de Jerusalém, agindo como intérprete para Tito (filho e sucessor de Vespasiano no comando da Palestina), quando desejava oferecer condições aos defensores da cidade. Depois da queda de Jerusalém, Josefo foi para Roma, onde se estabeleceu como vassalo e pensionista do imperador, cujo nome de família, Flávio, ele adotou.

Mui naturalmente o comportamento de Josefo durante a guerra conquistou para ele o estigma indelével de traidor aos olhos de sua nação. No entanto, empregou os anos de lazer em Roma de tal modo que pôde merecer um pouco da gratidão do seu povo. Esses anos foram devotados a atividades literárias nas quais ele se apresenta um verdadeiro patriota, conforme ele mesmo se julga, zeloso pelo bom nome de seu povo. Sua primeira obra foi uma *História da Guerra dos Judeus*, escrita primeiramente em aramaico, e posteriormente publicou a mesma numa edição em grego. O relato do rebentar dessa guerra é ali precedido por um sumário da história judaica desde 163 a.C. até 66 d.C. Seus dois livros, *Contra Apíom*, constituem uma defesa de seu povo contra as calúnias anti-judaicas lançadas por certo mestre-escola alexandrino chamado Apíom; nesse livro, igualmente, ele se esforça por mostrar que os judeus podem ufanar-se de uma antiguidade maior que os gregos, e, no decurso desse argumento, preservou para nós certo número de valiosos extratos de escritores antigos, desconhecidos noutras fontes. Sua obra mais longa, *Antiguidades dos Judeus*, em vinte livros, relata a história de seu povo desde os tempos mais antigos (de fato, começa sua narrativa com a criação do mundo) até os seus próprios dias. Essa obra foi completada em 93 d.C. Finalmente, escreveu a sua *Autobiografia*, principalmente em defesa de sua folha de guerra, que fora apresentada em termos nada favoráveis por outro escritor judeu, Justo de Tiberíades. É impossível reconciliar o relato de suas atividades guerreiras, dadas em sua autobiografia, com aquele apresentado anteriormente em sua obra *História da Guerra dos Judeus*.

Quanto à história dos judeus entre o reinado de Antíoco Epifânio (175-163 a.C.) e a guerra de 66-73 d.C., e especialmente quanto ao período começando pela ocupação romana de 63 a.C., as obras de Josefo são de valor incomparável. Ele tinha acesso a fontes de primeira mão, tanto publicadas como ainda não-publicadas: a

obra de Nicolau Damasco, historiógrafo de Herodes, o Grande, supria um registro detalhado sobre a carreira daquele monarca; registros romanos oficiais foram postos à sua disposição; ele consultou o mais jovem dos Agripas (v. HERODES, 5) sobre vários detalhes concernentes à origem da guerra judaica, e naturalmente, podia depender de seu próprio conhecimento imediato sobre muitas fases dessa guerra. De fato, ele pode ser inteiramente tendencioso no retrato que apresenta sobre diversas personalidades e em sua apresentação dos acontecimentos, mas essa "tendência" é tão óbvia que o leitor pode facilmente percebê-la e fazer os necessários descontos.

As obras de Josefo provêem um indispensável material de pano de fundo para o estudante da história intertestamental final e do NT. Nessas obras encontramos muitas personagens, tanto judias como gentias, que nos são bem conhecidas no NT — membros da família de Herodes, imperadores e procuradores romanos, sumos sacerdotes judeus, e assim por diante. Algumas vezes os seus escritos suprem um comentário direto sobre referências neotestamentárias como p.ex. a menção de Judas da Galiléia, em At 5.37, e do "egípcio" (q.v.), em At 21.38. É improvável, entretanto, que suas obras fossem conhecidas de qualquer dos escritores do NT. De interesse especial são as suas referências a João Batista (*Antiguidades* xviii.5.2), a Tiago, o irmão do Senhor (*Antiguidades* xx.9.1), e a nosso Senhor (*Antiguidades* xvii.3.3) — passagem essa que tem sido sujeitada a algumas modificações cristãs, ainda que basicamente autêntica. F.F.B.

**JOSIAS** (yo'shiyah, ou raramente, yo'shiyah, "Javé sustenta").

1. Rei de Judá, c. 639-609 a.C. Filho de Amom e neto de Manassés, Josias deveu sua subida ao trono, com a idade de oito anos, ao "povo da terra", que igualmente eliminou os assassinos de seu pai (2Rs 21.24; 2Cr 33.25). Não há qualquer evidência que esse movimento popular tenha tido significação religiosa. Os dois relatos sobre o seu reinado (2Rs 22-23; 2Cr 34-35) se focalizam quase exclusivamente em torno da grande reforma religiosa que ele inaugurou. Ambos os relatos concordam em que o clímax dessa reforma foi atingida no décimo oitavo ano de seu reinado, quando foi descoberto por Hilquias, o sumo sacerdote, no templo, o "livro da lei" (2Rs 22.8; 2Cr 34.14, 15). O cronista, entretanto, deixa claro que Josias havia em realidade dado início à sua reforma desde dez anos antes (2Cr 34.3).

De fato, houve três estágios no programa reformador de Josias. No oitavo ano de seu reinado, ele pessoalmente renunciou à religião corrupta e politeística dos dois reinados precedentes. O efeito disso a princípio se limitou provavelmente aos círculos palacianos. Não deixa de ter sua significação que o último grande rei assírio, Assurbanipal, tenha falecido mais ou menos nesse tempo (c. 632 a.C.). Isso ajuda a

explicar como um jovem de dezesseis anos pôde desafiar com sucesso seu suzerano assírio ao interromper as honrarias prestadas aos deuses assírios, levando aparentemente consigo toda a sua corte a fazer o mesmo. Quatro anos mais tarde, a reforma ganhou impulso e se estendeu a Jerusalém e mais além. A chamada de Jeremias como profeta, no ano seguinte, bem possivelmente poderia ter tido alguma conexão com essa extensão da reforma (Jr 1.2). O descobrimento do livro da lei, durante o décimo oitavo ano do reinado de Josias (621 a.C.) deu um novo ímpeto e o senso de urgência à sua orientação religiosa, que então entrou em seu terceiro e mais importante estágio.

Embora o autor de Reis se tenha preocupado principalmente com o que teve lugar depois que o livro da lei foi encontrado, seu relato também subentende que a reforma antedatou esse descobrimento. Que o templo estava sendo sujeitado a reparos nesse tempo, e que o dinheiro para esses reparos se vinha acumulando durante um período considerável (2Rs 22.3-7) são evidências claras a respeito disso. A maioria supõe, baseada no caráter das reformas de Josias e no fato de que ele renovou o pacto entre Javé e o povo sobre a base das mesmas, que o livro da lei fosse alguma forma do livro de Deuterônimo. Mas de fato não existe qualquer evidência que isso tenha realmente sido assim (mas v. DEUTERÔNIO, LIVRO DE).

A própria reforma foi mais completa que a de Ezequias (cf. 2Rs 23.13) e mais extensa. Josias não somente destruiu todos os lugares altos (*bamot*), em Judá e Benjamim, mas seu zelo reformador o levou a atravessar Efraim e Benjamim, tendo chegado tão ao norte como Naftali, na Galiléia. Por toda a parte ele extirpou cada vestígio de adoração pagã (2Rs 23.19,20; 2Cr 34.6,7). Em particular, Josias cumpriu a profecia concernente ao lugar alto em Betel, onde Jeroboão ben Nebate introduzira pela primeira vez suas inovações religiosas (2Rs 23.15-18; cf. 1Rs 13.2). A celebração da Páscoa, que teve então lugar, ultrapassou em grandiosidade a que foi celebrada durante o reinado de Ezequias, não tendo tido paralelo desde os dias de Samuel (2Cr 35.18).

Mas, por mais que essa reforma tenha sido completa, foi quase completamente externa e nunca efetuou qualquer alteração real nos corações do povo. Isso se torna claro tanto por aquelas profecias de Jeremias que pertencem a esse período (Jr 2—6) como pela reversão quase imediata à idolatria, depois do falecimento de Josias. (V. JEREMIAS).

Jeremias fala com calorosa apreciação sobre a justiça da administração de Josias (Jr 22.15s.).

A morte de Josias, na batalha de Megido (609 a.C.), foi ao mesmo tempo trágica e desnecessária. Neco II, rei do Egito, estava atravessando através da Palestina, levando auxílio os assírios que resistiam desesperadamente em Harã. A despeito dos mais veementes protestos em contrário, Josias considerou que as atividada-



des de Neco eram uma ameaça ao seu reino, que por esse tempo provavelmente se estendia até à planície de Esdrelom, e lhe fez oposição (2Rs 23.29,30; 2Cr 35.20-24). Por causa desse ato de insensatez, o mais piedoso rei de Judá encontrou a morte (2Rs 23.25).

2. Um contemporâneo de Zacarias (Zc 6.10).  
J.C.J.W.

**JOSUÉ** — 1. Josué ben Num, neto de Elisama chefe de Efraim (1Cr 7.27; Nm 1.10), foi chamado por sua família de "Oseias", "salvação" (Dt 32.44; Nm 13.8); esse nome ocorre na tribo de Efraim (v. 1Cr 27.20; cf. 2Rs 17.1, Os 1.1). Moisés adicionou o nome divino, chamando-o de *y'hoshua'* normalmente transliterado em português por Josué. O termo grego *Iesous* reflete a contração aramaica, *Yeshu'a* (cf. Ne 3.19 etc.).

Em Êxodo, Josué aparece como jovem (Êx 33.11). Moisés o escolheu como seu assistente pessoal, e lhe deu o comando de um destacamento tirado das tribos ainda não-organizadas para repelir os assaltantes amalequitas (Êx 17). Como representante de Efraim, no grupo de reconhecimento enviado de Cades (Nm 13 e 14), ele apoiou as recomendações de Calebe para que se desse prosseguimento à invasão. (Calebe (q.v.), personagem mais velha e líderante, é algumas vezes mencionado sozinho nessa conexão; mas é improvável que houvesse uma tradição sobre o reconhecimento que excluía Josué, ou que qualquer historiador posterior tenha negado, ou que não tenha sabido, que ele, igualmente, escapou da maldição na qual incorreram os incrédulos).

Estando Moisés sózinho perante Deus, no monte Sinai, Josué ficou a vigiar; na tenda da aliança ele também aprendeu a esperar no Senhor; e nos anos que se seguiram, algo da paciência e da mansidão de Moisés certamente foi também adicionado ao valor pessoal de Josué (Êx 24.13; 32.17; 33.11; Nm 21.28). Nas planícies próximas do Jordão, Josué foi formalmente consagrado como sucessor de Moisés no tocante à liderança militar, coordenada com o sacerdócio de Eleazar (Nm 27.18s.; 34.17; cf. 3 e 31, onde a liderança de Josué é naturalmente salientada). Provavelmente ele tinha então setenta anos de idade; Calebe, mais velho que ele, era um homem notavelmente vigoroso de oitenta e cinco anos quando deu início à ocupação das colinas da Judéia (Js 15.13-15).

Josué ocupou e consolidou a área de Gilgal, encetou campanhas bem sucedidas contra confederações de cananeus, e também orientou outras operações enquanto os esforços unidos de Israel foram necessários. O povoamento da terra dependia da iniciativa de cada tribo, o que Josué procurou encorajar por uma distribuição formal em Silo, onde foi estabelecido o santuário nacional. Chegara o tempo para ele dissolver seu comando e dar exemplo, retirando-se para as suas próprias terras em Timnate-sera no monte Efraim. Talvez tenha sido nessa ocasião que ele convocou Israel para o estabelecimento

do pacto nacional em Siquém (Js 24). O cap. 23 talvez se refira à mesma ocasião; mas a substância é diferente e parece subentender um período diferente e possivelmente posterior.

Josué faleceu com a idade de 110 anos, e foi sepultado perto de Timnate-sera. Quanto a JOSUÉ, LIVRO DE, v. artigo seguinte.

2. Josué ben Josedeque foi sumo sacerdote durante a restauração, em 537 a.C. Sob ele o altar foi reconstruído e o templo foi dedicado. O progresso foi impedido pela oposição, entretanto, até 520 a.C., quando foi fortalecido pelas profecias de Ageu e Zacarias, incluindo um notável padrão de justificação pela graça de Deus (Zc 3). Foi profeticamente denominado de "o Renovo" (ou "broto"; *tsemah* Zc 6.12). V. J. Stafford Wright, *The Building of the Second Temple*, 1958, quanto a uma revisão sobre os problemas que surgem em Esdras e Ageu.

3. Josué, o bete-semita, é mencionado em 1Sm 6.14 como aquele para cujo campo foi levada a arca quando os filisteus a devolveram a Israel.  
J.P.U.L.

**JOSUÉ, LIVRO DE** — Esse livro registra a invasão de Canaã pelos israelitas, bem como sua partilha entre as diversas tribos. O livro relata com detalhes como atravessaram o rio Jordão e estabeleceram uma cabeça de ponte, descreve de modo mais breve duas campanhas que quebraram o poder dos cananeus, e sumariza outros progressos militares de Israel. O relato da partilha inclui uma completa descrição do território de Judá, juntamente com comentários concorrentes ao povoado dos queueus em Hebron, e às dificuldades experimentadas ao norte de Manassés. É posta ênfase sobre a significação religiosa ligada com a invasão, as relações entre as tribos da Transjordânia para com o restante da nação, e o testamento espiritual de Josué, o pacto de Siquém.

**I. ESBOÇO DO CONTEÚDO**

**a) A invasão de Canaã (1.1-11.23)**

(i) *Mudança de comando* (1.1-4.24). Comissão — reconhecimento — travessia do rio.

(ii) *A cabeça de ponte* (5.1-8.35). Gilgal — Jericó — Ai.

(iii) *Campanhas no sul* (9.1-10.43). As cidades hititas — derrota da confederação encabeçada por Jerusalém — cidades capturadas.

(iv) *Campanha no norte*, e outros progressos (11.1-23).

**b) O estabelecimento em Canaã (12.1-24.33)**

(i) *Lista de inimigos derrotados* (12.1-24).

(ii) *Os primeiros povoados* (13.1-18.18). Tarefas não-terminadas — Transjordânia — Calebe — terra de Judá — partilhas de Efraim e Manassés.

(iii) *Povoados posteriores* (18.1-21.45). A partilha em Silo — cidades de refúgio — cidades levíticas.

(iv) *O caminho à frente* (22.1-24.33). O altar do testemunho — a exortação de Josué — o pacto firmado em Siquém.



### II. AUTORIA, FONTES E DATA

Alguns consideram que o "deuteronomista" (D/D<sup>2</sup>) tenha sido o seu autor, já que os críticos não podem extrair as "passagens deuteronomísticas" da narrativa e deixar "documentos de fonte" completos ou inteligíveis. Sobre "D" (símbolo para qualquer pessoa ou pessoas desconhecidas) não existe qualquer evidência independente. O termo "escola" tem sido usado, mas isso é mera possibilidade em qualquer período. (Quanto à hipótese do séc. VII a.C., v. DEUTERONÔMIO). A despeito de sua estatura literária e liderança teológica, "D" é personagem que permanece desconhecida pela história, conhecida apenas por meio de sua obra.

Certas fontes escritas são subentendidas (18.6,9; 24.26), ou provavelmente fazem parte da natureza do material (p. ex., as listas de aldeias). O discernimento sobre outras passagens é apenas especulativo. No tocante à batalha de Gibeom (10.12s.) é citado o livro dos Justos.

A indicação mais clara sobre uma data antiga é 13.6, que designa os sidônios expulsos, não havendo qualquer menção sobre Tiro. As descrições sobre os territórios de Dã e Simeão, e também a alocação dos levitas (nunca levada a efeito — conforme Kaufmann), parecem ser antigas, provavelmente originadas na convenção de Silo. Por outro lado, a linguagem de certas observações (p. ex., 15.63; 16.10) seria inapropriada antes da monarquia; e a lista de cidades de Judá é semelhantemente datada, visto que inclui os baluartes da planície (v. SECACÁ). As referências a memoriais não fixam uma data final. O estranho uso da primeira pessoa, em Js 5.1 (texto massorético), e a referência pessoal a Raabe (6.25), são evidências muito tênues a favor de uma escrita contemporânea.

### III. COMPOSIÇÃO

Os caps. 1 a 11 formam uma narrativa contínua, relativamente direta, embora o tratamento se vá tornando progressivamente mais sumário, terminando com uma avaliação geral sobre as realizações de Josué (11.15-23). Seja qual for a forma em que o autor recebeu o seu material, ele o tornou numa história da mais alta qualidade dramática, tanto no que respeita ao tratamento do assunto como no que respeita à técnica da narrativa. Os termos "edição" e "redação" estão completamente fora de cogitação; contudo, muita coisa é omitida ou generalizada para que o quadro geral caiba, em suas devidas proporções, no espaço limitado.

É atingido um ponto climático no fim do cap. 11, mas a história não termina aí; e o "estilo deuteronomístico" é evidente no arcabouço do material restante. Isso compreende: (i) um sumário das vitórias (isto é, os reis derrotados; em princípio, compreende-se que a posseção de suas terras veio a seguir); (ii) relato da convenção de partilha em Silo, interrompido por (iii) detalhes dos povoados na Transjordânia, Judéia e monte Efraim; (iv) registros da partilha e das aldeias alocadas aos levitas e como santuários; (v) narrativa sobre a despedida do contin-

gente israelita da Transjordânia, e disputa acerca do altar do Testemunho; (vi) discursos proferidos por Josué; (vii) epílogo.

O criticismo atribuiu uma data pós-exílica à matéria chamada "sistemática" ou "detalhada" (LOT<sup>9</sup>, p. 12, 126s.), ou que dizia respeito aos sacerdotes; esses itens "P" (sacerdotais), nos caps. 1—11 eram atribuídos a um redator sacerdotal, mas os critérios eram vagos e aplicados de diferentes maneiras. Versículos tais como 4.13 e 7.1, tendo sido designados "P" subentendiam uma narrativa "P" anterior à redação "P"; mas isso tem sido contestado (v. C. R. North, *Old Testament and Modern Study*, 1951), e a antigüidade de muito material atribuído a "P" vem sendo cada vez mais reconhecida.

### IV. POSIÇÃO NA BÍBLIA

Na Bíblia hebraica, Josué encabeça os "Profetas Anteriores", que cobre a história israelita desde a invasão até o exílio babilônico. Fazendo seqüência imediata e natural de Deuteronomio, se estende desde a nomeação de Josué como comandante militar até o seu falecimento e o de Eleazar. Sua unidade e natureza completa, nesse sentido, é algo bem assinalado. Em vista de sua continuidade com Deuteronomio quanto ao conteúdo e ao estilo de narrativa, alguns estudiosos têm "considerado Gênesis a Josué, inclusive, como o "hexateuco", estendendo seus princípios de análise de fonte até o fim de Josué. Outros, entretanto, rejeitam essa extensão, como, p. ex., Noth (*Joshua*, Introduction, p. 8), que propõe antes a idéia de uma "história deuteronomica" em que Josué aparece como segundo livro da mesma. Há sérias dificuldades acerca dessa teoria. Podemos notar em particular: (i) a ausência de arcabouços deuteronomicos relativos a Juizes-Reis; (ii) o fato que o "estilo deuteronomico" caracteriza o livro de Josué (S. R. Driver, LOT<sup>9</sup>, p. 104, 164, encontrou "o espírito" de Deuteronomio no arcabouço de Josué e Juizes, ainda que "o estilo" ele encontrou apenas em Josué; Burney, *Judges*, 1920, p. xli s., definindo "D" estilisticamente, não o reconheceu em Juizes); e (iii) a clara distinção, na tradição judaica, entre a Lei e os Profetas Anteriores (cf. Josefo, *Contra Apionem*, 1.7s.). Essa última consideração também pesa muito contra a projeção, até Josué, das "fontes" do Pentateuco, ainda que apenas como narrativas individuais contínuas (G. A. Smith, HDB, II, 784; E. J. Young, *Introduction to the Old Testament*, 1949, p. 158).

### V. CONTEÚDO ESPIRITUAL

A importância do livro de Josué para os crentes cristãos jaz principalmente na evidência que o mesmo provê acerca da fidelidade de Deus à sua aliança (cf. Dt 7.7; 9.5,6), do desenvolvimento que registra sobre o propósito de Deus no tocante à nação de Israel, das razões que o mesmo apresenta para explicar o fracasso em levar avante o plano de Deus, do fracasso que já se tornava evidente (v. p. ex., 17.13; 18.3), e as analogias que podem ser tiradas no tocante ao discipulado cristão por causa das questões

**PASSAGENS EM NÚMEROS E DEUTERÔNIO RELEMBRADAS EM JOSUÉ**

Josué	Números	Deuteronômio		OBSERVAÇÕES
1.1-9		31	Josué comissionado	
1:3-4		11.24	Extensão de promessas	Leve diferença de fraseado
1.12-15	32	3.18s.	Tribos orientais	Ref. direta a Deuteronômio, fraseado varia
8.30-35		27	Ebal	Cf. Dt 11.29-32. Josué abrevia, mas também menciona a arca e os estrangeiros
12.1-6	21.21-35	2-3 4.45-49	Conquistas na Transjordânia	Números na maior parte é narrativa, Deuteronômio tem mais informes geográficos, diferentemente arranjados
13.6,7	34.17	1.38	"divide essa terra"	
13.8-14	32.32-42	2.32s.	Fixação na Transjordânia	Descrição distintiva de Aroer em Josué e em Deuteronômio
13.15s.				
14.1	34.17		Josué e Eleazar	Cf. Js 19.51
14.6s.	14.24	1.28-36	Herança de Calebe	
15.1-4	34.3-5		Fronteira do sul	
17.3-6	27.1-11		Filhas de Zelofeade	
18.4-10	34.17s.		Comissão da Partilha	Supervisores nomeados em Números, escribas detalhados em Josué
20	35.9s.	19.1-13	Cidades santuário	Josué pressupõe procedimento detalhado em Nm 35.24s.; omite divisão da terra (Dt 19.3). Deuteronômio omite cidades da Transjordânia (Js 20.8; Nm 35.14) e procedimento de aceitação (Js 20.4)
21	35.2-8		Cidades levíticas	

espirituais da fé, da obediência e da pureza, que, conforme Josué deixa claro, estavam em jogo por ocasião da invasão.

Israel, sob a liderança de Josué, demonstrou mais coragem do que sob a liderança de Moisés, mas não estava menos susceptível ao politeísmo e à religião natural (Nm 25; Dt 4.2,23). A determinação em extirpar os cananeus e sua religião era, portanto, algo de primária importância (cf. Gn 15.16; Êx 20.2-6; 23.23-33; 34.10-17; Nm 31.15s.; Dt 7). Os israelitas ainda não podiam entender um tratamento redentor, enquanto o contato diário com a cultura dos cananeus punha em perigo sua própria fé num Deus único e todo-poderoso, bem como seus padrões morais, conforme fica demonstrado pela continuação da história. Além disso, a salvação espiritual não podia ainda ser geralmente oferecida (como sob o NT) antes que sua

base judicial necessária tivesse publicamente estabelecida por ocasião da morte de Cristo; no entanto, vemos certa amostra no trato de Deus para com Raabe (cf. Hb 11.31). Em geral, podemos dizer que o propósito de Deus, naquele tempo não era ensinar princípios cristãos, mas antes, preparar o caminho para Cristo por intermédio de Israel.

Sendo crentes cristãos, devemos observar que as experiências de Israel na terra de Canaã e nos desertos, foram "escritas para advertência nossa" (1Co 10.11). Em particular, o tema principal do livro é que Deus concedeu descanso a Israel, o que seus pais incrédulos não haviam podido obter (cf. Sl 95.11). Em Hb 4.1-11 é demonstrado que isso foi um "tipo", isto é, o princípio que o salmista aplicou em sua própria geração é igualmente válido para o crente do NT, e a promessa é final e completamente cum-

prida (v. 8) apenas no descanso que Deus nos proveu na pessoa de Cristo (cf. J. N. Darby, *Synopsis*, I, p. 328).

## VI. TEXTOS E TRADUÇÕES

O texto hebraico contém poucos pontos obscuros. Nenhuma correção material é sugerida pela LXX, que mantém um padrão médio, não meticulosamente exato; sua tradução sobre nomes geográficos não é digna de confiança. O ideal é conseguir um formato cuidadosamente parafraseado, o que é suprido por algumas revisões. J.P.U.L.

**JOTÃO** (*yotam*, "Javé é perfeito") — 1. O filho mais novo dos setenta filhos legítimos de Jerubal (Gideão), e único sobrevivente do massacre de seus irmãos levado a efeito por seu meio-irmão Abimeleque. Por meio da parábola das árvores que escolheram o espinheiro como seu rei (honra essa anteriormente declinada pelo cedro, pela oliveira e pela videira), Jotão advertiu os siquemitas a respeito de Abimeleque (Jz 9.5s.). Tal advertência foi ignorada, e a maldição que Jotão proferiu se cumpriu três anos mais tarde (v. 57).

2. Filho de Uzias e décimo segundo rei de Judá. Começou seu reinado na qualidade de co-regente em cerca de 750 a.C., quando descobriu-se que seu pai havia contraído a lepra (2Rs 15.5), e se tornou único monarca desde c. 740 até c. 732 a.C. (v. CRONOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO). Sendo homem que temia a Deus, Jotão edificou o alto portão do templo, fortificou e estendeu a terra de Judá, e subjugou os amonitas (2Cr 27.3-6). 3. Filho de Jadaí e descendente de Calebe (1Cr 2.47). J.D.D.

**JOTBÁ** — Lugar onde nasceu a esposa de Massassés, 2Rs 21.19. O *Talmude* o chama de Jotbate (Jotapatá em Josefo), a 14 km ao norte de Nazaré, mas isso é improvável. H. L. Ginsberg (*Alex. Marx Jubilee Volume*, 1950, p. 350) emenda para Jutá.

**JOTBATA** — Provavelmente é a moderna Ain Tabah, cerca de 35 km ao norte de Eziom-Geber. Foi um dos pontos de parada na rota do êxodo (Nm 33.33,34) e em Dt 10.7 é descrita como "terra de ribeiros de águas", o que parece referir-se à sua situação numa depressão pantanosa que algumas vezes se torna num lago no inverno. R.F.H.

**JOZACAR** (heb., *yozakhar*) — Esse indivíduo aparece como um dos dois assassinos de Joás (2Rs 12.21), que por sua vez foi executado por Amazias, quando este último se tornou rei (2Rs 14.5). Seu nome aparece como "Zabade" em 2Cr 24.26. Trata-se de uma forma abreviada de "Jozabade", que aparece em alguns manuscritos do texto massorético, em 2Rs 12.21. J.C.J.W.

**JUBAL** — Filho de Ada, esposa de Lameque, e ancestral daqueles que "tocam harpa (*kinor*) e

flauta (*'ugav*), (Gn 4.21). V. MÚSICA E INSTRUMENTOS MUSICAIS. T.C.M.

**JUBILEU** — V. ANO SABÁTICO.

**JUBILEUS, LIVRO DOS** — V. LIVROS APÓCRIFOS.

## JUDÁ

### I. FILHO DE JACÓ

Quarto filho de Jacó e Lia (Gn 29.35), que recebeu esse nome (heb., *y'hudaf*) que é explicado como apelativo que quer dizer "louvado", visto que se deriva da raiz *ydh*, "louvor". A passagem de Gn 49.8 contém um jogo de palavras em torno desse significado. A derivação, entretanto, é largamente rejeitada, mas até agora nenhuma outra etimologia sugerida tem sido geralmente aceita (quanto à literatura, v. Köhler e Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*). Judá desde bem cedo assumiu um papel liderante entre os seus irmãos, conforme é demonstrado pela história de José (Gn 37.26,27; 43.3-10; 44.16-34; 46.28). O cap. 38 de Gênesis, apesar de lançar luz sobre os inícios da tribo de Judá, claramente aparece em sua presente posição para contrastar o caráter de Judá com o caráter de José. Embora Gn 49.8-12 não seja estritamente uma promessa de soberania a Judá, mas antes, de liderança, vitória e estabilidade tribal, a promessa de Silo (q.v.) envolve soberania afinal. As genealogias dos descendentes de Judá são encontradas em 1Cr 2—4.

### II. OUTROS INDIVÍDUOS DO MESMO NOME

Depois do exílio babilônico, Judá se tornou um nome crescentemente favorito entre os judeus. Cinco homens desse nome são mencionados no AT, a saber, um levita, ancestral de Cadmiel (Ed 3.9), possivelmente pai ou filho de Hodovias (Ed 2.40); um levita que retornou do exílio em companhia de Zorobabel (Ne 12.8); um contemporâneo levita de Esdras (Ed 10.23); um líder benjamita sob Neemias (Ne 11.9); um sacerdote sob Neemias (Ne 12.36). Em Ne 12.34 provavelmente membros da tribo em geral são mencionados com o nome "Judá". No NT esse nome é representado por sua forma helenizada Judas

### III. A TRIBO DE JUDÁ

#### a) Do êxodo até Saul

Judá não desempenha qualquer papel especial na história do êxodo e das peregrinações pelo deserto, embora se deva notar que a tribo era o líder da vanguarda (Nm 2.9). Não há alteração significativa nas duas cifras do recenseamento, feitos durante esse período (Nm 1.27; 26.22).

Acá, um membro da tribo, foi e causa da derrota de Israel perante Ai (Js 7). Isso talvez tenha sido a razão para a tarefa especial da qual Judá foi incumbida de desferir um ataque independente contra os cananeus (Jz 1.1,2). Nenhuma explicação é dada, mas é claro que a

porção de Judá não foi distribuída por sorte em Silo (Js 18.1-10) antes de sua conquista (Jz 1.3). Era limitada ao norte pelas porções de Dã e de Benjamim, e corria aproximadamente para o leste e para o oeste partindo do extremo norte do mar Morto, pelo sul de Jerusalém e pela tetrápolis gibeonita até o mar Mediterrâneo. Suas fronteiras ocidental e oriental eram o mar Mediterrâneo e o mar Morto, e se estendia para o sul até onde era possível o cultivo da terra.

Judá primeiramente dominou a maior parte da planície costeira, que logo haveria de ser ocupada pelos filisteus (Jz 1.18), mas evidentemente sem tardança abandonou essa luta (Jz 1.19; 3.3; Js 11.22; 13.2,3). Visto que essa era a melhor parte da terra que lhe havia sido distribuído, e que por Judá foi cedida em favor de Simeão (Js 19.1,9), é razoável supor que ele esperava que Simeão servisse como tampão entre ele mesmo e a planície costeira não-conquistada.

A história da conquista do sul, em Jz 1.1-17, tem sido interpretada de várias maneiras para significar que Judá (e outras tribos) entraram na terra vindas do sul antes da invasão liderada por Josué (cf. H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua*, 1950, p. 4s., 101s., 110s., com literatura, mas a tendência inteira das modernas descobertas arqueológicas parece não ser favorável a essa teoria, que já é rejeitada conforme outras bases de caráter geral.

O fato de Judá não ter podido dominar Jerusalém (Jz 1.8,21), em combinação com a existência da semi-independente tetrápolis gibeonita (Js 9; 2Sm 21.1,2), criou uma fronteira psicológica entre Judá e as tribos centrais. Embora não houvesse qualquer barreira as comunicações (cf. Jz 19.10-13). Judá continuaria olhando cada vez mais para Hebrom, ao sul, e não para o santuário em Silo. Apesar de que Judá produziu o primeiro dos juizes, Otniel (Jz 3.911), e tenha participado na primeira ação punitiva contra Benjamim (Jz 20.18), parece que nem ao menos as outras tribos esperavam que Judá se aliasse a elas contra Jabim e Sísara (Jz 5). Em resultado disso, quando Judá se tornou tributária dos filisteus (Jz 15.11), parece que a tribo não apelou para as demais, nem parece que elas se tenham preocupado com isso.

O fato dessa divisão parece ter sido geralmente reconhecido, pois, pelo tempo de Saul, encontramos o contingente de Judá sendo separadamente enumerado (1Sm 11.8; 15.4; 17.52; 18.16).

#### b) Sob Davi e Salomão

Depois da morte de Saul essa cisão crescente foi perpetuada quando Davi foi coroado como rei em Hebrom, sobre Judá (2Sm 2.4). A. Alt provavelmente está correto ao manter (*Das Grossreich Davids — Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, II, p. 66s.) que a coroação de Davi como rei sobre "todo o Israel" (2Sm 5.1-5) fê-lo rei de um reino duplo, dentro do qual Judá conservou sua identidade separada. Certamente que durante a rebelião de Absalão, Judá parece ter-se mantido neutra, enquanto o norte seguiu o rebelde.

Não há qualquer evidência que Salomão tenha demonstrado qualquer favoritismo a Judá em detrimento das outras tribos, pois "e havia só um intendente nesta terra" (1Rs 4.19) certamente se refere a Judá.

### IV. O REINO DE JUDÁ

#### a) suas relações com Israel

Se o ponto de vista de A. Alt estiver correto, Judá e Israel, ao aceitarem reis diferentes, estavam agindo de conformidade com seus direitos como entidades políticas separadas. Excetuando o próprio Jeroboão, não parece que os reis de Israel tenham procurado destruir Judá (cf. 2Rs 14.13,14), e os profetas nunca puseram em dúvida o direito da existência de Israel, embora tivessem predito o tempo quando retornariam sua lealdade a "Davi".

A herança das riquezas de Salomão pareceu proporcionar a Judá a vantagem do rompimento, a despeito de sua terra menos fértil e menor população em comparação com o norte. A despeito das afirmações em contrário, não há evidência que Reoboão tenha posteriormente desconsiderado a instrução de Semaías (1Rs 12.22-24) e tenha atacado Jeroboão. A sugestão que o ataque de Sísaque contra Judá (1Rs 14.25,26) foi efetuado em apoio de seu aliado Jeroboão nunca foi capaz de produzir evidência positiva em seu favor. A perda resultante das riquezas que Salomão havia acumulado, embora Israel pareça também ter sofrido por causa do ataque de Sísaque, significou que daí por diante Judá permaneceu em posição de inferioridade material em comparação com Israel. A evidência sugere que Judá necessitava de uma Israel próspera para gozar de prosperidade por sua vez.

Um teste efetivo sobre a prosperidade absoluta, e não relativa, de Judá, foi a sua habilidade de controlar Edom, ou pelo menos da extensão do mesmo necessária para dominar as rotas comerciais com o golfo de Aqabah. Reoboão não fez qualquer esforço para manter o domínio precário de seu pai sobre aquela área. Josafá evidentemente subjugou completamente a Edom (1Rs 22.47), mas posteriormente teve de instalar ali um rei vassalo (2Rs 3.9). Edom reconquistou a sua independência durante o reinado de seu filho, Jorão (2Rs 8.20-22). Amazias, cerca de meio século mais tarde, reconquistou Edom (2Rs 14.7). Dessa vez a conquista foi mais completa, e não foi senão por ocasiões das perturbações durante o reinado de Acáz, sessenta anos mais tarde, que Edom finalmente foi capaz de livrar-se (2Rs 16.6). Depois disso Judá parece que nem ao menos tentou a reconquista.

Foi somente uma vitória decisiva, durante o reinado de Abias, que restaurou certa medida de paridade entre os reinos de Judá e Israel (2Cr 13). Asa, enfrentado pelo capaz Baasa, só pôde mantê-la aliando-se a Ben-Hadade, rei de Damasco (1Rs 15.18-20). A dinastia de Onri, perturbada tanto pelo poder crescente de Damasco, e ainda mais pela ameaça assíria (q.v.) estabeleceu paz com Judá, que posteriormente foi selada pelo casamento de Atalia, filha ou



talvez irmã de Acabe (2Rs 8.26) com Jorão. É largamente mantida a opinião que nesse tempo Judá era vassalo de Israel. Mas longe disso ser verdade, há evidência que Josafá usava Israel como estado tampão entre ele mesmo e a Assíria. Essa é a explicação mais provável para o fato de Judá não figurar na lista de inimigos de Salmaneser, por ocasião da batalha de Carcar, nem, igualmente, no "Obelisco Negro". Parece que Josafá ficou apenas a contemplar, com a única exceção da batalha de Ramote-Gileade (1Rs 22.1-38) enquanto Israel e Damasco se rasgavam em seus pontos vitais. Por conseguinte, pelo fim de seu longo reinado, Josafá se sentiu forte bastante para rejeitar a solicitação de Acazias de se lançarem numa aventura conjunta até Ofir, depois que a primeira aventura falhara (1Rs 22.48,49 comparado com 2Cr 20.35-37). A relativa igualdade entre os reinos, nessa ocasião, pode ser vista pelo fato que Jeú, embora tivesse morto Acazias de Judá (2Rs 9.27), não se aventurou a levar avante sua campanha anti-Baal em Judá, nem, por outro lado, Atalia tentou vingar a morte de seu filho.

No século que passou entre a ascensão de Jeú e as mortes de Jeroboão II e Uzias, a sorte de Judá parece ter mantido o passo com a de Israel, tanto na aflição como na prosperidade. Provavelmente a prosperidade vinha mais lentamente no sul, ainda que o caráter oco de sua prosperidade se tivesse revelado um tanto mais tarde em Israel.

#### b) Primeiros adversários estrangeiros

Até o colapso de Israel, a história de Judá é singularmente influenciada por ameaças vindas do estrangeiro. A invasão de Sisaque foi um dos últimos movimentos do antigo poder egípcio até que o avanço da Assíria forçou-o a certa medida de auto-defesa. Os filisteus haviam sido de tal modo enfraquecidos que só os encontramos como agressores quando Judá estava no período crítico de sua debilidade, a saber, sob Jorão (2Cr 28.18). No auge do poder de Hazael, quando havia quase inteiramente destruído a Israel, Joás foi forçado a tornar-se tributário de Damasco, mas certamente isso não se prolongou por muito tempo. De fato, as duas únicas grandes ameaças desse período foram aqueles súbitos movimentos que as tribos nômades ou semi-nômades do deserto lançaram periodicamente. Zerá, o "etlope" (2Cr 14.9) mais provavelmente era um árabe (cf. Gn 10.7) e não realmente um etiope, isto é, sudanês. O segundo desses movimentos súbitos foi o dos habitantes das estepes da Transjordânia (2Cr 20.1,10).

#### c) Judá e Assíria

Conforme afirmado acima, os primeiros avanços da Assíria parece que não afetaram Judá. Quando Damasco e Israel atacaram Acaz (2Rs 16.5), foi uma última tentativa desesperada de unir os remanescentes do ocidente contra o avanço de Tiglate-Pileser III. Não há base para pensar-se que Judá estivesse sendo ameaçada pelos assírios, pois enquanto não quisessem desafiar o Egito, dificilmente haveriam de querer alarmá-lo avançando prematuramente

sobre sua fronteira do deserto. Ao aceitar a suzerania da Assíria, Acaz praticamente selou a sorte de Judá. Por um lado, permaneceu como vassalo até à queda iminente da Assíria (612 a.C.); por outro lado, Judá foi envolvida nas intrigas provocadas pelo Egito, por causa do que sofreu devidamente. A revolta de Ezequias, em 705 a.C., que Senaqueribe esmagou quatro anos mais tarde, reduziu Judá a uma sombra do que havia sido, pois pelo menos dois terços de sua população pereceram ou foram levados para o cativeiro, enquanto uma grande porção de seu território se perdeu. Quanto a detalhes, v. J. Bright, *A History of Israel*, 1960, p. 267-271, 282-287.

#### d) Reavivamento e queda

Um reavivamento de sentimento religioso e nacionalista, sob o jovem rei Josias, começou imediatamente depois da morte de Assurbanípal (631 a.C.), quando a fraqueza da Assíria já se estava tornando manifesta. Os passos da reforma, indicados em 2Cr 34.3,8 sugerem quão intimamente ligados se haviam tornado a religião e a política, pois cada passo foi por sua vez também uma rejeição do controle religioso assírio e, por conseguinte, de seu controle político. Por volta do zênite da reforma, em 621 a.C., Josias, embora ainda nominalmente tributário da Assíria, de fato estava independente. Com ou sem a aprovação de seu suzerano nominal, ele tomou as províncias assírias de Samária e da Galiléia oriental (2Cr 34.6), e indubitavelmente recuperou o território que Ezequias havia perdido como castigo por sua rebelião. Não existe evidência digna de confiança que o assalto dos citas, que tanto contribuiu para desferir o golpe mortal contra os assírios, tenha afetado ou mesmo atingido Judá.

Não existe indicação que Josias tenha oferecido qualquer oposição à expedição de farão Psamético, em ajuda à Assíria, em 616 a.C.; porém, quando farão Neco repetiu a expedição, em 609 a.C., Josias evidentemente sentiu que, na nova contingência internacional, sua única chance de manter a independência de Judá era combatendo; porém, na batalha de Megido que se seguiu, Josias encontrou a morte. Não há prova para a sugestão que Josias estava agindo em aliança com a estrela da Babilônia, que começava a surgir (q.v.).

O Egito assinalou a sua vitória depondo o filho de Josias, Jeoaacaz, e substituindo-o por seu irmão, Jeoaquim, o qual, entretanto, logo teria de aceitar a suzerania babilônica, imediatamente depois da vitória de Nabucodonosor em Carquemis (605 a.C.) — Dn 1.1; 2Rs 24.1. Em 601 a.C., Nabucodonosor foi obrigado por farão Neco a fazer alto numa batalha próxima da fronteira egípcia, e, por ocasião de sua retirada para a Babilônia, Jeoaquim se rebelou. Judá foi assolada por tropas babilônicas e mercenários auxiliares (2Rs 24.2). Jeoaquim morreu obscuramente em dezembro de 598 a.C., antes que pudesse sofrer toda a penalidade de sua rebelião, e Joaquim, seu filho de dezoito

anos de idade, entregou Jerusalém a Nabucodonosor a 16 de março de 597 a.C.

Seu tio, Zedequias, se tornou o último rei de Judá, mas se revoltou em 589 a.C. Mais ou menos em janeiro de 588 a.C., os exércitos babilônios estavam defronte dos muros de Jerusalém. Em julho de 587 a.C. os muros foram rompidos e Zedequias foi capturado e teve fim de traidor (2Rs 25.6,7); um mês mais tarde a cidade foi incendiada e os muros foram derrubados.

#### e) Religião durante a monarquia

Este não é o lugar mais próprio para se descrever a religião de Israel, mas certas características em Judá precisam ser sublinhadas. A religião popular em Judá provavelmente estava tão degradada por conceitos de religião natural como em Israel, mas seu isolamento relativo, e por estar aberta para o deserto, certamente a deixava menos influenciável por parte de suas formas canaanitas. Sua falta de santuários principais — somente Hebrom e Berseba são conhecidos para nós, como Gibeom em Benjamim — aumentou a influência de Jerusalém e de seu templo salomônico. É questionável que qualquer rei de Israel quisesse ter tentado realizar as reformas centralizadoras de Ezequias e de Josias. O pacto davídico (2Sm 7.8-16), muito mais do que a atmosfera geral do "Crescente Fértil" tornava o rei o líder indisputável da religião nacional, embora as funções do culto lhe fossem negadas (2Cr 26.16-21).

O poder do rei podia ser usado para o bem, como nas reformas, mas quando a orientação política nacional parecia exigir a aceitação da adoração a Baal, como durante os reinados de Jorão, Acázias e Atalia, ou o reconhecimento das deidades astrais assírias, como durante os reinados de Acáz e Manassés, não havia qualquer poder eficaz para resistir à vontade real. A autoridade real, em questões religiosas, também deve ter contribuído para tornar o culto oficial, na opinião de muitos, como algo meramente externo e oficial.

#### f) Exílio (597-538 a.C.)

Excetuando um número não especificado de cativos comuns, destinados à escravidão, Nabucodonosor deportou a nata da população judaica em 597 a.C. (2Rs 24.14; Jr 52.28 — a diferença nas cifras provavelmente se deve às diferentes categorias de cativos em vista). Uns poucos, incluindo a família real, se tornaram "hóspedes" de Nabucodonosor na Babilônia; outros, como p.ex., Ezequiel, foram estabelecidos em comunidade na Babilônia, onde aparentemente gozavam de ampla liberdade fora do direito de mudarem de domicílio; os artesãos habilitados se tornaram parte de uma força trabalhadora móvel no serviço de Nabucodonosor em suas operações de edificação. A destruição de Jerusalém adicionou maior número ao total geral de cativos (2Rs 25.11), e Jr 52.29 demonstra que havia um outro grupo de deportados designados. O assassinato de Gedalias, a quem Nabucodonosor havia nomeado governador de Judá, levou a uma fuga em grande escala para o Egito (2Rs 25.25,26; Jr 41-

43.7). Isso, por sua vez, foi seguido, em 582 a.C., por outra deportação para a Babilônia, obviamente punitiva (Jr 52.30).

Em resultado das deportações e fugas, Judá foi abandonada e permaneceu praticamente vazia (v. W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine*, 1954, p. 140-142). A terra, ao sul de uma linha entre Bete-zur e Hebrom, parece ter sido destacada de Judá em 597 a.C.; para ali os edomitas gradualmente se foram mudando. Em resultado, essa área se perdeu para Judá até sua captura por João Hircano, depois de 129 a.C., quando sua população foi forçada a judaizar-se. O remanescente foi posto sob as ordens do governador de Samaria e deliberadamente foi conservado praticamente vazio; não há prova que outros povos ali se tenham infiltrado.

## V. JUDÁ PÓS-EXÍLIO

### a) Restauração

A Babilônia caiu perante Ciro em 539 a.C., e no ano seguinte ele ordenou a reedificação do templo de Jerusalém (Ed 6.3-5), a isso juntou sua permissão para que os deportados e seus descendentes retornassem à Judéia (Ed 1.2-4). A lista de nomes, que envolve um total de cerca de 43 mil pessoas, em Ed 2, possivelmente cobria o período de 538-522 a.C., porém, não existem bases sólidas para duvidar-se que houve uma reação favorável imediata e considerável ao decreto de Ciro.

Sesbazar, membro da família real davídica, parece ter sido comissionado por Ciro para supervisionar a reconstrução do templo; Sesbazar retornou (ou morreu?) depois que os alicerces foram postos (Ed 5.14,16). Não há provas que Judá tenha sido desmembrada politicamente do distrito de Samaria, até o tempo de Neemias; o título de "governador", dado a Sesbazar, é uma tradução por demais restrita do vocábulo *pehah*. Zorobabel, provavelmente herdeiro presuntivo da casa real, não parece ter ocupado qualquer posição oficial, pelo que o título de *pehah*, em Ag 1.1; 2.21, que lhe é dado parece ter sido meramente honorífico — note-se como tal título não aparece em Ed 5.3-17.

Pelo tempo de Esdras, na segunda metade do séc. IV a.C., tinha-se tornado evidente para a maioria, que a independência política e a restauração da monarquia davídica não eram mais que uma esperança para um futuro mais distante. Esdras transformou os judeus, de um estado nacional numa "congregação", cujo propósito de sua existência era a observância da Torá. A insignificância política da Judéia, sob os persas, e as condições relativamente pacíficas do país, favoreceram a constante instrução da massa do povo na Torá. O único distúrbio político desse período pode ter sido uma deportação para a Babilônia e para a Hircânia, embora muitos duvidem disso (cf. Josefo, *Contra Apionem* i. 194).

### b) O fim de Judá

As campanhas de Alexandre, o Grande, dificilmente teriam afetado a Judéia, mas o fato de haver fundado Alexandria proveu um centro para uma dispersão para o ocidente que, em

sua maior parte, era voluntária, e que logo rivalizou com a dispersão da Babilônia e da Pérsia quanto aos números, e a ultrapassou em riquezas e influência. A divisão do império de Alexandre, entre os seus generais, significou que a Palestina se tornou uma terra debatida entre a Síria e o Egito. Até 198 a.C. ficou normalmente nas mãos dos ptolomeus egípcios, mas então se tornou parte do império selêucida da Síria.

As extravagâncias das ricas classes superiores helenizadas de Jerusalém, em grande proporção compostas de sacerdotes, e os esforços desequilibrados de Antíoco Epifânio para helenizar o seu império (175-163 a.C.), que o levou a proibir a circuncisão e a observância do sábado, bem como a exigir adoração a divindades gregas, criou uma aliança entre o zelo religioso e o nacionalismo dormente. Os judeus obtiveram primeiramente a autonomia religiosa e então a liberdade política (140 a.C.) pela primeira vez desde os tempos de Josias. Por volta de 76 a.C. Suas fronteiras se estendiam praticamente de Dã a Berseba, como havia sido tradicionalmente. Quanto à história de seu levantamento meteórico e de sua queda súbita, v. ISRAEL.

Quando os romanos destruíram os últimos vestígios de independência política, em 70 d.C., e especialmente depois do esmagamento da revolta de Bar Kochba, em 135 d.C., a Judéia deixou de ser uma terra judaica, mas o nome de Judá (em sua forma "judeu") se tornou o título para todos os israelitas dispersos pelo mundo que se apegam à lei mosaica, independentemente de origem tribal ou nacional. H.L.E.

## JUDAÍSMO

### I. DEFINIÇÃO

Judaísmo é a religião dos judeus, em contraste com a religião revelada no AT. Apesar de que em qualquer estudo completo sobre o mesmo, seria natural começar pela chamada de Abraão, isso serviria exclusivamente como uma introdução indispensável. O judaísmo deve ser considerado como movimento que começou com o exílio babilônico, mas quanto a esse período, até o ano de 70 d.C., é melhor que se empregue esse termo apenas para aqueles elementos que são ou modificações ou extensões de conceitos do AT. Em obras literárias alemãs frequentemente deparamos com a expressão enganosa "judaísmo posterior", usada para indicar a religião judaica no tempo de Cristo. Tal expressão se deriva da teoria que o Código Sacerdotal e a história do hexateuco são exílicos ou pós-exílicos, situando-se nesse ponto o verdadeiro início do judaísmo.

Porém, é melhor reputar o judaísmo como movimento que começou a ter existência plena somente depois da destruição do templo, em 70 d.C., e é melhor usar o termo "religião intertestamental" para o período entre Esdras e Cristo, exceto quando se trata daqueles fenômenos que tiveram prosseguimento depois daquela catástrofe. Um motivo importante para isso é que, apesar do cristianismo primitivo não haver

rejeitado nem ignorado todos os desenvolvimentos históricos nos quatro séculos depois de Esdras, voltou as costas precisamente para aquele elemento no judaísmo, a saber, sua atitude e interpretação referentes à lei, que o separa tanto do cristianismo como do AT.

O judaísmo atingiu completo desenvolvimento em cerca de 500 d.C., isto é, mais ou menos no mesmo tempo da cristandade católica-romana, e tal qual sua religião irmã, tem crescido e sofrido alterações desde então. Este artigo entretanto, dificilmente ultrapassa além de 200 d.C., quando, depois de completa a *Mishnah*, os principais conceitos do judaísmo se tornaram claros. Quanto a períodos posteriores a essa data, o leitor pode verificar o artigo sobre o judaísmo em ERE, JewE etc.

### II. O LEVANTAMENTO DO JUDAÍSMO

O judaísmo se tornou inevitável por causa da reforma de Josias, que atingiu seu zênite em 621 a.C. A restrição de sacrifícios legítimos ao templo de Jerusalém inevitavelmente significou que a religião de muitos indivíduos se tornou cada vez mais indiferente para com o santuário e os sacrifícios. Essa tendência foi poderosamente reforçada pelo exílio babilônico, ainda que a pesquisa moderna sugira que o golpe do julgamento divino foi por demais atordoante para que qualquer adoração formal não-sacrificial tivesse sido desenvolvida no exílio.

O exílio foi um período em que os judeus esperavam a restauração; a recusa da maioria em voltar, em 538 a.C., provocou uma modificação no seu ponto religioso vital, necessária se queriam sobreviver como judeus. Não era suficiente desenvolver uma adoração não-sacrificial (isso, em sua expressão oficial, formulada, parece ter surgido mais tarde); mas uma nova concepção de vida, totalmente divorciada de santuários, era necessária. Isso foi encontrado na Torá ou Lei de Moisés. Essa passou a ser interpretada menos como um código legal e mais como um conjunto de princípios que poderiam e deveriam ser aplicados a todas as áreas da vida, e que eram obrigatórios para todos aqueles que quisessem ser conhecidos como judeus (Torá, seja como for, significa "instrução", e não "lei"). Esdras foi o verdadeiro "pai do judaísmo", pois ele voltou da Babilônia para introduzir não uma nova lei, mas uma nova maneira de observar a antiga lei.

Os séculos que se seguiram viram uma oposição determinada contra a orientação imprimida por Esdras, por parte dos sacerdotes mais ricos e outros, os quais, pela altura do reinado de Antíoco Epifânio (175-163 a.C.) eram os líderes dos helenistas. A maioria do povo comum (*'am ha'arets*) tentava evitar qualquer coisa que não fosse o sentido claro da Torá. Na diáspora ocidental havia uma crescente assimilação de modos gregos de pensamento, o que era auxiliado pela interpretação alegórica prevalecente no tocante às Escrituras.

O próximo marco do desenvolvimento do judaísmo foi a helenização dos sacerdotes lide-



rantes de Jerusalém, e a subsequente degeneração dos vitoriosos reis-sacerdotes hasmoneanos (especialmente Alexandre Janeu). A adoração no templo, para os piedosos, tornou-se antes um dever do que uma alegria. Apesar de que os compactuados de Qumran parecem ter desprezado o templo, até que Deus expurgasse o mesmo de seus maus sacerdotes, os fariseus (q.v., quanto a material adicional) exaltavam a sinagoga como o meio principal mediante o qual Deus poderia ser adorado e sua vontade descoberta mediante o estudo da Torá. Em resultado, pelo tempo de Cristo, havia algumas centenas de sinagogas só na própria Jerusalém.

Embora a destruição do templo, em 70 d.C., tivesse sido recebida como um choque pelos fariseus e seus admiradores, haviam sido preparados para isso por suas freqüentes contaminações de várias maneiras, desde o tempo de Antíoco Epifânio em diante, e sua religião, centralizada na sinagoga, foi capaz de adaptar-se à nova condição com grande presteza, especialmente em vista do fato que os outros grupos religiosos haviam sido destruídos ou reduzidos à impotência. Em cerca de 90 d.C., os líderes fariseus, os rabinos, sentiram-se suficientemente fortes para excluir aqueles que consideravam hereges (os *minim*), incluindo cristãos judeus, da sinagoga. Em cerca de 200 d.C., depois de uma amarga luta, eles haviam forçado os *'am ha'arets* a se conformarem, se desejavam ser reputados como judeus. Daí por diante, até que o judaísmo começou a ser influenciado pelo pensamento moderno, os termos "judeu" e "judaísmo" normal, rabinico, ortodoxo ou tradicional, são essencialmente equivalentes.

Deve ser observado que, embora os fariseus sempre tivessem sido um grupo de minoria, nada há de surpreendente no triunfo de seus pontos de vista. Embora freqüentemente não gozassem de popularidade, seus pontos de vista pareciam a mais lógica adaptação do AT à cena pós-exílica, e assim tais opiniões se tornaram propriedade comum por haverem os fariseus tão habilidosamente usado a sinagoga.

### III. DOCTRINAS DO JUDAÍSMO

Deve ficar claro, para o leitor do NT que, por mais amargo que tivesse sido o conflito de Cristo e Paulo contra seus principais oponentes, a área do conflito foi estritamente limitada. Ambos os lados aceitavam as mesmas Escrituras — diferentemente dos saduceus — e, pelo menos superficialmente, interpretavam-nas da mesma maneira. Uma profunda semelhança entre o ensino de Cristo e dos primeiros rabinos há muito tempo que tem sido reconhecida, e o descobrimento dos manuscritos de Qumran tem apressado o reconhecimento que a influência do helenismo sobre o NT é algo marginal. Por conseguinte, é suficiente dizer aqui que muito da doutrina do judaísmo não varia de modo significativo, quer em comparação com o AT quer em comparação com o cristianismo conservador. Pode-se aceitar, portanto que, em questões não mencionadas aqui, não havia qualquer diferença essencial en-

tre os dois lados até 500 d.C. Deve ser lembrado, todavia, que a longa luta do judaísmo pela sua própria existência, em face do cristianismo vitorioso, tem freqüentemente levado a uma significativa alteração de ênfase, que diminui a área aparente de concordância.

#### a) Israel

Para o judaísmo, é básica a existência e a chamada de Israel, sendo que ser membro na mesma é primariamente direito de nascimento, embora os prosélitos fossem calorosamente recebidos. Estes últimos eram concebidos como indivíduos que nascem no povo de Deus mediante a circuncisão, o batismo e o sacrifício. Não há evidência que no judaísmo exista qualquer compreensão real sobre a doutrina do AT sobre o "remanescente". O aforismo "todo Israel tem parte no mundo vindouro" era geralmente aceito, sendo que a apostasia (um termo elástico) era normalmente considerada como o único obstáculo para o seu desfrutamento.

Dentro de Israel todos eram reputados irmãos. Embora as distinções naturais da sociedade nunca tivessem sido negadas, perante Deus a posição dependia do conhecimento da Torá e de seu cumprimento. Por conseguinte, nos cultos das sinagogas, as únicas qualificações necessárias para a liderança eram a piedade, o conhecimento e a habilidade. Os rabinos não eram nem sacerdotes nem ministros, nem passavam por qualquer forma de ordenação. Eram simplesmente aqueles que conheciam suficientemente bem a Torá para ensiná-la, sendo reconhecidos por diversos rabinos, ou mesmo, em casos excepcionais, pela comunidade — isso era o bastante para fazer de alguém um rabino.

A mulher era olhada como inferior ao homem, visto que estava debaixo da autoridade de seu marido e não era capaz de cumprir certas prescrições da Torá. Porém, fundamentalmente, o judaísmo sempre tem mantido a verdade de Gn 2.18 e a dignidade essencial da mulher.

#### b) Ressurreição

Embora que posteriormente, sob a influência do cristianismo e da filosofia grega, o judaísmo houvesse de assentir ainda que um tanto com relutância à doutrina da imortalidade da alma, sempre tem permanecido suficientemente verdadeiro, para o espírito do AT, considerar a ressurreição corporal como algo necessário para a vida autêntica depois da morte. 2Tm 1.10 não nega a esperança que o judaísmo tem da ressurreição, pois o judaísmo, diferentemente da fé cristã que se baseia na ressurreição de Cristo, tem deduzido de algumas poucas indicações do AT a sua própria doutrina, forjada na angústia espiritual que era a parte dos piedosos desde os tempos de Antíoco Epifânio.

Era feita uma clara distinção entre o *'olam hazeh* ("este mundo") e o *'olam haba'* ("o mundo vindouro"), sendo que este último era sempre reputado (excetuando os membros mais helenizados da dispersão ocidental) como pertencente a esta terra. Esses mundos eram sempre ligados a esta terra. Esses mundos eram sempre ligados pelos "Dias do Messias", os quais eram sempre reputados como um período limitado de tempo.

### c) A Torá

Os fariseus parecem ter ocupado uma posição mediana entre os saduceus, que rejeitavam a autoridade (ainda que não necessariamente o valor) dos livros proféticos, e os compactados de Qumran, que lhes atribuíam alta autoridade quando nas mãos de um expositor competente. Os fariseus reputavam-nos como comentarí- os divinamente inspirados sobre a Torá, o Pentateuco, o qual, para eles, era a revelação perfeita e final da vontade de Deus. A principal razão pela qual rejeitaram a Cristo, e pela qual exigiam da parte dele um sinal, é porque ele apelava para a autoridade que lhe fora confiada, e não para a autoridade de Moisés.

Os rabinos de tal modo exaltavam o papel e o valor da Torá que sua observância se tornou a explicação e a justificação da existência de Israel. Foi somente mais tarde, quando o judaísmo defrontava-se com uma igreja politicamente triunfante, que a Torá recebeu uma posição cósmica e existência antes da criação do mundo, de modo que pudesse desempenhar no judaísmo o mesmo papel que Cristo desempenha no cristianismo. É fácil compreender por qual razão Paulo, com sua doutrina que diz que a lei foi adicionada para salientar a pecaminosidade do pecado, sempre tem sido detestável para os judeus ortodoxos.

No judaísmo, entretanto, o Pentateuco é somente a *torah shebikhtav* (a Torá escrita). Se a observância da Torá tinha de tornar-se a preocupação pessoal de todo o judeu piedoso, e se sua sanção tivesse de estender-se a todos os aspectos da vida, a fim de criar uma unidade essencial dentro de Israel, então teria de haver concordância sobre os princípios de interpretação e modo de abordar. Essas coisas provavelmente já haviam sido fixadas em esboço principal nos tempos de Esdras. Juntamente com alguns costumes de antiguidade imemorial, como, p.ex., a lavagem das mãos, eram atribuídas a tradições que recuavam até Moisés, no monte Sinai. Esses princípios e sua aplicação à vida diária formam a *torah sheb'al-peh* (a Torá ou lei oral). Tal lei oral tinha autoridade reputada igual com a lei escrita, pois esta última não podia ser corretamente compreendida sem o auxílio daquela outra.

O desenvolvimento da Torá oral se verificou mais ou menos como segue. A Torá escrita era estudada para que se descobrisse os mandamentos verdadeiros na mesma: foram calculados como 613 mandamentos ao todo — 248 positivos e 365 negativos. Esses foram então postos para segundo plano pela criação de novas leis, cuja observância garantia a observância dos mandamentos básicos — isso é conhecido como “fazer um valado em torno da Torá”. Finalmente, as leis ampliadas eram aplicadas, por analogia, a todas as esferas e possibilidades concebíveis da vida.

Apesar de que em certo sentido a Torá oral nunca poderá ser considerada como completa, pois com as alterações da civilização sempre aparecem novas situações às quais aquela lei pre-

cisa ser aplicada, é geralmente reputado que a lei oral recebeu sua forma definitiva no *Talmude*, e numa extensão menor, nas *midrashim* (no singular, *Midrash*), as exposições (“*agadah*”) singulares, principalmente devocionais, dos livros do AT.

O *Talmude* se divide em duas partes. A *Mishnah* é uma codificação da Torá oral, da qual o rabino Yehuda ha-Nasi (c. 200 d.C.) foi o principal responsável. Em contraste com a maior parte dos *Midrashim*, essa é *halakkah*, isto é, leis que governam a vida, e é praticamente um comentário sobre o aspecto legal do Pentateuco. A *Guemará* é um comentário prolixo sobre a *Mishnah*. Não somente empresta precisão a certos pontos deixados obscuros, mas também lança um dilúvio de luz sobre todos os aspectos do judaísmo antigo. A versão babilônica mais longa foi praticamente completada em cerca de 500 d.C., enquanto a forma palestina in-completa, foi interrompida cerca de um século antes. É muito mais justo comparar o *Talmude* com os escritos dos pais da igreja do que compará-lo com o NT.

V. ainda TALMUDE e MIDRASH

### d) O homem e a observância da Torá

Seria extremamente injusto rejeitar o judaísmo como mero legalismo, embora isso seja seu aspecto prevalente. As passagens favoritas citadas do *Talmude*, para provar o legalismo do judaísmo são típicas de qualquer manual que busca fazer uma aplicação casuística da lei à vida. A tendência para o legalismo foi temperada pela insistência dos rabinos de que a observância da Torá precisa ser acompanhada pela intenção correta (*kawanah*) e que isso deve ser feito por sua própria causa (*lishmah*) e não por causa da recompensa que isso pode proporcionar. Consideravam a transmissão da Torá como um ato supremo da graça, e que nossa observância da mesma deve ser a resposta do amor.

Tal sistema se inclina a destacar nossa medida de sucesso, e não de fracasso na observância da Torá. Dai a hediondez do pecado “respeitável” e a incapacidade do homem de realizar perfeitamente a vontade de Deus são coisas ali subestimadas, tendência essa que foi reforçada pelo desaparecimento dos sacrifícios em 70 d.C. O judaísmo em realidade nada conhece que se compare com a doutrina cristã do pecado original. É verdade que o homem era no judaísmo concebido como um ser que nasce com má inclinação (*yetser hara'*), ainda que isso fosse contrabalançado por uma inclinação inata igualmente boa (*yetser hatov*), que é reforçada pelo estudo da Torá, assim ganhando ascendência sobre a inclinação má. Esse ponto de vista excessivamente otimista a respeito do pecado e da natureza humana se encontra no judaísmo do princípio ao fim.

Mais séria é a reivindicação implícita da autonomia do homem versado na Torá. Embora essa reivindique completa autoridade sobre o homem, Deus deixa que o estudioso descubra que reivindicação é essa. Essa posição chegou a tais extremos que no *Talmude* (*Menahoth* 29b) Moisés é descrito como incapaz de compreen-

oer a exposição do rabino Akiba, mediante a qual este descobriu coisas que Moisés nunca imaginou que estivessem latentes nas suas próprias leis. Por outro lado, os mandamentos diretos eram deliberadamente evitados ocasionalmente, pois sentiam que assim fosse melhor para todos. O melhor exemplo conhecido é o de Dt 15.1-3 — o exemplo em Mc 7.9-13 não foi incluído na *Mishnah*, possivelmente porque a repreensão de Cristo foi reputada como justa. Havia uma invariável tendência para diminuir o peso de qualquer sanção que parecia pressionar demasiadamente sobre as massas (isso não é contradição com Mt 23.4; o privilégio do homem erudito é empregar seu conhecimento para aliviar suas cargas!). Provavelmente era essa atitude de segurança autoconfiante, como controladora e moldadora da revelação da vontade de Deus que, acima de tudo, estava por detrás da acusação de Cristo contra a hipocrisia dos fariseus (V. HIPÓCRITA e H. L. Ellison, "Jesus and the Pharisees", JTVI, LXXXV, 1953). A despeito de constantes admoestações rabinicas a respeito da humildade, a observação de Jo 7.49 é por demais freqüentemente ouvida na literatura do judaísmo.

Visto que o judaísmo faz repousar toda a sua ênfase no serviço prestado a Deus mediante a observância da Torá, e que toda a sua sutileza intelectual era usada para encontrar o escopo total dos mandamentos de Deus, tem sido pouco perturbado como o tipo de disputa teológica que tem sido uma das fraquezas da cristandade. Contanto que um homem aceitasse a unidade perfeita e o caráter sem igual de Deus, a autoridade absoluta e a finalidade da Torá, e também a eleição de Israel poderia, se observasse as exigências da lei, sustentar quaisquer teorias filosóficas e místicas que preferisse. Isso é tanto a verdade que tem sido corretamente asseverado que ortopraxia e não ortodoxia é a palavra que pode ser corretamente aplicada ao judaísmo. O único cisma sério no judaísmo, entre o triunfo do ponto de vista farisaico e os tempos modernos, foi o dos caraitas (séc. VIII d.C.), e mesmo assim tal cisma dizia respeito aos princípios mediante os quais a Torá deve ser interpretada.

O desenvolvimento histórico do judaísmo protegeu-o em grande medida da influência grega em seu estágio mais crítico. Em resultado disso, tem preservado um equilíbrio muito maior entre o indivíduo e a sociedade do que é evidente em muito da prática da cristandade; jamais foi levado a depreciar o que é material e raramente tem advogado práticas ascéticas.

#### e) O Messias

Embora tenha havido considerável variedade de atitude, não existem traços no judaísmo, até 200, d.C., que haveria qualquer elemento sobrenatural no Messias. Ele é exibido primariamente como o grande libertador da opressão estrangeira, e então como aquele que põe em vigor a verdadeira observância da Torá. Os dias do Messias são o elo como o mundo vindouro, mas, conforme o judaísmo, serão limitados em sua duração. Quanto a um sumário, v. J. Klaus-

ner, *The Messianic Idea in Israel*, Part III. V. MESSIAS.

#### f) A doutrina de Deus

Qualquer antologia de declarações rabinicas sobre Deus demonstra imediatamente que, na vasta maioria dos casos, elas são leais para com a revelação do AT. Entretanto diferem do conceito cristão principalmente quanto aos seguintes pontos. Visto que um mundo vindouro sobre a terra não subentende um contato tão íntimo com a eternidade como o conceito de um porvir no céu, há menos preocupação com as implicações da santidade absoluta de Deus. Visto que é posta mais ênfase sobre o serviço do que sobre a comunhão, excetuando entre os místicos freqüentes, o problema da justificação, ou da plena comunhão com Deus, é raramente enfrentado. Seja como for, não há qualquer idéia no judaísmo que Israel necessite ser reconciliada com Deus. O conceito de encarnação é rejeitado a priori — a diferença entre Criador e criatura é por demais grande.

O conflito entre o judaísmo e a igreja triunfante fê-lo de tal modo destacar a transcendência de Deus a ponto de tornar uma imanência real quase impossível. A imanência constantemente salientada na devoção judaica sempre teve algo semi-panteísta em si mesma. A unidade de Deus era definida em termos que fazia a doutrina trinitária uma abominação. Deus era descrito cada vez mais mediante negações que o tornavam incapaz de ser conhecido a não ser através de suas obras. A despeito disso, a base do judaísmo no AT tem sido tão forte que os judeus piedosos não podem sentir-se felizes com tal posição durante muito tempo, pelo que têm repetidamente procurado evitá-lo de frente por meio de desvio para o misticismo. H. L. E.

**JUDAS** — Certo número de homens é assim designado no NT. 1. Um dos filhos de Jacó (Mt 1.2,3). V. JUDÁ. 2. Um ancestral de Jesus (Lc 3.30). 3. Um dos irmãos do Senhor (Mt 13.55 = Mc 6.3). Talvez seja esse o autor da epístola de Judas (q.v.), o qual a si mesmo chama de "irmão de Tiago". V. tb. IRMÃOS DO SENHOR. 4. Filho de Tiago, e um dos doze apóstolos (Lc 6.16), também chamado de Tadeu (Mt 10.3 e Mc 3.18), que a Jesus fez uma pergunta estando no cenáculo (Jo 14.22). Alguns consideram-no autor da epístola de Judas.

5. Quanto a Judas Iscariotes, v. artigo seguinte.

6. O galileu que provocou uma rebelião contra os romanos (At 5.37). Josefo diz que esse nasceu em Gamala, e situa a rebelião em 6 d.C. Quirínio (q.v.) derrotou os rebeldes e Judas foi morto. 7. Um judeu em cuja casa, em Damasco, Paulo se hospedou (At 9.11). 8. Um profeta de sobrenome Barsabás, o qual, juntamente com Silas, foi escolhido pelos líderes cristãos de Jerusalém para acompanhar a Paulo e Barnabé a Antioquia levando a decisão apostólica no tocante à circuncisão (At 15.22-33). J. D. D.

**JUDAS, EPÍSTOLA DE** — Uma das "Epístolas Católicas" (q.v.).

**I. ESBOÇO DO CONTEÚDO**

Essa epístola divide-se em cinco partes:

- a) Saudação (v. 1, 2)
- b) Propósito de Judas ao escrever (v. 3, 4)
- c) Falsos mestres denunciados e sua condenação predita (v. 5-16)
- d) Exortação aos crentes (v. 17-23)
- e) Doxologia (v. 24,25).

**II. AUTORIA, DATA E CANONICIDADE**

O autor desse breve tratado se identifica como "servo de Jesus Cristo, e irmão de Tiago". Na igreja primitiva havia apenas um Tiago que poderia ser referido dessa maneira, sem qualquer outra especificação — "Tiago, o irmão do Senhor" (conforme ele é chamado em Gl 1.19). Isso aponta para a identificação de seu autor com o Judas que é enumerado entre os irmãos de Jesus, em Mt 13.55 e Mc 6.3, o Judas cujos dois netos, de conformidade com Hegesipo, foram examinados e soltos por Domiciano, quando o imperador foi informado que pertenciam à casa de Davi (Eusébio, EH iii.19,20). A data da epístola não pode ser fixada com certeza; podemos atribuí-la, como tentativa, à segunda metade do primeiro século d.C., após a queda de Jerusalém (o v. 17 se refere aos apóstolos no passado). Encontramos referências expressas à mesma no fim do segundo século de nossa era, na lista muratoriana e em outros lugares; porém, provavelmente, existem alusões à mesma mais cedo nesse mesmo século, na *Didache* e na obra apócrifa *Pastor de Hermas*. Embora sua canonicidade tenha sido disputada durante longo tempo, podemos estar felizes que a mesma foi finalmente aceita, pois (conforme diz Orígenes) "apesar de consistir de apenas uns poucos parágrafos, está entretanto repleta de poderosas palavras dotadas de graça celeste".

**III. MOTIVO E PROPÓSITO**

Judas havia planejado preparar um tratado diferente, a respeito de "nossa comum salvação", quando se sentiu obrigado a considerar uma questão mais controversa, em vigorosa defesa da fé apostólica. Essa defesa se fazia necessária por causa dos avanços alarmantes feitos por um gnosticismo incipiente no seio dos círculos cristãos aos quais Judas se dirigia — desta vez não uma forma ascética de gnosticismo como aquele ensino que foi atacado pelo apóstolo Paulo na epístola aos Colossenses, mas antes, uma forma antinomiana que talvez apelasse para o ensino paulino sobre a liberdade cristã, mal interpretando essa liberdade como licença para usá-la como "ocasião à carne" (cf. Gl 5.13). Isso é sugerido pela descrição de Judas acerca dos falsos mestres em foco como indivíduos que "transformam em libertinagem a graça de nosso Deus" e que "negam o nosso único Soberano e Senhor, Jesus Cristo" (v. 4).

**IV. ARGUMENTO DA EPÍSTOLA**

O ensino falso exige ser desmascarado; não é suficiente exibir a verdade paralelamente ao mesmo, na expectativa que todos reconhecerão

a diferença. A refutação do erro é um correlativo essencial da defesa da fé "que uma vez por todas, foi entregue aos santos" (v. 3).

A condenação desses mestres falsos já havia sido pronunciada há muito. O julgamento de Deus, ainda que lento, é certo, e uma vez executado permanece para sempre. Isso transparece pelos exemplos deixados pelos israelitas desobedientes que morreram no deserto (cf. 1Co 10.5; Hb 3.17; evidentemente tal exemplo era muito comum na "tipologia" cristã primitiva), pelos anjos rebeldes de Gn 6.1-4, e pelas cidades da planície (cf. Gn 19). Tal como aqueles protótipos, os falsos mestres desafiavam a autoridade divinamente constituída, no que se mostram totalmente diferentes do arcanjo Miguel, que não ousa empregar linguagem insultuosa nem para o diabo (v. 8-10). (Clemente e Orígenes nos contam que o incidente da disputa entre Miguel e o diabo era relatado na obra *Assunção de Moisés*, mas a porção dessa obra que continha tal incidente não sobreviveu até nossos dias). Os exemplos de Caim, Balaão e Coré também salientam a lição de condenação para esses seus seguidores dos últimos dias (v. 11).

Tais falsos mestres introduzem perturbação e desgraça na comunhão da igreja, até mesmo em suas próprias festas de amor; são pastores que alimentam a si mesmos e não ao rebanho ("bocas cegas", na frase de Milton), nuvens que tapam o sol mas não deixam cair a chuva refrescante, árvores que produzem apenas fruto do mar Morto (v. 12). São tão ineficazes como ondas bravias cuja ira se desgasta em espuma; são estrelas que se desviam de suas órbitas e caem na noite eterna (v. 13). O julgamento que os espera, por ocasião da parúsia, foi predito por Enoque (v. 14s.; cf. 1 Enoque 1.9).

Os crentes legítimos, entretanto, não precisam ficar alarmados com a atividade de tais indivíduos, sobre cujo aparecimento e queda os apóstolos já os haviam avisado com antecedência. Que os crentes se salvaguardem ao edificar-se em sua fé, orando no poder do Espírito, continuando com constância no círculo do amor divino, e aguardando a futura consumação da misericórdia e da vida, por ocasião do aparecimento de Cristo (v. 17-21). Se por um lado os crentes devem abominar e evitar todos os mestres falsos, devem ter piedade e livrar aqueles que estiverem sendo desviados por eles (v. 22, 23).

A epístola termina com louvores atribuídos a Deus, como aquele que é poderoso para guardar seu povo de todo tropeço, para que compareçam "com exultação, imaculados diante da sua glória".

F.F.B.

**JUDAS ISCARIOTES****I. NOME E ORIGEM**

Nas listas dos evangelhos sinóticos sobre os doze, os quais Jesus chamou "para estarem com ele" (Mc 3.14) o nome de Judas sempre aparece em último lugar, e usualmente com alguma descrição que o distingue com um estigma infamante (p. ex., "que foi também quem o

trauí”, Mc 3.19; Mt 10.4; “que se tornou traidor”, Lc 6.16; cf. Jo 18.2,5). Podemos comparar o caso de Jeroboão I, no AT, que também é mencionado com horror como aquele que fez Israel pecar.

O termo “Iscariotes” é aplicado ao seu nome, nos textos sinóticos e em Jo 12.4; enquanto nas demais referências joaninas a tradição textual demonstra considerável variação, sendo que o nome Simão é apresentado como pai de Judas (Jo 6.71; 13.2,26), e o termo Iscariotes é mais bem explicado pela adição das palavras *apo Karyotou* (em certos manuscritos de 6.71-12.4; 13.2,26; 14.22). Esses fatos adicionais supridos por João parecem confirmar a derivação do vocábulo “Iscariotes” do termo hebraico *‘ish qariyot*, “homem de Querieste”. Querieste é localizada em Moabe, de conformidade com Jr 48.24,41; Am 2.2; mas existe ainda uma outra identificação possível, a saber, “Quirote-Hezrom” (Js 15.25), que fica a 19 km ao sul de Hebrom. Essa explicação geográfica de “Iscariotes” é preferível ao ponto de vista que traça essa palavra ao termo *sikarios*, através de um aramaico *‘isqarya*, “um assassino” (cf. At 21.38), conforme sugerido por Schulthess e Wellhausen. V. G. Dalman, *Jesus-Jeshua*, E.T., 1929, p. 28, 29.

## II. CARREIRA

No grupo apostólico, Judas agia como tesoureiro (Jo 13.29), enquanto um outro texto joanino se refere a ele chamando-o de ladrão (12.6), principalmente, conforme pode-se supor, à base do fato que ele “furtava” parte do dinheiro que lhe era confiado. Quanto a esse sentido do verbo traduzido como “tirava”, em 12.6, conforme atestado pelos papiros, v. Deissmann, *Bible Studies*, E.T., 1901, p. 257.

As cenas finais dos relatos dos evangelhos são sombreadas pela traição desse indivíduo que era “um dos doze”, conforme ele é repetidamente denominado (Mc 14.10; cf. 14.20; Jo 6.71; 12.4). Judas levantou a voz fazendo crítica contra Maria, que havia ungido os pés do Mestre com o unguento de grande preço (Jo 12.3-5). O comentário do evangelista tem a intenção de salientar a avareza de Judas, o qual, via no preço do unguento tudo menos a bela ação que Jesus louvou (Mc 14.6), mas tão somente um meio pelo qual o fundo apostólico poderia ser aumentado, e assim seu próprio bolso pudesse ficar mais repleto. E até mesmo esse motivo estava ocultado sob um apelo ilusório de que o dinheiro poderia ter sido distribuído para aliviar as necessidades dos pobres. Dessa maneira, à cobiça foi adicionada a característica do dolo. Imediatamente depois desse incidente em Betânia, ele se dirigiu aos principais sacerdotes a fim de atraí-los a Jesus (Mt 26.14-16; Mc 14.10,11; Lc 22.3-6). Marcos registra simplesmente o fato da traição, adicionando que o dinheiro fora prometido pelos sacerdotes. Mateus supre o detalhe da quantia combinada, que talvez tenha sido uma parcela da soma total concordada (com uma alusão

implícita a Zc 11.12 e, possivelmente a Ez 21.32; cf. Mt 27.9). Lucas apresenta a profunda significação desse ato quando registra que Satanás entrara no traidor e inspirara seu pecado nefando (cf. Jo 13.2,27). Todos os evangelistas sinóticos concordam que Judas resolveu esperar uma oportunidade favorável para poder entregar Jesus aos seus inimigos “sem tumulto”, isto é, secretamente, por meio de astúcia (quanto a essa tradução em Lc 22.6 e Mc 14.1,2, v. J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, E.T., 1955, p. 48).

Essa oportunidade chegou na noite em que Jesus se reuniu, no cenáculo, para tomar a última refeição em companhia dos doze (Mc 14.17s. e paralelos); e esse fato é perpetuado na tradição eucarística da igreja, que data do tempo do apóstolo Paulo (1Co 11.23: “na noite em que foi traído”). O Senhor, com discernimento profético, predisse a ação do traidor, cuja presença é percebida na mesa. No relato de Marcos, Judas não é mencionado por nome, e parece pairar um ar geral de perplexidade acerca de sua identidade. A conversação de Mt 26.25 com o diálogo de perguntas e respostas, pode ser mais bem compreendida se foi falada em tons sussurrados, enquanto o relato joanino preserva a tradição de primeira mão da pergunta do discípulo amado e da ação de Jesus com o pão embebido no caldo da refeição pascal, ambas as quais coisas talvez tenham sido feitas de maneira secreta. Seja como for, aquele era o apelo final do Senhor a Judas — bem como a recusa final do traidor. Dali por diante Satanás tornou conta daquele que se tornara seu cativo; e assim Judas saiu, nas trevas da noite (Jo 13.27-30).

O plano traçado de antemão para o aprisionamento de Jesus foi levado a efeito. O segredo que Judas revelou evidentemente era o local da reunião mais tarde naquela mesma noite — o jardim do Getsêmani; e contra nosso Senhor, quando ele orava, veio o bando de soldadinhos, encabeçado por Judas (Mc 14.43). O sinal identificador era o último toque de ironia. “aquele a quem eu beijar, é esse; prendei-o”. E com um beijo o papel do traidor ficou completo.

Os últimos capítulos da vida de Judas são sombreados por muitas dificuldades. As Escrituras dão testemunho de seu patético remorso, mas o único evangelista a relembra isso é Mateus (27.3-10). A esse relato de sua agonia de remorso e suicídio, o relato de At 1.18,19 precisa ser adicionado; além disso, para completar a evidência, o grotesco testemunho de Papias, *Frag. 3*, preservado por Apolinário de Laodiceia. Esse último texto citado pode ser convenientemente consultado na série *Ancient Christian Writers*, VI, traduzida e anotada por J. A. Kleist, edição de 1957, p. 119. Papias relata como o corpo de Judas inchou (isso pode ser um sentido possível de At 1.18, que diz “precipitando-se, rompeu-se pelo meio”; v. Arndt-Ginchrich, *Lexicon*, s.v. *prenes*), e morreu em sua própria terra. Têm havido várias tentativas de harmonização (p. ex., a sugestão apresentada por Agostinho que a corda rebentou e que

Judas morreu devido à queda, à maneira descrita por At 1.18, assim reunindo os relatos de Mt e de At). Porém, ainda mais aterrorizante que os cruentos detalhes desses relatos é o claro e franco veredito de At 1.25: "... neste ministério e apostolado, do qual Judas se transviou, indo para o seu próprio lugar". O apóstolo se transformara num apóstata; e fora para o lugar reservado para tal indivíduo.

### III. CARÁTER

Essa referência acima convida a pergunta a respeito do caráter verdadeiro de Judas. Se "o seu próprio lugar" é o lugar que ele escolheu para si mesmo, quais motivos conduziram-no a tal horrendo destino e fim? E como podemos reconciliar essa declaração com aquelas Escrituras que dão a impressão que ele havia sido predeterminado para cumprir o papel de traidor, que Jesus o escolheu, sabendo que ele haveria de traí-lo, que ele tinha estampado em si, desde o princípio, o inexorável caráter de "o filho da perdição" (Jo 17.12)? Estudos psicológicos são indecisivos e não muito proveitosos. O amor ao dinheiro; a inveja aos outros discípulos; o temor sobre o resultado inevitável do ministério do Mestre, que tê-lo-ia levado a fazer tudo para salvar a própria pele; uma entusiástica intenção de forçar a mão de Cristo a fazê-lo declarar-se Messias — a famosa reconstrução de Quincey; um espírito amargo e vingativo, que surgiu quando suas esperanças foram desapontadas e esse desapontamento se transformou em despeito, e o despeito se transformou em ódio — todos esses motivos têm sido sugeridos. Três princípios orientadores talvez devam ser declarados como ponto preliminar para todas as considerações semelhantes. 1. Não devemos duvidar da sinceridade da chamada do Senhor. Jesus, no princípio, contemplava-o como um seguidor e discípulo em potencial. Nenhuma outra pressuposição faria justiça ao caráter do Senhor e a seus repetidos apelos a Judas. 2. A presciência do Senhor acerca de Judas não implica em pré-determinação de que Judas teria de transformar-se inexoravelmente num traidor. Ele caiu do apostolado, mas nunca (pelo menos até onde podemos afirmá-lo) de uma relação genuína com o Senhor Jesus. Por conseguinte, permaneceu sempre como "o filho da perdição", que se perdeu por nunca haver sido "salvo". O título mais exaltado que ele empregou em relação a Jesus Cristo foi "Mestre" (Mt 26.25). Judas vivia naquele estágio das Escrituras que serve de espantosa advertência ao seguidor indiferente de Jesus, que está em sua companhia mas não compartilha de seu Espírito (cf. Rm 8.9b); ele sai do relato dos evangelhos como "um homem condenado e perdido" porque assim preferiu, e Deus o confirmou nessa espantosa escolha. R.P.M.

**JUDÉIA** — Designação grega e romana da terra de Judá (q.v.). O vocábulo é realmente um adjetivo ("judaico"), com *ge* ("terra") ou *chora* ("re-

gião") subentendidos. Depois da conquista romana (63 a.C.), esse nome aparece tanto no seu sentido mais lato, denotando toda a Palestina, incluindo a Galiléia e a Samaria, como no seu sentido mais restrito, que exclui essas duas outras regiões. O reino da Judéia, de Herodes (37-4 a.C.) incluía toda a Palestina e alguns distritos a leste do rio Jordão. A etnarquia da Judéia de Arquelau (4 a.C.-6 d.C.) incluía a Judéia no sentido mais restrito e também a Samaria, e outro tanto se deve dizer acerca da província romana da Judéia que durou desde 6 até 41 d.C. Depois do falecimento de Herodes Agripa I, em 44 d.C., a província romana da Judéia passou a incluir igualmente a Galiléia. V. ISRAEL.

O "deserto da Judéia" (Mt 3.1), associado com João Batista, é provavelmente idêntico ao "deserto de Judá" (Jz 1.16 etc.), isto é, o deserto a oeste do mar Morto. J.D.D.

**JUDEU** (heb., *yhudi*) — Vocábulo que originalmente descrevia qualquer habitante de Judá (2Rs 16.6), e que nessa qualidade era empregado nos textos assírios contemporâneos (*yau-daiia*) desde pelo menos o séc. VIII a.C. É comumente usado pelos não-judeus para referir-se aos hebreus, ou descendentes de Abraão em geral (p. ex., Jeremias, Esdras, Neemias, Ester, Daniel). Assim é que, em Jr 34.9, o termo "judeu" é empregado para explicar a vocábulo "hebreu". Também é usado para descrever o dialeto semítico local falado em Judá ("judáico", em 2Rs 18.26,28; Is 36.11,13; Ne 13.24). V. tb. Judá, em Dn 5.13; Lc 23.5; Jo 7.1.

Pelos tempos neotestamentários, o plural, "judeus", se tornara um termo familiar para incluir todos os israelitas. O feminino, "judia" é empregado em 1Cr 4.18; At 16.1; 24.24; e o adjetivo "judaico" é usado em Gl 2.14 (grego); Tt 1.14. V. JUDÁ, JUDAÍSMO. D.J.W.

**JUDITE, LIVRO DE** — V. LIVROS APÓCRIFOS.

**JUGO** — Sob este verbete estudaremos a tradução de diversas palavras hebraicas e gregas, ou usadas literalmente para designar uma armação de madeira que jungia dois animais (usualmente bois) e que no Brasil geralmente é denominada "canga", ou empregadas metaforicamente, para descrever a sujeição de um indivíduo a outro. Essas palavras são *mot* (Na 1.13; "jugo", em nossa versão); *motah* (Is 58.6; Jr 27.2 etc.; neste último versículo "canzís", em nossa versão) que significa "barra"; *'ot* (Gn 27.40; Lm 1.14 etc.), uma "canga"; *tsemed* (1Sm 11.7; Jó 1.3 etc.), "junta de bois"; *zeugos* (Lc 14.19; em nossa versão, "junta de bois"), "par"; *zygos* (Mt 6.1 etc.), "jugo", "balança". V. tb. AGRICULTURA.

Em 2Co 6.14, o apóstolo Paulo usa a palavra *heterozygeo*, "estar jungido com alguém de outra espécie" (em nossa versão, "jugo desigual"). Quanto à expressão "companheiro de jugo", em Fp 4.3, v. verbete desse nome. J.D.D.

**JUIZES** — A palavra hebraica (*shofet*) significa alguém que dispensa justiça, punindo o malfeitor e vindicando o justo. A palavra correspondente para “juízo” é empregada para descrever uma regra mediante a qual esse despenheiro deve ser guiado (Êx 21.1).

### I. A INSTITUIÇÃO MOSAICA

No período passado no deserto, Moisés desgastava-se ao sentar-se para julgar os casos que lhe eram trazidos (Êx 18.13-27, e cf. Êx 2.14). A conselho de Jetro, ele nomeou deputados que julgassem os casos comuns, trazendo para ele somente os casos mais importantes (V. tb. Dt 1.9-18).

A lei deuterônômica prova a nomeação de juizes e de oficiais que auxiliem os mesmos (Dt 16.18, v. OFICIAIS), “em todas as tuas cidades”. Portanto, a regra mais primitiva do período nômade foi adaptada para a futura fixação na terra prometida.

Há insistência sobre a necessidade de equidade escrupulosa e justiça imparcial (Dt 1.16s.; 16.19s.; 24.17s.; 25.13-16); e a justiça dos tribunais dos quais os britânicos se ufam hoje em dia tiveram sua origem na palavra de Deus. Visto que o livro da lei estava sob a guarda dos sacerdotes, os casos mais importantes deviam ser julgados por um juiz auxiliado por assessores sacerdotes (Dt 17.8-13). Durante o período da conquista, encontramos juizes a tomar parte nas assembleias da nação (Js 8.33; 24.1).

### II. O PERÍODO DOS JUIZES

Depois do falecimento de Josué, seguiu-se um período de desorganização, de discórdia entre as tribos, e de derrotas, o que é descrito em Juizes. Porém, quando o povo clamava ao Senhor, segundo nos diz o seu autor, “Suscitou a Senhor juizes, que os livraram da mão dos que os pilharam” (Jz 2.16). Esses heróis nacionais são algumas vezes chamados de “libertadores” (3.9, 15), e a respeito da maioria deles é dito que eles “julgaram Israel” durante um período determinado de anos, sendo que dos juizes Otniel foi o primeiro (3.9) e Sansão foi o último (16.31).

É claro que isso proporciona um novo sentido ao vocábulo “juiz”, a saber, o sentido de líder em ocasião de guerra e de governante em período de paz. Podemos ver nos juizes um tipo de Cristo, o qual veio a fim de ser nosso Salvador, estar conosco como nosso líder, e virá para ser nosso juiz.

Em 1 Samuel há uma transição para o período da monarquia. Eli havia julgado “a Israel quarenta anos”, deslocando-se em circuito até Betel e Gilgal, em Mispá; e também nomeou os seus filhos como juizes (7.15-8.1).

### III. SOB A MONARQUIA

Durante o tempo dos reis encontramos juizes ocupados tanto na administração judiciária como noutras administrações. Entre os oficiais de Davi, “Quenias e seus filhos foram postos sobre Israel, para oficiais e juizes dos negócios externos, isto é, locais” (1Cr 26.29).

Depois da divisão do reino, Josafá exibiu zelo pelo “livro da lei do Senhor” (2Cr 17.9), nomeou juizes e oficiais de cidade em cidade (19.5), e exortou-os para que se desincumbissem de seus deveres com fidelidade (2Cr 19.9s.; cf. Dt 16.19s.).

Finalmente, depois do retorno dos exilados, o decreto de Artaxerxes ordenava que Esdras nomeasse magistrados e juizes para que administrassem justiça e ensinassem ao povo (Ed 7.25).

Governantes posteriores das cidades fenícias assumiram o título de *shofet*; cf. os *suffetes* cartagineses, mencionados pelos escritores romanos (v. FENÍCIA, ÁRBITRO). G.T.M.

**JUIZES, LIVRO DE** — Sendo o sétimo livro do AT, Juizes aparece na ordem cronológica depois do Pentateuco e de Josué, e descreve a história de Israel desde o falecimento de Josué até o levantamento de Samuel. Esse livro adquire seu nome dos seus principais personagens, os *shoftim* (Jz 2.16). Esses “juizes”, entretanto, eram mais do que simplesmente árbitros judiciais; eram “libertadores” (3.9), carismaticamente dotados pelo Santo Espírito de Deus, para livramento e preservação de Israel (6.34) até o estabelecimento do reino (cf. o uso dessa mesma palavra para os principais magistrados de Cartago, e como sinônimo para “rei” nos escritos antigos cananeo-ugaríticos, Anat. 5.40; v. JUIZES). O próprio Javé é o principal *shofet* (Jz 11.27).

### I. ESBOÇO DO CONTEÚDO

#### a) Acontecimentos depois da morte de Josué (1.1-2.5)

Durante alguns poucos anos as tribos de Judá e Simeão avançaram zelosamente para o sul, a fim de conquistar Bezeque, Jerusalém (não conseguindo, 1.21), Hebrom e Debir (reocupada desde sua devastação, conforme historiado em Js 10.36,39), Hormá, e três das cidades dos filisteus (não conquistadas, Jz 1.19). As tribos de José, semelhantemente, capturaram Betel (1.22-26), que se havia revoltado (cf. Js 8.17; 12.9). Mas em seguida veio o fracasso: Israel cessou de expelir os cananeus, nenhuma outra cidade foi conquistada (Jz 1.27-36), e a tribo de Dã em realidade sofreu perdas dentro do território que lhe foi dado por partilha (1.34). Tal tolerância ao mal precisava do prolongado período de castigo que se seguiu (2.1-5).

#### b) História de Israel sob os juizes (2.6-16.31)

(i) *A compreensão profética do escritor sobre a história* (2.6-3.6). O seu princípio básico é o da divina retribuição: que Deus, em sua providência, galardoa a nação em correspondência direta com a fidelidade de seu povo. Mas o povo de Israel sofria debaixo da tentação constante de adotar os ritos de fertilidade de seus vizinhos cananeus, juntamente com seus métodos confesadamente superiores de agricultura e padrões de cultura. Javé havia realmente guiado Israel no deserto, mas Baal parecia mais bem habilitado para fazer as colheitas serem

produzidas abundantemente pela terra! Juizes, dessa maneira, "exibe um ciclo repetido de pecado (adoração a Baal), de servidão (a agressores estrangeiros), de súplica (pela misericórdia de Deus, para conseguirem alívio), e de salvação (mediante juizes divinamente levantados).

(ii) *Seis períodos sucessivos de opressão e as atividades dos doze juizes-libertadores* (3.7-16.31).

1. **Invasão por parte de Cusã-Risataim** (3.7-11). A começar em cerca de 1382 a.C., Israel sofreu durante oito anos sob as depredações de Cusã-Risataim, invasor que veio da Mesopotâmia controlada pelos heteus (Jz 3.8). A causa profunda, entretanto, jaz no pecado de Israel (3.7) contra as exigências morais do pacto redentivo de Deus (v. abaixo, parte c, apêndice). Porém, quando "Clamaram ao Senhor os filhos de Israel", "o Senhor lhes suscitou libertador, que os libertou: a Otniel, filho de Quenaz, que era irmão de Calebe, e mais novo do que ele" (3.9). Os quarenta anos de paz subsequentes correspondem ao período paralelo da suzerania hitita, até alguns anos depois da morte de *Suppiluliuma*, em 1345 a.C.

2. **Opressão sob Eglom** (3.12-31). Imediatamente antes dos dias da confusão internacional que coincidiu com o levantamento da agressiva XIX.<sup>a</sup> dinastia egípcia, "Tornaram... os filhos de Israel a fazer o que era mau perante o Senhor; mas o Senhor deu poder a Eglom, rei dos moabitas, contra Israel" (3.12). "Então os filhos de Israel clamaram ao Senhor, e o Senhor lhes suscitou libertador, Eúde, homem canhoto, filho de Gera, benjamita" (3.15), e lhes proporcionou oitenta anos de paz, desde o tempo do tratado de 1315 a.C., entre Seti e Mursil, cf. Sua renovação em 1279 por Ramsés II. Nem os egípcios nem os heteus parecem ter compreendido sua função providencial, mas permanece o fato que os anos durante os quais cada um deles conseguiu manter a paz na Palestina corresponderam aos próprios períodos que Deus havia assinalado proporcionando "paz" ao seu povo (cf. John Garstang, *Joshua-Judges*, 1931, p. 51-66). Sangar em seguida obteve um sucesso limitado contra os primeiros filisteus, que estavam mais bem equipados para a guerra do que ele (3.31).

3. **Livramento por meio de Débora** (4.1-5.31). Com a decadência dos impérios e o levantamento da opressão local canaanita, sob Jabim II, de Hazor (4.2,3), Deus levantou o quarto dos juizes, a mulher chamada Débora. Seu comandante militar, Baraque, providenciou para reunir as tribos do centro-norte, no vale de Esdrelom, para a guerra contra as tropas de Jabim, comandadas por Sisera. Mas "desde os céus pelejaram as estrelas contra Sisera" (5.20,21): uma tempestade divinamente enviada imobilizou os poderosos carros dos cananeus, e Sisera foi morto na fuga, por uma mulher quenita. Os quarenta anos de paz que se seguiram, depois da vitória de Débora (c. 1216-1176 a.C.), são paralelos ao forte governo de Ramsés III, o último dos grandes faraós.

4. **Livramento por meio de Gideão** (6.1-8.32). Em seguida, apareceram, vindos do deserto oriental, midianitas e amalequitas para assaltar a pecaminosa Israel (Jz 6.2-6; cf. Rt 1.1). Em cerca de 1169 a.C., entretanto a "espada pelo Senhor e por Gideão" livrou Israel dos assaltantes nômades (7.19-25; 8.10-12; cf. o pacífico pano de fundo de Rt 2-4, cerca de vinte anos mais tarde).

5. **Levanteamento e queda de Abimeleque** (8.33-10.5). Os problemas que resultaram da tentativa do filho de Gideão, Abimeleque, de fazer-se rei sobre Israel (Jz 9) foram retificados pelos sexto e sétimo juizes, Tola e Jair (10.1-5).

6. **Opressão sob Amom e os filisteus** (10.6-16.31). Porém, depois da morte dos mesmos, em 1103 a.C., e da apostasia que subsequentemente apareceu, Deus os entregou a opressões simultâneas pelos amonitas, no oriente, e pelos filisteus, no ocidente (10.7). Depois de dezoito anos, o leste de Israel foi libertado por Jefté, o oitavo juiz (cap. 11), que foi sucedido por três juizes menores. O oeste de Israel, entretanto, permaneceu sujeito ao poder crescente dos filisteus, a despeito das feitas espetaculares de Sansão, o décimo segundo e último dos juizes (caps. 13-16, até cerca de 1065 a.C.).

#### c) Um apêndice (17.1-21.25)

Esse apêndice provê detalhes sobre dois acontecimentos do primeiro período de apostasia de Israel (antes de 1374 a.C.; cf. o aparecimento de Finéias, em 20.28, e a menção dos acontecimentos do cap. 18 em Js 19.47, cujo autor era contemporâneo da conquista, Js 5.1; 6.25; mas v. JOSUÉ, II). O propósito do apêndice é o de ilustrar a profundidade do pecado de Israel, mediante o qual cada padrão do decálogo foi transgredido. A seção sobre Mica e os danitas (17-18) relata, p.ex., como Mica furtou de sua mãe, e então converteu o objeto furtado num ídolo para sua casa de deuses (17.5). O levita de Deus, nesse interim, vagueava sem receber auxílio, até que foi alugado por Mica. Porém, o levita por sua vez mostrou-se falso ao seu empregador quando, ao ser-lhe oferecida uma posição de liderança pelos cobiçosos, idólatras e assassinos danitas, a aceitou (18.25). No entanto, esse levita era Jônatas, um descendente direto de Moisés (18.30). Admite-se que nada é dito a respeito do sétimo mandamento (pureza); mas os capítulos que se seguem (19-21), o ultrage praticado pelos benjamitas) descreve não simplesmente a guerra civil e o abrigo dado a criminosos, mas também prostituição e deserção marital pela concubina de um levita (19.2), homossexualismo, violação sexual, e adultério (19.22-24), e, finalmente, endurecimento em massa (21.23). Esses eram os resultados quando "cada qual fazia o que achava mais reto".

## II. AUTORIA E DATA

Juizes não faz qualquer declaração direta sobre a data em que foi escrito. O cântico de Débora (5.2-31) reivindica composição contemporânea (5.1; c. 1215 a.C.) e sua autenticida-



de é geralmente aceita. Mas o livro, como um todo, não poderia ter sido compilado senão daí a mais dois séculos. Refere-se à destruição e cativo de Silo (18.30,31) durante a juventude de Samuel (1Sm 4.1-4; c. 1080 a.C.); e o último acontecimento que registra é a morte de Sansão (Jz 16.30,31), que ocorreu poucos anos antes de Samuel haver sido reconhecido como juiz (c. 1063). Além disso, a repetida explicação que diz "Naqueles dias não havia rei em Israel" (17.6; 18.1; 21.25) sugere que o livro foi escrito depois da ascensão de Saul ao trono de Israel, em 1043 a.C. No entanto, a apreciação popular pelo governo real ainda estava fresca; e o livro parece ter sido composto antes do saque de Gezer, em 970 a.C. (1Rs 9.16; cf. Jz 1.29) ou da captura de Jerusalém por Davi, em 1003 a.C. (2Sm 5.6,7; cf. Jz 1.21).

O escritor de Juizes, por conseguinte, deve ter sido homem que agiu durante o princípio do reinado de Saul (antes de 1020 a.C.). Também deve ter sido um profeta; pois na Bíblia hebraica, Juizes ocupa posição entre a divisão dos livros proféticos do cânon (os profetas "anteriores": Josué, Juizes, Samuel e Reis), cf. o tom sermônico de 2.10-14; 3.7,8 etc. A possibilidade mais provável é que seu autor tenha sido o profeta Samuel, que de fato é identificado como autor de Juizes de conformidade com o *Talmude* judaico (*Baba Bathra* 14b). Porém, visto que esse relato tradicional prossegue para fazer a asseveração improvável que Samuel também escreveu Rute, e "o livro que traz o seu nome", parece que ficamos justificados ao concluir que seu autor deve ter sido, pelo menos, um dos associados proféticos de Samuel.

### III. FONTES DO LIVRO

O escritor de Juizes talvez tenha dependido de fontes escritas atualmente perdidas, como, p.ex., antologias de heróis, tal como o livro "dos *yashar* (justos)" (Js 10.13). Os críticos modernos estão acostumados a asseverar que as fontes do escritor consistiam principalmente de materiais independentes que datavam até do séc. IX a.C. (documento "J") e do séc. VIII a.C. (documento "E"), e editadas por um deuteronomista ("D") tão tarde como 550 a.C.; mas essa análise prossegue contra a evidência apresentada pelo próprio livro e desacredita desnecessariamente a unidade e a autenticidade de seu conteúdo. Busca, p.ex., equiparar a chamada de Deus a Gideão, no lagar e seu sacrifício resultante (Jz 6.11-24, que é reputado como "J") com o mandamento subsequente de Deus a Gideão para destruir o altar de Baal e de substituí-lo pelo altar de Javé (6.25-32, que é reputado com "E"), como se essas fossem duas versões em conflito sobre uma única chamada. Ou novamente, confunde a captura dos príncipes midianitas Orebe e Zeebe, por parte de Gideão, nos baixios do Jordão (7.24,25, "E") com a captura final dos reis, Zeba e Zalmuna, mais ao leste (8.10-11, "J"), embora precisem ficar eliminadas então as palavras de 8.10, que dizem: "todos os que restaram do exército", reputadas

como uma tentativa, feita por algum editor posterior, para harmonizar as histórias supostamente em conflito. V. tb. PENTATEUCO.

O texto hebraico de Juizes está mais bem preservado que o de qualquer outro dos Profetas Anteriores, e é geralmente isento de erros de transmissão escritural. Sua antiga tradução da LXX, entretanto, exhibe variações gregas internas até o ponto em que a edição da LXX de Rahlf's atualmente apresenta duas formas divergentes do texto grego, de conformidade com os códices A e B.

### IV. FUNDO HISTÓRICO

O fundo histórico pertencente ao período dos juizes diz respeito, localmente, à presença dos cananeus. Antes da conquista dos hebreus, Moisés havia ordenado seu extermínio (Dt 7.2; cf. 6.17) tanto por causa de sua secular imoralidade (Dt 9.5; cf. Gn 9.22,25; 15.16) como por causa de sua aviltante influência religiosa sobre o povo de Deus (Dt 7.4); pois, em incontáveis "lugares altos" os cananeus adoravam os deuses locais da fertilidade, os baalim, com ritos que incluíam a prostituição sagrada, e até mesmo sacrifícios de crianças (11.31). Josué, dessa maneira, havia subjugado a terra de Canaã inteira (Js 11.16; cf. 21.43). Porém, seus habitantes nativos ainda não haviam perdido seu potencial para a resistência. De fato, o próprio Moisés havia antecipado uma ocupação gradual da terra (Êx 23.28-30; Dt 7.22); e muito restava ainda para ser possuído (Js 13.1). No tocante à cena internacional, os fatos relevantes podem ser esboçados como segue: (1) No tempo da morte de Josué, pouco depois de 1400 a.C., o controle imperial da XVIII.<sup>a</sup> dinastia egípcia sobre a Palestina se tornara efêmero: Amenhotep III se contentava em governar em decadente luxúria; e o seu sucessor, Amenhotep IV (Akhenaten, c. 1376-1362 a.C.) devotava sua atenção exclusivamente a reformas religiosas monoteístas. As cartas de Amarna contemporâneas, das cidades-estados dos cananeus contém apelos fúteis de ajuda contra os invasores Habiru. Essa designação inclui os hebreus bíblicos, embora também fosse usada para diversos agressores hurrianos (?) vindos do norte (descendentes de Eber, Gn 10.21,25; cf. M.G. Kline, WTJ, XIX, maio de 1957, 184; XX, novembro de 1957, 68). Pois essa era foi assinalada, ao mesmo tempo, por uma atividade hitita revivificada vinda de além da Síria. O rei Suppiluliuma (c. 1385-1345 a.C.), o maior dos reis hititas, a princípio encorajou a anarquia entre os estados mais ao sul, e posteriormente conseguiu dominá-los praticamente para sua coroa e para a de seu filho, Mursil II. (2) Mas o Egito, sob a nova XIX.<sup>a</sup> dinastia (1321-1205 a.C.), por sua vez experimentava reavivamento. Seti I retomou a Galiléia e a Fenícia, em 1318 a.C., derrotou os hititas, e três anos depois concluiu um tratado com Mursil, mediante o qual a Síria ficou debaixo do controle hitita, enquanto a Palestina e a Fenícia ficaram sob o domínio egípcio. O jovem Ramsés II (1300-1234) realmente rompeu o tratado e invadiu território hitita. Porém, após anos

de lutas sangrentas, a anterior divisão de poder foi reestabelecida pelo tratado firmado em 1279 a.C.; e a paz foi mantida até o declínio do império hitita, devido às invasões de bárbaros, na última porção daquele século. (3) Com a queda de Creta aos bárbaros, em 1200 a.C., os filisteus expulsos, "o resto de Cafrot da terra do mar" (Jr 47.4), fugiram em direção ao oriente para reforçar seus mais antigos povoados nas costas da Palestina (cf. Gn 21.32; Dt 2.23). Expelidos do Egito, em cerca de 1196, por Ramsés III, da dinastia XX, passaram a consolidar sua posição na terra de Canaã. Antes do término daquele século, foram dessa maneira capazes de lançar a primeira de suas grandes ofensivas contra Israel, com o qual acontecimento a história de Juizes chega ao fim.

#### V. CRONOLOGIA

A cronologia total de Juizes é indicada pela declaração de Jefté, perto da conclusão desse período, que Israel, por esse tempo, vinha ocupando o território da Palestina por cerca de trezentos anos (Jz 11.26; cf. a cifra semelhante em 1Rs 6.1). O cálculo de uma cronologia mais precisa, entretanto, depende de dois outros fatos que aparecem no registro bíblico. Em primeiro lugar, visto que o lapso de tempo desde o fim da conquista, em 1400 a.C., até o início da primeira opressão (mesopotâmica), não é declarado, precisamos contar para trás desde a inauguração de Samuel, c. 1063 a.C. (computando a partir da data conhecida de 930 a.C. que é a divisão do reino, 113 anos para Salomão, Davi (sobre todo o Israel), e Saul e seus sucessores (1Rs 11.42; 2.11; At 13.21), além de vinte anos quanto a Samuel (1Sm 7.2; cf. HDB, I, p. 399). Em segundo lugar, visto que alguns dos juizes se justapõem entre si (cf. Eúde e Sangar, Jz 3.30-4.1), a cronologia precisa ser calculada partindo das opressões datadas e das libertações subseqüentes. De particular significação reveste-se o fato que os quarenta anos da opressão dos filisteus (13.1) na Palestina ocidental, continuou ininterruptamente desde a morte de Tola e Jair (10.7), atravessando os juizados de três juizes menores, de Eli e de Sansão, até o advento vitorioso de Samuel. Isso dá em resultado o seguinte quadro:

#### OPRESSÕES

13.1	Filisteus	40	1103-1063
9.22	Abimeleque	3	1129-1126
6.1	Midianitas	7	1176-1169
4.3	Cananeus	20	1236-1216
3.14	Eglom, Moabe	18	1334-1316
3.8	Mesopotâmica	8	1382-1374

#### LIBERTAÇÕES

10.3	Tola-Jair	23	1126-1103
(não houve libertação separada sob Jair)			
8.28	Gideão	40	1169-1129
5.31	Débora	40	1216-1176
3.30	Eúde	80	1316-1236
3.11	Otniel	40	1374-1334

Desde a primeira opressão, até à inauguração de Samuel, passaram-se assim 319 anos.

(V. tb. CRONOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO.)

#### VI. ENSINO

Pelos princípios apresentados em Jz 2.6-3.6, e pelos conc retos exemplos históricos fornecidos pelo restante do livro, seu ensino pode ser sumarizado como segue:

**a) A indignação de Deus contra o pecado** (2.11,14). Até mesmo de um ponto de vista pragmático torna-se claro que a esperança de sobrevivência de Israel dependia de sua unidade inter-tribal; no entanto tal esforço cooperativo só se originava de uma dedicação comum a seu Deus (cf. 5.8,9,16-18). A perda da fé significava sua extinção.

**b) A misericórdia de Deus em vista do arrependimento** (2.16). Até mesmo a opressão estrangeira servia como um meio para a graça divina, para a edificação de Israel (3.1-4).

**c) A total depravação do homem.** Pois, depois de cada livramento, "falecendo o juiz, reincidiam e se tornavam piores do que seus pais, seguindo após outros deuses, servindo-os, e adorando-os eles" (2.19). A sociedade individualista havia demonstrado seu inerente caráter inadequado, pois o homem, deixado sozinho, inevitavelmente faz o mal (17.6). Israel precisava de um rei, embora, realmente, só um rei que realizasse a vontade total de Deus (cf. 8.23; 9.5,56). O autor de Juizes foi, portanto, um dos primeiros historiadores da civilização no verdadeiro sentido da palavra, não simplesmente a registrar acontecimentos, mas também a interpretar os fatos à base de uma explícita filosofia histórica. Quanto à validade permanente de sua filosofia deuteronômica de retribuição, precisamos admitir que naqueles primeiros dias, quando a revelação era mais limitada, a providência operava mais obviamente do que em nossos dias. Mas os seus princípios básicos permanecem eternamente sãos: a nação pecaminosa será punida, a arrependida será salva, e todos os sistemas centralizados no homem estão destinados a falhar finalmente. A única esperança válida da história repousa na vinda de Cristo, o rei. J.B.P.

#### JULGAMENTO — V. ESCATOLOGIA, VII.

**JULGAMENTO** — É dever cristão exercer discriminação: "E por que não julgais também por vós mesmos o que é justo?" (Lc 12.57), perguntou Jesus. E noutra ocasião, disse ele: "Não julgueis segundo a aparência, e, sim, pela reta justiça" (Jo 7.24). Ele se queixou sobre certos judeus que "vós julgais segundo a carne", e nessa situação adicionou, "eu a ninguém julgo" (Jo 8.15). Espera-se que o crente não seja crédulo. O crente tem a habilidade de discriminar. Portanto, deve usá-la e julgar "pela reta justiça".

O NT deixa claro, entretanto, que o crente não deve passar julgamento sobre seu irmão na fé. Existem muitas condenações e proibições contra essa prática. Notemos apenas quatro pontos. Em primeiro lugar, isso não é seguro.

"Não julgueis, para que não sejais julgados" (Mt 7.1). "...porque não que julgas a outro, a ti mesmo te condenas" (Rm 2.1). Passar julgamento contra outros é convidar processo semelhante a seu próprio respeito. Em segundo lugar, não estamos qualificados para isso. Quando a mulher apanhada em adultério foi trazida à presença de Jesus, disse ele: "aquele que dentre vós estiver sem pecado, seja o primeiro que lhe atire pedra" (Jo 8.7). Jesus aconselhou o homem com a "trave" no olho a não preocupar-se em tirar o cisco do olho de um irmão enquanto não tivesse resolvido sua própria condição (Lc 6.41s.). Nossas consciências não são tão libertas de peso que possamos nos permitir a julgar os outros. Esse arbítrio é realmente daninho, visto que nos distrai do auto-exame que é um dever primário do crente. Em terceiro lugar, julgar aos outros não pertence à nossa província: "Quem és tu que julgas o servo alheio? Para o seu próprio senhor está em pé ou cai" (Rm 14.4). Julgar é prerrogativa de Deus, e não nossa. "aquele que... julga a seu irmão... julga a lei; ora, se julgas a lei, não és observador da lei, mas juiz" (Tg 4.11). Passar julgamento contra os outros, portanto, é usurpar uma função divina. Em quarto lugar, tal julgamento é irrelevante. Nem o ponto de vista de Paulo sobre si mesmo, nem o ponto de vista dos outros sobre ele têm o menor valor: "...pois quem me julga é o Senhor". E assim sendo, Paulo estipula: "Portanto, nada julgueis antes de tempo, até que venha o Senhor" (1Co 4.3-5). V. JUÍZES. L.M.

**JULGAMENTO DE JESUS** — O aprisionamento de nosso Senhor, no jardim do Getsêmani, segundo o relato dos evangelhos sinóticos, foi seguido por sua remoção até à presença de uma assembleia de líderes judeus (Mc 14.53). Jo 18.12,13 preserva um relato independente sobre o exame preliminar que teve lugar na presença de Anás, o sogro do sumo sacerdote Caifás. Ali teve lugar um interrogatório acerca de seus discípulos e de seus ensinamentos, o qual nada concluiu, visto que Jesus se recusou a responder às perguntas diretas feitas pelo antigo sumo sacerdote Anás (Jo 18.19). Abusaram do Senhor Jesus (Jo 18.22) e enviaram-no como prisioneiro a Caifás (Jo 18.24).

A referência a "sumo sacerdote", em Jo 18.19, tem levantado certa dificuldade. Pois se o Senhor foi interrogado pelo (sumo sacerdote) Caifás, em 18.19, por que Anás o enviou para a mesma pessoa, conforme diz 18.24? Somos tentados a ver nisso a investigação preliminar, isto é, a primeiro dos dois "julgamentos" a que Jesus foi sujeito pelos judeus, os quais são descritos no Evangelho de Marcos. O "sumo sacerdote" de Jo 18.19, portanto, seria Caifás, mas aquele primeiro interrogatório teria sido informal. Sua posição cronológica situaria esse primeiro julgamento na mesma noite de seu aprisionamento. Jo 18.24, que registra o comparecimento oficial do Senhor perante Caifás e o Sinédrio reunido, deve ser datado na manhã seguinte (cf. Jo 18.28) e nesse caso se-

ria paralelo à consulta historiada em Mc 15.1. (Mas, sobre o ponto de vista que o "sumo sacerdote" de Jo 18.19 teria sido mesmo Anás, v. o artigo ANÁS.)

Todavia, João não faz qualquer menção sobre as questões que aparecem com tanta proeminência nos evangelhos sinóticos por ocasião do primeiro "julgamento": a questão se Jesus era de fato o Messias, e a acusação de que ele blasfemava

Mc 14.53-65 descreve um comparecimento do prisioneiro perante a assembleia de "todos os principais sacerdotes, os anciãos e os escribas" (Mc 14.53), sob a presidência do sumo sacerdote. O agravante da acusação foi a declaração das testemunhas de que Jesus havia profetizado a destruição do santuário de Jerusalém (cf. Mc 13.2; At 6.13,14), e o estabelecimento de um novo templo. A afirmativa de que ele seria o edificador de um novo templo parece ser o equivalente à reivindicação de ser o Messias, de conformidade com a expectativa judaica contemporânea. Porém, o que Cristo tinha em mente era o novo templo de seu corpo, a igreja (Jo 2.19; 1Co 3.16; Ef 2.21).

O desafio incriminatório do sumo sacerdote, "És tu o Cristo, o Filho do Deus bendito?" extraiu do Senhor a resposta: "Tu mesmo disseste que eu o sou" (segundo importante evidência de manuscrito, em Mc 14.62). Além disso, o fato de Jesus haver empregado o título "o Filho do homem", citando Sl 110.1 e Dn 7.13, era uma reivindicação inequívoca de sua posição e destino sem paralelos, que Caifás compreendeu imediatamente e interpretou como uma franca blasfêmia. "A blasfêmia não consistiu tanto da reivindicação de ser o Messias, mas de falar com segurança sobre a participação no trono de Deus e sobre o cumprimento da visão de Daniel em si mesmo e em sua comunidade" (Vincent Taylor).

A ação simbólica do sumo sacerdote, ao rasgar as suas vestes, conforme é esclarecida pela *Mishnah*, foi o prelúdio do veredito "réu de morte" (Mc 14.64) e serviu de sinal para a brindeadeira brutal dos oficiais (14.65).

Uma segunda reunião do Sinédrio teve lugar na manhã seguinte necessariamente se, juntamente com Vincent Taylor, considerarmos que Mc 14.64 registra a condenação de Jesus como réu de morte, ainda que não temos ali o veredito judicial requerido por parte de "todo o Sinédrio" (15.1). O prisioneiro foi então conduzido à presença do governador romano, Pilatos, para que fosse pronunciada a sentença de morte. Se o concílio judaico tinha ou não o poder de pronunciar e de executar a sentença de morte à base de razões religiosas (conforme Juster e Lietzmann acreditam; mas Jo 18.31 diz que não: v. a anotação completa de Barrett) é uma questão complicada. Há certa evidência em favor da opinião que os líderes judeus tinham o poder de pôr em execução a sentença de morte durante aquele período. Por exemplo, na *Mishnah* o tratado *Sanhedrin* apresenta determinadas regulamentações acerca dos diferentes ti-

pos de execução. A inscrição de advertência, no templo de Herodes, que ameaçava de morte a todo estrangeiro que fosse apanhado na parte de dentro da barreira e da sebe ao redor do santuário, não parece ter sido uma ameaça vã. Estêvão foi morto depois de uma reunião do Sinédrio judaico. Todas essas evidências parecem difíceis de serem harmonizadas com a admissão de Jo 18.31: "A nós não nos é lícito matar ninguém". E. C. Hoskyns em seu comentário (p. 616s.) vê no emprego do verbo "matar" (*apokteinai*) uma referência velada e sutil à morte por crucificação, em distinção com o método comum de execução capital por crime de blasfêmia, isto é, o apedrejamento. A admissão dos judeus, por conseguinte, de que não podiam executar a sentença judicial por crucificação, foi registrada pelo evangelista, o qual queria que os seus leitores vissem nisso (v. 32) o meio pelo qual foi cumprido, inconsciente mas providencialmente, o plano eterno de Deus sobre a morte de Cristo, plano esse que pode ser percebido em versículos tais como Dt 21.23; Êx 12.46; Nm 9.12; cf. Jo 19.36. V. a brochura de G. D. Kilpatrick, *The Trial of Jesus*, 1953; e T. A. Burkill em VC, X, 1956, e XII, 1958.

Na presença de Pilatos, entretanto, a alegação dos judeus contra Jesus passou a focalizar sua reivindicação de soberania (Mc 15.2; Lc 23.2), que os judeus gostariam que Pilatos tivesse compreendido em sentido político. Assim é que perante o governador a acusação principal assacada contra Jesus foi a de *majestas* ou traição contra a autoridade imperial romana. V. Jo 19.12. Pilatos, todavia, desde o início se mostrou desconfiado com essas acusações, e por detrás delas conseguiu perceber o verdadeiro motivo dos acusadores (Mc 15.4,10). Pilatos tentou livrar-se da necessidade de passar julgamento, de três maneiras distintas. Procurou passar a responsabilidade para os ombros de Herodes (Lc 23.7s.); então ofereceu-se para castigar Jesus com a flagelação e a seguir soltá-lo (Lc 23.16,22); e finalmente, procurou soltar a Jesus como um ato de clemência costumeira, por ocasião da festa (Mc 15.6, Jo 18.39). Mas todos esses expedientes falharam. Herodes mandou Jesus de volta a Pilatos; a multidão caprichosa e desapontada não se contentaria com qualquer punição menor do que a sentença de morte (Lc 23.18,23); e Jesus Barrabás, um assassino condenado, foi preferido em detrimento de Jesus, o Cristo. E, a despeito de toda a repetida confissão de que o prisioneiro era inocente (Lc 23.14,15,22), o Senhor Jesus foi sentenciado a morrer na cruz, conforme o julgamento passado finalmente pelo procurador romano (Mc 15.15), conforme o Senhor Jesus mesmo havia previsto (Jo 12.33; 18.32). R.P.M.

**JÚLIO** — Nome de família dos Césares, o qual deve ter-se generalizado desde que foram elevados ao poder, devido ao costume de conferir a novos cidadãos o nome do magistrado sob cujos auspícios recebiam esses direitos políticos. O

centurião que escoltou Paulo até Roma (At 27.1) presumivelmente pertencia a essa classe de Júlios, visto que nenhum membro aristocrático daquela casa serviria nessa capacidade. Sua unidade ("Corte Imperial", v. EXÉRCITO), segundo o pensar de Mommsen e Ramsay, seria a unidade regular de correios de César. Esse termo corresponde, entretanto, exatamente à *cohors Augusta*, conhecida por evidências epigráficas. Que não era uma força auxiliar isto é, não-cidadã, e portanto, que provavelmente não supriria a escolta para um romano, não é objeção séria, visto que o próprio centurião evidentemente era um cidadão. Quer tenha recebido tal privilegio por promoção, quer tenha sido transferido das legiões para as *auxilia*, Júlio pertencia, juntamente com Paulo, ao orgulhoso e crescente corpo de novas famílias cidadãs que a habilidade política de Roma criara no Oriente. E.A.J.

**JUNCO** — Geralmente falando, essa palavra corresponde a dois termos hebraicos, *'agmon* e *gome'*. O primeiro é uma palavra geral, "junco", "cana" (q.v.), relacionado com o vocábulo *'agamim* "canas" (Jr 51.32; mas em nossa versão essa palavra foi traduzida como "defesas"). Por causa de sua infidelidade a Deus, Israel foi despojada até mesmo de matérias primas básicas ordinárias, como "a palma e o junco" (Is 9.14), enquanto essas, apesar de toda a sua utilidade, de nada valeriam ao Egito em suas tribulações (Is 19.15). Os juncos podiam ser entretidos para formar cordas, ou podiam ser usados como combustível (Jó 41.2,20). A cabeça pendida, em demonstração externa de penitência, se assemelha ao junco inclinado (Is 58.5).

O termo *gome'* pode significar a planta do papiro (a respeito do que v. PAPIROS E OSTRACAS, "Egito"), ou então, juncos em geral; qualquer desses dois sentidos cabe dentro das referências bíblicas ao *gome'*, que é pintado como planta que se desenvolvia na lama (Jó 8.11), simbolizando a vegetação dos pantanos (Is 35.7), usada para fabricação de caixões mortuários de papiro, no Egito e na Etiópia (Is 18.2), tendo sido igualmente usada para fabricação do cesto de Moisés infante (Êx 2.3). Em hebraico, *gome'*, é termo provavelmente idêntico ao egípcio *gmy*, ou *kmy*, "juncos", "canas", confirmado desde o séc. XIII a C. em diante, e ao vocábulo cóptico *kam*. K.A.K.

**JÚNIAS** — V. ANDRÔNICO E JÚNIAS.

**JUNIPEIRO** — V. PLANTAS.

**JÚPITER** — As deidades grega, Zeus e Hermes (At 14.12), em nossa versão portuguesa traduzidas pelos seus nomes romanos equivalentes. Júpiter e Mercúrio, presumivelmente por sua vez representam deuses locais desconhecidos que o povo de língua lídionica de Listra reconheceu em Barnabé e Paulo. Por qual razão uma cura miraculosa teria provocado essa identificação específica, é ponto que não fica claro. Mercúrio, o divino viandante e mensageiro de Júpiter, foi

Imente imaginado pelos licaônios como Paulo — “porque era este o principal portador da para”. O fato que havia um culto local a Júpiter 13) talvez tenha ajudado a identificação de tabé com o mesmo. Esses dois deuses eram associados como viandantes sobre a terra, no to de Filemom e Baucis (Ovídio, *Met.* viii. 618-), os quais conseguiram seu favor por terem os únicos que lhes deram hospitalidade. A possibilidade explica a ansiedade dos licaônios em não perder aquela oportunidade. Paulo e Barnabé naturalmente ficaram profundamente consternados, e com dificuldade seguiram dissuadir o povo de seu plano de oferecer-lhes sacrifício. Mas Paulo também fez valer a sua oratória com notável habilidade: valendo-se de imaginário papel de Mercúrio, ele tomou o nome familiar de Júpiter como o deus do céu e se exhibe nos fenômenos atmosféricos, e, com delicadeza e restrição, reinterpreto os mesmos para exibir os princípios do evangelho. (cf. tb. HERMES. E.A.J.)

**JURAMENTOS** — Em hebraico há duas palavras, *sh'vu'ah* e *'alah*; em grego encontramos *kos*. Das duas palavras hebraicas, *'alah* é a mais vigorosa: significa um juramento de execração ou maldição invocado contra a pessoa que quebra um juramento feito; *sh'vu'ah* se deriva do vocábulo que significa “sete”, o número sagrado, e tem referência ao ritual de um juramento.

As Escrituras muito têm a dizer sobre juramentos feitos pelos homens. Um juramento é a invocação de uma maldição sobre aquele que quebra o seu próprio juramento (1Sm 19.6) ou tal pessoa não está profirando a verdade (Dt 14.71). V. MALDIÇÃO.

Essa idéia de invocação de uma maldição consiste mesmo tem levado alguns estudiosos a crerem que, por ocasião da invocação do nome de Deus está envolvido um juramento: “libertava a ação de Deus”, onde o hebreu regava a Deus o dever de agir contra o indígio perjuro ou falso (A. Lefèvre, em *Vocabulary of the Bible* (ed. J.J. von Allmen), 1958). V. ALIANÇA.

No ato de ser feito um juramento, vários meios são empregados (Dt 32.40) e fórmulas (Nm 5.22; 31.50; Jz 8.19; 2Rs 2.2; Jr 42.5; Mt 5.34-23.16) eram adotados. Frequentemente os juramentos eram feitos de sua falta de cumprimento eram expressos (2Sm 3.9, mas v. Jr 29.22). A seriedade dos juramentos é destacada nas palavras de Moisés (Êx 20.7; Lv 19.12). Os israelitas eram proibidos a fazer seus juramentos por deuses falsos (Jr 12.16; Am 8.14). Ezequiel fala de como a deixar entendido que o perjuro era punido com a morte (17.16s.), mas, na lei, o testemunho falso prestado por uma testemunha, e a negação de um juramento a respeito de algo encontrado ou recebido (Lv 5.1-4; 6.1-4) podia ser expiado por uma oferta pelo pecador (Lv 5.5s.; 6.4s.).

Jesus ensinou que os juramentos obrigam aqueles que os proferem (Mt 5.33). A conver-

sação diária do crente deve ser tão sagrada como um juramento. Não deve ter o crente dois padrões de verdade, como certos judeus que usavam duma gradação móvel em relação aos juramentos. No reino de Deus os juramentos tornar-se-ão finalmente desnecessários (Mt 5.34-37). O próprio Cristo aceitou o juramento imprecatório (Mt 26.63s.), e Paulo também jurou (2Co 1.23; Gl 1.20).

As Escrituras igualmente testificam que Deus se comprometeu por juramento (Hb 6.13-18). O que o Senhor se comprometeu a realizar foram suas promessas para com seu povo ligado consigo mediante pacto: p.ex., suas promessas aos patriarcas (Gn 50.24), suas promessas à dinastia davidica (Sl 89.19-37,49), suas promessas ao rei-sacerdote messiânico (Sl 110.1-4). O garantidor de todas essas promessas é Jesus Cristo, em quem tais promessas encontram sua resposta afirmativa, “sim” ou “amém” (2Co 1.19s.; cf. Is 65.16). Por ocasião do seu advento, Jesus Cristo cumpriu os antigos juramentos de Deus aos patriarcas (Lc 1.68-73, 2.6-14), a Davi (At 2.30), e ao rei-sacerdote do AT (Hb 7.20s., 28). V. E. C. Walls, em *A Theological Word Book of the Bible* (ed. A. Richardson), 1950, p. 159s. J.G.S.S.T.

**JUROS** — V. DÍVIDA.

**JUSTIÇA** — A palavra “justiça” aparece algumas dezenas de vezes, no AT, como tradução dos termos hebraicos *tsedeq* ou *ts'daqah*, e uma vez como tradução de *mishpat*, “julgamento” (Jó 36.17). Quando *mishpat* e *ts'daqah* aparecem juntos, a frase inteira é geralmente traduzida como “julgar e fazer justiça” (p. ex., 2Sm 8.15; cf. Gn 18.19). Entretanto, a palavra “justiça” deve ser compreendida como vocábulo dotado do sentido de “retidão”, dificilmente denotando o conceito especializado moderno de “equidade legal”, com o qual é atualmente associado (v. RETIDÃO). A expressão “fazer justiça (a alguém)” ocorre duas vezes, sendo baseada na raiz verbal hebraica correspondente, *tsadaq*, causativa, que significa “declarar alguém reto” (2Sm 15.4; Sl 82.3). Semelhantemente o adjetivo *tsadiq*, “reto” é por dezenas de vezes traduzido como “justo”. No NT o substantivo “justiça” aparece como tradução do termo grego *dikaioyne* cerca de 90 vezes, enquanto o adjetivo *dikaios*, “reto”, é traduzido por mais de 30 vezes como “justo”.

O conceito bíblico de justiça mostra haver-se desenvolvido através de nove estágios geralmente cronológicos.

1. Etimologicamente, parece que a raiz de *ts'daqah*, como a de sua cognata *yasher*, “probidade” (Dt 9.5), significa “retidão”, no sentido físico (BDB, p. 841).

2. Porém, até mesmo dentro da era patriarcal, *ts'daqah* já havia adquirido o sentido abstrato de conformidade, por parte de um dado objeto ou ação, a um padrão aceito de valores, como, p.ex., o fato de Jacó ter agido “honestamente” conforme as condições de seu contrato com Labão relativo às ovelhas do rebanho (Gn 30.33).

Moisés, dessa maneira, fala de balanças, pesos e medidas justos (Lv 19.36; Dt 25.15), e insiste em que os juizes de Israel deviam pronunciar suas arbitragens com "reto juízo" (Dt 16.18,20; v. JUÍZES). Os argumentos que são realmente questionáveis parecem ser, à primeira vista, "justo" (Pv 18.17); e os senhores cristãos são acautelados a proverem a seus servos aquilo que é dotado de "justiça e eqüidade" (Cl 4.1). Até mesmo objetos inanimados podem ser descritos como *tsedeq*, se estiverem à altura de padrões apropriados. A frase "veredas da *tsedeq*" (Sl 23.3), p.ex., designa veredas palmilháveis.

3. Visto que o mais alto padrão de vida se deriva do caráter da deidade, a "justiça", desde o tempo de Moisés em diante (cf. Dt 32.4), passou a distinguir aquilo que é da vontade de Deus, bem como aquelas atividades que resultam dessa vontade. Os coros celestes proclamam: "Justos e verdadeiros são os teus caminhos" (Ap 15.3). Reconhecendo o soberano direito da vontade do Senhor, Jó perguntou por conseguinte: "... como pode o homem ser justo para com Deus?" (Jó 9.2; cf. 4.17; 33.12). Mas embora Deus não tenha de responder a quem quer que seja, não obstante "não perverte o juízo e a plenitude da justiça" (Jó 37.23); pois as ações do Deus que age em harmonia com seu próprio padrão são sempre perfeitas e retas (Sf 3.5; Sl 89.14). *Ts'daqah*, portanto, pode descrever a preservação tanto da vida humana como animal por parte de Javé (Sl 36.6), ou então a sua desassociação de todo empreendimento vão (Is 45.19). Nesses dois últimos versículos, *ts'daqah* é traduzido como "justiça" e "direito", respectivamente; porém, pode ser traduzido com maior exatidão como "regularidade" ou "confiança".

4. Mediante uma transição natural, "justiça" passou então a identificar aquele padrão moral mediante o qual Deus mede a conduta humana (Is 26.7). Os homens, igualmente, devem "praticar a justiça" (Gn 18.19) ao andarem em companhia da deidade (Gn 6.9; Mt 5.48), pois não são os ouvintes, mas os praticantes da lei que "hão de ser justificados" (Rm 2.13). O atributo de justiça deve ser antecipado somente nos corações daqueles que temem a Deus (Lc 18.2), visto que a justiça, no sentido bíblico, começa com a santidade (Mq 6.8; Mc 6.20; 1Ts 2.10) e com a devoção sincera (Lc 2.25; At 10.22). Positivamente, entretanto, a participação de todo o coração dos gaditas, na conquista de Canaã, conforme divinamente ordenada, é descrita como "executou a justiça do Senhor" (Dt 33.21; cf. S. R. Driver, ICC) A necessidade de zelosa conformidade com a vontade moral de Deus é imposta especialmente aos reis (2Sm 8.15; Jr 22.15), aos príncipes (Pv 8.15), e aos juizes (Ec 5.8); mas todo verdadeiro crente deve praticar "juízo e justiça" (Sl 119.121; Pv 1.3; cf. Sua personificação em Is 59.14). A justiça constitui o oposto do pecado (Ec 7.20) e serve como sinal característico de Jesus, o messias (Is 9.7; Zc 9.9; Mt 27.19; At 3.14) Na poesia do AT apare-

cem afirmações de justiça própria por homens como Davi ("... julga-me, Senhor, segundo a minha retidão", Sl 7.8,9; cf. 18.20-24) ou Jó ("eu sou... o justo e o reto", Jó 12.4; cf. 1.1). que parecem incongruentes quando são consideradas à luz de sua reconhecida iniquidade (cf. Jó 7.21; 13.26). Os alvos dos poetas, entretanto, eram ou exonerarem-se dos crimes específicos de que os seus adversários os acusaram (cf. Sl 7.4), ou então professar uma genuína pureza de propósito e singela devoção a Deus (Sl 17.1). "Respiram o espírito da fé simples e da confiança infantil, que se entrega sem reservas a Deus... e renegam toda comunhão com os ímpios, dos quais esperam ser distinguidos no decurso de sua piedência" (A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, 1906, I, p. 87). Ezequiel descreve tal homem como segue: "... andando nos meus estatutos, guardando os meus juízos e procedendo retamente o tal justo certamente viverá, diz o Senhor Deus" (Ez 18.19).

5. No tocante ao governo divino, a justiça se torna descritiva de um modo particular de punição contra a infração moral. Sob o açoitamento das pragas enviadas do céu, faraó confessou: "... o Senhor é *tsadiq*, porém eu e o meu povo somos ímpios" (Êx 9.27; cf. Ne 9.33); e um dos salteadores clamou ao outro crucificado: "Nós na verdade com justiça..." (Lc 23.41). Pois Deus não pode permanecer indiferente para com o mal (Hc 1.13; cf. Sf 1.12), nem o Todo-poderoso pode perverter a justiça (Jo 8.3; cf. 8.4; 36.17). Até os próprios pagãos de Malta acreditavam em alguma justiça divina, pelo que, vendo Paulo ser picado pela vibora, depois de haver escapado do naufrágio, concluíram: "Certamente este homem é assassino, porque, salvo do mar, a Justiça não o deixa viver" (At 28.4). A justiça punitiva de Deus é como um fogo consumidor (Dt 32.32; Hb 12.29; v. IRA), e sua condenação contra os pecadores é justa (Rm 3.8).

6. Desde o tempo dos juizes em diante, entretanto, *ts'daqah* passou também a descrever os feitos divinos vindicando os que merecem vindicação, "... falai dos atos de justiça do Senhor" (Jz 5.11). Absalão, por conseguinte, prometia fazer "justiça" a favor dos seus solicitadores (2Sm 15.4; cf. Sl 82.3), e Salomão proclamou que Deus "a morada dos justos ele abençoa" (Pv 3.33; cf. Sl 94.15). A vindicação divina igualmente se tornou o apelo dos contemporâneos de Isaías: "... perguntam-me pelos direitos da justiça" (Is 58.2,3); pois embora a intervenção de Deus talvez demore (Ec 7.15; 8.14; cf. Is 40.27, ele entretanto "... se mostrou zeloso da sua terra, compadeceu-se do seu povo" (Jl 2.18).

7. Tais palavras, todavia, introduzem um outro aspecto, no qual a justiça divina deixa de constituir uma expressão de preciso merecimento moral e participa antes no conjunto da piedade, do amor e da graça divinos. Esse sentido aparece primeiramente na oração de Davi pelo perdão de seus crimes a respeito de Bate-Seba,

quando implorou: "Livra-me dos crimes de sangue, ó Deus, Deus da minha salvação, e a minha língua exaltará a tua *ts'daqah*" (Sl 51.14). O que Davi buscava aqui não era vindicação, pois ele acabara de reconhecer seu hediondo pecado e, de fato, sua depravação desde o nascimento (Sl 51.5). Sua petição visava antes perdão sem reservas. E nesse caso *ts'daqah* é mais bem traduzida por simples repetição — "Deus da minha salvação, e a minha língua exaltará a tua salvação". Noutras palavras, *ts'daqah* assumiu um sentido redentivo; trata-se do cumprimento de Deus quanto à sua própria graciosa promessa de salvação, indiferentemente quanto aos méritos do homem (cf. o mesmo uso, por Davi, em Sl 31.1; 103.17; 143.1). O conselheiro de Davi. Etá, de conformidade com isso, passou, no espaço de dois versículos, de uma referência à "Justiça" (*tsadeq*, conforme o sentido (4) acima) e "direito" (Sl 89.14) para o exultante testemunho que diz "e na tua *ts'daqah* (graça prometida) se exalta" (Sl 89.16; cf. um contraste semelhante dentro de Is 56.1). Por conseguinte, quando Isaías fala sobre um "Deus justo (*tsadiq*) e Salvador" (Is 45.21), seu pensamento não é "um Deus justo, e no entanto, Salvador", mas antes, "um Deus *tsadiq*, e portanto Salvador" (cf. o paralelismo de "justiça" com salvação, em Is 45.8; 46.13; e v. RETIDÃO). Paralelamente a isso, lemos no NT que "Se confessarmos os nossos pecados, ele é fiel e justo (*dikaios* = "fiel à sua graciosa promessa" e não "exigente de justiça") para nos perdoar os pecados..." (1Jo 1.9). Tais conceitos sobre uma justiça não-judicial, entretanto, precisam ser limitadas àquelas passagens onde esse emprego é especificamente tencionado. No terceiro capítulo de Romanos, pelo contrário, com a ênfase do contexto sobre a ira de Deus contra o pecado e sobre o sacrifício propiciatório de Cristo para satisfação da justiça do Pai, precisamos continuar compreendendo *dikaios* (Rm 3.26) em seu sentido tradicional. "...para ele mesmo (Deus) ser justo (exigindo a punição, conforme o sentido (5), acima) e (no entanto, ao mesmo tempo) o justificador daquele que tem fé em Jesus" (v. Sanday e Headlam, ICC: v. JUSTIFICAÇÃO).

8 Como condição que se origina na "justiça" perdoadora de Deus, aparece em seguida nas Escrituras uma *ts'daqah* que é possuída pelos homens, que é simultaneamente declarada como o próprio atributo moral de Deus (*ts'daqah* no sentido (4) acima), mas que então é proporcionado aqueles que confiam em sua graça. Moisés assim descreve como a fé de Abraão serviu como meio para a justiça imputada (Gn 15.6), embora se deva observar, naturalmente, que a sua fé não constitua em si mesma a justiça meritória, mas meramente a justiça "imputada", lançada em seu crédito. Abraão foi justificado "pela" (através) da fé, e não por causa da fé (cf. John Murray, *Redemption, Accomplished and Applied*, 1955, p. 155). Habacuque, semelhantemente, declarou: "...mas o justo viverá pela sua fé" (Hc 2.4), embora neste

caso, igualmente, a justificação se derive não da própria "fidelidade" do homem, mas de sua humilde dependência da misericórdia de Deus (contrastar a auto-confiança dos babilônios, que o mesmo contexto condena; e cf. Rm 1.17 e Gl 3.11). Foi o profeta de Deus, Isaías, entretanto, quem primeiro falou diretamente sobre "... a herança dos servos do Senhor... Seu *ts'daqah* que de mim procede" (Is 54.17). Quanto a esse "direito", A. B. Davidson observou com exatidão: "Não se trata de um atributo divino. Mas é um efeito divino... produzido no mundo por Deus" (*The Theology of the Old Testament*, 1925, p. 143). Em outras palavras, existe em Javé uma justiça que, devido à sua graça, se torna possessão do crente (Is 54.24). Nossa própria justiça é inteiramente inadequada (Is 64.6); porém, "em Javé" nós somos "justificados" (*tsadaq*) (Is 45.25), tendo sido feitos justos pelo mérito imputado de Cristo (Fp 3.9). Um século depois, Jeremias se expressa nos seguintes termos, tanto sobre Judá como sobre o próprio Deus, como "morada da justiça" (Jr 31.23; 50.7), isto é, fonte de justificação para os fiéis (cf. Jr 23.6; 33.16, "O Senhor Justiça Nossa", Theo. Laetsch, *Biblical Commentary, Jeremiah*, 1952, p. 254, 191-192).

9. Porém, assim como Deus, em sua graça, proporciona a justiça aos indignos, semelhantemente o povo de Deus é convidado a atender à justiça (Is 1.17) no sentido de pleitear a causa da viúva e de julgar "a causa da viúva e do necessitado" (Jr 22.16). "Justiça", dessa maneira, veio a denotar bondade (Lc 23.50) e amorosa consideração (Mt 1.19). Além disso, desde os dias do exílio em diante, o vocábulo aramaico *qidhqa*, "retidão", se tornou uma designação especializada para esmolas ou caridade (Dn 4.27), expressão equivalente a "dá aos pobres" (Sl 112.9; cf. Mt 6.1). Podemos ser levados a conceber a "justiça" bíblica, por conseguinte, particularmente nesses três últimos casos, num sentido supra-judicial, como algo que envolve certa tensão ou talvez até mesmo contradição: p.ex., *ts'daqah*, em seu sétimo sentido, o sentido gracioso, parece perdoar os próprios crimes que condena em seu quinto sentido, o sentido punitivo. A solução final, entretanto, aparece na pessoa e na obra do Senhor Jesus Cristo. O exemplo ético, fornecido por sua vida impecável (Hb 4.15) constitui o clima da revelação bíblica sobre a vontade moral de Deus, e em muito ultrapassa a justiça pervertida, ainda que aparentemente elevada, dos escribas e fariseus (Mt 5.20). Não obstante, aquele que ordenou aos homens que fossem perfeitos, assim como seu Pai celestial é perfeito (Mt 5.48), ao mesmo tempo exibiu aquele amor sem igual, ao dar a sua própria vida por seus amigos que tanto não mereciam (Jo 15.13). Nessa ação foi revelada a *ts'daqah*, "justiça", em seu estágio ético (5), em seu estágio redentivo (7), e em seu estágio imputado (8), tudo unido numa única ação. Cristo veio a fim de que Deus pudesse ser justo, e ao mesmo tempo o justificador daqueles que confiam em

Jesus (Rm 3.26), e para que fôssemos encontrados nele, o qual para nós se tornou justiça, santificação e redenção (1Co 1.30). J.B.P.

## JUSTIFICAÇÃO

### I. SIGNIFICADO DA PALAVRA

"Justificar" (hebr., *tsadaq*; gr., [LXX e NT] *dikaioo*) é um termo forense que significa "absolver", "declarar justo", o oposto exato de "condenar" (cf. Dt 25.1; Pv 17.15; Rm 8.33). A justificação é um ato próprio do juiz. Do ponto de vista do litigante, por conseguinte, "ser justificado" significa "obter o veredito" (Is 43.9,26).

Nas Escrituras, Deus é "o Juiz de toda a terra" (Gn 18.25), e suas relações com os homens são constantemente descritas em termos forenses. A retidão, ou seja, a conformidade com a sua lei, é aquilo que ele requer dos homens, e Deus exhibe sua própria retidão como juiz ao vingar-se daqueles que ficam aquém da sua lei (cf. Sl 7.11; Is 5.16; 10.22; At 17.31; Rm 2.5; 3.5s.). Não há esperança para aquele a respeito de quem o veredito de Deus for contrário.

Visto que Deus é rei, o pensamento que o exhibe a justificar pode mostrar tanto um aspecto executivo como um aspecto judicial. Tal como o rei-juiz ideal de Israel, ele não somente passará seu veredito em favor do acusado, mas também o porá ativamente em vigor, demonstrando-lhe favor e restaurando-o publicamente. O verbo "justificar" pode focalizar-se em qualquer desses aspectos da ação de Deus. Por exemplo, a justificação de Israel e do Servo do Senhor, contemplada em Is 45.25 e 50.8, é uma vindicação pública mediante uma alteração das suas circunstâncias. A justificação de pecadores, conforme Paulo a expõe, entretanto, é apenas a declaração de um veredito favorável. Paulo certamente cria que Deus demonstra favor para com aqueles a quem absolve, mas emprega outros termos pra descrever isso (adoção etc.).

"Justificar" também é empregada para indicar atribuições de justiça em contextos não-forenses. É dito que os homens justificam a Deus ao confessá-lo justo (Lc 7.29; cf. Rm 3.4, citando Sl 51.4), e a si mesmos ao afirmarem ser justos (Jó 32.2; Lc 10.29; 16.15). É ironicamente dito que Jerusalém "justificou" a Sódoma e Samaria por praticar pecados piores e maiores do que aquelas cidades! (Êx 16.51). A forma passiva pode denotar que alguém é vindicado pelos acontecimentos a respeito de suspeita, criticismo e falta de confiança (Mt 11.19; Lc 7.35; 1Tm 3.16; cf. Tg 2.21,24s., a respeito do que v. abaixo).

Não há apoio léxico para o ponto de vista de Crisóstomo, de Agostinho e do Concílio de Trento de que, quando Paulo e Tiago falam da justificação presente estão se referindo à obra de Deus que torna alguém *justo* por renovação íntima e também por *considerar* justo por causa da remissão de pecado. Evidentemente Tiago não tinha em vista nenhum desses sentidos, e Paulo só se referia ao último deles. Os sinôni-

mos de Paulo para "justificar" são: "imputar justiça", "remir o pecado", "não imputar pecado" (v. Rm 4.5-8) — frases que expressam a idéia, não de transformação no íntimo, mas o outorgar de uma posição legal e de cancelamento de uma dívida legal. Para Paulo, a justificação é um julgamento baixado em relação ao homem, e não uma operação realizada dentro dele. Essas duas coisas são paralelas, sem dúvida alguma, mas são distintas.

### II. JUSTIFICAÇÃO NOS ESCRITOS DE PAULO

Dentre as trinta e nove ocorrências do verbo "justificar", no NT, vinte e nove aparecem nas epístolas ou nas palavras registradas de Paulo; semelhantemente ocorre com as duas ocorrências do substantivo correspondente, *dikaiosis* (Rm 4.25; 5.18). Isso reflete o fato que somente Paulo, entre os escritores do NT, faz do conceito da justificação o elemento básico de sua soteriologia.

Para Paulo, a justificação significa o ato de Deus que redime os pecados de homens culpados e que os reputa retos, gratuitamente, por sua graça, mediante a fé em Cristo, à base, não de suas próprias obras, mas do representante obediente à lei, que derramou seu sangue a favor dos mesmos, o Senhor Jesus Cristo. (Quando às diversas porções desta definição, v. Rm 3.23-26; 4.5-8; 5.18s.). A doutrina de Paulo sobre a justificação é sua maneira característica de formular a verdade central do evangelho — Deus perdoa os pecadores crentes. Teologicamente, é a mais altamente desenvolvida expressão dessa verdade no NT.

Na epístola aos Romanos, Paulo introduz o evangelho como a boa mensagem que revela a "justiça de Deus" (1.17). Essa frase mostra possuir uma dupla referência. (1) à posição do homem justo, que Deus, mediante Cristo, gratuitamente confere aos pecadores crentes ("o dom da justiça", Rm 5.17; cf. 3.21s.; 9.30; 10.3-10; 2Co 5.21; Fp 3.9); (2) ao meio pelo qual o evangelho revela Deus a fazer aquilo que é direito — não apenas a julgar os transgressores conforme eles merecem (2.5; 5.5s.), mas também a cumprir a sua promessa de enviar a salvação a Israel (3.4s.), e a justificar os pecadores de tal maneira que suas próprias exigências judiciais contra eles ficam satisfeitas (3.25s.). A "justiça de Deus" e, dessa forma, um conceito predominantemente forense, denotando a graciosa obra de Deus que proporciona a pecadores culpados uma justificação justificada, absolvendo-os no tribunal do céu sem prejuízo para sua própria justiça como seu juiz.

Muitos estudiosos da atualidade encontram o pano de fundo para essa frase em algumas poucas passagens em Is 40s., bem como nos salmos onde a "justiça" e a "salvação" de Deus aparecem como equivalentes (Is 45.8; cf. os v. 19-25; 46.13; 51.3-6; Sl 98.2 etc.). Isso pode ser correto, mas, visto que o apóstolo Paulo em parte alguma cita esses versículos, tal opinião não pode ser comprovada. Também deve ser lembrado que o motivo pelo qual esses textos



chamam a vindicação de Deus a seu povo oprimido de sua "justiça", é que se trata de um ato de fidelidade à sua promessa da aliança, a eles feita; enquanto a epístola aos Romanos trata principalmente da justificação dos gentios por parte de Deus, gentios esses que anteriormente não eram seu povo e para quem ele nada havia prometido (cf. 9.24s.; 10.19s.) — uma situação totalmente diferente.

Tem sido levantada a dúvida sobre se a doutrina da justificação, apresentada por Paulo, que a condiciona à fé independentemente de obras talvez não passe de um artifício de controvérsia desenvolvido simplesmente como arma contra os judaizantes. Porém, os fatos seguintes indicam que se trata de algo muito mais do que isso.

1. A epístola aos Romanos é livro que evidentemente deve ser lido como uma declaração compreensiva do evangelho pregado por Paulo, do qual a doutrina da justificação é sua coluna vertebral. (V. ROMANOS).

2. Em três lugares Paulo escreve em termos pessoais sobre as convicções que o haviam tornado no homem e no missionário que ele era, e todas essas três passagens estão aninhadas em termos de justificação (Gl 2.15-21; 2Co 5.16-21; Fp 3.4-14). Em Rm 7.7s., Paulo descreve sua necessidade pessoal de Cristo em termos da condenação imposta pela lei — uma necessidade que só pode ser aliviada pela sentença justificadora de Deus proferida em Cristo (cf. Rm 8.1s.; Gl 3.19-4.7). A religião pessoal de Paulo estava evidentemente enraizada no conhecimento de sua própria justificação.

3. Para Paulo a justificação é a bênção fundamental de Deus, pois essa bênção tanto salva do passado como assegura o futuro. Por um lado, significa perdão, e o fim das hostilidades entre Deus e nós mesmos (At 13.39; Rm 4.6s.; 5.9s.). Por outro lado, significa aceitação e direito a todas as bênçãos prometidas aos justos, pensamento esse que Paulo desenvolve ligando a justificação com a adoção e a herança (Gl 4.4s.; Rm 8.14s.). Ambos os aspectos aparecem em Rm 5.1,2, onde Paulo diz que a justificação traz tanto a paz com Deus (visto que os pecados foram remidos) como a esperança da glória de Deus (visto que o pecador é aceito como reto). Essa esperança é uma certeza; pois a justificação tem certa significação escatológica. Trata-se do julgamento do último dia trazido para o presente, um veredito final e irreversível. O indivíduo justificado, por conseguinte, pode ficar certo que nada será capaz de separá-lo do amor de seu Deus (Rm 8.33-39; cf. 5.9). Sua glorificação é certa (Rm 8.30). A inquirição futura, perante o tribunal de Cristo (Rm 14.10s.; 2Co 5.10) poderá privá-lo de certos galardões específicos (1Co 3.15), mas jamais de sua posição de justificado.

4. A doutrina de Paulo sobre a salvação tem na justificação seu ponto de referência básico. Sua crença a respeito da justificação é a fonte da qual flui sua visão do cristianismo como a religião mundial de graça e fé, onde gentios e judeus aparecem em igual privilégio (Rm 1.16;

3.29s.; Gl 3.8-14,28s. etc.). É em termos da justificação que Paulo explica a graça de Deus (Rm 3.24; 4.4s., 16), a significância salvadora da obediência e da morte de Cristo (Rm 3.24s.; 5.16s.), a revelação do amor de Deus sobre a cruz (Rm 5.5-9), o significado da redenção (Rm 3.24; Gl 3.13; Ef 1.7) e da reconciliação (2Co 5.18s.), a relação de aliança (Gl 3.15s.), a fé (Rm 4.23s.; 10.8s.), a união com Cristo (Rm 8.1; Gl 2.17), a adoração e o dom do Espírito Santo (Gl 4.6-8; Rm 8.10; cf. v. 15), e a segurança cristã (Rm 5.1-11; 8.33s.). É em termos da justificação que Paulo explica todas as indicações, profecias e instâncias de salvação no AT (Rm 1.17; Gl 3.11, citando Hc 2.4; Rm 3.21; 4.3-8, citando Gn 15.6; Sl 32.1s.; Rm 9.22-10.21, citando Os 2.23 e 1.10; Is 8.14; Jl 2.32; Is 65.1 etc.; Rm 11.26s., citando Is 59.20s.; Gl 3.8, citando Gn 12.3; Gl 4.21s., citando Gn 21.10 etc.).

5. A justificação é a chave da filosofia da história de Paulo. Ele sustenta que o propósito central e dominante de Deus, ao ordenar a história do mundo, desde a queda em diante, tem sido levar os pecadores à fé que justifica.

Deus trata com a humanidade, conforme Paulo nos esclarece, por intermédio de dois homens representativos: "O primeiro homem, Adão", e "O último Adão", que é Jesus Cristo (1Co 15.45s.; Rm 5.12s.). O primeiro homem, ao desobedecer, trouxe condenação e morte sobre a raça inteira; o último homem, por sua obediência, tornou-se o autor da justificação e da vida para todos os que nele confiam (Rm 5.16s.)

Desde o tempo da queda de Adão a morte tem reinado universalmente, ainda que o pecado não era claramente conhecido (Rm 5.12s.). Mas Deus entrou em aliança com Abraão e sua família, justificando Abraão por meio da fé, e prometendo que através da semente de Abraão (isto é, por meio de um dos seus descendentes) todas as nações seriam abençoadas (isto é, justificadas) (Gl 3.6,9,16; Rm 4.3,9-22). Então, por intermédio de Moisés, Deus revelou sua lei à família de Abraão. Essa lei tinha o propósito não de dar a salvação, mas sim, o conhecimento do pecado. Ao descobrir e provocar as transgressões, essa lei haveria de ensinar aos israelitas que necessitavam da justificação; e assim a lei agiu como *paideagogos* (o escravo da casa que levava as crianças à escola) a fim de conduzi-los a Cristo (Gl 3.19-24; Rm 3.20; 5.20; 7.5,7-13). Esse período de divina educação preparatória se prolongou até à vinda de Cristo (Gl 3.23-25; 4.1-5).

O efeito da obra de Cristo foi abolir a barreira de exclusivismo que a posse da lei e da promessa, por parte de Israel, havia erigido entre judeus e gentios (Ef 2.14s.). Por meio de Cristo, a justificação mediante a fé podia agora ser pregada a judeus e gentios sem qualquer distinção, pois, em Jesus Cristo, todos os crentes se tornam semente de Abraão e são feitos filhos de Deus e herdeiros da aliança (Gl 3.26-29). Infelizmente, em vista dessa situação, a maioria

dos judeus mostrou ser legalista; procuravam estabelecer uma retidão de suas próprias obras da lei, e não criam que a fé em Cristo era o modo estabelecido por Deus para ele conferir justiça ao pecador (Rm 9.30-10.21). Por conseguinte, muitos "ramos naturais" têm sido cortados da oliveira da histórica comunidade da aliança (Rm 11.16s.) e a igreja tem sido predominantemente gentílica; porém, há esperança que um remanescente eleito, dentre o Israel caldo, seria provocado pela misericórdia demonstrada a gentios sem merecimento, a vir a abraçar a fé e assim encontrar a remissão de pecados no tempo do fim (Rm 11.23-32). Dessa maneira, tanto judeus como gentios serão salvos, não mediante as suas próprias obras e esforços, mas por intermédio da livre graça de Deus, que justifica os desobedientes e iníquos; e dessa maneira toda a glória da salvação será atribuída exclusivamente a Deus (Rm 11.30-36).

Essas considerações indicam até que ponto a justificação ocupa a posição central na teologia e na religião de Paulo.

### III. A BASE DA JUSTIFICAÇÃO

Conforme é declarado por Paulo na epístola aos Romanos, a doutrina da justificação parece dar origem a um problema de teodicéia. Seu pano de fundo, estabelecido em 1.18-3.20, é a solidariedade da humanidade em torno do pecado, bem como a inevitabilidade do julgamento. Em 2.5-16, Paulo declara sua doutrina do dia do julgamento. O princípio do julgamento, afirma ele, será "a cada um segundo o seu procedimento" (v. 6). O padrão do julgamento será a lei de Deus, na forma mais alta que o homem tiver conhecido (se não a lei mosaica, então a lei da consciência, v. 12-15). A evidência apresentada será "os segredos dos homens" (v. 16). Somente os observadores da lei poderão esperar ser justificados (v. 7, 10, 12s.). No entanto, não existem homens capazes de guardar a lei. Pois ninguém é reto; todos pecaram (3.9s.). Dessa maneira, o resultado seria condenação universal, pois o judeu que desobedece à lei não é mais aceitável perante Deus do que qualquer outro indivíduo (2.17-27). Conforme parece então, todos estão condenados, "... visto que ninguém será justificado diante dele por obras da lei" (3.20, ecoando Sl 143.2).

Mas então Paulo passa a proclamar a presente justificação de pecadores crentes (3.21s.). Deus imputa a retidão aos injustos e justifica aos ímpios (3.23s.; 4.5s.). A qualidade (deliberadamente?) paradoxal da última frase é intensificada pelo fato que esses próprios vocábulos gregos são empregados, na LXX, em Êx 23.7 ("não justificarei o ímpio") e em Is 5.22s. ("Ai dos que... por suborno justificam o perverso!..."). Levanta-se, pois, a questão: sobre qual base Deus pode justificar os ímpios, sem comprometer sua própria justiça como juiz?

Paulo mantém que Deus justifica pecadores sobre bases justas; a saber, que Jesus Cristo, agindo a favor dos mesmos, satisfaz as exigên-

cias da lei de Deus contra eles. Cristo foi "nascido sob a lei" (Gl 4.4) a fim de cumprir o preceito e levar sobre si a penalidade da lei em lugar deles. Mediante o seu "sangue" (isto é, sua morte: v. SANGUE) ele apagou os seus pecados (Rm 3.25; 5.9). Mediante a sua obediência a Deus, Cristo conquistou para todo o seu povo a posição de observadores da lei (Rm 5.19). Ele se tornou "obediente até à morte" (Fp 2.8); sua vida reta culminou em sua morte, morte como que de um injusto, levando sobre si a maldição penal da lei (Gl 3.13; cf. Is 53.4-12). Em sua pessoa, sobre a cruz, os pecados de seu povo foram julgados e expiados. Por meio desse "um só ato de justiça" — sua vida impecável e sua morte — "veio a graça sobre todos os homens para a justificação que dá vida" (Rm 5.18). Dessa maneira, os crentes se tornam "justiça de Deus", nele e através daquele que "não conheceu pecado" pessoalmente, mas que representativamente foi feito "pecado" (tratado como pecador, e devidamente punido) em lugar deles (2Co 5.21). Por esse motivo, Cristo "... se nos tornou... justiça" (1Co 1.30). Esse era o pensamento expresso na mais antiga teologia protestante pela frase "a imputação da justiça de Cristo". Tal frase não se encontra nos escritos de Paulo, mas o seu significado sim. O ponto deixado claro é que os crentes são feitos justos perante Deus (Rm 5.19) pelo fato que Deus os admite à posição de Cristo, de aceitação perante ele. Em outras palavras, Deus os trata de conformidade com o merecimento de Cristo. Nada existe de arbitrário ou de artificial nisso tudo, pois Deus reconhece a existência de uma real união de solidariedade entre eles e Cristo, no pacto que aceitaram. Para Paulo, a união do crente com Cristo não é nenhuma ficção, mas antes, um fato — o fato básico, em realidade, do cristianismo; e a sua doutrina da justificação é simplesmente seu primeiro passo na análise de seu significado. Portanto, é "em Cristo" (Gl 2.17; 2Co 5.21) que os pecadores são justificados. Deus os considera justos, não porque os reputa como indivíduos que observaram pessoalmente a sua lei (o que seria um julgamento falso), mas porque ele os vê como quem está "em" aquele que observou a lei de Deus representativamente — em lugar deles — (o que é um julgamento verdadeiro).

Portanto, quando Deus justifica pecadores à base da obediência e da morte de Cristo, está agindo com toda equidade. Dessa maneira, longe de comprometer sua retidão judicial, esse método de justificação em realidade a exhibe. Foi designado para "manifestar a sua justiça, por ter Deus, na sua tolerância, deixado impunes os pecados; anteriormente cometidos (isto é, os pecados expiados nos tempos do AT); tendo em vista a manifestação da sua justiça no tempo presente, para ele mesmo ser justo e o justificador daquele que tem fé em Jesus" (Rm 3.25s.). As palavras-chaves são repetidas para efeito de ênfase, pois o ponto é crucial. O

evangelho que proclama a aparente violação de Deus contra sua própria justiça, em realidade revela a sua justiça. Por seu método de justificação de pecadores, Deus (em outro sentido) justificou a si mesmo; pois, ao apresentar a Cristo como propiciação pelos pecados, em quem o pecado humano foi realmente julgado e punido conforme merecia, ele revelou a base justa sobre a qual ele era capaz de perdoar e aceitar pecadores crentes nos tempos do AT (como de fato ele fazia cf. Sl 130.3s.), não menos que na era cristã.

#### IV. O MEIO DA JUSTIFICAÇÃO

A fé em Cristo, diz Paulo, é o meio pelo qual a justiça é recebida e a justificação é proporcionada. Os pecadores são justificados "por" ou "mediante" a fé (gr., *pistei dia* ou *ek pisteos*). Paulo não reputa que a fé seja a base da justificação. Se o fosse, a fé seria uma obra meritória, e Paulo não teria sido capaz de denominar o crente de "ao que não trabalha" (Rm 4.5); nem poderia prosseguir à sua afirmação que a salvação pela fé é "segundo a graça" (v. 16), pois a graça exclui de modo absoluto as obras (Rm 11.6). Paulo cita o caso de Abraão, o qual "creu em Deus, e isso lhe foi imputado para justiça", a fim de provar que o homem é justificado mediante a fé independentemente de obras (Rm 4.3s.; Gl 3.6; citando Gn 15.6). Em Rm 4.5,9 (cf. os v. 22,24) Paulo se refere ao texto de Gênesis, o qual ensina que a fé de Abraão foi reputada como "justiça". Tudo quanto ele quer dizer, entretanto, conforme fica demonstrado pelo contexto, é que a fé de Abraão — dependência de todo coração na promessa de Deus (v. 18s.) — foi o motivo e o meio de sua justificação. "Para" (*eis*), dentro da frase "imputado para justiça", pode significar tanto "como" (por equivalência real, ou algum método arbitrário de avaliação), ou então pode significar "tendo em vista", "dando em resultado", "conducente a". Essa última alternativa é certamente a correta. Paulo não estava sugerindo que a fé, considerada quer como retidão, verdadeira ou ainda incompleta, quer como um substantivo da retidão, seja a base da justificação. O quarto capítulo da epístola aos Romanos não aborda de maneira alguma a base da justificação, mas tão somente o meio de adquiri-la.

#### V. PAULO E TIAGO

Sob a suposição que Tg 2.14-26 ensina que Deus aceita os homens sobre a dupla base de fé e obras, alguns têm imaginado que Tiago deliberadamente contradisse o ensino paulino sobre a justificação pela fé independentemente de obras, por julgá-la antinominiana (cf. Rm 3.8). Porém, isso sem dúvida alguma malentende o ponto que Tiago abordava. Deve ser lembrado que Paulo é o único escritor do NT a empregar a palavra "justificar" como termo técnico para o ato de Deus mediante o qual ele aceita os homens quando nele confiam. Quando Tiago fala em "ser justificado", parece

que usava a palavra em seu sentido mais geral de ser vindicado, ou de ser comprovado como genuíno ou correto perante Deus e os homens, em face de possível dúvida de que alguém era tudo quanto professava ser ou era declarado ser (cf. o uso em Mt 11.19). Ser justificado, nesse sentido, significa ficar demonstrado como crente genuíno, significa que o indivíduo demonstra a existência de sua fé através de suas ações impelidas por essa fé. Essa justificação, em realidade, é uma manifestação da justificação com a qual Paulo se ocupara. Tiago cita Gn 15.6 com o mesmo propósito de Paulo — demonstrar que foi a fé que garantiu a aceitação de Abraão por parte de Deus. Porém, agora, argumentava Tiago, essa declaração foi "cumprida" (confirmada, demonstrada como verdadeira, e levada ao seu término esperado mediante certos acontecimentos) trinta anos mais tarde; "Abraão foi justificado, quando ofereceu sobre o altar o próprio filho, Isaque" (v. 21). Mediante essa ação, a sua fé "se consumou", isto é, foi levada à devida expressão por meio de atos apropriados, e assim ficou extremamente demonstrado que Abraão era um verdadeiro crente. O caso de Raabe é paralelo (v. 25). O intuito de Tiago, nesse parágrafo, é simplesmente que a "fé", isto é, a simples ortodoxia tal qual como aquela que os demônios também possuem (v. 19), quando desacompanhada pelas boas obras da fé, não provê base suficiente para que se infira que determinado indivíduo esteja salvo. Paulo certamente teria concordado calorosamente com isso (cf. 1Co 6.9; Ef 5.5s.; Tt 1.16).

V. RETIDÃO, FÉ.

J.I.P.

**JUSTO** — Um nome latino. Lightfoot (sobre Cl 4.11) observa sua freqüência entre os judeus e prosélitos, geralmente combinado com algum nome tipicamente judaico (cf. 1 e 3, abaixo, e v. Deissmann, *BS*, p. 315s.), e sugere que tinha a intenção de denotar obediência e devoção à lei.

1. Um dos nomes de José Barsabás, um dos dois candidatos à sucessão apostólica em lugar de Judas Iscariotes (At 1.23). Pelo contexto fica claro que ele foi um consistente discípulo desde os tempos de João Batista. Papias tinha uma história de sua sobrevivência depois de uma tentativa de envenenamento por parte de pagãos (Eusébio, *EH* iii.39.9; cf. Lightfoot, *Apostolic Fathers*, 1891, p. 531, quanto a outra autoridade). Quanto ao nome "Barsabás" ("filho de — isto é, nascido no — Sábado?"), v. H. J. Cadbury em *Amicitiae Corolla*, ed. H. G. Wood, 1933, 48s. Se esse era um patronímico verdadeiro, Judas Barsabás (At 15.22) poderia ser um seu irmão.

2. Um aderente gentio e vizinho da sinagoga em Corinto. Quando a pregação do evangelho dividiu a sinagoga, a casa de Justo se tornou centro de atividades de Paulo (At 18.7). Os manuscritos apresentam variegadamente o seu outro nome como Tito ou Títios, ou omitem-no inteiramente (aceito como texto original por Ropes, *BC*, III, p. 173) Seguindo a indicação

de Rm 16.23, Ramsay, e, de modo mais pleno, Goodspeed (JBL, LXIX, 1950, p. 382s.) identificam o seu nome como "Gaio Titios Justo". A suposição que se tratava do Tito das epístolas de Paulo, nada tem para recomendá-la além de sua antiguidade.

3. Também chamado Jesus, um valioso cooperador judeu de Paulo (Cl 4.11). Nada mais se sabe a respeito dele. Tem sido conjecturado que seu nome foi acidentalmente omitido em Fm 24 (cf. E. Amling, ZNW, X, p. 261). A.F.W.

**JUTÁ** — Uma aldeia murada, numa colina a 8 km ao sul de Hebrom e a 5 km a sudoeste de Zife, dada aos sacerdotes (Js 15.55; 21.16); cf. 1Cr 6.59, onde Jutá aparece na LXX como Atta, e necessariamente interpretado como nome próprio para completar o número de cidades. Modernamente chama-se Yatta; Robinson, BR, i. 492. Em Lc 1.39 alguns comentadores pretendem ler Jutá em lugar de Judá, em contraposição a *polin*; mas Abel discorda disso enfaticamente (Géographie, II, p. 367). J.P.U.L.

# K

**KENOSIS** — Esse vocábulo grego é formado do verbo *heauton ekenosen*, “ele se esvaziou a si mesmo”, que nossa versão portuguesa traduz como “a si mesmo se esvaziou”. Como substantivo, é empregado, no seu sentido técnico, para indicar a teoria cristológica que se compromete a demonstrar “como a segunda pessoa da Trindade pôde de tal modo entrar na vida humana a ponto de resultar a experiência genuinamente humana que é descrita pelos evangelistas” (H. R. Mackintosh). Em sua forma clássica, essa cristologia recua até não mais que os meados do séc. XIX, até Thomasius de Erlangen, na Alemanha. A essência do ponto de vista quenótico original é declarado claramente por J. M. Creed. “O Logos divino, por ocasião de sua encarnação, despiu-se de seus atributos divinos de onisciência e onipotência, pelo que, em sua vida encarnada a pessoa divina é revelada, e unicamente revelada por meio de uma consciência humana” (artigo “Recent Tendencies in English Christology” em *Mysterium Christi*, ed. Bell e Deissmann, 1930, p. 133). Essa declaração cristológica está sujeita a devastadoras objeções teológicas; e sobre bases exegéticas, igualmente, pouco apoio existe para a mesma.

O verbo *kenoun* significa simplesmente “esvaziar”. No sentido literal é empregada, p. ex., para indicar o momento em que Rebeca derramou água do balde na gamela para os animais beberem (Gn 24.20, LXX; o verbo é *exekensen*). Em Jr 14.2; 15.9 a LXX usa o verbo *kenoun* para traduzir o *pu'al* de *amal*, que nossa versão portuguesa traduz como “estão abandonadas”; e essa tradução salienta o emprego metafórico que prepara o caminho para a interpretação do texto em Filipenses. O uso de *kenoun*

na voz ativa, em Filipenses, é sem paralelo no NT, e a frase inteira com o reflexivo não é apenas não-paulina, mas também não é própria do grego. Esse fato apóia a sugestão que a frase é uma tradução, para o grego, de um original semítico, sendo que o solecismo lingüístico é explicado pela tradução literal de um idioma para o outro. Eruditos recentes (H. W. Robinson, J. Jeremias) têm encontrado esse original em Is 53.12: “... derramou a sua alma na morte”. Nesse caso, Fp 2.7 não estaria apresentando uma *kenosis* no tocante à sua encarnação, mas no tocante à rendição final de sua vida, em completa entrega total e sacrifício, sobre a cruz. Ainda que essa nova interpretação seja considerada como um tanto forçada, põe-nos na trilha certa. As palavras “a si mesmo se esvaziou”, no contexto paulino, nada diz sobre algum abandono de atributos divinos, e até esse ponto a teoria quenótica é uma interpretação completamente errônea das palavras bíblicas. Lingüisticamente, o auto-esvaziamento deve ser interpretado à luz das palavras que se seguem imediatamente. Refere-se à “renúncia pré-encarnada e coincide com o ato de “tomar a forma de servo”” (V. Taylor, *The Person of Christ in New Testament Teaching*, 1958, p. 77). Ao tomar a forma de servo necessariamente ficou envolvida a limitação necessária da glória que ele pôs de lado a fim de poder nascer “em semelhança de homens”. Essa glória de sua unidade preexistente com o Pai (v. 17.5,24) lhe pertencia porque desde toda a eternidade ele existia “em forma de Deus” (Fp 2.6). Essa glória estava ocultada na “forma de servo”, por ele assumida quando tomou a nossa natureza e apareceu à nossa semelhança; e, com a aceitação de nossa humanidade, ele também assumiu o seu destino como o Servo do Senhor, que se humilhou a si mesmo até o ponto de deixar-se sacrificar no Calvário. A *kenosis*, por conseguinte, começou na presença de seu Pai, com sua escolha pré-encarnada para assumir nossa natureza; conduziu inevitavelmente à obediência final da cruz, quando, da forma mais plena possível, derramou sua alma na morte (v. Rm 8.3; 2Co 8.9; Gl 4.4,5; Hb 2.14-16; 10.5s.). R.P.M.



**LÃ** — Eram os pêlos finos e sedosos que formavam o velo da ovelha ou da cabra. Depois de ser fiado, era o fio tecido para formar o pano, do qual eram confeccionadas as roupas de lã. Havia uma proibição mosaica contra o uso de panos fabricados da mistura de lã e linho (Dt 22.11). A lã é algumas vezes empregada como ilustração de brancura e pureza (Is 1.18). R.F.H.

**LABÃO** (heb., *lavan*, "branco") — 1. Filho de Betuel e irmão de Rebeca (Gn 24.29; 25.20; 28.5), e, portanto, tio de Jacó e Esaú (Gn 27.43; 28.2), e posteriormente sogro de Jacó. Esse ramo da família havia permanecido em Harã depois que Abraão e Ló dali emigraram, e foi ali que tanto Isaque como Jacó encontraram suas esposas. Labão aparece pela primeira vez ao dar permissão para o casamento de Rebeca com Isaque, aparentemente desempenhando papel mais importante nas negociações que seu próprio pai (Gn 24). Quando Jacó fugiu de Esaú para a companhia de Labão, este, percebendo seu valor como servo, fez uso da paixão de Jacó por Raquel para fazê-lo cair na armadilha de ter de servi-lo durante catorze anos. Mas Jacó era ainda mais astucioso que seu tio, e Labão sentiu-se defraudado (Gn 29 e 30). Subseqüentemente, Jacó fugiu com sua família e possessões, e Labão saiu em sua perseguição; porém, sendo Labão advertido em sonho a não usar de qualquer violência, eventualmente estabeleceu um pacto com Jacó (Gn 31). A duplicidade de Labão, evidentemente uma característica da família, foi finalmente vencida, não meramente pela astúcia superior de Jacó, mas pela aliança de Deus baseada na graça; v. JACÓ.

2. Um lugar desconhecido mencionado na descrição do local onde Moisés entregou a Israel a sua incumbência (Dt 1.1). Possivelmente ficava nas planícies de Moabe, ou pode ser idêntico a Libna, uma das escalas nas peregrinações dos israelitas (Nm 33.20). J.G.G.N.

**LÁBIO** — Tanto a palavra hebraica, *safah*, como (menos freqüentemente) o vocábulo grego, *cheilos*, podem significar não apenas os lábios humanos, mas igualmente as praias do mar ou as margens de um rio (Gn 22.17; 41.3; Hb 11.12) e, no caso da palavra hebraica, a bórta de uma veste (Êx 28.26), ainda que a aplicação primária seja aos lábios. Outra palavra hebraica, *safam* se refere ao lábio superior ou bigode, sempre com o sentido de cobri-lo, com a mão ou com as vestes, como sinal de tristeza ou

vergonha (Lv 13.45). Cf. a ref. ao ato de cobrir a face, em 2Sm 19.4.

No caso dos lábios, encontramos exemplos claros sobre a maneira hebraica de falar mediante os quais os órgãos parecem sentir e agir por si mesmos, o que é parcialmente uma sinédoque, e parcialmente devido à falta de compreensão fisiológica sobre o sistema nervoso (v. CORPO).

Entretanto, a conexão dos lábios com o coração é destacado em Pv 16.23. Quanto a uma explicação desse sentido, v. CORAÇÃO.

Os lábios não somente falam (Jó 27.4), mas também se regozijam (Sl 71.23), tremem (de medo) (Hc 3.16), preservam o conhecimento (Pv 5.2), oferecem louvor (Sl 63.3), pleiteiam (Jó 13.6), e possuem qualidades éticas de veracidade ou justiça, ou então, contrariamente, pecam e falam mentiras (Jó 2.10; Pv 12.19; 16.13).

O paralelismo com a língua ou com a boca é natural, e esses são usados mais ou menos com os mesmos sentidos (Sl 34.13; 51.15). Tal como acontece com essas palavras, o lábio também pode, por extensão, significar fala, palavras (Jó 12.20), ou linguagem (Gn 11.1; Is 19.18). (V. BOCA, LÍNGUA). B.O.B.

**LACIADAS** — V. TABERNÁCULO.

**LAGAR** — Palavra que é usada indiscriminadamente a respeito do instrumento no qual as uvas eram esmagadas, ou a respeito do balde que aparava o suco daí resultante. Sua plenitude era sinal de prosperidade, enquanto quando o lagar estava "seco" havia a representação simbólica de fome.

É vocábulo usado metaforicamente em Is 63.3, e também em Jl 3.13, onde o lagar cheio e transbordante indica a grandeza do morticínio de que o povo estava ameaçado. Faz parte de uma notável simile, em Lm 1.15, e em Ap 14.18-20, forma parte da linguagem apocalíptica que se segue à predição sobre a queda de Babilônia. V. VINHO E BEBIDAS FORTES. F.S.F.

**LAGARTO** — Seis palavras hebraicas, cada qual denotando alguma espécie dessa família, aparecem numa lista de animais imundos, em Lv 11.29,30. Acompanhando-as conforme nossa versão portuguesa, elas são: (1) *tsav*, "lagarto"; (2) *anaqah*, "geco"; (3) *koah*, "crocodilo da terra"; (4) *pta'ah*, "lagartixa"; (5) *homet*, "lagarto da areia"; (6) *tinshemet*, "camaleão". Em adição, uma outra provável referência ao lagarto é (7) *s'mamit* (Pv 30.28, também traduzida por "geco", em nossa versão portuguesa). Cada um desses nomes ocorre apenas uma vez, a evidência filológica é obscura, e é difícil fazer identificações exatas. De fato, existem versões que, a respeito de (2), (3), (4) e (5), acima, chegam a dizer à margem: "Palavras de sentido incerto, mas que provavelmente denotam quatro espécies de lagarto".

Embora aos israelitas não fosse permitido comer os animais imundos mencionados, os beduínos, conforme se sabe, os consumiam em períodos de necessidade.

Mais de quarenta espécies de lagarto são conhecidas na Palestina, os mais comuns dos quais são o lagarto verde (*Lacerta viridis*) e suas variedades, e o lagarto de parede do gênero *Zootoca*. Geralmente podem ser encontrados escondendo-se em áreas desabitadas, nas fendas quentes das rochas, nas árvores, e nas paredes e tetos das casas. O gecko (*Ptyodactylus Hasselquistii*) também era chamado de *abubrais*, "pai da lepra", talvez por causa de sua cor, talvez por causa de supostas qualidades venenosas. Quanto a discussão sobre outros animais nomeados acima, v. GECO, CAMALEÃO, e figs. 39 e 41. J.D.D.

## LAMENTAÇÃO — V. SEPULTAMENTO E LAMENTAÇÃO.

**LAMENTAÇÕES, LIVRO DE** — Na Bíblia hebraica, Lamentações (chamado de *'eykhhah*, o lamento característico "comot"; cf. 1.1; 2.1; 4.1) é incluído entre os cinco rolos, visto que é lido no nono dia do mês de Abe, o dia de lamentação por causa da destruição do templo (q.v.). Nossas versões portuguesas acompanham a *Vulgata* latina (cujo sub-título *Lamentationes* supriu o nome em português) colocando Lamentações depois de Jeremias.

## I. ESBOÇO DO CONTEÚDO E ESTRUTURA LITERÁRIA

Os primeiros quatro capítulos são poemas acrósticos, cada um dos quais contém sessenta e seis linhas, excetuando o cap. 4, que tem 44 linhas. O cap. 3 é digno de nota porque cada uma das vinte e duas letras do alfabeto hebraico é usada por três sucessivos versos de uma linha. Um dos propósitos dos poemas acrósticos é ajudar a sua memorização. Porém, numa coleção de acrósticos o padrão alfabético não ajudaria a relembrar qual versículo que começa com uma determinada letra pertence a qual capítulo. Esse estilo cuidadosamente traçado e artificial parece ter um outro propósito: "encorajar expressão completa de tristeza, confissão de pecado e instilação de esperança" (N. K. Gottwald, *Studies in the Book of Lamentations*, 1954, p. 28). O poema acróstico fala à vista e não ao ouvido, e transmite uma idéia e não meramente um sentimento. Gottwald salienta o papel catártico do poema acróstico: "produzir uma completa purificação da consciência mediante uma completa confissão de pecado" (*op. cit.*, p. 30). Embora entrave a espontaneidade, o poema acróstico empresta certa restrição, certa dignidade suave, aquilo que poderia tornar-se uma exibição desabrida de mágoa.

O ritmo semelhante a um cântico fúnebre, dos caps. 1—4, ajuda a transmitir o sentimento de pesar. Sendo característico das elegias hebraicas (p. ex., 2Sm 1.19s.; Am 5.2), esse ritmo *qinah* transmite sua mensagem com linhas curtas e soluçantes. Um importante artifício da poesia *qinah* é o contraste dramático em que o estado anterior do falecido ou do despojado é descrito em termos calorosos para

agucar o senso de tragédia (p. ex., 1.1; 4.1,2; cf. 2Sm 1.19,23).

O cap. 3, embora escrito em ritmo *qinah*, é um lamento individual e não um cântico fúnebre (cf. Sl 7 e 22, etc), contendo elementos típicos dessa categoria: uma descrição figurada de sofrimentos (3.1-18) e uma afirmação que Deus responderá ao apelo do suplicante (3.19-66), o climax do livro. Embora a forma seja individual, a intenção é nacional; o autor fala como porta-voz da nação. O cap. 5, que não é nem acróstico nem *qinah*, se assemelha muito aos salmos de lamento comunal quanto à forma (p. ex., Sl 44 e 80).

## II. AUTORIA E DATA

Embora seja anônimo, Lamentações tem sido atribuído a Jeremias pela LXX, pela *Vulgata* e pela tradição judaica (Targum sobre Jr 1.1; *Talmude*, *Baba Bathra* 15a), provavelmente à base de 2Cr 35.25, que menciona a lamentação de Jeremias por ocasião da morte de Josias.

As evidências pró e contra a autoria de Jeremias têm produzido grande confusão. S. R. Driver e E. J. Young citam linhas semelhantes de evidência mas chegam a conclusões diferentes: Young votando pró e Driver votando contra. Os principais argumentos em favor do ponto de vista tradicional são a semelhança de temperamento entre Lamentações e Jeremias, sua unidade em atribuir a destruição de Jerusalém ao julgamento de Deus, e certos paralelos de estilo. Contra esses argumentos precisamos considerar a variação na ordem alfabética dos poemas acrósticos (cap. 1, s, ; p; caps. 2—4, s, p, ), o que poderia indicar uma múltipla autoria, alegados conflitos quanto ao ponto de vista, tais como a aparente dependência do autor do Egito (cf. 4.17 com Jr 37.5-10), ou seu apoio ao rei Zedequias (cf. 4.20 com Jr 24.8-10), e o contraste entre a espontaneidade de Jeremias e os acrósticos estilizados de Lamentações (v. S. R. Driver, *Literature of the Old Testament*, p. 462-464, quanto a detalhes sobre os vários argumentos).

As tentativas para atribuir os quatro primeiros poemas a diferentes períodos e autores têm geralmente mostrado serem subjetivas, e não têm obtido grande aceitação. Esses capítulos parecem ser obra de uma testemunha ocular de toda a calamidade experimentada por Jerusalém (c. 587 a.C.), que registrou as suas impressões quando elas ainda estavam bem vivas na memória. O cap. 5 pode datar de um período levemente posterior, quando a angústia intensa da catástrofe havia dado lugar à prolongada dor do cativo. Nenhuma porção do livro precisa ser datada mais tarde que a volta dos exilados, em 538 a.C.

## III. MENSAGEM E SIGNIFICAÇÃO

Lamentações de forma alguma é teologicamente estéril. A análise de Gottwald é convincente em todos os seus pontos principais, ainda que não em todos os detalhes (*op. cit.*, p. 47-110). Encontrando o tema central na trágica reversão, o contraste entre a glória passada e a presente

degradação, ele discute a teologia em termos de *condenação e esperança*.

Os profetas haviam anunciado a condenação de Judá, convencidos que um Deus justo haveria de agir na história para punir o pecado de seu povo. Lamentações dá prosseguimento a essa ênfase profética ao contemplar, nas cinzas de Jerusalém, a vindicação da justiça de Deus (1.18). A destruição da cidade não era nenhuma coincidência caprichosa; mas é antes o resultado lógico e inevitável do desafio à lei de Deus. Até mesmo onde Deus é repreendido (p. ex., cap. 2), por causa de sua severidade, o senso de culpa profundamente enraizado que permeia o livro é evidente (2.14; cf. 1.5,8,9,18,22; 3.40-42; 4.13,22; 5.7). O senso de tragédia é intensificado pelo reconhecimento que tal tragédia era perfeitamente evitável. O múltiplo quadro sobre a indignação de Deus (p. ex., 1.12s.; 2.1-9,20-22; 3.1-18; 4.6,11) faz de Lamentações uma fonte chave para qualquer estudo sobre esse aspecto da natureza de Deus.

A desgraça de Judá era desesperada, mas não sem solução. Embora os aspectos de sua esperança não sejam delineados, sua razão para ter esperança é irresistivelmente declarada: a fidelidade de um Deus que cumpre suas alianças (3.19-39). Era uma coisa para os profetas predizerem um dia melhor antes que o desastre se tivesse precipitado; mas era outra coisa para nosso profeta apreciar essa esperança em meio a estonteantes circunstâncias. Seu reconhecimento sobre o papel disciplinar do sofrimento e sua relação para com a bondade de Deus (3.25-30) é um irresistível testemunho acerca de seu discernimento profético.

Lamentações é um ponto de concentração de três grandes ramos do pensamento hebreu: profecia, rito e sabedoria. A influência sacerdotal é evidente nas formas litúrgicas dos poemas. A ênfase sobre a sabedoria é salientada na disposição de contemplar os mistérios das relações de Deus para com os homens, especialmente no referente ao problema perpétuo do sofrimento.

D.A.H.

**LAMEQUE** (heb., *lemekh*, possivelmente derivado de uma palavra árabe que significa "um jovem forte", conforme opinião de Dillmann e de Holzinger) — 1. Um descendente de Caim (Gn 4.18s.), que foi o primeiro polígamo. Ele teve duas esposas, Ada e Zilá. Um de seus filhos foi Tubal-Caim, o primeiro que trabalhou em metais; e o cântico de Lameque, em Gn 4.23s., é frequentemente reputado como uma "balada sobre a espada", glorificando as armas de guerra inventadas por seu filho. Ele se jacta perante suas esposas que havia abatido alguns homens e, por causa de sua força superior devido às suas armas, declara que não precisava da proteção de Deus, pois era perfeitamente capaz de defender-se sozinho. Lameque aparece como "um homem cruel, destituído de todo sentimento humanitário" (Calvino).

2. Um descendente de Sete e pai de Noé (Gn 5.25-31; 1Cr 1.3). Devido ao fato que "La-

meque" e "Enoque" ocorrem tanto nas genealogias cainita como setita, e devido a outras semelhanças, tem sido conjecturado que são variantes de uma única lista original (cf. S. R. Driver, WC, p. 80). Porém, também existem algumas diferenças, uma das quais aparece no caráter deste Lameque, quando expressa a piedosa esperança de que, com o nascimento de Noé, a maldição de Adão seria removida (Gn 5.29; cf. 3.17s.).

J.G.G.N.

**LAMI** — Um nome pessoal encontrado apenas em 1Cr 20.5, e aplicado ao irmão de Golias, o geteu, que é nessa passagem declarado como alguém que foi morto por Elanã. Não há razão válida pela qual isso não deva ser aceito, mas é possível que o texto seja um erro de copista, em lugar de "belemita" (cf. 2Sm 21.19), a última parte da qual palavra é idêntica a "Lami", em hebraico. Não existem, entretanto, qualquer autoridade de manuscrito em apoio a essa conjectura. V. GOLIAS.

G.W.G.

## LÂMPADA, CANDELABRO

### I. DESÍGNIO E DESENVOLVIMENTO

Pequenas tigelas abertas com uma pequena lingüeta, que certamente podem ser identificadas como lâmpadas (heb., *ner*; gr., *lychnos*, *lampas*) aparecem pela primeira vez na Idade do Bronze Média. Essa forma simples continuou em uso através de toda a Idade do Ferro, sendo que a lingüeta se foi tornando cada vez mais pronunciada. O desenvolvimento final, a lâmpada com biqueira, teve lugar no período helênico. A beirada era dobrada de tal maneira que os lados opostos se encontravam. A produção em massa, típica desse período, era facilitada pelo emprego de moldes, um fabricando a tija e o outro a tampa. A tampa tinha uma perfuração central através da qual era derramado o azeite (cf. Mt 25.4). Uma biqueira muito longa, para o pavio, caracteriza as lâmpadas dos tempos helênicos. As lâmpadas romanas eram normalmente mais arredondadas, freqüentemente com desenhos estampados pelo molde sobre a tampa. No quarto século da era cristã, símbolos havia (alfa e ômega, peixes, cruzes etc.) que formavam motivos decorativos, continuados nas lâmpadas ovais do período bizantino. Outras lâmpadas são distintivamente judaicas, estampadas com a *menorá*. Algumas lâmpadas israelitas feitas de barro são providas com pedestais, particularmente as lâmpadas maiores, com até sete lingüetas (v. BASOR, 79, 19, fig. 10; cf. Zc 4.2; v. IBA, fig. 117). Lâmpadas de bronze, encontradas em Megido, tinham bases separadas em tripé, mas lâmpadas simples, de madeira, eram empregadas na maioria das casas (heb., *menorah*, 2Rs 4.10; aram., *nevrashta'*, Dn 5.5; gr., *lychnia*, Mt 5.15; cf. ANEP, n° 657, canto esquerdo).

No tabernáculo havia um elaborado candelabro de ouro (Êx 25.31s.) Três hastes, terminando em lâmpadas em forma de flor, saíam de cada lado da haste principal. Representa-



ções em certas moedas dos macabeus e um relevo no Arco de Tito, em Roma, suplementam as descrições hebraicas. Dez candelabros semelhantes foram fabricados para o templo de Salomão.

Lâmpadas penduradas não foram encontradas ainda pertencentes a antes do período romano. Tochas para serem usadas fora de casa existiam (heb., *lapit*, Jz 7.16; 15.4; v. tb. abaixo). A lâmpada é freqüentemente usada como símile, exemplo, 2Sm 21.17; Sl 119.105; v. tb. abaixo.

No NT, a palavra "lâmpada" ocorre por sete vezes, em cada ocasião como tradução de *lampas*. Entretanto, em nossa versão essa palavra é traduzida como "tochas" em Jo 18.3; Ap 8.10; 4.5. No tocante à parábola das virgens (Mt 25.1-13) deveria ser seguida a tradução "tocha" para *lampas*, pois a lâmpada convencional era para ser usada no interior da casa, e o que era necessário num casamento (que continua sendo ainda algumas vezes usado) é uma tocha (q.v.). Os trapos que formavam seu pavio precisavam ser enopados em azeite. Parece que as virgens loucas não haviam trazido qualquer azeite (v. 3), e portanto, quando acenderam suas tochas, imediatamente elas começaram a apagar-se (v. 8). Mas as jovens sábias haviam levado azeite extra, em separado, pronto para ser usado no momento necessário. A diferença entre elas parece ter sido não na quantidade de azeite que possuíam, mas no fato de possuírem ou não azeite. As insensatas poderiam ter ido e comprado azeite, se tivessem agido em tempo.

*Lychnos* é termo grego freqüentemente usado em sentido simbólico. Essa é a lâmpada que deve ser posta no velador a fim de dar luz à casa inteira (Mt 5.15). João Batista era "a lâmpada que ardia e alumiaava" (Jo 5.35), o qual veio "como testemunha para que testificasse a respeito da luz" (Jo 1.7). Cristo é quem é a luz (*phos*). Em Mt 6.22 o olho é chamado de "a lâmpada do corpo", visto que recebe a luz vinda do exterior.

O vocábulo *lychnia* é traduzido como "candeia" em suas ocorrências nos evangelhos (Mt 5.15; Mc 4.21; Lc 8.16 e Lc 11.33), e como "candeeiro" em suas ocorrências em Hebreus e Apocalipse (Hb 9.2; Ap 1.12,13,20; 2.1,5; 11.4). Nesses versículos de Apocalipse as sete igrejas e as duas testemunhas são simbolizadas pelos candeeiros, semelhantes aquele usado no tabernáculo (Hb 9.2). R. E. N.

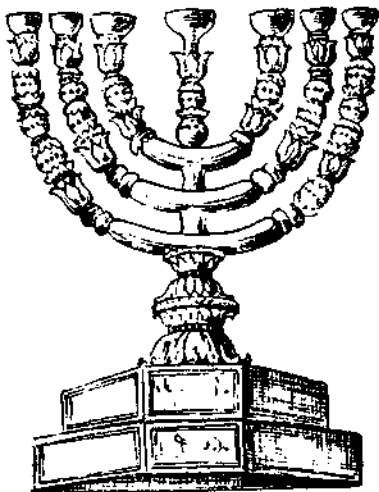


Fig 116 — O candeeiro de sete braços do templo de Herodes, segundo representado num relevo do Arco de Tito, em Roma.

LANÇA — V. ARMADURA E ARMAS.

LANÇADEIRA — V. FIAÇÃO E TECELAGEM.

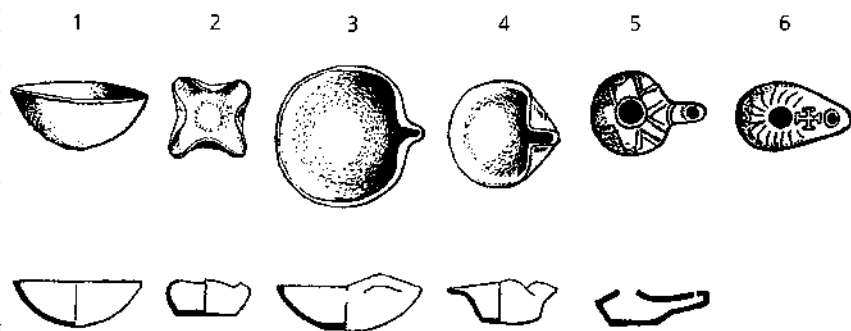


Fig. 115 — O desenvolvimento da lâmpada: 1. Fim da Idade do Bronze Antiga (Jericó). 2. Idade do Bronze Média Final (Jericó). 3. Idade do Bronze Média Final (Jericó). 4. Israelita Posterior (Samaria). 5. Helenística (c. do primeiro séc. a.C. — d.C.). 6. Cristã (séc. IV d.C.). Todos os desenhos estão reduzidos aproximadamente 1/5.

**LANTERNA** (gr. *phanos*) — É vocábulo encontrado exclusivamente em Jo 18.3 em conexão com o grupo que veio aprisionar a Jesus. Pode referir-se a alguma espécie de tocha, ou talvez, simplesmente, uma lâmpada coberta (q.v.).

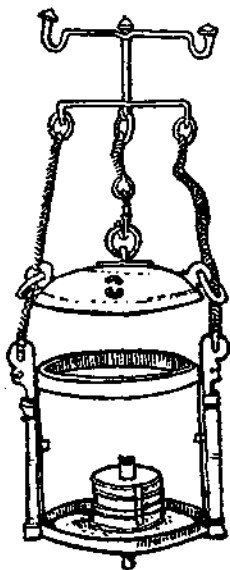


Fig. 117 — Uma lanterna de bronze, romana. Primeiro séc. d.C.

**LAODICÉIA** — Uma cidade da província romana da Ásia, a oeste daquilo que é atualmente a Turquia Asiática. Foi fundada pelo selêucida Antíoco II no terceiro século a.C., e recebeu nome conforme o nome de sua esposa, Laodice. Devido à sua posição, era um centro comercial extremamente próspero, especialmente durante o governo romano. Por exemplo, quando a cidade foi destruída por um desastroso terremoto, em 60 d.C., pôde dar-se ao luxo de rejeitar o subsídio imperial oferecido. Ficava numa importantíssima encruzilhada de estradas; a estrada principal que atravessava a Ásia Menor corria para o oeste até os portos de Mileto e Éfeso, cerca de 160 km distantes, e corria para o leste através de uma fácil inclinação até o platô central, e daí seguia em direção à Síria; e havia uma outra estrada que corria para o norte, até à capital provinciana de Pérgamo, e para o sul até à costa de Ataléia. Era, por conseguinte, um importante centro bancário e de troca de moedas. Em adição, estando situada no largo vale do rio Lico (um tributário do Meandro), a cidade era rodeada por terras férteis. Seus produtos distintivos incluíam vestes de lã negra polida, e tablóides ou pós medicinais. Seu local tinha uma desvantagem: estando inteiramente determinado pelo sistema de estradas, não havia suprimento de água permanente nas proximidades. A água tinha de ser levada por canos até à cidade, vinda de fontes termais que fica-

vam a certa distância, provavelmente chegando ali ainda morna. V. fig. 118. O local foi eventualmente abandonado, e a moderna aldeia (Denizli) cresceu em torno das fontes.

Ficando na rota natural de inúmeros viajantes e comerciantes, Laodicéia foi atingida pelo evangelho em data bem recuada, provavelmente quando Paulo estava morando em Éfeso (At 19.10), e talvez por intermédio de Epafra (Cl 4.12,13). Embora Paulo faça menção da igreja cristã que ali existia (Cl 2.1; 4.13-16), não há registro que ele a tenha visitado. É evidente que essa igreja mantinha conexões íntimas com as comunidades das cidades vizinhas de Hierápolis e Colossos (q.v.). A epístola "dos de Laodicéia" (Cl 4.16), segundo muitos eruditos, referir-se-ia a uma cópia da nossa epístola aos "Efésios" que teria sido recebida pela igreja laodicéna. A última das epístolas às "sete igrejas da Ásia" foi dirigida "ao anjo da igreja em Laodicéia" (Ap 3.14-22). Parece conter muitas alusões ao caráter e circunstâncias da cidade. Apesar de toda a sua riqueza, a cidade não podia produzir nem o poder curativo da água quente, como a sua vizinha Hierápolis (q.v.), nem o poder refrescante da água fria que podia ser encontrada em Colossos; mas podia produzir apenas água morna, útil apenas como vomitório. A igreja foi acusada de inutilidade semelhante (v. M. J. S. Rudwick e E. M. B. Green, "The Laodicean Lukewarmness", *ExpT*, LXIX, 1957-8, p. 176-178). Tal como a cidade, a igreja pensava de "nada ter necessidade", enquanto de fato precisava de "ouro", de "vestes embranquecidas" e de "colírio" mais eficazes que seus banqueiros, costureiros e médicos podiam suprir. Semelhantes a cidadãos não-hospitaleiros a um viajante que lhes oferece bens preciosísimos, seus membros haviam fechado suas portas e deixado do lado de fora seu real provedor (v. 20).

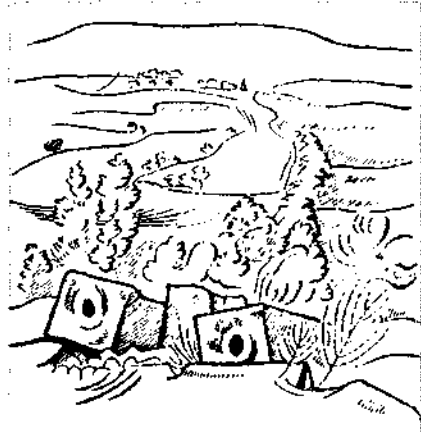


Fig. 118 — Antigos tubos de água, no local de Laodicéia. Os tubos eram feitos com blocos cúbicos de pedra, aproximadamente com 90 cm de largura, perfurados ao longo, no centro, e cimentados extremidade com extremidade. A perfuração original relativamente grande, foi bloqueada com matéria mineral precipitada.

**LAPIDOTE** (*lapidot*, "tochas") — Marido de Débora (Jz 4.4). Alguns comentadores judeus, considerando que tal palavra significa uma descrição sobre Débora, preferem traduzir o hebraico como "uma mulher de relâmpagos", mas há bem pouca evidência em apoio a esse ponto de vista; outros comentadores judeus (com igual falta de provas) identificam-no com Baraque (Jz 4.6), cujo nome significa "relâmpago".

**LAQUIS** — Uma importante cidade fortificada, nas terras baixas de Judá, que vigiava a estrada principal que levava a Jerusalém (cerca de 48 km. para o nordeste). O local moderno, em Tell ed-Duweir, a 24 km a oeste de Hebron, cobre 18 acres, e assim sendo, Laquis (heb., *lakhish*; na LXX, *Lachis*) foi, em seu período de maior expansão, maior do que Jerusalém ou Megido. Foi escavada pela Wellcome-Marston Archaeological Expedition, em 1932-8.

### I. HISTÓRIA

Achados nas cavernas fora dos muros da cidade demonstram que Laquis foi ocupada pelo menos desde a Idade do Bronze Antiga. Pelo período dos hititas (c. 1720-1550 a.C.) era um local militar defendido por um cercado com profunda vala ao redor e protegido por uma rampa feita acima de alicerces mais antigos. De conformidade com as cartas de Amarna, a cidade, sob seu próprio governante ajudado os recém-chegados seminômades Habiru e era bastante forte para fazer com que seus oponentes tivessem de apelar para o auxílio dos egípcios. Nesse período cananeu, Laquis era um dos quatro principais baluartes controlados por Jafia, que foi derrotado por Josué numa batalha, em Gibeom, e então morto em Maqedã (Js 10.3-16). Josué capturou Laquis num ataque que se prolongou por dois dias (10.32), e, de conformidade com sua orientação política geral (cf. Js 11.10-13), incendiou a cidade. Existem abundantes traços de um incêndio, em cerca de 1220-1200 a.C., que bem podem ser atribuídos a esse ataque. Essa interpretação concorda bem com o memorandum de um cobrador de impostos egípcio, numa inscrição datada no "quarto ano" (provavelmente do reinado de Merneptã). Um pequeno templo de fosso mostra o ritual da Idade do Bronze Posterior (c. 1600-1200 a.C.), com seus altares para incenso e para sacrifício. Os ossos das vítimas animais são todos identificáveis como a porção superior da perna direita frontal, a mesma porção que pertencia aos sacerdotes nos sacrifícios animais dos israelitas. Há bem pouco que possa indicar que o local foi reconstruído durante os dois séculos seguintes.

Uma plataforma de pedra, com 32 m<sup>2</sup>, edificada sobre um muro de retenção cheio de terra (v. ALICERCE) talvez seja o tipo de construção descrito como Milo ("Preenchimento") em Jerusalém (2Sm 5.9). Não se sabe se a mesma foi construída durante o reinado de Davi ou, tal como o grande armazém dentro da cidadela, como parte das reformas administrativas de Salomão. A cidade foi escolhida como lugar de

refúgio por Amazias, em sua fuga dos rebeldes em Jerusalém, porém, foi perseguido e morto ali (2Rs 14.19; 2Cr 25.27).

Reoboão reedificou Laquis como um dos quinze centros de defesa para proteger Judá contra ataques por parte dos filisteus ou dos egípcios (2Cr 11.5-12). Essa dependência do poder militar de Laquis foi um dos pecados condenados por Miqueias (1.13), num jogo de palavras com *rekhes*, "corcêis" em nossa versão portuguesa. A defesa dupla consistia de um muro-anel, com 5,80 m de espessura, em redor do cume, e um outro muro a 15 m mais abaixo na vertente da colina. A construção dos muros, conforme foi descoberto, se compunha de pedras quadradas mal feitas, havendo pedras de esquina preparadas com mais cuidado, erigidas por Reoboão ou por seu neto, Asa (2Cr 14.6). Esses muros, com seus bastiões, torres, parapetos e pórtico dotado de torres, continuaram em uso até o cerco assírio. Dentro da cidade, uma rua ladeada de lojas, levava até ao palácio e aos armazéns situados numa plataforma com 78 m de comprimento. O suprimento de água era garantida por um profundo poço ou cisterna escavada até uma profundidade de 44 m na esquina noroeste, escavação essa que retrou cerca de 500.000 m<sup>3</sup> cúbicos de pedra calcária. A aldeia da monarquia posterior ainda não foi explorada.

Quando Senaqueribe atacou Judá, em 701 a.C., primeiramente lançou cerco a Laquis (2Rs 18.13-17; 2Cr 32.2), para assim cortar Jerusalém de qualquer apoio possível vindo do Egito. Dali enviou mensageiros a Ezequias, exigindo rendição. O cerco de Laquis é pintado nos relevos dos muros do palácio de Senaqueribe, em Nínive (atualmente preservados no Museu Britânico). A inscrição por cima dessa cena mostra que o relevo representa "Senaqueribe, rei da Assíria, assentado em seu trono, enquanto o despojo da cidade de Laquis passa defronte dele". Confirmação arqueológica desse ataque é provido pela descoberta de um espesso nível de destruição (III) assinalado por pontas de flechas espalhadas, escamas de armaduras, pedras de fundas, e um tope de capacete assírio encontrado perto da rampa que conduz ao pórtico, conforme demonstrado na escultura. A intensidade do cerco também é talvez demonstrado pelo sepulcro comum na vertente noroeste, contendo 1.500 corpos, subsequentemente profanado por ossos de porco espalhados por cima.

Depois da vitória, Senaqueribe locomoveu-se para Babilônia, para enfrentar os egípcios que marchavam em direção a Jerusalém (2Rs 19.8; Is 37.8). Laquis foi administrada, depois de sua queda, por um governador assírio, e se tornou o ponto de concentração para receber os impostos vindos da Filístia. Parte da cidadela arruinada foi desenterrada, e o pórtico foi reconstruído numa escala mais estreita. Há vestígios arqueológicos da presença de guerreiros citas na cidade, no fim do séc. VII a.C., e isso pode explicar o motivo por que a cidade não foi reconstruída.

Pelo tempo de Jeoaquim, Laquis havia sido reedificada numa escala suficientemente grande para resistir a um ataque por parte do exército babilônico sob o comando de Nabucodonosor II, em 597 a.C. O portão da cidade e a cidadela foram parcialmente destruídos no mesmo tempo em que Jerusalém era atacada. Entretanto, foi durante o cerco final de Judá, em 589-587 a.C., que a plena força do exército babilônico se voltou contra Laquis que, juntamente com Azeca, eram as únicas posições restantes pesadamente fortificadas fora da capital (Jr 34.7). A pesada destruição por meio de incêndio pode ser vista por todo o local (nível II) onde os muros foram demolidos. Acima dos escombros o selo de impressão de "Gedalias que está sobre a casa", o governador da Judéia, nomeado por Nabucodonosor (2Rs 25.22-25; Jr 39.14) talvez demonstre que a cidade foi imediatamente recupada uma vez terminada a guerra, em 581 a.C.

Há escassa evidência arqueológica referente ao período de c. de 400 a.C., quando uma espaçosa vila persa foi edificada no cume do montão de ruínas. O plano (nível I) é semelhante aos edifícios partas na Babilônia, e a casa pode ter sido a residência de Gesém (Gashmu), o governador árabe da Iduméia (Ne 6.1). Embora Laquis tivesse sido recuperada pelos judeus que retornaram do exílio (Ne 11.30), pouco há que possa sugerir que tenha tornado a ser um lugar importante.

Quanto a detalhes de outros objetos encontrados em Laquis, v. PESOS E MEDIDAS, JOIAS E PEDRAS PRECIOSAS, ARQUEOLOGIA.

## II. INSCRIÇÕES

Entre os objetos menores achados em Laquis havia uma adaga de bronze inscrita com quatro sinais pictográficos (c. 1700 a.C.), e também um jarro inscrito com uma dedicação em onze letras arcaicas, a mais antiga inscrição em hebraico que se conhece. O achado epigráfico mais importante, da própria Palestina, foi feito

em 1953, quando dezoito cacos de barro inscritos num hebraico cursivo do tempo de Jeremias foram encontrados num pequeno quarto-armário debaixo da torre-portão de Laquis, e três anos depois outros fragmentos similares foram encontrados (v. fig. 141) Além de terem o valor de serem as únicas cópias de documentos escritos em hebraico clássico até o momento descobertas, esses textos lançam luz sobre as condições prevalentes durante o ataque babilônico. O único indivíduo nomeado nas cartas é *Yaosh, governador militar da cidade*, a quem, pelo menos numa ocasião (v. abaixo, carta III), Hoshayahu, um oficial subordinado encarregado de um posto avançado (talvez localizado a 7,5 km a nordeste (Maresa) e dentro do alcance visual de Azeca), tinha de enviar sinais de fogo ou de fumaça (cf. Jr 6.1; 34.7). A carta IV diz: "Que Yhwh faça meu senhor ouvir agora, desta vez, boas-novas! E agora, conforme a tudo que meu senhor escreveu, assim teu servo fez. Escrevi sobre a porta (rolo?) segundo tudo que meu senhor me enviou. Sobre aquilo que meu senhor escreveu acerca da questão de Beththaraphid, não há ninguém ali. E quanto a Semakiah, Shemaiah levou e o trouxe para a capital (Jerusalém)... E saiba o meu senhor que estamos aguardando os sinais de fogo de Laquis, segundo os sinais que meu senhor deu, pois não podemos ver Azeca".

A carta mais longa (III) se refere a "uma carta de Tobias, servo do rei, que veio até Salum, filho de Jadduah, por meio do profeta, dizendo: 'Cuidado! teu servo a enviou ao meu senhor'". De forma alguma é certo quem foi o profeta que serviu de portador da carta. Uma ostraca (XVI) também se refere a "o profeta", mas o nome está quebrado (...iah) e as opiniões estão divididas, alguns dizendo que isso se identifica com Urias, que fugiu para o Egito (Jr 26.20), enquanto outros preferem Jeremias, ou um profeta qualquer cujo nome não é nomeado na Bíblia, pertencente a esse período. V. tb. ESCRITA. D.J.W.

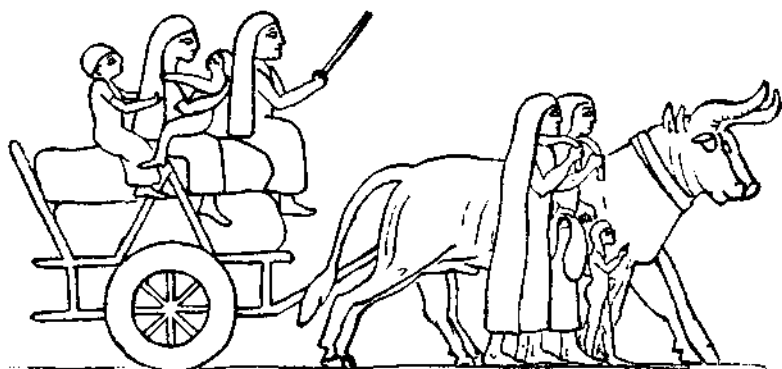


Fig. 119 — Prisioneiros judeus seguindo para o cativeiro, depois da conquista de Laquis pelos assírios. De um baixo relevo no palácio de Senaqueribe em Nínive, c. de 690 a.C.

**LASA** — Provavelmente *lesha'*, mas escrito *lasha'* no interesse da prosódia em sua única ocorrência, que fica no fim do versículo (Gn 10.19). Figura na designação dos limites do território de Canaã, num contexto que sugere que quem viajasse partindo da costa do Mediterrâneo a encontraria como a cidade mais adentrada entre um grupo que consistia de Sodoma, Gomorra, Admã e Zeboim. Isso aponta para uma localidade em algum lugar perto da praia sueste do mar Morto, mas nenhum local desse nome é ali conhecido. A tradição antiga equiparava-a com as fontes termais de Kallirhoe, modernamente Zarqa Main, a sudoeste de Madaba e perto da costa leste do mar Morto, ainda que alguns eruditos modernos prefiram identificá-la com *layish* (v. DÁ), ainda que nenhuma dessas sugestões possa ser consubstanciada. T.C.M.

**LASAROM** — Uma cidade real dos cananeus mencionada juntamente com Afeque como local conquistado por Josué (12.18). A LXX (B) diz "o rei de Afeque e Sarom". Entretanto, Eusébio (*Onomasticon*, s.v. "Saron") menciona certo distrito chamado Saron, entre o monte Tabor e o mar de Tiberíades, e esse sítio antigo, a 10,5 km a sudoeste de Tiberíades, pode ser a bíblica Lasarom. J.D.D.

**LASÉIA** — Presumivelmente a mesma aldeia que Lasos, mencionada por Plínio (NH, iv.59), tem sido identificada com ruínas a cerca de 8 km a leste de Bons Portos (q.v.). Se essa identificação estiver correta, uma das desvantagens de Bons Portos, como porto para passar o inverno, seria a distância entre Laséia e o mesmo. Aparece somente em At 27.8. K.L.MCK.

**LATIM** — Essa palavra é mencionada apenas duas vezes no NT (Lc 23.38; Jo 19.20). Era um idioma indo-europeu, tendo sido falado primeiramente em Roma e na planície contígua do Lácio por elementos raciais que penetraram na Itália, provavelmente vindos do norte, antes de 900 a.C. O latim se limitava ao grupo do Lácio, encravado entre a população etrusca, no norte, que falava língua estrangeira, e pelos oscanos e umbrianos, no leste e no sul, que falavam línguas aparentadas do latim, os quais vieram como uma onda posterior de imigrantes, possivelmente atravessando o Adriático. O latim foi-se expandindo juntamente com a cidade de Roma, com o império romano, e acabou se tornando a segunda língua do Mediterrâneo ocidental, tendo sido o ancestral das línguas chamadas neo-latinas ou românicas (português, espanhol, francês, italiano, rumeno etc.), tendo contribuído para a maior parte do vocabulário das línguas teotônicas e eslavas. No NT grego aparecem palavras de origem latina como: *as, charta, census, centurio, colonia, custodia, denarios, forum, flagellum, grabbatus, legio, lenteum, libertini, iolium, praetorium, quadrans, macellum, mem-*

*brana, modius, raeda, semicinctium, sicarius, speculator, sudarium, taberna, titulus, zizanium.*

**LAVANDEIRO** — V. ARTES E OFÍCIOS.

**LAVAGEM DOS PÉS** — V. PÉ.

**LAVATÓRIO** — V. TABERNÁCULO, TEMPLO.

**LÁZARO DE BETÂNIA** — Os estudiosos do NT conhecem bem as duas irmãs da casa de Betânia, onde Jesus era sempre bem recebido, mas nada em absoluto sabem sobre o caráter e o temperamento de Lázaro. A teoria que ele pode ser identificado com o jovem rico nada é além de um vóo da fantasia. Ele aparece na história evangélica não por causa de quaisquer qualidades excelentes em sua personalidade, nem por causa de qualquer grande realização, mas unicamente por causa do maravilhoso milagre que foi operado nele. Talvez fosse do tipo mais comum possível de homem, "difícilmente conhecido além de um quilômetro de sua casa", e no entanto foi com ele que aconteceu esse fato maravilhoso.

As laboriosas tentativas, feitas pelos racionalistas, para explicarem ou rejeitarem o milagre, estão condenadas por seu próprio patente absurdo. Acreditar, como dizia Renan, que os discípulos arranjaram com Lázaro que fingisse estar morto a fim de que Jesus ganhasse renome, pretendendo ressuscitar mortos, e que Jesus tenha concordado em fazer parte de tal impostura, é realmente uma espantosa exibição de engenhoso ceticismo. Todos os absurdos semelhantes precisam ser rejeitados, e o relato deve ser aceito, conforme ele também merece, como uma história sóbria e realmente convincente de um acontecimento real.

A primeira parte do cap. 11 de João soa como escrito de alguém que foi testemunha ocular e auditiva daquilo que é registrado, como alguém que estivesse com Jesus na parte leste do Jordão, e que se maravilhava por qual motivo ele ainda permaneceu dois dias ali, depois que recebera a notícia da enfermidade de Lázaro (v. 6); quem pôde registrar afirmações notáveis de Jesus, como aquela sobre o número das horas (v. 9), ou a tremenda afirmação registrada no versículo 25; quem conhecia a distância exata entre Betânia e Jerusalém, sem dúvida porque havia palmilhado com frequência por aquela estrada (v. 18); quem pôde registrar palavras proferidas por Tomé e pelos outros discípulos (v. 8, 12-16), certamente participou pessoalmente de todos esses acontecimentos. Os fatos mencionados formam uma pequena evanção das muitas indicações que o quarto evangelho saiu da pena de alguém que foi testemunha ocular dos feitos de Jesus e testemunha auditiva de suas palavras, de alguém que estava familiarizado com os pensamentos, os temores e as dificuldades dos discípulos, porque, quase certamente, era também um deles, que assim nos fornece uma informação de primeira mão.



Se ele narra os acontecimentos, da primeira parte do capítulo, fiel e sobriamente, por que haveria de ser acusado de romancear quando chega à sepultura de Lázaro? O *Evangelho de Pedro*, em seu fantástico relato sobre a ressurreição de Jesus, nos mostra o que a mente inventiva do homem pode realizar quando tenta descrever um acontecimento que nenhum olho humano viu; por outro lado, a quietude sobriedade da história sobre o que aconteceu no sepulcro de Lázaro parece provar que o relato saiu da pena de um homem que descrevia algo que vira, exatamente como vira.

Será que um romancista, que, de acordo com as teorias dos céticos, teria a intenção de multiplicar detalhes miraculosos, representaria Jesus a chorar, imediatamente antes de chamar Lázaro do sepulcro? As lágrimas de Jesus em certo sentido poderão ser um mistério para nós, mas não estamos preocupados com esse mistério no momento. Aqui nosso argumento é que um homem que está fabricando um conto acerca de um milagre estupendo, dificilmente teria adicionado um toque tal como esse. A menção das lágrimas de Jesus pode ser reputada como uma confirmação indireta da autenticidade da narrativa, visto que "um ressuscitador de mortos, frio ou de coração de pedra, certamente pertenceria à região da ficção" (E. W. Hengstenberg).

Pode ser dito com justiça que o silêncio da narrativa é tão impressionante como o seu conteúdo. Nenhuma única palavra do que Lázaro teria dito é registrada. Nada é dito acerca de suas experiências durante aqueles "quatro dias", e nenhuma revelação é feita a respeito das condições de vida no outro mundo. A.R.

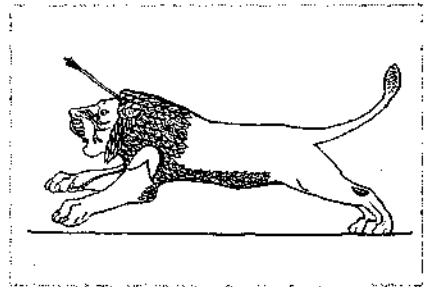
**LÁZARO E O RICO** — Na história relatada pelo Senhor Jesus, e registrada em Lc 16.19-31, o rico não é chamado por nome em parte alguma, recebendo, em muitas tradições, o simples apelido Dives (rico). O rico não dava a menor atenção aos sofrimentos de Lázaro, o esmoler que ficava à porta de sua casa. Depois da morte Lázaro foi para o seio de Abraão (q.v.), e o rico foi para o hades. Era agora impossível qualquer contato entre eles. Nem haveria qualquer utilidade se Lázaro fosse enviado por Abraão de volta aos irmãos do rico, visto que nos escritos de Moisés e dos profetas tinham o suficiente para serem conduzidos ao arrependimento.

A história ensina os perigos da riqueza, que cega os homens para as necessidades de seus semelhantes, bem como para a irrevogável decisão de nosso destino eterno nesta vida terrena. Não é sugerido nesse relato que a pobreza seja uma virtude, e que a riqueza seja um vício, pois Abraão era homem rico também. Mas o rico desta história não aprendeu a lição do mordomo injusto (Lc 16.9). A referência à ressurreição, em 16.31, se aplica mais naturalmente à de Cristo do que à de Lázaro de Betânia. V. tb. ABISMO. R.E.N.

**LEABIM** — Terceiro filho de Mizraim (Gn 10.13; 1Cr 1.11). Esse nome (*\*havim*) é desconhecido

fora dessas referências, mas muitos eruditos equipara-o com os *lúvim* de 2Cr 12.3 etc. (v. LUBIM), que são geralmente identificados como referente aos líbios. Em apoio a isso temos o texto da LXX, *Labieim*, e o fato que esses povos, que figuram nas antigas inscrições egípcias como *rbw*, não são mencionados em outro lugar no cap. 10 de Gênesis, a não ser que *ludim* (v. 13, "Ludim") deva ser lido como *lúvim*, conforme também afirmam alguns estudiosos (v. LUDE, LUDIM). Por conseguinte, a questão permanece incerta. T.C.M.

**LEÃO** — Em certa ocasião o leão asiático era encontrado desde a Ásia Menor, através do Oriente Médio, e até a Pérsia e a Índia, e uma espécie de leão encontrado na Grécia, até cerca de 100 d.C., provavelmente era muito semelhante. Esse leão europeu/asiático se assemelha ao leão africano bem de perto, mas muito poucos espécimes têm sido encontrados para saber qual a distinção exata. Pensa-se que os leões foram exterminados da Palestina cerca do tempo das Cruzadas, mas em 1900, leões ainda podiam ser encontrados na Pérsia; esses só ficaram extintos por volta de 1930, ou talvez um pouco antes. Sabe-se da existência de leões na Síria até 1851 por Burton (*Travels in Syria*) e em regiões do Iraque até o princípio da segunda década de nosso século. Poucos leões asiáticos sobreviventes até hoje se encontram numa pequena região de florestas, em Kathiawar, na península da Índia.



**Fig. 120** — Um dos leões pintados na cena de caçada aos leões, nos relevos do palácio de Assurbanipal, Nínive, c. de 650 a.C. V. tb. fig. 25.

A palavra "leão" ocorre cerca de 130 vezes, como tradução de uma palavra geral hebraica, *'aryeh*, havendo outros oito vocábulos hebraicos aplicados a leões de várias idades de ambos os sexos. Esse rico vocabulário sugere que o leão era comum e bem conhecido nos tempos do AT, e muitos contextos confirmam isso, ainda que esse uso seja quase inteiramente metafórico para indicar força. O leão também era símbolo de realeza no antigo Oriente Próximo (v. artigo seguinte). Os leões eram freqüentemente conservados em cativeiro (cf. Dn 6.7s.). Eram criados por Assurnasirpal II (883-859 a.C.) em Nimrud (v. CALÁ) e conservados em grandes números (E. W. Budge e L. W. King, *Annals of the Kings of Assyria*, 1901). G.C.

**LEÃO DE JUDÁ** — Forma abreviada de um dos títulos messiânicos de Cristo, encontrados em Ap 5.5: "o leão da tribo de Judá". Trata-se de uma óbvia alusão a Gn 49.9, "Judá é leãozinho". Esse título pinta Cristo como a culminação da coragem, do poder e da ferocidade da tribo de Judá. Por outro lado, como se fosse um leão, Satanás cerca os santos (1Pe 5.8), mas Cristo é o leão conquistador, digno de abrir os sete selos de julgamento. O emprego do termo "leão" (q v.), em conexão com julgamento, talvez seja reflexo de passagens tais como Is 38.13; Lm 3.10; Os 5.14; 13.8, onde o julgamento de Deus é associado ao ataque de um leão. Os imperadores da Etiópia, convencidos que descendem de Judá como descendentes de Salomão e da rainha de Sabá, se apropriaram orgulhosamente desse título.

D.A.H.

**LEBE-CAMAI** — Uma palavra artificial (Jr 51.1) formada pelo artifício conhecido como Athbash (explicado sob o título Sesaque, q.v.). As consoantes hebraicas, *l-b-q-m-y* em realidade representam *k-s-d-y-m*, isto é, *kasdim*, "caldeus". As vogais, adicionadas pelos massoretas dão a essa palavra o significado quase de "o coração daqueles que se levantam contra mim". Esse versículo menciona os babilônios abertamente, pelo que esse artifício é aqui antes um jogo de palavras e não um criptograma.

D.F.P.

**LEBRE** — A lebre (*arnever*) é mencionada apenas como alimento proibido (Lv 11.6; Dt 14.7): "a lebre, porque ruma, mas não tem as unhas fendidas". A lebre, é claro, não é ruminante, porém, o movimento freqüente da boca e do nariz poderia dar a impressão de que está ruminando. Um dos nomes árabes para esse animal é *arnev*, o que pode sugerir que a tradução "lebre" seja correta.

G.C.

**LECIONÁRIO** — V. TEXTO E VERSÕES.

**LEGIÃO** — Em grego, *legeon* (do latim, *legio*), essa palavra é empregada por quatro vezes no NT. Era uma divisão do exército romano que constava (no papel) de 6.000 homens e era dividida em dez cortes. Algumas vezes uma pequena divisão de cavalaria ou *ala* (cerca de 120 homens montados) era adicionada. (Quanto às cortes auxiliares, que tinham o número de 1.000 homens cada, no papel, v. EXÉRCITO). Essas forças têm seu paralelo espiritual, pois Cristo era capaz de chamar doze legiões de anjos para seu lado (Mt 26.53).

"Legião" é também o nome do demônio geraseno (Mc 5.9,15; Lc 8.30), assim chamado por causa do grande mas indefinido número de demônios que o possuíam; cf. versículo 13, "dois mil (porcos)". Visto que os demônios não gostam de identificar-se, talvez tenham dado o seu número. Além disso, os demônios preferem estar em grupos ou tropas (Lc 8.2; Mt 12.45).

J.A.B.

**LEGISLADOR** (heb., *mfoheq*; gr., *nomothetes*)

— A palavra ocorre apenas sete vezes; todas as seis ocorrências do AT são em forma poética. Em Gn 49.10; Nm 21.18; Sl 60.7 (= Sl 108.8) a tradução "etro" ou "vara" faz melhor sentido com o contexto e os paralelos. Dt 33.21; Jz 5.14; Is 33.22 atribuem a liderança judicial a Gade, a Manasses e ao Senhor. Tiago (4.12) repreende a atitude censoradora entre os seus leitores, lembrando-lhes que somente Deus é juiz.

A idéia é muito mais generalizada. Em particular, Cristo é caracterizado como o legislador, devido o seu respeito pela lei mosaica (Mt 5.17,18), e por comparação com Moisés (Mt 17.3; Jo 1.17). A superioridade de Cristo é salientada em seus próprios pronunciamentos (Mt 5.22 etc.; 22.36-40) e em outros lugares mediante acentuação de sua posição (Gl 3.19; Hb 7.11), mediante o escopo de sua lei (Rm 10.4; 13.8s.), e sua natureza espiritual (Rm 7 e 8; Tg 1.25 etc.).

P.A.B.

**LEGUMES** (*z'ro'im*, "sementes", Dn 1.12;

*z're'onim*, "sementes" ou "ervas", Dn 1.16) — Uma palavra hebraica geral que denota qualquer coisa plantada, ainda que usualmente denote sementes comestíveis que podem ser cozinhadas, tais como lentilhas, feijões etc. No contexto bíblico, a palavra é usada sobre os legumes, preferidos por Daniel e seus amigos em lugar da rica dieta da mesa do rei.

J.D.D.

## LEI

### I. NO AT

#### a) A etimologia da palavra *torah*

Segundo as versões antigas, a maioria das traduções modernas empregam o termo "lei" para traduzir o vocábulo hebraico *torah*, palavra essa que ocorre mais ou menos 220 vezes no AT. Há opiniões tremendamente divergentes acerca de sua etimologia. Sabemos que esse substantivo indubitavelmente está ligado ao verbo hebraico *horah*, "dirigir, ensinar, instruir em". Mas, se a sua raiz *yth* (da qual o *qal* não ocorre) está relacionada com o verbo *yarah*, "jogar, arremessar", no *hif'il* "atirar" (flechas), é muito incerto. A teoria que a relação se baseia no uso árabe de obter oráculos atirando flechas está atualmente abandonada. Visto que o verbo nunca é empregado em companhia de *goral*, "sorte", como objeto, a idéia de que *tora* significava originalmente o lançamento de sortes, a fim de obter um oráculo, é muito improvável. Nos dias do pan-babilonismo, *torah* era considerada uma palavra emprestada do acadiano *tertu*, "oráculo", teoria essa que atualmente conta com poucos advogados. O verbo *horah* pode estar relacionado a uma raiz acadiana, (*w)aru*, "guiar", ou com o termo árabe coloquial *warrah*, "mostrar". Seja como for, *horah*, "instruir", é bem comprovado no hebraico, cf. Pv 4.4; Jó 6.24; 8.10 etc., enquanto o substantivo *moreh*, "professor", p.ex., Pv 5.13, também aparece. Por conseguinte, a palavra *torah* pode ser traduzida como "instrução".

## b) Origem da torah

Tal instrução era dada pelos pais, ou sábios, que se dirigiam aos alunos ou "filhos" (Pv 3.1; 6.23; 7.2; 13.14), ou pelas mães (Pv 1.8; 6.20; 31.26). Seus paralelos são *musar*, "direção", *hokhmah*, "sabedoria", e especialmente *mitsvah*, "mandamento". Na maioria das instâncias, no entanto, a instrução não se origina em seres humanos, mas em Deus. *Torah* é palavra jamais usada quando se descreve alguma comunicação direta entre Deus e os homens; por conseguinte, não aparece nos relatos históricos de Gênesis (excetuando Gn 26.5, sua única ocorrência nesse livro). A *torah* é dada por Deus, mas através de intermediários humanos, tais como Moisés, os sacerdotes, os profetas ou o Servo do Senhor (Is 42.4).

Desde o princípio que o termo *torah* era empregado para descrever instruções simples, ou decisões tomadas em vista de dilemas concretos. Um bom exemplo disso pode ser encontrado em Ag 2.11-13, onde a decisão dos sacerdotes é interrogada na questão de purificação de ritual. A decisão a que chegaram os sacerdotes, que passou a controlar o comportamento da comunidade, é chamada de *torah*, "instrução". A tarefa de dar tais orientações foi confiada aos sacerdotes pelo Senhor (Ml 2.6,7), pelo que a decisão dos sacerdotes tinha o apoio da autoridade divina. As decisões importantes tinham uma vida mais longa que a situação que as originava; eram retidas pelo povo cuja vida era governada pelas mesmas. A tradição oral eventualmente reuniu essas decisões isoladas formando pequenas listas de "instruções", as quais eram transmitidas pelos sacerdotes, que eram não somente os reveladores das decisões divinas, mas também as transmitiam as gerações seguintes.

No tempo devido foram postas em forma escrita as coleções de *torot*. Tais coleções sobre orientações para questões de ritual e a respeito de outros propósitos foram então chamadas de uma *torah*, freqüentemente no singular, embora ocorra igualmente o plural. Essa *torah* escrita era guardada pelos sacerdotes no santuário (Dt 31.24-26). No término desse desenvolvimento, a totalidade do Pentateuco, ou até mesmo o AT inteiro, havia sido citada como "a *torah*". A instrução divina, portanto, fazia parte da tarefa dos sacerdotes, mas, ao se desincumbirem da instrução divina, iam realizando ao mesmo tempo uma função profética, visto que a autoridade de sua *torah* dependia de revelação. Por isso mesmo é que os profetas freqüentemente também davam *torah* (Is 1.10; 8.16,20; 30.9,10). Isso não significa, entretanto, que não houvesse qualquer *torah* antes dos profetas do séc. VIII a.C. haverem levantado suas vozes; Os 8.12 menciona expressamente uma coleção escrita de *torot*, e, em geral, podemos dizer que as admoestações proféticas teriam tido pouco significado para os seus primeiros ouvintes sem a existência de uma bem conhecida e geralmente aceita *torah* autoritativa. Assim como os primeiros profetas apresentavam suas men-

sagens em forma rítmica e poética, a instrução divina parece que freqüentemente assumia um esquema poético fixo, que certamente se prestava para propósitos de memorização. Em Êx 21.12s., p.ex., uma série de versículos, cada qual consistindo de ênfases métricas 3-2, e todos terminando com "será morto", já foi percebida. Semelhantemente, encontramos em Dt 28.15s., dez linhas, cada qual com quatro ênfases, e todas começando com "... maldito serás..." O decálogo e seus complementos (Êx 20.1-17; Dt 5.6-21; Êx 34.10-26) mostram uma forma um tanto mais avançada, onde o interesse da métrica não desempenha qualquer papel importante.

## c) O livro da aliança

Paralelamente a essas coleções menores (cf. tb. Sl 15.2-5; 24.4-6), que descrevem a atitude religiosa e moral que o Senhor exige daqueles que pertencem ao povo com ele ligado em aliança, coleções maiores, de uma natureza mais técnica, podem igualmente ser encontradas. Não há motivo para que se suponha que as pequenas coleções, como tais, devem ser mais antigas que as coleções maiores; a diferença é explicada pela diferença de alvo: as coleções menores para uso popular e instrução do povo, e as coleções maiores para servirem de manuais para os sacerdotes e juizes.

Uma bem antiga coleção maior é o chamado Livro da Aliança (Êx 21-23). A maioria dos eruditos de nossos dias admite que esse livro deve datar de tempos pré-monárquicos (v. ALIANÇA, LIVRO DA). Se por um lado os mandamentos "categóricos" dessa coleção ("A nenhuma viúva nem órfão afligireis") são supostos por Alt como derivados da revelação israelita sacerdotal sobre instruções divinas, por outro lado o mesmo erudito mantém que os mandamentos "casuísticos" ("Se um ladrão for achado arrombando uma casa, e, sendo ferido, morrer, quem o feriu não será culpado de sangue") tiveram sua origem numa costumeira lei canaanita, aproveitada pelos israelitas depois que invadiram a terra de Canaã. Nesse caso o Livro da Aliança, conforme se encontra atualmente, deve ser pós-mosaico. Outro argumento em favor de uma data pós-mosaica tem sido adiantado — o fato que fica pressuposta uma sociedade onde a agricultura desempenha papel importante (Êx 22.1-4,5,6,29; 23.10,11,14-16). Porém, durante sua permanência em Gósen os israelitas certamente formavam uma sociedade nômade; pode-se supor que trouxeram consigo, quando entraram no Egito, elementos de leis costumeiras dos cananeus, caso em que o Livro da Aliança poderia ser descrito como uma codificação das regras prevalentes entre os hebreus no Egito, enriquecida pelos mandamentos "categóricos" obtidos pela revelação sacerdotal-profética. Se isso é verdade, novamente nada é contra a suposição da autoria mosaica.

## d) O código deuterônômico

Outra coleção facilmente reconhecível de leis é o código deuterônômico, a saber, as prescrições legais que se encontram em Dt 12-25.



Embora continue fato muito provável que esse tenha sido o código cuja recuperação por Josias é descrita em 2Rs 22, não pode ser mantido que as prescrições desse código datem do reinado de Josias ou de pouco antes desse reinado. Muitos de seus regulamentos deixam entrever um caráter arcaico, e, se não estivermos predispostos a negar o valor histórico dos livros de Crônicas, a influência de certas passagens de Deuterônimo é perceptível nos séculos anteriores a Josias (cf. Dt 17.8-13 com 2Cr 19.5-11; Dt 24.16 com 2Cr 25.4). Além disso, a analogia com outros códigos orientais nos induz a supor que a compilação deuterônômica deve ter tido um prólogo e um epílogo, que podem ser achados nos capítulos anteriores ao cap. 12 e nos que seguem o cap. 25. Uma data antiga para o corpo principal de Deuterônimo, por conseguinte, parece estar assim indicada; essa suposição não exclui, todavia, a possibilidade de que uma nova edição, do tempo de Josias, tenha oferecido a oportunidade, tanto no prólogo e no epílogo como no âmbito legislativo, de uma expansão sobre o antigo original. Isso explicaria o fato que a instituição da monarquia desempenha um papel tão sem importância em Deuterônimo, embora seja mencionada em Dt 17.14-20 (com referências mentais a 1Sm 8 e 1Rs 10.26-11.18). V. DEUTERÔNOMO.

#### e) A lei da santidade

Uma terceira compilação de leis é chamada de "lei da santidade", encontrada em Lv 17-26, uma compilação de prescrições rituais e morais que se centralizam em redor do tabernáculo, dos sacerdotes que ali oficiavam, e da nação que sustentava esse culto. A santidade tanto ritual como moral é descrita como característica essencial da nação que, mediante o fato de haver sido livrada do Egito e do fato de ter entrado em relação de aliança com Deus, se tinha tornado propriedade do Senhor. Muitas prescrições têm em mira certas práticas rituais e sociais dos cananeus. Baseadas sobre os princípios mosaicos, essas leis refletem a luta contra a cultura canaanita. A palavra chave dessa compilação se encontra em Lv 21.8: "... pois eu, o Senhor que vos santifico, sou santo", a qual é freqüentemente abreviada para "... eu sou o Senhor". Essa "lei da santidade" influiu o livro de Ezequiel, e, portanto, certamente é pré-exílico; suas ordenanças separadas freqüentemente reçam até o tempo das peregrinações dos israelitas (v. LEVÍTICO).

#### f) Desenvolvimentos posteriores

Outro tanto se pode dizer acerca de muitos outros regulamentos que, em geral, refletem as regras que governam o culto no santuário de Jerusalém. É evidente que depois da fundação desse templo, o sacerdote oficiante em geral não criou novos costumes, mas continuou a praticar o ritual conforme anteriormente realizado no tabernáculo e em santuários como os de Silo e Gibeom. Ainda que as prescrições acerca do sacrifício, conforme apresentadas em Lv 1-7, em sua forma escrita, só têm tido existência comprovada na época depois do exílio, não restana

dúvida que, embora não-escritas, seu conteúdo vinha sendo observado desde tempos imemoriais nos santuários de Israel. Gradualmente as diferentes compilações foram reunidas, suas introduções foram introduzidas na grande relação histórica sobre as origens de Israel, e o resultado foi o Pentateuco em sua forma final, conforme proclamado por Esdras (Ne 8; cerca de 450 a.C.).

Isso não quer dizer, entretanto, que Esdras tivesse sido o autor de porções substanciais do Pentateuco. O mero fato que os samaritanos, adversários fígados da obra de Esdras e de Neemias, possuem o mesmo Pentateuco que difere da cópia judaica em detalhes extremamente imateriais apenas, é prova suficiente de que o Pentateuco já existia nos dias de Esdras. Porém, foi Esdras que fez do Pentateuco a base para a vida judaica inteira. Por meio de sua obra, a *torah* se tornou a constituição do estado, a base da sociedade judaica, e a lei, no sentido legal da palavra, posta em vigor pela autoridade civil, regulando cada detalhe da vida religiosa, ritual e moral de cada indivíduo.

#### g) A lei bíblica comparada com outros códigos antigos

As pesquisas arqueológicas deste século têm produzido muitos códigos orientais antigos. À parte de menores e mais antigos fragmentos sumerianos, temos agora as leis acadianas de Eshnunna (1850 a.C., ANET, p. 161-163); o código sumeriano de Lipit-Ishtar (poucas décadas mais novo, ANET, p. 159-161); o código de Hamurábi, o mais longo e mais bem preservado de todos (1700 a.C., ANET, p. 163-180); as leis dos hititas (séc. XV a.C.?, ANET, p. 188-196); as leis assírias do período médio (séc. XII a.C., ANET, p. 180-188). Todas essas compilações contêm principalmente regulamentos do tipo "casuístico", que começa com "se..." Por conseguinte, existe certa semelhança entre os antigos códigos orientais em geral, e algumas das injunções bíblicas. As semelhanças materiais, porém, têm sido grandemente exageradas; até mesmo o exemplo mais constantemente citado, as leis concernentes ao "touro chifrador" não é de forma alguma convincente; existem sete pontos de diferença entre os regulamentos bíblicos e os da Mesopotâmia.

Mais importante que certas semelhanças acidentais entre parágrafos separados, é a comparação entre a lei bíblica e a oriental em geral. Na lei bíblica a origem divina é frisada quase por toda parte, o que dá às injunções a sua autoridade. De fato, a totalidade da *torah* é considerada como a mais notável instância do favor do Senhor para com seu povo escolhido (Sl 147.19.20). Nos códigos orientais a religião desempenha um papel meramente subordinado; é o rei, e não a deidade, que empresta sua autoridade aos códigos orientais. Na literatura popular é freqüentemente mencionado que o baixo-relevo, no alto da estela de Hamurábi apresenta o deus-sol a entregar as suas leis àquele rei; em realidade, entretanto, essa cena mostra-nos o deus-sol a investir o citado rei com

os símbolos da soberania (anel e cajado, v. IBA, fig. 24). Em geral, os códigos orientais tratam exclusivamente de questões legais, deixando as exortações morais e religiosas para outros ramos da literatura. Na *torah* bíblica as prescrições legais, morais e religiosas formam uma unidade inseparável.

Para a mente moderna, essa unidade de valores éticos, de ritual religioso e de prescrições judiciais, deixa uma impressão de perplexidade; quanto a esse particular os códigos orientais são mais "modernos" que o código bíblico. Para a mente bíblica, contudo, a separação entre a religião e moralidade, e entre a moralidade e a lei, conforme vemos nas legislações da atualidade, seria prova de uma condição extremamente doentia da sociedade. Um dos efeitos da mistura de elementos religiosos, morais e legais, é o caráter admonitório freqüentemente assumido pela lei bíblica. Em contraste com todos os códigos orientais antigos, as prescrições bíblicas freqüentemente contêm algum motivo que apela para o sentimento religioso e ético do ouvinte — as chamadas cláusulas motivadoras que, embora superflúas do ponto de vista legalístico, fazem parte essencial da *torah* bíblica.

Uma notável característica da legislação de Israel são os numerosos parágrafos que protegem os direitos dos fracos, como, p.ex., dos cegos (Lv 19.14; Dt 27.18), dos surdos (Lv 19.14), das viúvas e dos órfãos (Êx 22.21,22; Dt 24.17 etc.), dos estrangeiros (*gerim*, Êx 23.9; Lv 19.10 etc.), dos pobres (Êx 23.6; Dt 15.7-11), dos devedores que se vendem como escravos (Êx 21.1-11; Dt 15.12-18), e até mesmo dos que nascem como escravos (Êx 23.12). As leis concernentes ao sábado, ao ano sabático, e ao ano de jubileu, bem como as leis que regulamentam as festividades religiosas (p. ex., Dt 14.29; 16.1,14) apontam para a mesma atitude social, em violento contraste, p.ex., com o código de Hamurábi, onde a tendência de assegurar os interesses das classes dominantes é prevalente. Novamente, Dt 23.15 faz violento contraste com as leis babilônicas no tocante aos escravos fugitivo. Quanto a esse particular, a lei bíblica certamente é mais "moderna" que qualquer código antigo.

Como diferença final observável entre a *torah* da Bíblia e os códigos antigos, podemos mencionar o fundo histórico das leis do Pentateuco; mui freqüentemente as circunstâncias especiais que conduziram à revelação de novas estipulações, circunstâncias essas que são mencionadas (p. ex., Lv 10; 24.10-16; Nm 15.32-36). Embora os prólogos dos códigos orientais freqüentemente contenham alusões históricas, as próprias leis estão desligadas de todas as indicações históricas; são antes abstrações desligadas de tempo. O fundo histórico da lei bíblica é ainda mais notável porque, ao mesmo tempo, há uma tendência profética e até mesmo escatológica nas leis do Pentateuco; são as leis dadas com vistas a algum acontecimento futuro, como a invasão da terra de Canaã, onde a teocracia seria fundada. As leis regulam tudo quanto

é importante para essa teocracia; as leis civis, como, p.ex., a lei dos contratos, não são registradas nos documentos sagrados, embora sem dúvida devem ter existido, ainda que somente em forma oral.

#### h) A *torah* na vida de Israel

A influência da *torah* na vida de Israel deve ter sido considerável, mesmo nos tempo quando os autores contemporâneos deploravam sua negligência. Já pudemos observar acima que a profecia, em Israel, pressupõe a existência de *torah* oral ou escrita (cf. tb. Mq 6.8; Os 4.2; Jr 7.9). Livros tais como os de Juizes, Samuel e Reis, apresentam a história de Israel do ponto de vista da *torah*, indicando que os tempos de obediência às injunções divinas eram períodos quando havia prosperidade material e espiritual, enquanto a negligência à *torah* sempre atraía calamidades contra Israel. Os Salmos 1, 19 e 119 glorificam a *torah* como o maior dos presentes de Deus, e até mesmo em Provérbios, onde *torah*, conforme temos visto, freqüentemente tem o sentido de instrução humana, a lei divina é louvada como o princípio de toda a sabedoria e felicidade (v. Pv 28.4,7,9; 29.18). A proclamação final do Pentateuco, como fonte inalterável de toda *torah*, que coincidia com a extinção do espírito profético, conduziu ao aparecimento de uma nova espécie de líder espiritual, o "escriva", tendo Esdras como seu protótipo (Ed 7.6; Ne 8.18). Paralelamente com sua obra o centro espiritual de Israel ia mudando do templo para a sinagoga. Na *diáspora* a *torah* se mostrou mais importante que o culto de sacrifícios de Jerusalém. Foi traduzida para os idiomas dos países onde os judeus foram viver. A tradução do vocabulário *torah* para o grego, como *nomos*, tem sido freqüentemente criticada, e não sem alguma razão, pois *torah*, como já tivemos ocasião de ver, tem um sentido mais lato e mais profundo e, acima de tudo, subentende, mais do que é implicado pela palavra *nomos*, um Deus vivo e misericordioso que é o doador dessa "instrução". Não nos devemos esquecer, entretanto, que a LXX, nesse respeito, teve um predecessor nas porções aramaicas de Esdras, onde *torah* é traduzida pela palavra aramaica (originalmente persa) *dat*, que em Ed 7.26 é empregada tanto para indicar as leis civis da Pérsia como a *torah* divina. Não obstante, é verdade que dessa maneira os primeiros passos foram dados ao longo de uma verdade que afinal conduziu a um conceito puramente legalístico da *torah* conforme encontrada entre os principais círculos judeus nos tempos neotestamentários. Nesse conceito, o Senhor vivo e misericordioso desaparece por detrás de parágrafos legais e dos comentários sobre os mesmos.

A. van S.

## II. NO NT

### a) Significado do termo

Há muita flexibilidade no emprego do vocabulário "lei" (*nomos*) no NT.

1. Freqüentemente o termo tem o sentido canônico denotando a totalidade ou uma parte

dos escritos do AT. Em Rm 3.19a refere-se claramente ao AT em sua inteireza; Paulo havia citado de várias porções do AT no contexto precedente, e é preciso que entendamos que ele estava tirando essas citações daquilo que ele chamara de "a lei". Porém, a flexibilidade de seu emprego do termo é aparente. Pois, quando o apóstolo fala sobre aqueles que estão "sob a lei", na cláusula seguinte, "lei", neste caso, tem um sentido diferente. É provável que esse significado mais lato, compreendendo o AT como um todo, seja o sentido em Rm 2.17-27. É igualmente aparente no uso que nosso Senhor fez do termo em diversas ocasiões (cf. Mt 5.18; Lc 16.17; Jo 8.17; 10.34; 15.25).

Porém, o termo é igualmente usado num sentido canônico mais restrito a fim de designar uma parte do AT. Na expressão "a lei e os profetas" temos de compreender que "lei" significa a totalidade do AT que não inclui "os profetas" (cf. Mt 5.17; 7.12; 11.13; 22.40; Lc 16.16; At 13.15; Rm 3.21b). No sentido ainda mais restrito, essa palavra é empregada para denotar o Pentateuco em distinção das outras duas principais divisões do AT (cf. Lc 24.44). Há algumas instâncias em que é incerto se "a lei de Moisés" é expressão que se refere meramente ao Pentateuco ou é usada no sentido mais inclusivo para denotar o resto do AT não incluído em "os profetas" (cf. Jo 1.45; At 28.23). É possível que, visto que o termo simples, "a lei", pode ser usado num sentido mais inclusivo, a expressão "a lei de Moisés" poderia ser até mesmo compreendida como expressão que inclui algo que não é estritamente mosaico. Isso, novamente, é sintomático da flexibilidade de termos no uso do NT, o que se origina, nessa conexão, do fato que a expressão "a lei e os profetas" é uma designação conveniente do AT em sua totalidade.

2. Há instâncias em que o termo "lei" designa a administração mosaica dispensada no Sinai. Esse uso é particularmente evidente nos escritos de Paulo (cf. Rm 5.13,20; Gl 3.17,19,21a). Intimamente relacionado com esse sentido, é o emprego que Paulo faz da expressão "sob a lei" (1Co 9.20; Gl 3.23; 4.4,5,21; cf. Ef 2.15; e "da lei", em Rm 4.16). Essa caracterização, nessas conexões precisas, significa estar debaixo da economia mosaica ou, no caso de 1Co 9.20, considerar-se como ainda obrigado a observar as instituições mosaicas. A economia mosaica, como uma administração teve sanção e autoridade divinas durante o período em que esteve em vigor. Esse emprego do termo "sob a lei" não deve ser confundido com outra aplicação da mesma expressão que trataremos adiante.

3. Frequentemente o termo "lei" é usado para designar a lei de Deus como expressão da vontade de Deus. As instâncias são tão numerosas que apenas uma fração delas pode ser citada (Rm 3.20; 4.15, 7.2,5,7,8,9,12,16,22; 8.3,4,7; 13.8,10; 1Co 15.56; Gl 3.13; 1Tm 1.8; Tg 1.25; 4.11). A obrigação permanente e a santidade da lei, como expressão do caráter

santo, justo e bom de Deus, jaz na superfície nessas referências. A obrigação que isto implica para os homens é expressa em termos de estar "sob a lei" (1Co 9.21, *en nomos*).

4. Ocasionalmente o vocábulo "lei" é usado como sinônimo virtual da lei especialmente revelada, em contraste com a obra da lei nativamente inscrita sobre o coração do homem (Rm 2.12-14). Deve ser compreendido que lei, nos demais sentidos, significa lei especialmente revelada. Mas, na instância agora citada, focaliza-se atenção sobre essa consideração por causa do contraste referente ao modo de revelação. Não há qualquer indicação que alguma lei diferente esteja em foco. A ênfase recai sobre a maior plenitude e clareza da revelação especial e sobre o aumento correlativo de responsabilidade por parte daqueles que a recebem.

5. Em formas variadas de expressão, "lei" é palavra usada em sentido depreciativo para denotar o estado da pessoa que está dependendo da lei, e, portanto, das obras da lei, como meio de justificação e aceitação perante Deus. A fórmula "sob a lei" tem exatamente essa significação (Rm 6.14,15; Gl 5.18). Conforme já foi indicado acima, esse emprego dessa fórmula não deve ser confundido com a mesma fórmula quando aplicada à dispensação mosaica (cf. Gl 3.23 e outras passagens citadas). A interpretação do NT, particularmente das epístolas paulinas, tem sido complicada pela falta de reconhecer essa distinção. A pessoa que está "sob a lei", no sentido de Rm 6.14, está em estado de escravidão ao pecado e à culpa, contaminação e poder do mesmo. Porém, não era essa a consequência de estar sob a dispensação mosaica durante o período que mediou entre Moisés e Cristo. Nem "sob a lei", nesse sentido, deve ser confundido com um termo similar ao ser aplicado ao crente em Cristo (1Co 9.21). Dotada da mesma força que "sob a lei", nesse sentido depreciativo, é a expressão "da lei" (Rm 4.14; Gl 3.18, Fp 3.9); e a frase "das obras da lei" (Rm 3.20; Gl 2.16; 3.2,5,10) se refere à mesma noção. "Independentemente das obras da lei" (Rm 3.28) expressa o oposto. Diversas expressões devem ser interpretadas em termos desse conceito e do estudo que o mesmo denota. Quando Paulo escreve "sem lei, se manifestou a justiça de Deus" (Rm 3.21), o apóstolo tinha em mente a justiça independente das obras da lei, e, portanto, antitética da justiça baseada em obras. Quando ele afirma que morremos para a lei e fomos libertados dela (Rm 7.4,6), estava se referindo ao rompimento daquele laço que nos ligava à lei como o caminho de aceitação perante Deus (cf. tb. Gl 2.19). A lei como lei, como mandamento que requer obediência e que pronuncia sua maldição contra toda a transgressão, não tem qualquer potência ou provisão para a justificação dos ímpios. O contraste entre a justiça baseada na lei, que é a nossa própria justiça, e a justiça de Deus provida em Cristo, é o contraste entre o mérito humano e o evangelho da graça (cf. Rm 10.3; Gl 2.21; 5.4; Fp 3.9). A polêmica do apóstolo,

nas Epístolas aos Romanos e aos Gálatas, diz respeito a essas antíteses.

6. "Lei" algumas vezes é vocábulo empregado no sentido de um princípio operante e controlador. Nesse sentido é que Paulo fala sobre a "lei da fé" (Rm 3.27), a qual é contrastada com a lei das obras. O contraste é entre o princípio da fé e o princípio das obras. É a mesma idéia que oferece a melhor interpretação sobre a palavra "lei" em Rm 7.21,23, 25b; 8.2.

Dessa maneira, existe grande diversidade no significado da palavra "lei", sendo que algumas vezes há profundas diferenças no sentido. O resultado é que um sentido totalmente diverso do tencionado pelo escritor ou orador do NT seria imposto às suas palavras se não apreciássemos a diferenciação que há nos diversos empregos da palavra "lei". Há instâncias, especialmente nos escritos de Paulo, onde a transição de um sentido para o outro aparece em cláusulas vizinhas. Em Rm 3.21, se não apreciássemos os dois sentidos distintos da palavra, haveria uma patente contradição. Em Rm 4.14 a expressão "da lei" já não exclui a fé, pois aqueles que são da lei são apresentados como os que receberam a promessa certa que lhes foi feita. Sentidos diferentes são assim exigidos. Existem outras classificações além dessas dadas acima, que outras nuances de significado e de aplicação haveriam de sugerir. E, em numerosas ocasiões é difícil precisar qual o sentido exato da palavra. Na maior parte dos casos, entretanto, quando as distinções acima são reconhecidas, a interpretação será livrada de distorções frequentes, enquanto dificuldades desnecessárias serão resolvidas.

#### **b) A lei e o evangelho**

A análise acima oferecida torna evidente quão importante é a questão da relação que o crente mantém para com a lei de Deus. Estar "sob a lei", em certo sentido (Rm 6.14) exclui o indivíduo do desfrute da graça que o evangelho proporciona; estar "sob a lei" é o oposto de estar "sob a graça" e significa que o indivíduo é escravo da condenação e do poder do pecado. Nesse sentido, por conseguinte, é mediante o evangelho que somos libertados da lei (Rm 7.6) e que ficamos mortos para a lei (Rm 7.4) — "estamos mortos para aquilo a que estávamos sujeitos" (cf. Gl 2.19). O evangelho fica anulado se o caráter decisivo desse livramento não for devidamente apreciado. Nesse caso, teremos caído da graça e Cristo se torna sem qualquer efeito (cf. Gl 5.4).

Porém, isso não é tudo quanto está envolvido na relação entre a lei e o evangelho. Paulo disse igualmente, no âmago de sua exposição e defesa do evangelho da graça: "... anulamos, pois, a lei, pela fé? Não, de maneira nenhuma, antes confirmamos a lei" (Rm 3.31). Sendo crente, Paulo protesta que consente com a lei, que é boa, que se deleita na lei de Deus no homem interior, que com a sua mente serve à lei de Deus (Rm 7.16,22,25), e que o alvo da realização de Cristo era que a justiça da lei fosse cumprida no caso daqueles que não andam de

conformidade com a carne, mas de conformidade com o Espírito (Rm 8.4). Quando buscamos um exemplo da lei que ele tinha em mente, encontramos-a em Rm 7.7. E nenhuma dúvida pode restar que, em Rm 13.9, ele nos provê exemplos concretos da lei que o amor cumpre, mostrando dessa maneira que não existe qualquer incompatibilidade entre o amor, como motivo controlador da vida do crente, e a conformidade com os mandamentos que a lei de Deus enuncia. A conclusão inescapável é que os preceitos do decálogo têm relevância para o crente como critérios daquela maneira de vida que o amor a Deus e aos nossos semelhantes dita. O mesmo apóstolo emprega termos que têm o mesmo efeito como a expressão "sob a lei", ao dizer, "não estando sem lei para com Deus, mas debaixo da lei de Cristo" (1Co 9.21). No tangente à obrigação, Paulo não estava divorciado da lei de Deus, não era desligado de lei em referência a Deus. E isso é validado e exemplificado no fato de estar ele ligado à lei de Cristo.

Quando Paulo escreve dizendo que "o cumprimento da lei é o amor" (Rm 13.10) é óbvio que os mandamentos em vista no versículo anterior, são exemplos da lei aqui referida. Porém, com as palavras "e se há qualquer outro mandamento", ele deixa subentendido que não havia enumerado todos os mandamentos. A distinção, contudo, é que "a lei" é o termo genérico e que o "mandamento" é cada expressão específica dessa lei. Portanto, embora o apóstolo João não fale em termos de cumprimento da lei, a ênfase posta sobre a necessidade de observar e praticar os mandamentos (1Jo 2.3,4; 3.22,24; 5.2,3) tem o mesmo efeito. E quando João escreve que "aquele, entretanto, que guarda a sua palavra, nele verdadeiramente tem sido aperfeiçoado o amor de Deus" (1Jo 2.5), estava apontando para aquilo que em outros lugares ele mesmo define como aquilo de que consiste o amor de Deus, a saber, que "guardamos os seus mandamentos" (1Jo 5.3). A sùmula é que a observância dos mandamentos de Deus é a expressão prática desse amor, à parte da qual não conhecemos a Deus, e nossa profissão cristã é uma mentira (cf. 1Jo 2.4; 4.8).

O ensinamento de João é a reprodução do ensinamento de nosso Senhor, e é João que registra para nós as injunções correspondentes de Jesus (Jo 14.15,21; 15.10). Também é significativo que nosso Senhor mesmo tivesse salientado a necessidade de observar mandamentos apelando para o seu próprio exemplo, guardando os mandamentos do Pai, e assim permanecendo no amor de Deus e sendo por esse amor constrangido (cf. Jo 15.10; 10.17,18).

Nenhum escritor do NT é mais zeloso acerca dos frutos que acompanham e vindicam a fé do que Tiago, o autor da epístola que tem seu nome no título. Esse zelo é a característica distintiva de sua epístola. O critério pelo qual esses frutos devem ser ajuizados é a "lei perfeita, lei da liberdade" (Tg 1.25). Tiago, tal como outros escritores do NT, está bem cõscio do fato

que o amor é o poder motivador. Essa "lei real" é "Amarás o teu próximo como a ti mesmo" (Tg 2.8). Mas para Tiago igualmente, nem o amor nem a lei são concebidos como separados dos exemplos concretos da lei e da expressão do amor por meio de mandamentos, pois ele até prevê instâncias disso (Tg 2.11). É por essa lei que seremos julgados (Tg 2.12); é nessa lei que nós devemos continuar (Tg 1.25); essa é a lei que devemos observar em cada uma de suas exigências (Tg 2.10); essa é a lei que nos compete praticar (Tg 4.11).

O motivo para esse apelo sustentado à lei de Deus como norma pela qual a conduta do crente deve ser julgada e pela qual sua vida deve ser governada, reside na relação da lei para com o caráter de Deus. Deus é santo, justo e bom. Semelhantemente, a "lei é santa; e o mandamento, santo e justo e bom" (Rm 7.12). A lei, portanto, é "o reflexo das próprias perfeições de Deus. Numa palavra é a cópia da santidade de Deus quando a mesma se expressa em regulamentos acerca do pensamento e do comportamento consoantes com a sua glória. Devemos ser santos em toda maneira de vida porque aquele que nos chamou é santo (1Pe 1.15,16). Ficar isentado das exigências prescritas pela lei seria contradizer a relação para com Deus que a graça estabelece. A salvação é a salvação do pecado, e "o pecado é a transgressão da lei" (1Jo 3.4). Ser salvo, portanto, é ser salvo de transgredir contra a lei, e é assim ser salvo para conformar-se com suas prescrições. O preconceito antinominiano ataca a própria natureza do evangelho. Em realidade, seu lema é: Vamos continuar no pecado!

O crente é recriado conforme a imagem de Deus. Por conseguinte, o crente ama a Deus e também a seu irmão (1Jo 4.20,21). E, visto que ama a Deus, ama aquilo que reflete a perfeição de Deus. Deleita-se na lei de Deus no homem interior (Rm 7.22). A obediência é a sua alegria, a desobediência é a praga do seu coração. O santo está destinado à conformidade com a imagem do Filho de Deus (Rm 8.29) e é refeito segundo o modelo daquele que não tinha pecado e que podia dizer: "... dentro em meu coração está a tua lei" (Sl 40.8). J.M.

**LEI** (*lehi*, "queixada", Jz 15.9,14,19; em Jz 15.17, "Ramate-Lei") — Lugar, em Judá, onde Sansão matou mil homens com a queixada de um burro. O local é desconhecido, mas v. F. F. Bruce, em NCB, p. 290.

**LEI DO LEVIRATO** — V. MATRIMÔNIO (IV).

**LEITE** (heb., *halav*; gr., *gala*) — O leite fazia parte da alimentação diária dos hebreus desde os tempos patriarcais, e onde havia abundância de leite (Is 7.22), era possível desfrutar dos deliciosos pratos adicionais de creme de leite ou de coelhada (heb., *hem'ah*, "manteiga"). Isso explica a atração da terra de Canaã como terra que manava leite e mel (Êx 3.8), pois o rico suprimento de leite era uma indicação que ha-

via bastante pastagem para o gado. A palavra *halav* podia ser empregada para indicar leite de vacas ou de ovelhas (Dt 32.14; Is 7.22), de cabras (Pv 27.27), e, como é possível também, nos tempos patriarcais, indicava leite de camelas (Gn 32.15). Era transportado em "baldes", se nossa versão apresenta a tradução correta da *hapax legomenon* de Jó 21.24, ou em "odres" (Jz 4.19) de onde podia ser convenientemente despejado para o refrigério de estranhos (Gn 18.8), ou como bebida durante as refeições (Êz 25.4). É artigo freqüentemente citado juntamente com o mel e com o vinho (Gn 49.12; Is 55.1; Jl 3.18), com os quais era algumas vezes misturado para composição de uma rica e deliciosa bebida (Ct 5.1). A frase, "mel e leite se acham debaixo da tua língua" (Ct 4.11) se refere à doce conversa dos amantes.

Seu uso metafórico para descrever a terra de Canaã já foi mencionado; o Egito também foi assim descrito pelos amargurados israelitas, durante os anos em que vaguearam pelo deserto (Nm 16.13). Em outros lugares aparece isolado como símbolo de prosperidade e abundância (Is 60.16; Jl 3.18), pelo que não é surpreendente que o judaísmo posterior o tenha comparado com a Torah. Kimchi diz a respeito de Is 55.1, "Assim como o leite alimenta e nutre a criança, semelhantemente a lei alimenta e nutre a alma". Trata-se de uma figura semelhante daquela empregada no NT, onde os novos convertidos aparecem a desejar "o genuíno leite espiritual" (1Pe 2.2) embora Paulo leve a metáfora ainda mais adiante e considere o leite indigno de discípulos amadurecidos (1Co 3.2; cf. Hb 5.12s.).

A estranha proibição mosaica contra o ferver um cabrito no leite de sua mãe (Êx 23.19; 34.26; Dt 14.21) provavelmente se referia originalmente a algum ritual cananeu. Sobre esse versículo, entretanto, foi erigida a inteira lei judaica dietária que proíbe o uso de leite em qualquer refeição em que seja consumida carne, e a separação entre esses dois alimentos é tão grande que nos lares dos judeus ortodoxos é necessário equipamento separado de cozinha para a preparação de leite e de pratos que contenham carne. J.B.T.R.

**LEITO** — V. CASA (V).

**LEMUEL** — Rei de Massá (q.v.) cuja mãe lhe deu instruções a respeito do governo justo e dos perigos da sensualidade e do abuso do vinho, as quais estão registradas em Pv 31.1-9. Os eruditos modernos não têm aceitado em geral a tradição rabínica que diz que Lemuel e os nomes em 30.1 são atributos de Salomão, uma tentativa de creditar Provérbios em sua inteireza a Salomão (cf. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, 1946, VI, p. 277). D.A.H.

**LENÇO** (gr. *soudarium*, em At 19.12; Lc 19.20; Jô 11.44; 20.7) — É transliteração do latim *sudarium*, etimologicamente definido (*sudor*, "suor") como o pano para enxugar a transpira-

L



ção. Catulo, entretanto, usa essa palavra para significar "guarda-napo" (xii.14), e Nero (Suetônio, *Nero xxv*) sem dúvida usava o *sudarium* com o sentido de "lenço" no sentido moderno. E.M.B.

**LENÇOL** — 1. Heb., *sadin*, "vestes de linho" (Jz 14.12,13; em nossa versão, "camisas"). V. referências a "camisas", em VESTIDO. 2. Gr., *othone*, "peça de linho", "lenço de linho", usada para descrever a visão de Pedro em Jope (At 10.11; 11.5). V. tb. LINHO.

**LENTILHAS** (*'adashim*) — Uma pequena planta semelhante a ervilhas (*Lens esculenta*, algumas vezes chamada de *Ervum lens*), da família da ervilhaca. As lentilhas produzem facilmente e continuam sendo um prato favorito por todo o Oriente Próximo. As sementes tostadas são consideradas o melhor alimento para sustentar para alguma longa viagem, ou em caso de emergência (cf. Ez 4.9). O "cozinhado vermelho" associado a Esaú, na história famosa (Gn 25.29-34) era feito com lentilhas, e figurava entre alimentos oferecidos a Davi em Manaim (2Sm 17.28). Um campo plantado com lentilhas é mencionado em 2Sm 23.11,12 como cena de heróicos feitos de um guerreiro israelita contra os filisteus. J.D.D.

**LEOPARDO** — No uso português popular, a palavra "leopardo" indica certo número de felinos pintados. É igualmente possível que o termo hebraico, *namer* se refere tanto ao verdadeiro leopardo como à chita (leopardo caçador), e também a um ou dois outros gatos silvestres pintados da Palestina. Todas as referências são proverbiais e figuradas, e a espécie precisa é, por conseguinte, imaterial. Talvez o uso mais familiar dessa palavra apareça no provérbio de Jr 13.23: "Pode acaso o etíope mudar a sua pele, ou o leopardo as suas manchas?"

O gato do mato (*Felis chaus*) ainda pode ser encontrado nas regiões mais densamente arborizadas, especialmente na Galiléia, mas o leopardo (*Felis pardus*) provavelmente desapareceu de Israel, ainda que continue sendo raramente encontrado nos países adjacentes. G.C.

**LEPRA** — V. DOENÇA E CURA; PURO E IMPURO.

**LESTE** — Esse é o sentido da frase hebraica *mizrah-shemesh*, "levantar do sol", empregada no AT (p. ex., Nm 21.11; Jz 11.18), ou, ainda mais freqüentemente, por *mizrah*, "levantar" (p. ex., Js 4.19), e uma vez só (Sl 75.6) por *motsa'*, "saída". No NT encontramos o mesmo uso a respeito da palavra *anatole*, "levante" (p. ex., em Mt 2.1). O levante dos luminares principais fornecia aos antigos seu padrão de orientação, o que explica o termo *qedem*, "frente", ou alguma variação da raiz *qdm*, que era assim freqüentemente empregada para designar o leste. A palavra *qdm* é comprovada, desde cerca de 2000 a.C. como termo emprestado

do egípcio, na "História de Sinuhe", e desde o séc. XIV a.C., nos textosugaríticos. T.C.M.

**LEVI** — Terceiro filho de Jacó e Lia (Gn 29.34). Esse nome (*'Lwi*) é aqui ligado à raiz *lawah* (juntar), e um jogo de palavras com esse significado pode ser encontrado em Nm 18.2,4.

O único detalhe de sua vida que nos é conhecido, à parte daqueles acontecimentos comuns a todos os filhos de Jacó, é seu ataque traiçoeiro contra Siquém, em companhia de Simeão (Gn 34.25,26). Deve ser observado com equidade que o sentido natural de Gn 34.13,27 é que os dois irmãos estavam agindo com a conivência de todos. Os dois irmãos estavam especialmente envolvidos porque Diná era sua irmã completa. Os dois jovens certamente puderam efetuar o massacre com o auxílio dos escravos de seu pai.

Tem sido quase universalmente aceito que Gn 49.5-7 se refere a esse incidente, mas isso é extremamente duvidoso. Não há validade na variação versional da última cláusula do versículo 6, "escavaram um muro"; o hebraico, "jarretaram touros" (tradução exata em nossa versão portuguesa) é aparentemente contraditado por Gn 34.28. É melhor considerar os tempos verbais do versículo 6 como "perfeitos de experiência", e traduzir: "Pois em sua ira matam homens e em seus desregramentos jarretam bois". Foram amaldiçoados por causa de uma vida de violência e crueldade, na qual o caso de Siquém foi meramente um exemplo antigo e notável. A história posterior haveria de mostrar que a lealdade dos descendentes de Levi a Javé poderia transformar uma maldição numa bênção, e sua divisão e propagação entre os israelitas foi efetuada como seus representantes. Não obstante, a maldição parece ter atingido Levi mui pesadamente. A cifra do recenseamento, em Nm 3.22,28,34, dos meninos de um mês para cima, é notavelmente inferior às cifras do recenseamento de todas as outras tribos, que conta os homens de vinte anos para cima, em Nm 1. Nenhuma indicação nos é dada como isso deve ter acontecido. Parece que Levi teve apenas três filhos, Gérson, Coate e Merari, todos nascidos antes dele haver descido ao Egito em companhia de Jacó.

A moderna erudição crítica tem posto em dúvida o relato bíblico sobre a origem da tribo de Levi de vários modos, mas em sua maioria essas críticas atualmente têm caído em descrédito. Precisamos mencionar apenas a conjectura de Lagarde de que os levitas eram aqueles que "se juntaram" aos israelitas por ocasião do êxodo; e a conjectura de Baudissin, que eram aqueles que escoltavam a arca — em outras palavras, servos dos sacerdotes. Muito mais importante é a opinião de Hommel que liga os *lewi* com *lawi'a*, que significa "sacerdote", em inscrições mineanas do norte da Arábia. Os fatos e uma valiosa discussão podem ser encontrados na obra de G. B. Gray, *Sacrifice in the Old Testament*, p. 242-245. Ele salienta que os mineanos poderiam ter tomado emprestado o termo

de Israel. De fato, uma esmagadora maioria de eruditos concorda que Gn 49.5-7 é prova positiva de que Levi deve ter-se originado como uma tribo secular.

Quanto a Levi, filho de Alfeu, um dos doze (Mc 2.13), v. MATEUS. Esse nome também aparece por duas vezes na genealogia de nosso Senhor (Lc 3.24,29). H.L.E.

## LEVITAS — V. SACERDOTES E LEVITAS; LEVI.

**LEVÍTICO, LIVRO DE** — É o terceiro livro do Pentateuco, sendo denominado, no uso judaico, de *wayiqra'* ("e ele chamou"), sendo essa a palavra com que começa o livro em hebraico. Na *Mishnah* esse livro é variegadamente chamado de *torat kohanim*, "lei dos sacerdotes", *sefer kohanim*, "livro dos sacerdotes", *torat haqorbanim* "lei das ofertas"; esses nomes se referem ao conteúdo do livro. Na LXX o seu nome é *Leueitikon* ou *Leueitikon* (sc. *biblion*), "o (livro) levítico". A *Vulgata* latina o intitula de *Leviticus* (sc. *liber*), que, semelhantemente, significa "o (livro) levítico"; em alguns manuscritos latinos o nome aparece como *Leviticum*. A versão pesita o chama de "o livro dos sacerdotes".

Podem ser levantadas objeções ao nome "Levítico" dizendo-se que o livro fala muito menos sobre os levitas do que sobre os sacerdotes. Mas os sacerdotes em questão são sacerdotes levíticos (cf. Hb 7.11, "o sacerdócio levítico"). O nome Levítico indica bastante claramente que o livro diz respeito ao culto; é bem possível, de fato, que esse nome tenha sido escolhido porque "levítico" era entendido no sentido de "cúltico" ou "ritual".

### I. ESBOÇO DO CONTEÚDO

Levítico consiste principalmente de leis. O arcabouço histórico no qual essas leis são engastadas, é a permanência de Israel no Sinai. O livro pode ser dividido como segue:

- a) Leis concernentes às ofertas (1.1-7.38)
- b) O serviço do tabernáculo posto em operação (8.1-10.20)
- c) Leis concernentes à pureza e à impureza (11.1-15.33)
- d) O grande Dia da Expição (16.1-34)
- e) Várias leis (17.1-25.55)
- f) Promessas e advertências (26.1-46)
- g) Apêndice: avaliação e redenção (27.1-34).

Conforme se pode ver por esse esboço, o conteúdo consiste quase exclusivamente de leis rituais. Ao mesmo tempo deve ser observado que a intenção é dar prosseguimento à narrativa das experiências de Israel no Sinai. Isso é evidente pelas primeiras palavras do livro, e da fórmula repetida "Disse mais o Senhor a Moisés" (1.1; 4.1; 5.14, *et passim*), com a qual devemos comparar "Falou também o Senhor a Arão" (11.1; cf. 13.1 etc.). O fundo histórico não deve ser perdido de vista. O livro deve ser reputado como parte do Pentateuco completo. Ocupa seu próprio lugar na narrativa do Pentateuco.

No monte Sinai, a nação de Israel foi equipada para a sua tarefa, tarefa essa que é declarada

nas palavras: "... vós me sereis reino de sacerdotes e nação santa" (Êx 19.6). A Israel já havia sido entregue o decálogo, o Livro da Aliança, e os regulamentos que diziam respeito ao tabernáculo. Esse lugar de habitação do Senhor já havia sido estabelecido no meio do acampamento (Êx 40). É possível que as leis concernentes às ofertas (Lv 1—7), já existissem antes como uma unidade separada (cf. 7.35-38). Porém, adaptam-se perfeitamente bem dentro do contexto do Pentateuco onde atualmente aparecem. A história das ofertas sacrificiais, acerca das quais Levítico nos provê tão importante informação, e nas quais os crentes deveriam ter um interesse especial porque agora compreendemos quão perfeitamente sua significação mais íntima foi cumprida pela obediência de Jesus Cristo, começa tão cedo na coleção do Pentateuco como em Gn 4.3-5. Existem algumas outras passagens no Pentateuco, antes de Levítico, onde sacrifícios e ofertas são mencionados. Mas, em Levítico o Senhor regula todo o culto sacrificial e institui uma forma especial do mesmo como meio de expiação para Israel. Lv 17.11 afirma a razão para a proibição contra a ingestão de sangue ("a vida da carne está no sangue"); essa proibição já havia sido imposta em 3.17 e em 7.26s., mas, em nenhuma dessas passagens é explicitamente dado o motivo para a mesma. É à luz de 17.11 que o derramamento de sangue e a aspersão com sangue, prescritos nos caps 1—7, devem ser contemplados. Isso é uma indicação sobre a unidade do livro.

Outra indicação de sua unidade é o fato que 7.21 nos prepara para a transição para os regulamentos a respeito da impureza, os quais recebem tratamento detalhado nos caps. 11—15. Semelhantemente, 10.10 olha para o futuro, para a transição, para as distinções detalhadas entre o puro e o impuro, que encontramos no cap. 11. O próprio Kuenen teve de admitir que os caps. 11—15 foram inseridos numa posição extremamente apropriada; isso certamente é a verdade. Vistas à luz da inteireza de Levítico, as leis concernentes à pureza e à impureza apontam para a necessidade imposta a Israel de manter o pecado à distância. É o pecado que provoca a separação entre o Senhor e o seu povo, pelo que precisam aproximar-se dele através da mediação do sacrifício (caps. 1—7) e do sacerdócio (caps. 8—10). Lv 16.1 segue bem de perto a 15.31, e se refere de volta a 10.1s. Em 20.25 temos uma clara alusão à lei referente aos animais limpos e imundos, que aparece no cap. 11. E esse versículo provê um elo mais íntimo entre os mandamentos dos caps. 18—20 e os mandamentos dos caps. 11—15. Isso não sustenta o ponto de vista daqueles que aceitam a existência, em certa ocasião, de um "Código de Santidade" separado, preservado para nós nos caps. 17—26. Em 21.1-22.16 expressões semelhantes àquelas que aparecem em 11.14s.; 19.2; 20.7, são repetidas referindo-se aos sacerdotes (p. ex., 21.8, "... eu, o Senhor, que vos santifico, sou santo"). Lv 25.1 assevera que as palavras que seguem foram reveladas a Moi-

sés no monte Sinai, o que também é afirmado acerca das leis sumariadas em 7.37s.

Na forma em que atualmente possuímos Levítico, o mesmo compõe um todo bem tecido e coerente, contanto que não apliquemos padrões ocidentais de nossos dias a um livro que surgiu no Oriente faz muitos séculos.

A porção histórica é mais extensa do que alguém poderia imaginar à primeira vista (cf. 10.1-7; 24.10-23; 8-10, e a fórmula "Disse mais o Senhor a Moisés").

Também é dada atenção ao matrimônio e à castidade, à santificação na vida diária, e à atitude de Israel para com os mandamentos de seu Deus (cf. 18.3-5,30; 19.1-3,18,37; 20.26; 22.31-33; cap. 26 etc.).

Em vista do caráter de seu conteúdo, de princípio a fim, poderíamos chamar Levítico de "o livro da santidade de Javé", cuja exigência fundamental é: "Ser-me-eis santos, porque eu, o Senhor, sou santo..." (20.26). A santidade de Deus aparece no fato que puniu o pecado de Nadabe e Abiú (10.1-7) e o pecado do blasfemador (24.10-23). Sua santidade é que exige as leis concernentes às ofertas e ao alimento, à purificação e à castidade, aos festivais e outras cerimônias. Os sacerdotes eram indispensáveis como intermediários entre Javé e Israel. A vida sob a aliança estabelecida era uma vida que precisava ser continuamente regulamentada por todas as espécies de provisões. O ideal é tão exaltado que nada, a não ser o sacrifício, podia prover uma cobertura para Israel perante os olhos de Javé, visto que Israel permaneceu muito aquém das santas exigências de Deus. O sangue derramado sobre o altar era indispensável. Esse sangue expiatório aponta para aquele que veio cumprir, que veio completar, todo o Levítico, todo o Pentateuco, todo o AT. Portanto, Levítico proclama para nós "Está consumado!". Aponta para nós a nossa libertação; e também nos aponta a nossa obrigação de sermos santos perante aquele que deu seu único Filho como sacerdote e sacrifício pelos nossos pecados.

## II. AUTORIA E COMPOSIÇÃO

O autor de Levítico não é mencionado por nome nesse livro. Javé realmente aparece falando por repetidas vezes a Moisés, a Moisés e Arão, ou a Arão; porém, nenhum mandamento foi dado para que se fizesse um registro escrito sobre aquilo que ele disse. Devemos o conteúdo desse livro à revelação divina transmitida no monte do Sinai, nos tempos de Moisés (cf. 7.37s.; 26.46; 27.34); porém, isso não resolve a questão sobre a autoria de Levítico. Moisés não aparece como autor do livro em qualquer parte desse livro, conforme é referido com relação a certas secções de Êxodo (cf. 17.14; 24.4; 34.27). É possível que algum escritor posterior tenha posto em ordem o material mosaico do qual consista Levítico. Pode igualmente ter-se dado o caso que o próprio Moisés tenha posto em ordem esse material, na forma em que o livro nos tem sido transmitido.

A questão da autoria está ligada com a questão inteira da composição do Pentateuco. Levítico é comumente atribuído a "P" (o código sacerdotal). Mas, no próprio "P" dois elementos separados são distinguidos, chamados, p.ex., por Kuenen, "P<sup>1</sup>" e "P<sup>2</sup>". Além disso, "P<sup>1</sup>" seria exílico, enquanto "P<sup>2</sup>" seria pós-exílico. Outros aderentes da hipótese documentária fazem outras distinções, mas todos concordam em que Levítico pertence a "P".

As objeções a essa hipótese documentária em geral são igualmente válidas no referente à sua aplicação a Levítico. O nome de "Código de Santidade", dado ao trecho de Lv 17-26, se deve a Augusto Klostermann, o qual, em 1877 escreveu para o *Zeitschrift für lutherische Theologie*, um artigo intitulado "Ezechiel und das Heiligskeitsgesetz" ("Ezequiel e a Lei da Santidade"), o qual foi reimpresso em seu livro *Der Pentateuch: Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte* (O Pentateuco: Contribuições à sua compreensão e à história de sua composição), 1893, p. 368-418. O nome "Código da Santidade" então ficou muito em voga, muitos acharam-no extremamente apto por causa da explícita e repetida ênfase sobre a santidade e a santificação, em 19.2; 20.7,8,26; 21.6-8,15,23; 22.9,16,32. Não é possível debater a questão inteira aqui; contudo devemos fazer referência ao caso da existência separada de "H" (sigla para representar "Santidade" em alemão, como nome deste Código), baseado em características distintivos de estilo e linguagem, conforme apresentado, p.ex., em S. R. Driver, *Literature of the Old Testament* (9.ª edição, 1913), p. 47s. É salientada uma íntima relação entre "H" e Ezequiel; de fato, alguns têm chegado a ver no próprio Ezequiel o autor ou redator de "H", enquanto outros preferem a opinião que Ezequiel estava familiarizado com "H". Porém, a opinião da maioria é que "H" é mais antigo que Ezequiel. De conformidade com Baentsch, "H" é o código legal do exílio. Elliott-Binns data "H" no período final da monarquia, ainda que antes de Josias (cf. ZAW, LXVII, 1955, p. 26-40). A hipótese da existência de um documento "H" é combatido, entretanto, por outros, entre os quais podemos citar Hoffmann, Eerdmans, Noordtzi, Clamer e Küchler; seus argumentos são poderosos e de todo ponto de vista possível são dignos de consideração.

Nenhum dos argumentos em prol da opinião que Lv 17-26 deve ser separado como um código legal é conclusivo. Não nos devemos esquecer que aqui, como em outros lugares, o investigador do AT é grandemente influenciado pela atitude que adota para com as Santas Escrituras na qualidade de Palavra de Deus. Por exemplo, o argumento que Lv 26 deve ser datado como pertencente ao período do exílio, visto que esse exílio é predito nesse capítulo, está longe de fazer justiça à revelação preditiva de Deus. A ausência de qualquer título especial no início de Lv 27 pode ser mais bem explicada pela opinião que aqui Levítico prossegue de modo perfeitamente normal.



### III. SIGNIFICAÇÃO

Levítico é um livro de grande significação de muitos pontos de vista.

Em primeiro lugar, provê para nós um pano de fundo para todos os outros livros da Bíblia. Se quisermos entender as referências às ofertas sacrificiais e às cerimônias de purificação, ou às instituições tais como o ano sabático ou o ano de jubileu, é justamente este o livro que precisamos consultar.

Em segundo lugar, esse livro reveste-se de interesse de um ponto de vista religioso em geral. Graças especialmente à escavação arqueológica, podemos comparar as instituições abordadas em Levítico com as instituições de outros povos, como, p.ex., os fenícios, os cananeus, os egípcios, os assírios, os babilônios e os hititas.

Em terceiro lugar, os judeus ortodoxos até os nossos próprios dias consideram obrigatórios os seus regulamentos — exemplo, no tocante à alimentação. Hoffmann, um exegeta judeu de Levítico, salienta que enquanto outras confissões religiosas, que se baseiam no AT, preferem Gênesis para objeto de seu estudo, os judeus dão atenção especial a Levítico.

Em quarto lugar, Levítico proclama para nós, que somos crentes cristãos, o caminho mediante o qual o Deus de Israel combatia o pecado em Israel. Ele o combatia por meio de suas instituições, o sacrifício e a purificação — o pecado social por meio do ano sabático e do ano de jubileu, o pecado sexual por meio das leis da castidade — e também por meio de suas promessas e advertências. E, nesse combate contra o pecado, Levítico nos apresenta Cristo como o meio de expiação, como o meio de purificação, como o grande Sacerdote, como o Profeta e o Mestre, como o Rei que nos governa por meio de suas ordenanças. Essa é a significação permanente de Levítico.

É o livro da santificação, da consagração de vida (a oferta queimada aparece em primeiro plano no livro), da rejeição e da expiação do pecado, do combate e da remoção do pecado entre o povo do Senhor. O Dia da Expição ocupa um lugar central nessa obra sagrada (Lv 16); a cerimônia dos dois bodes, prescrita para aquele período, nos lembra que "Quanto dista o Oriente do Ocidente, assim afasta de nós as nossas transgressões" (Sl 103.12). V. LEI; PENTATEUCO. W.G.

**LIA** (heb., *le'ah*, "vaca selvagem" [?]) — Filha mais velha do arameu Labão. Por motivo da astúcia de seu pai, ela se tornou esposa de Jacó, em vista do costume local que proibia uma irmã mais nova casar-se antes de uma irmã mais velha (Gn 29.21-30). Mui naturalmente ela tinha ciúmes de sua irmã Raquel, que era mais atrativa.

Como mãe de Rúben, Simeão, Levi, Judá, Issacar, Zebulom e Diná, ela foi proclamada, juntamente com Raquel, como uma das edificadoras da casa de Israel (Rt 4.11). Juntas as duas irmãs se aliaram a Jacó contra Labão, e quando Jacó teve de encontrar-se com Esaú, Lia recebeu lugar no meio da procissão.

Seu sepultamento teve lugar em Macpela, em Hebrão, presumivelmente antes de Jacó haver descido ao Egito (Gn 49.31). M.G.

**LIBANO** — Uma serra montanhosa na Síria. O nome é também mais lassoamente aplicado às regiões circunvizinhas (Js 13.5), e é também o nome da moderna república.

### I. NOME

A palavra hebraica *l'vanon* é derivada da raiz *lbn*, "branco". A serra deve esse nome a dois fatores: a pedra calcária branca da alta serra do Libano, e especialmente às neves rebrilhantes que envolvem seu pico durante seis meses do ano; cf. Jr 18.14. O Libano é atestado em registros antigos, desde pelo menos o séc. XVIII a.C. em diante; v. sobre História, abaixo. Os assírios chamavam-no de *Lab'an*, e depois *Labnanu*; os heteus chamavam-no de *Niblani*; os egípcios, *mn* ou *rbrn*; e os cananeus mesmos, p.ex., em Ugarite, chamavam-no de *lbn*, tal como em hebraico.

### II. TOPOGRAFIA

O extremo sul da serra do Libano é uma continuação direta das colinas do norte da Galiléia, e está dividida delas apenas por uma profunda garganta que corre na direção leste-oeste do curso inferior do rio Litani, que deságua no mar poucos quilômetros ao norte de Tiro. A serra do Libano é uma cadeia de quase 160 km de comprimento, seguindo a direção sudeste para nordeste da costa fenícia, por detrás de Sidom, em direção norte para o vale do rio Nahr el-Kebir (o antigo rio Eleutero), que segue a direção leste-oeste, rio esse que dividia o Libano da próxima cadeia de montanhas, que segue a direção norte-sul, mas que se estende ainda um pouco mais para o norte (montes Nusseiri ou Ansariya).

Essa serra é assinalada por uma série de picos. Do sul para o norte, os principais são Gebel Rihan, Tomat, e Gebel Niha (desce cerca de 1.600 m de altura até cerca de 1.890 m de altura) por detrás de Sidom; Gebel Baruk, Gebel Kuneisyeh, e Gebel Sunnin (mais ou menos com 2.200 m, 2.100 m e 2.600 m, respectivamente), por detrás de Beirute; Qurnet es-Sauda, o mais alto de todos, com cerca de 3.000 m, a leste-sul este de Trípoli; e o que fica no extremo norte é o Qurnet Aruba, com cerca de 2.220 m. Essas altas montanhas e a faixa costeira contam com boa precipitação de chuva; porém, a "sombra da chuva", que é a área de Damasco e a metade norte da planície de Biqa', goza de menos de 25 cm de precipitação chuvosa por ano, e precisa depender de correntes de água.

Os flancos ocidentais dessa serra estendem-se até o próprio mar Mediterrâneo, deixando apenas uma estreita planície costeira para as cidades canaanitas filistéias, e algumas vezes atingem o mar, quando então as estradas tiveram de ser escavadas na rocha em torno dessas elevações. Típica é a elevação de Nahr el-Kelb imediatamente ao norte de Beirute. Os flancos orientais do Libano descem até a planície de Biqa'. Essa planície ou vale largo, é mais alta nas vizi-

nhanças de Baalbeque, e é o "vale (*biq'at*) do Libano" referido em Js 11.17. Desce em direção ao norte com o Orontes e em direção ao sul com o Litani e com as cabeceiras do rio Jordão. Esse é o Coelesíria clássica (q.v.); "Siria oca" e está limitado pelo lado oriental pela correspondente serra montanhosa do Antelíbano. Essa última serra também corre do sudoeste para o nordeste, e é dividida em duas porções pelo platô de onde desce o rio Barada, em direção ao oriente para aguar o oásis incrivelmente rico de Damasco. O pico mais alto ali é o monte Hermom (mais de 2.800 m de altura) na metade sul da serra. A estrutura da região inteira é claramente expressa no diagrama de D. Baly, *Geography of the Bible*, 1957, p. 11, fig. 3. Quanto às rotas que ligam a planície de Biqá', o Antelíbano e Damasco, v. *ibid.*, p. 110, 111.

O monte Hermom, no Antelíbano, era chamado de Sírion pelos sidônios (isto é, fenícios), e de Senir pelos amorreus (Dt 3.9). Ambos os nomes são independentemente comprovados na antiguidade. Senir é mencionado como Saniuru, por Salmaneser III, da Assíria, em 841 a.C. (ANET, p. 280b; DOTT, p. 48). Além de uma menção hitita de Sírion como Sanyana, em cerca de 1320 a.C. (ANET, p. 205a), o emprego do nome Sírion para o Hermom, pelos cananeus/fenícios é confirmado pelos textos ugáriticos dos sécs. XIV/ XIII a.C., os quais dizem que o Libano e o Sírion proviam madeira para o templo de Baal (ANET, p. 134a, § vi). O Hermom é freqüentemente reputado como a "serra de elevações é o monte de Basã", em Sl 68.15; mas Baly (*op. cit.*, p. 194, 220, 222) sugere que isso poderia igualmente referir-se aos impressionantes picos do Gebel Druze. V. tb. BASÃ, HERMOM, SENIR, SÍRIOM.

Os escritores bíblicos algumas vezes definem a terra prometida em termos gerais como região que se estendia "... desde o deserto, desde o Libano, desde o rio, o rio Eufrates até ao mar ocidental..." (Dt 11.24; Js 1.4), isto é, dentro desses limites sul-norte e leste-oeste. A serra de montanhas do Libano formava para as cidades costeiras fenícias uma barreira natural contra invasores vindos do interior do continente. O rei assírio Samsi-Adade I atingiu Lab'an no séc. XVIII a.C. (ANET, p. 274b) e o imperador hitita Suppiluliuma tornou-o sua fronteira sudoeste no séc. XIV a.C. (monte Niblani, ANET, p. 318), sem perturbar as cidades costeiras em qualquer sentido.

### III. RECURSOS

O Libano, acima de tudo, era famoso por causa de sua anterior cobertura de densa floresta (v. fig. 165). A ampla precipitação de chuvas de novembro e março e as cadeias de pedra calcária dão origem a muitas fontes e riachos que descem para o leste e para o oeste (Ct 4.15; Jr 18.14). As terras costeiras, a planície de Biqá', e as vertentes inferiores das montanhas suportam o cultivo de jardins, bosques de oliveiras, vinhedos e pomares de frutas (amoras, figos, maçãs, damascos, nozes) e pequenos campos de trigo (Rawlinson, *Phoenicia*, p. 17). Mais alto um pouco

há a vegetação florestal de murtas e coníferas, culminando nos bosques de enormes cedros, dos quais, infelizmente, apenas um ou dois bosques isolados sobreviveram (por causa da excessiva derrubada das matas), o principal dos quais bosques fica em Bsharreh, a sueste de Trípoli (fotografia na obra de L. H. Grollenberg, *Shorter Atlas of the Bible*, 1959, p. 13). A fertilidade e a fruição da região do Libano é refletida em passagens bíblicas como Sl 72.16; Ct 4.11; Os 14.5-7, bem como nas antigas inscrições (Tutmose III, 5.º e 7.º campanhas, séc. XV a.C., ANET, p. 239a e b). Ali também viviam animais ferozes (p. ex., 2Rs 14.9; Ct 4.8).

Os poderosos cedros eram símbolos apropriados de majestade e força, na linguagem da Bíblia; cf. Jr 9.15; 1Rs 4.33; 2Rs 14.9 (= 2Cr 25.18); Sl 92.12; 104.16; Ct 5.15; Is 35.2; 60.13. Também eram símbolos de orgulho terreno sujeito à ira divina; cf. Sl 29.5,6; Is 2.13; 10.34; Jr 22.6; Ez 31.3-14; Zc 11.1,2. Essas florestas proviam refúgio (Jr 22.23). Mas, acima de tudo, os cedros e coníferas do Libano (pinheiros, ciprestes etc.) forneceram a ótima madeira de construção do Oriente antigo, buscada pelos governantes do Egito, da Mesopotâmia e da Síria-Palestina igualmente. A mais célebre dessas entregas de madeira foi a provisão de madeira enviada a Salomão por Hirão I, de Tiro, para edificação do templo de Jerusalém (1Rs 5.6,9,14 (= 2Cr 2.8,16); 7.2,10,17,21 (= 2Cr 9.20)). Quanto ao preço dos alimentos, pagos por Salomão em troca dessa madeira etc., v. ALIMENTO (Suprimento alimentar do palácio de Salomão). Os pinheiros do Libano e do Antelíbano (Sírion) eram empregados na fabricação de navios, por Tiro (Ez 27.5) e para os barcos sagrados do Egito (ANET, p. 25b, 27a; c. de 1090 a.C.), bem como para fabricação de móveis (Ct 3.9). A madeira empregada no segundo templo de Jerusalém também veio do Libano (Ed 3.7).

### IV. HISTÓRIA

A história do Libano é essencialmente a história das cidades fenícias em seu litoral e a história da exploração de sua esplêndida madeira. Do sul ao norte, as cidades canaanitas/fenícias de Tiro, Alabe, Sarepta, Sidom, Beirute, Biblos (Gebel, modernamente Jebail), e Esmira (ao norte de Trípoli), todas tinham a riqueza do Libano como sua hinterlândia, além de seu comércio marítimo. Quanto às suas histórias detalhadas, v. artigos separados sobre cada uma dessas cidades; v. tb. CANAÃ e FENICIA.

O comércio madeireiro do Libano recua até os tempos mais antigos. O faraó da IV.ª dinastia egípcia, Snofru, mandou buscar quarenta navios carregados de cedros, tão cedo como cerca de 2.600 a.C. (ANET, p. 227a), e diversos dos seus sucessores seguiram seu exemplo em séculos posteriores. Biblos, em particular, se tornou praticamente uma dependência egípcia, e seus príncipes assimilaram completamente a cultura egípcia, chegando ao ponto de escreverem seus nomes semíticos em hieróglifos (cf. ANET, p. 229a). Em troca de madeira, receberam lin-

das jóias de ouro, dos faraós da XII.<sup>a</sup> dinastia (c. 1900-1800 a.C.).

Quando os faraós do Novo Reino conquistaram a Síria, cobravam um tributo anual regular que consistia de "cedro genuíno do Líbano" (ANET, p. 240b. Tutmose III, c. de 1460 a.C.); e um relevo de Setos I (c. 1300 a.C.) em realidade põe os príncipes sírios a derrubar troncos do Líbano para serem enviados ao faraó (ANEP, p. 110, fig. 331, ou Grollenberg, *Shorter Atlas of the Bible*, p. 14; cf. ANET, p. 254, § c, fim). Em dias posteriores (XX.<sup>a</sup> dinastia) os faraós tiveram de pagar altos preços por tal madeira (cf. Salomão), conforme Wenamun, enviado de Ramsés XI, descobriu que custava (ANET, p. 27a).

Da própria Canaã, no segundo milênio a.C., os épicos ugaríticos sobre Baal e Anate e Aquate, fazem alusão ao "Líbano e suas árvores; Síriom, seus cedros escolhidos", que proviam madeira para a casa (isto é, templo) de Baal (ANET, p. 134a, § vi; C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, 1949, p. 34), e que forneceram madeira para um arco (ANET, p. 15b, § vi; Gordon, *op. cit.*, p. 90).

Os assírios, semelhantemente, cobraram tributo em madeira, do Líbano, para construção de templos — conforme Tiglate-Pileser I, c. de 1100 a.C. (ANET, p. 275a) e Esar-Adon, cerca de 675 a.C. (ANET, p. 291b) — mas também frequentemente extraíam madeira das florestas de Amanó, mais ao norte (ANET, p. 276b, 278a); cf., aqui, 2Rs 19.23; Is 37.24. Nabucodonosor seguiu o exemplo dos mesmos (ANET, p. 307; DOTT, p. 87). Habacuque (2.17) se refere ao despojamento do Líbano pelos babilônios, o que também é previsto por Isaías (14.8).  
K.A.K. A.K.C.

**LIBERDADE** — A idéia bíblica sobre a liberdade tem como seu pano de fundo o pensamento de aprisionamento ou escravidão. Os governantes aprisionavam aqueles que consideravam como malfetores (Gn 38.20); uma nação conquistada podia ser escravizada pelo povo conquistador, ou um prisioneiro de guerra pelo seu capturador, ou um indivíduo poderia, à semelhança de José, ser vendido como escravo. Quando a Bíblia fala em liberdade, uma escravidão ou um encarceramento anterior é sempre subentendido. A liberdade é aquele estado feliz de quem foi libertado da servidão para desfrutar de uma vida de gozo e satisfação que não lhe era possível antes. A idéia de liberdade aparece nas Escrituras em sua aplicação secular habitual (p. ex., Sl 105.20; At 26.32); mas igualmente recebe um significativo desenvolvimento teológico. Isso se originava na percepção, por parte dos israelitas, que tal liberdade do estado de subjugação por parte de estrangeiros, como aquela que desfrutavam, era um dom de Deus. No NT, a liberdade se torna um importante conceito teológico descritivo da salvação.

### I. A LIBERDADE DE ISRAEL

Por ocasião do êxodo, Deus libertou Israel da escravidão ao Egito, a fim de que dali por diante

a nação passasse a servi-lo como povo que entrara em relação de aliança consigo (Êx 19.3s., 20.1s.; Lv 25.55; cf. Is 43.21). Ele trouxe os israelitas para a "terra que mana leite e mel" (Êx 3.8; cf. Nm 14.7s.; Dt 8.7s.), estabeleceu-os ali, e providenciou para mantê-los em independência política e prosperidade econômica enquanto rejeitassem a idolatria e observassem as suas leis (Dt 28.1-14). Isso significava que a liberdade de Israel não dependeria de seus próprios esforços, quer no terreno político quer no terreno militar, mas antes, da qualidade de sua obediência a Deus. Sua liberdade era uma bênção sobrenatural, um gracioso dom de Javé a seu próprio povo com ele aliançado; era uma liberdade desmerecida e, fora dele, irrealizável em primeiro lugar, e que agora só era mantida através da continuação de seu favor. A desobediência, quer na forma de impiedade religiosa ou na forma de injustiça social, resultaria na perda dessa liberdade. Deus julgaria a seu povo mediante desastre nacional e escravização (Dt 28.25,47 e segs; cf. Jz 2.14s.; 3.7s.; 3.12s.; 4.1s.; 6.1s.); ele levantaria poderes hostis contra os israelitas, e finalmente faria com que fossem deportados para uma terra onde nenhum sinal de seu favor poderia ser esperado (Dt 28.64s.; Am 5; 2Rs 17.6-23; cf. Sl 137.1-4).

A estrutura da idéia teológica de liberdade é aqui plenamente evidente. A liberdade, conforme concebida pelo AT, significa, por um lado, livramento de forças criadas que impedem o homem de servir e de desfrutar de seu Criador; e, por outro lado, significa a felicidade positiva de viver em comunhão com Deus, sob sua aliança, no lugar onde ele achou por bem manifestar-se e abençoar aos que lhe pertencem. A liberdade é *para fora* da escravidão a poderes que se opõem a Deus *para* o cumprimento de suas reivindicações sobre a vida do indivíduo. A liberdade não é realização do próprio homem, mas um dom gratuito da graça, algo que, à parte da ação de Deus, o homem não pode possuir de maneira alguma. Em sua continuação, a liberdade é uma bênção ligada ao pacto, algo que Deus prometeu manter enquanto o seu povo fosse fiel. A liberdade não significa viver independentemente de Deus; é precisamente no serviço prestado a Deus que o homem encontra sua perfeita liberdade. O homem pode desfrutar livramento da escravidão a seres criados somente através de sua escravização ao Criador. Dessa maneira, o modo pelo qual Deus livra o homem de seus captores e inimigos, é tornar tal homem seu próprio escravo. Ele liberta o indivíduo, atraindo-o para si mesmo (Êx 19.4).

As profecias de Isaías sobre o livramento dos cativos e sobre a restauração de Jerusalém, proporcionaram um conteúdo religioso adicional à idéia de liberdade ao salientar que esses acontecimentos anunciaram uma nova experiência, sem precedentes, de alegre e satisfatória comunhão entre Israel e seu gracioso Deus (Is 35.3-10; 43.14—44.5; 45.14-17; 49.8—50.3, 51.17—52.12; 54; 61.1s. etc.; cf. Ez 36.16-36; 37.15-28).



Visto que todos os membros da nação libertada eram, como tais, servos de Deus (Lv 25.42,55), os israelitas que mediante a pressão da pobreza se viam obrigados a se venderem para servir a outros, não podiam ser tratados como escravos estrangeiros, como meras propriedades, como pertencentes às possessões hereditárias de seus senhores (Lv 25.44s.). Cada sétimo ano tinham de ser libertados (a não ser que preferissem voluntariamente continuar no serviço permanente) em memória do fato que Deus libertara Israel da escravidão aos egípcios (Dt 15 12s.) Cada cinquenta anos, além da libertação de servos hebreus, a terra alienada tinha também de reverter a seu possuidor hereditário (Lv 25.10). Jeremias denunciou o povo porque, tendo sido proclamada a liberdade aos servos hebreus, estes foram obrigados novamente à servidão (Jr 34.8-17).

## II. A LIBERDADE CRISTÃ

O pleno desenvolvimento da idéia de liberdade aparece nos evangelhos e nas epístolas de Paulo, onde os inimigos de quem Deus liberta o seu povo, por meio de Cristo, são revelados como o pecado, Satanás, a lei e a morte.

O ministério público de Cristo foi um ministério de libertação. Ele o inaugurou anunciando a si mesmo como o cumprimento pessoal de Is 61 1: "... o Senhor me ungiu... a proclamar libertação aos cativos, e a pôr em liberdade os algemados" (Lc 4.16s.). Desprezando os desejos dos zelotes, que queriam se ver livres da dominação romana, Cristo declarou que viera para libertar os israelitas do estado de escravidão ao pecado e a Satanás, na qual os encontrava (Jo 8.34-36, 41-44). Ele veio, segundo disse, para derrubar "o príncipe" deste mundo, "o valente", e para libertar os seus prisioneiros (Jo 12.31s.; Mc 3.27; Lc 10.17s.). Os exorcismos (Mc 3.22s.) e as curas (Lc 13.16) faziam parte desse trabalho de libertação. Cristo apelou para tais obras (Lc 11.20; cf. Mt 12.28) como prova positiva da presença do reino de Deus entre os homens (isto é, o estado escatológico prometido no qual os homens efetivamente recebem o perdão e a salvação de Deus, e são tornados efetivamente sujeitos à sua vontade). (V. REINO DE DEUS).

Paulo dá grande importância ao pensamento que Cristo liberta os crentes, aqui e agora, das influências destruidoras às quais estavam anteriormente escravizados: do pecado, o senhor tirânico cujo salário, pelo serviço que lhe é prestado, é a morte (Rm 6.18-23); da lei como sistema de salvação, que provocava o pecado e era a sua força (Gl 4.21s.; 5.1; Rm 6.14; 7.5-13; 8.2; 1Co 15.56); do demônio "poder das trevas" (Cl 1.13); das superstições politeístas (1Co 10.29; Gl 4.8); e da carga do cerimonialismo judaico (Gl 2.4). A tudo isso, Paulo afirma, a liberdade da escravidão parcial restante ao pecado que em nós habita (Rm 7 14,23), e da corrupção física e da morte, será, no devido tempo, adicionada (Rm 8.18-21).

Essa liberdade, em todos os seus aspectos, é dom de Cristo, o qual, mediante a morte, comprou seu povo e o tirou da escravidão (1Co 6.20; 7.22s.). (Talvez haja uma alusão, aqui, à ficção legal mediante a qual as deidades gregas "compravam" escravos para serem libertos forros). A atual libertação das imposições da lei, do pecado e da morte, é outorgada aos crentes por meio do Espírito, o qual os une a Cristo por intermédio da fé (Rm 8.2; 2Co 3.17). A libertação traz consigo a adoção (Gl 4.5); aqueles que são libertados da culpa se tornam filhos de Deus e recebem o Espírito de Cristo na qualidade de Espírito de adoção, que lhes assegura que verdadeiramente são filhos e herdeiros de Deus (Gl 4.6s.; Rm 8.15s.). A reação do homem ao dom divino da liberdade (*eleutheria*) e, de fato o próprio meio de recebê-la, é a livre aceitação de serviço escravo (*douleia*) a Deus (Rm 6.17-22), a Cristo (1Co 7.22), à justiça (Rm 6.18) e a todos os homens por amor ao evangelho (1Co 9.19-23) e ao Salvador (2Co 4.5). A liberdade cristã não é nem a abolição da responsabilidade nem a sanção à licenciosidade. O crente não está mais "debaixo da lei" (Rm 6.14) para sua salvação, mas nem por isso está sem regra, pois não está "sem lei para com Deus" (1Co 9.21). A lei divina, conforme interpretada e exemplificada pelo próprio Jesus Cristo, permanece como padrão que expressa a vontade de Cristo a respeito de seus próprios escravos libertos (1Co 7.22). Os crentes, dessa maneira, estão "debaixo da lei de Cristo" (1Co 9.21). A "lei de Cristo" (Gl 6.2) — a "lei da liberdade" de Tiago (Tg 1.25; 2.12) — é a lei do amor (Gl 5.13s.; cf. Mc 12.28s., Jo 13.34), o princípio de voluntário e irrestrito auto-sacrifício pelo bem dos homens (1Co 9.1-23; 10.23-33) e pela glória de Deus (1Co 10.31). Essa vida de amor é a reação da gratidão que o evangelho libertador ao mesmo tempo requer e evoca. A liberdade cristã é precisamente estar livre para amar e servir a Deus e aos homens, e, portanto, é abusada quando transformada em desculpa para licenciosidade, que não se caracteriza pelo amor (Gl 5.13; cf. 1Pe 2.16; 2Pe 2.19), ou para falta de consideração responsável (1Co 8.9-12).

Paulo escreveu a epístola aos Gálatas (q.v.) para contrabalançar a ameaça à liberdade cristã que a teologia dos judaizantes apresentava. A questão básica, conforme ele a via, era a total suficiência de Cristo para a salvação do pecador, sem o concurso de obras de lei. Os judaizantes, por outro lado, sustentavam que os gentios que tivessem depositado sua fé em Cristo ainda necessitavam da circuncisão para poderem ser salvos. Mas Paulo argumentava que se assim realmente fosse, então por paridade de raciocínio, teriam necessidade de observar a lei mosaica inteira para serem salvos — mas isso seria estar buscando a justificação por meio da lei, e tal busca significa cair da graça e estar separado de Cristo (Gl 5.2-4). Paulo mantinha que o crente, quer judeu quer gentio, está livre de toda necessidade de realizar obras de lei para ser aceito, pois, na qualidade de crente em Cristo,

já foi completa e plenamente aceito (Gl 3.28s) conforme fica comprovado pelo dom do Espírito que lhe foi dado (Gl 3.2s., 14; 4.6; 5.18). Não há motivo por que um gentio convertido ao cristianismo deva sobrecarregar-se com as cerimônias mosaicas (a circuncisão, o calendário das festas religiosas (Gl 4.10) etc.), o que, afinal de contas, eram coisas que pertenciam ao período pré-cristão. A obra redentora de Cristo libertou o crente da necessidade de buscar a salvação por intermédio da lei (Gl 3.13; 4.5; 5.1). A tarefa do crente, agora, primeiramente é resguardar essa liberdade outorgada por Deus contra qualquer que queira dizer-lhe que a fé em Cristo, isolada, não é suficiente para salvá-lo (Gl 5.1) e, em segundo lugar, aproveitar da melhor maneira possível essa liberdade, o que pode fazer permitindo que o Espírito Santo o dirija em cumprimento responsável da lei do amor (Gl 5.13s.).

Paulo diz a mesma coisa em outros lugares. O crente está livre da necessidade de esforçar-se para alcançar a salvação, e não está obrigado a observar nem o cerimonialismo judaico nem as superstições e tabus dos pagãos. Há um grande terreno de coisas indiferentes no qual "todas as coisas me são lícitas" (1Co 6.12; 10.23). Nesse terreno, o crente deve usar sua liberdade de maneira responsável, tendo vistas para aquilo que é expediente e edificante; e tendo tema consideração para com a consciência de algum irmão mais fraco (cf. 1Co 8—10; Rm 14.1—15.7).

### III. "LIVRE ARBITRIO"

O debate histórico que gira em torno da questão se os homens perdidos possuem "livre arbitrio", tem uma ligação apenas indireta com o conceito bíblico de liberdade. Devem ser feitas distinções para que fiquem indicadas as questões envolvidas.

1. Se a frase "livre arbitrio" for considerada moral e psicologicamente, significando o poder de escolha sem constrangimento, espontânea, voluntária e, por conseguinte, responsável, então a Bíblia por toda parte deixa subentendido que todos os homens, como tais, possuem livre arbitrio, quer sejam indivíduos regenerados ou não.

2. Se a frase "livre arbitrio" for considerada metafisicamente, subentendendo que as ações futuras dos homens estão indeterminadas e, portanto, em princípio, são imprevisíveis, então a Bíblia parece que não assevera nem nega qualquer indeterminação de ação futura relativa à própria constituição moral ou física do agente, mas parece implicar em que nenhum acontecimento futuro está indeterminado relativamente a Deus, pois ele conhece de antemão, e em algum sentido predetermina todas as coisas; v. PROVIDÊNCIA, PREDESTINAÇÃO.

3. Se a frase "livre arbitrio" for considerada teologicamente, denotando uma habilidade natural por parte do homem não-regenerado para realizar atos que sejam bons sem qualificação aos olhos de Deus, ou para reagir favoravelmente ao convite do evangelho, então passa-

gens tais como Rm 8.5-8; Ef 2.1-10; Jo 6.44 parecem indicar que nenhum homem está livre para obedecer a Deus e para exercer fé em Cristo enquanto não for libertado do domínio do pecado mediante a graça preveniente. Todas as escolhas voluntárias do indivíduo não-regenerado são, num sentido ou em outro, atos de serviço ao pecado, até que a graça venha e quebre o poder do pecado e o impulsiona a obedecer ao evangelho (cf. Rm 6.17-22; e v. PECADO, REGENERAÇÃO). J.I.P.

**LIBERTINOS, LIBERTOS** — O grego de At 6.9 torna difícil determinar se os *libertinos*, os membros de uma sinagoga judaica em Jerusalém, adoravam separadamente ou em companhia com os Cireneus, os alexandrinos, e os da Cilícia e Ásia. O significado desse nome é igualmente incerto, e isso tem dado origem a certo número de variantes para esse versículo (notavelmente o texto "libios" em lugar de "Libertos", que aparece nas versões armênicas e na versão síriaca). Schürer sugere que os "Libertos" eram libertos romanos descendentes de judeus que haviam sido prisioneiros de guerra sob Pompeu (63 a.C.) e subsequentemente soltos. Possivelmente apenas uma sinagoga é referida nessa passagem (nesse caso, *kai Kyrenaion... Asias* é epexegético de *libertinos*), a qual era freqüentada por libertos judeus ou seus descendentes dos lugares mencionados (na opinião de F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, 1952, p. 156). S.S.S.

**LIBERTO, LIBERTA** — Dois vocábulo gregos são usados. 1. *apeleutheros*, "alguém inteiramente liberto", aplicava-se ao indivíduo que, tendo nascido escravo, foi posteriormente libertado. Em 1Co 7.22, a referência é a alguém libertado pelo Senhor da escravidão do pecado (cf. 1Co 12.13; Cl 3.11; Ap 13.16 etc.). 2. *Eleuthera*, "mulher livre". Gl 4.22,23,30 dessa maneira descreve Sara, esposa de Abraão, a mulher livre, em contraste com Hagar, sua concubina, a escrava egípcia. Uma aplicação metafórica desse termo aparece em Gl 4.31. A forma masculina do mesmo, *eleutheros*, se encontra em Ap 6.15. J.D.D.

**LÍBIA, LÍBIOS** — V. LUBIM.

**LIBNA** — 1. Uma cidade fortificada na Sefelá, entre Ajalom e Laquis, conquistada por Josué e dada por sorte aos sacerdotes; revoltou-se contra Jorão (2Rs 8.22); resistiu ao cerco pelas forças de Senaqueribe, onde seu exército foi dizimado pela peste (2Rs 19.8); foi a terra natal da esposa de Josias, Hamutal. Bliss e Macalister (*Excavations* 28, p. 63s.) reconheceram Libna ("branco") em Tell es-Safi, a Blanchegar-de dos cruzados, com os seus penhascos de pedra calcária. Essa colina em forma de crescente, a 6,5 km a oeste de Azeca, e imediatamente ao sul do ribeiro, domina a entrada do vale de Elá (Abel, *Géographie*, II, p. 369s., RB, XXXVIII, p. 427s.; Garstang, *Joshua*, p. 392). Mais recentemente, Tell Bornat, a pouco menos de

10 km mais ao sul, tem sido preferida (Albright, *BASOR*, 15, p. 19; Ellinger, *PJB*, 1934, p. 58s.), e Gate (G. A. Smith, p. 193, 222) ou Maquedá (Albright) sugerida para Safiyeh.

2 Um lugar onde os israelitas se acamparam no deserto (Nm 33:20; cf. Dt 1.1), cujo local é desconhecido. J.P.U.L.

**LIBNI** — Filho de Gérson, mencionado em Êx 6.17; Nm 3.18; 1Cr 6.17,20. Em 1Cr 6.29 aparece como filho de Merari. O patronímico "libinitas" é mencionado em Nm 3.1 e 26.58. R. A. H. G.

**LIBRA** — V. PESOS E MEDIDAS, DINHEIRO.

**LICAÔNIA** — Um território na parte sul-central da Ásia Menor, assim chamado por causa dos *lykaones* que o habitavam, mencionados por escritores antigos, desde Xenofonte (início do séc. IV a.C.) em diante. Quando Pompeu conquistou a Ásia Menor Ocidental (64 a.C.) a porção ocidental da Licaônia foi adicionada à Cilícia, à porção oriental da Capadócia, e à porção norte da Galácia (q.v.), que se tornou então uma província romana, em 25 a.C. A Licaônia oriental se tornou posteriormente independente da Capadócia, e de 37 d.C. em diante passou a formar parte do reino vassalo de Antioco, rei de Comagene, passando então a ser conhecida como Licaônia Antioquiana. No NT, "Licaônia" denota aquela porção do território que constituía uma região da província da Galácia, a Licaônia Galática. Listra e Derbe são designadas como "cidades da Licaônia", em At 14.6, num contexto que deixa subentendido que Icônio ficava no lado frígio da fronteira que separava a Licaônia Galática da Frígia Galática. W. M. Ramsay registrou que foi essa observação geográfica que levou à sua "primeira mudança de julgamento" em referência ao valor histórico de Atos. Paulo e Barnabé, em sua primeira "viagem missionária" (47-8 d.C.) indubitavelmente reconheceram que haviam atravessado uma fronteira linguística entre Icônio e Listra, pois neste último lugar (próximo da moderna Hatunsaray) ouviram a população indígena gritando "em língua licaônica" (At 14.11, gr., *lykaonisti*). Nomes pessoais licaônicos têm sido identificados em inscrições existentes nas circunvizinhanças, p.ex., em Sedasa, que registra a dedicação de uma estátua de Hermes a Zeus (cf. At 14.12). Quando, depois de partirem de Listra, Paulo e Barnabé chegaram a Derbe (modernamente Kerti Huyuk) e ali implantaram uma igreja cristã, regressaram pelo mesmo caminho; se tivessem prosseguido, teriam atravessado até o reino de Antioco, porém, não fazia parte de seu plano evangelizar território que não fosse romano. F.F.B.

**LÍCIA** — Um pequeno território distrital na costa sul da Ásia Menor onde fica o largo vale do rio Xanto, havendo ali montanhas que se elevam até mais de 3.000 m. Embora algumas esculturas e inscrições tenham sido preservadas, a

origem do povo da Lícia é obscura. Somente eles, entre os povos da Ásia Menor ocidental conseguiram resistir com sucessos aos reis lídios, porém, após uma luta feroz, sucumbiram, em 546 a.C., aos persas.

Libertados pelos gregos no século seguinte, foram grandemente influenciados pela civilização grega, e eventualmente se submeteram voluntariamente a Alexandre. Adotaram o idioma e a escrita grega, e já estavam completamente helenizados pelo tempo em que caíram sob o protetorado romano, no séc. II a.C. Cláudio, em 43 d.C., anexou a Lícia à província da Panfília, mas aparentemente Nero restaurou a sua liberdade, pois Vespasiano novamente os reduziu ao estado de província. Através de todas essas vicissitudes, a federação de cidades da Lícia pôde manter seu arcabouço político geral. V. MIRA, PÁTARA. K. L. MCK.

**LIDA** — Uma aldeia cerca de 18 km a sueste da costa de Jafa, na planície de Sefelá. Quase certamente deve ser identificada com a aldeia de Lode, do AT, a qual é mencionada na lista de Carnaque de Tutmés III. Nos tempos israelitas eram uma aldeia benjamita; foi recupada depois do exílio babilônico, mas posteriormente caiu sob a autoridade do governador de Samaria, e não foi reclamada pelos judeus senão já em 145 a.C. (1Macabeus 11.34). Foi incendiada totalmente nos dias de Nero. Depois da queda de Jerusalém (70 d.C.), Lida tornou-se um centro rabínico durante certo período. Contava com um bispo nos primeiros séculos cristãos. Desde então já teve os nomes de Dióspole, Lude, e Lode novamente (hoje em dia). D. F. J.

**LÍDIA** — Um distrito no centro da vertente ocidental da Ásia Menor, que incluía o rio Caister e o vale do Hermus, as áreas mais férteis e intensamente cultivadas da península, havendo entre elas as montanhas de Tmolus, que se elevam até 2.000 m. Além de suas riquezas naturais, sua localização sobre as rotas principais que iam da costa ao interior da Ásia Menor, dava às suas cidades (incluindo Sardes, Tiatira e Filadélfia) uma grande importância comercial. A Lídia fazia fronteira com a Mísia, com a Frígia e com Cária. Algumas das cidades costeiras (incluindo Esmirna e Éfeso) eram algumas vezes reputadas como cidades lídias e outras vezes como cidades gregas.

As origens da raça lídia são obscuras, mas talvez houvesse elementos semíticos (v. LUDE). Edificando sobre os alicerces deixados por seus predecessores, o rei Croeso dominou toda a Ásia Menor antes de ser derrotado por Ciro, o persa, em 546 a.C. A região foi subsequentemente governada por Alexandre, o Grande, e seus sucessores, e se tornou parte do reino atálico de Pérgamo antes de haver passado para as mãos dos romanos, em 133 a.C., quando então foi incorporada na província da Ásia. Algumas inscrições lídias do séc. IV a.C. têm sido descobertas; porém, pelo início da era cris-

tã o grego se havia tornado o idioma comum e, de conformidade com Estrabão, o idioma lídio era pouco usado.

A Lídia foi o primeiro estado a usar moeda cunhada, e foi lugar onde apareceram algumas inovações na música. K.L.MCK.

**LÍDIA** — Uma mulher de Tiatira, na Lídia, que em Filipos se tornou a primeira pessoa européia convertida no ministério de Paulo, e lhe deu hospitalidade, juntamente com Silas e Lucas (At 16.14,15,40). Lídia pode ser uma forma adjetivada, "a mulher lídia" (tais nomes étnicos eram comuns), mas era igualmente um nome pessoal (p. ex., Horácio, *Od.*, i.8; iii.9; vi.20). Evidentemente era mulher de posição (cf. At 17.4,12), sendo cabeça de uma família, o que indica que era viúva ou então solteira. Os corantes purpúreos de Lídia, com os quais ela comerciava, eram renomados (cf. Hom. *Il.* iv. 141). Ela era prosélita judia, que se ocupava de orações e abluções perto do rio, ao sábados; sua conexão com a fé judaica provavelmente recuava até a colônia em Tiatira. Quanto à igreja cristã ali estabelecida, cf. Ap 1.11; 2.18-29. Lídia pode ser incluída nas referências pessoais de Paulo, em Fp 4.3, porém, visto que ela não é mencionada por nome, é possível que então ela já tivesse falecido ou tivesse deixado a cidade. Sua hospitalidade se tornara tradicional na igreja dali (cf. Fp 1.5; 4.10). B.F.H.

**LIGAR E DESLIGAR** (aram., 'asar e sh'ra') — São termos técnicos que descrevem coisas proibidas ou permitidas por decisões dos escribas. Seus equivalentes gregos, *deo* e *lyo*, são aplicados a Pedro em Mt 16.19 onde parece ser reputado como escriba cristão ideal, a quem as chaves sagradas do conhecimento e da disciplina, abusadas pelos escribas judaicos (Lc 11.52), foram confiadas. Os termos são empregados em Mt 18.18 num contexto que define o poder da igreja de excomungar e reconciliar o pecador. Apesar do fato que Pedro algumas vezes agiu em favor da igreja (At 2; 5 e 10), nunca se apropriou do poder de ligar e desligar exclusivamente para si mesmo. O poder de remir e de reter pecados, foi investido em toda a comunidade pelo Espírito, em Jo 20.23.

**DEO** (isolada) é empregada a respeito de um prisioneiro (At 12.6), de Satanás, ou de obrigações legais (Rm 7.2). **LYO** (isolada) é usada a respeito de leis relaxadas (Mt 5.19) ou pecados perdoados (Ap 1.5). D.H.T.

**LIMIAR** — V. CASA.

**LÍNGUA** — Heb., *lashon*, e gr., *glossa*, ambas as palavras designam a língua da boca e, por extensão, o idioma falado. O termo hebraico é igualmente usado para designar a língua dos animais (Êx 11.7), e dos répteis (Jó 20.16), com a inexistência até hoje comum que o veneno de uma serpente está na sua língua. Também é vocabulo empregado para designar objetos em forma de língua, ou fenômenos assim pareci-

dos, como, p.ex., uma barra de ouro (Js 7.21, original), ou uma baía do mar (Js 15.2).

Aparentemente era crido popularmente, nos tempos bíblicos, que a mudez se devia a alguma paralisia ou impedimento da língua, ou então pelo fato da língua estar pegada à abóbada palatina (Sl 137.6; Mc 7.35; Lc 1.64) (v. CORPO, quanto à crença aparente entre os hebreus de que os órgãos funcionavam semi-independentemente).

A língua é usada paralelamente ou alternativamente com os lábios e a boca, como instrumentos da fala ou conceitos relacionados (v. LÁBIO, BOCA), e é reputada boa ou má (Sl 120.2; Pv 6.17; 10.20), erudita (Is 50.4), cantante (Sl 51.14) e falante (Sl 71.24). Assim como se pode dizer que a boca contém alguma coisa, semelhantemente a iniquidade pode ser ocultada debaixo da língua (Jó 20.12), ou a língua pode estar repleta de cânticos (Sl 126.2).

A metáfora de uma língua afiada era empregada nos tempos do AT. Nas Escrituras a língua é considerada como embainhada como uma espada (Sl 64.3, cf. Sl 140.3 e Hb 4.12; Ap 1.16), e a similitude de um arco e flecha também é usada (Jr 9.3,8). A tremenda influência das palavras, tendente para o bem ou para o mal, é expressa mediante a atribuição de poder à língua (Pv 18.21; Tg 3.5,6).

A fome e a sede, na Bíblia, são descritas como coisas que fazem a língua apegar-se ao paladar (Lm 4.4), e também é dito que a língua se resseca com a enfermidade (Zc 14.12).

Destruir o poder dos inimigos dividindo as suas línguas (Sl 56.9) pode ser concebido literalmente como a prática similar de arrancar os seus olhos (2Rs 25.7); mais provavelmente, é expressão usada figuradamente, referindo-se à confusão de idiomas, como sucedeu em Babel (Gn 11.1s., onde a palavra traduzida como "linguagem" significa lábio, *safah*; cf. Is 19.18). A alienação surgida entre os homens, devido ao abismo criado pelas diferenças de linguagem, pois cortou através da área inteira de sentimentos instintivos, de cooperação e de interesses comuns, é atribuída na passagem de Gênesis ao orgulho pecaminoso do homem, que assim trouxe sobre si essa forma de visitação punitiva da parte de Deus.

A palavra "língua", assim sendo, é empregada para descrever as diferentes nações ou tribos, que geralmente possuem idiomas distintivos (Is 66.18; Ap 5.9). Essa palavra se encontra em algumas versões, mas não no original grego nem em nossa versão, para designar o hebraico como um idioma (Jo 5.2; Ap 9.11; 16.16).

V. tb. LINGUAS, DOM DE.

B.O.B.

## LINGUAGEM DO AT

### I. HEBRAICO

O hebraico pertence ao grupo ocidental dos idiomas semíticos (a palavra semita é formada do nome de Sem, o filho mais velho de Noé). Está mais de perto relacionado com o idioma da antiga Ugarite, a capital de um reino vassallo do

norte da costa da Síria (atualmente Ras Shamra), bem como ao fenício e o moabita. No AT é chamado de "a língua (literalmente, "lábio") de Canaã" (Is 19.18), ou "judaico" (2Rs 18.26s.; cf. Is 36.11s. e Ne 13.24). A designação "hebraico" ocorre pela primeira vez no livro de Ben-Siraque (c. 130 a.C.).

Uma das características dos idiomas semíticos é a raiz tri-consoantal que age como uma espécie de arcabouço para uma série de padrões vocálicos. A inserção do padrão vocálico no arcabouço lhe dá seus diversos sentidos. Na palavra *kohen*, p.ex., *k-h-n* seria o arcabouço consonantal, enquanto o-e seria o padrão vocálico. A força do o-e é mais ou menos equivalente ao do particípio presente em português, pelo que *kohen* = "ministro (indivíduo que está)". O hebraico desde bem cedo começou a eliminar as terminações dos casos, ainda que restem algumas poucas. O sistema verbal foi esquematizado.

A escrita hebraica é descendente da escrita norte-semítica ou fenícia (v. ESCRITA). Consiste de 22 consoantes (posteriormente, *sh* e *s* foram distinguidas, perfazendo 23 consoantes). Em hebraico as letras também eram empregadas para denotar os números. O hebraico contém vários sons que não aparecem nas linguagens indo-européias, como, p.ex., as consoantes enfáticas (*t*, *k*, [*q*], e *ts*) e o *'ayin* (') da laringe. Este último som era freqüentemente traduzido pela letra grega *gamma*, como, p.ex., em "Gomorra". A forma escrita conhecida como *assirio* (provavelmente em lugar de *siriaco*), ou escrita *quadrada*, foi introduzida antes de 200 a.C., mas a tradição judaica de que Esdras a trouxe do exílio não tem apoio. Os sinais vocálicos não eram usados, mas, em consequência de certas alterações fonéticas, surgiram soletrações etimológicas com *w* e *y*, e essas letras passaram então a ser usadas em outros lugares a fim de representarem vogais longas. Um sistema completo de vocalização, conforme o modelo do sistema nestoriano, foi introduzido pelos escribas judeus, provavelmente no séc. VI d.C. Foram criados três sistemas diferentes: na Babilônia e na Palestina os sinais eram colocados acima das consoantes (supralinear), e no sistema tiberiano, o que se encontra comumente em nossas Bíblias hebraicas, os sinais (com exceção do *o*) eram colocados por baixo das consoantes (infralinear). Essa vocalização representa um importante estágio sincrônico no hebraico, e é produto de uma tradição altamente iluminada e digna de confiança, conforme é demonstrado, p.ex., pelo cuidado com que observa a distinção que originalmente existia entre certas vogais de verbos "substantivais" ou "adjetivais", onde modificações no arcabouço consonantal revelam suas formas primitivas. Há também certo número de sinais extra-alfabéticos, ou de pontuações ou entonação. Quanto ao hebraico bíblico, a pronúncia mais comumente adotada é a sefardita (judeu-espanhol).

Os escribas evitavam escrupulosamente fazer qualquer alteração no texto consonantal. Onde presumiam que tinha havido algum erro de trans-

crição, ou onde uma palavra não estava mais em uso polido, substituíam por aquilo que consideravam que fosse a palavra certa ou preferível, na margem, enquanto as vogais dessa palavra eram adicionadas à palavra dentro do próprio texto (acima da qual um pequeno círculo era freqüentemente posto). As consoantes no texto são referidas como *k'tiv* ("o escrito"), e as da margem como o *q're'* ("o que deve ser lido").

O hebraico não possui artigo indefinido. O artigo definido (*ha*) é prefixado ao substantivo. Seu emprego difere em muitos detalhes das línguas latinas modernas. P.ex., os pronomes e adjetivos demonstrativos tomam o artigo quando usados atributivamente com um substantivo determinado em sua referência. Também é empregado com certo membro de uma classe ou com algo previamente mencionado.

No hebraico, os substantivos são distinguidos em gênero e número. O gênero é gramatical: tanto as coisas animadas como inanimadas recebem gênero. O feminino usualmente recebe terminação específica (*-ah*). Certo número de nomes femininos, entretanto, não têm terminação, mas seu gênero é indicado pela concordância com adjetivos e verbos. O hebraico também possui uma terminação específica para o dual, quase inteiramente confinado aos membros do corpo que ocorrem em pares.

Existem duas classes principais de verbos: aqueles com cognatos substantivais e aqueles com cognatos adjetivais. Falando em termos lafos, o verbo "substantival" é dinâmico, enquanto o "adjetival" (freqüentemente chamado "estativo") é estático. O verbo indica primariamente a espécie da ação, e distingue dois aspectos principais: ação terminada (perfeito) e ação incompleta (imperfeito). Quanto ao perfeito, o elemento pronominal é sufixado; quanto ao imperfeito, é prefixado. No perfeito, o gênero é distinguido na 3.ª pessoa do singular e na 2.ª pessoa do singular e do plural; e no imperfeito também na 3.ª pessoa do plural. O hebraico tem certo número de formas verbais para categorias particulares de ação, tais como iterativa, causativa, tolerativa etc. Existem diversas classes de verbos irregulares, onde os desvios são devidos ao caráter fonético de um pequeno número de consoantes ou semivogais.

Os substantivos são formados de muitas maneiras: por uma variedade de padrões vocálicos, e com ou sem a adição de certas consoantes. Quando as consoantes são usadas são usualmente prefixadas. As mais comumente usadas são o *m* e o *t*. Largo uso é feito do singular como coletivo, com o resultado que a terminação feminina é algumas vezes empregada como espécie de terminação singulativa, como, p.ex., *se'ar*, "cabelos", *sa'arah* (fem.), "um único cabelo". Formas zero, isto é, formas em que um elemento morfológico comum a uma classe está em falta, não são incomuns; *ts'o'n* (fem.), "rebanhos", cf. *ts'o'n ov'dot*, "ovelhas perdidas", onde *-ot* indica o elemento que falta. O substantivo que precede um genitivo tem suas vogais reduzidas ao mínimo e omite o artigo defi-



nido. O grupo é tratado praticamente como um composto inseparável. Os pronomes possessivos aparecem como sufixos de um substantivo.

Geralmente os adjetivos têm uma forma particular de padrão de ênfase que limita o número de padrões vocálicos em uso. Podem ser usados quer predicativamente, quando não recebem o artigo definido e usualmente precedem o substantivo, ou atributivamente, quando seguem o substantivo e recebem o artigo definido se o nome tem artigo. O adjetivo também pode assumir o artigo definido e ser usado independentemente, tendo o valor de um substantivo. A comparação é conseguida mediante o emprego da preposição *min*, "da parte de", equivalente à expressão portuguesa "mais... que". O mais alto grau de quantidade é frequentemente deixado sem expressão, como, p.ex., "o bom", a saber, "o melhor", ou então o superlativo é expresso por uma frase que consiste de uma forma singular seguida por uma forma plural, como, p.ex., "cântico dos cânticos", isto é, o maior ou melhor dos cânticos.

O emprego dos numerais exhibe diversas peculiaridades. Um e dois concordam em gênero com seu substantivo, mas três até dez discordam. Isso pode indicar uma introdução posterior de gênero gramatical.

A sentença "sem verbo" ou nominal, onde o predicado consiste de um substantivo, de um pronome ou de um adjetivo, é largamente usada. Usualmente tem de ser suprida na tradução alguma parte do verbo "ser" ou "estar", como, p.ex., "o servo de Abraão eu (sou)". Nas sentenças com um verbo finito a ordem das palavras usualmente segue o padrão — verbo, sujeito, objeto. Frequentemente, com o acusativo, é empregado a partícula *'et*. Se o objeto consiste de um pronome, pode ser sufixada ao participio acusativo, ou pode ser adicionado como forma enclítica ao verbo. O objeto indireto, que consiste de uma preposição e de um sufixo pronominal normalmente aparece antes do sujeito. Se houver uma extensão adverbial, essa usualmente segue o objeto. Onde o português pode usar o "se" impessoal, como p.ex., "diz-se", o hebraico emprega a 3.ª pessoa singular do masculino ou a 3.ª pessoa do plural, ou ainda a 2.ª pessoa singular do masculino.

A característica mais distintiva do estilo hebraico é seu caráter síndetico ou coordenativo, isto é, a prevalência da conjunção simples "e", e o emprego infrequente de conjunções subordinadas. Comparado com o português, o hebraico poderá parecer menos abstrato, mas isso se deve parcialmente ao fato que muitos de nossos termos para idéias abstratas não são nativas, e onde antigamente tais termos tinham uma associação concreta, tal coisa nos escapa. O hebraico, p.ex., faz uso extensivo de termos referentes a atitudes físicas para descrever estados psicológicos, ou a órgãos do corpo para descrever atitudes mentais. É difícil para quem quer que esteja acostumado ao modo de proceder indo-europeu desassociar sua mente dos sentidos originais; isso aparece particularmente

quando uma obra está repleta deles, como, p.ex., em "Cântico dos Cânticos".

O vocabulário imaginativo do hebraico é quase inteiramente baseado nas coisas e atividades da vida diária. Tem, por conseguinte, uma qualidade universal e se presta, sem dificuldade, a ser traduzido. O hebraico lança mão de todas as figuras de linguagens comuns, parábolas (p. ex., 2Sm 12), símiles, metáforas, como, p.ex., "estrela" ou "leão" em lugar de herói, "rocha" em lugar de refúgio, "luz" em lugar de vida e da revelação divina, "trevas" em lugar de tristeza ou ignorância.

O hebraico, em comum com o uso lingüístico em geral, faz grande uso de expressões antropomórficas; isto é, a transferência ou adaptação de termos para porções do corpo humano e para as atividades humanas como referências ao mundo inanimado e outras condições às quais não podem ser estritamente atribuíveis. Essas expressões têm sua origem na metáfora e cabem sob o título de "extensão de sentido", um artifício essencial, segundo é aparente, ao mecanismo dos idiomas em geral. Isso ocorre com tanta freqüência como em outros idiomas semíticos. O acadiano, p.ex., se refere à quilha de um navio chamando-a de "coluna vertebral", à qual são fixadas as "costelas". O hebraico fala sobre a "cabeça" de uma montanha, a "face" da terra, o "lábio" (praia) do mar, a "boca" de uma caverna, a "ida" da água (verbo frequentemente usado com o sentido de "andar"). Essas e muitas outras expressões obviamente se haviam tornado metáforas "fossilizadas". Quando tais expressões são aplicadas às atividades ou aos atributos de Deus, seria indefensável, em bases lingüísticas, interpretá-las em sentido literal, ou basear teorias de crenças sobre aquilo que intrinsecamente é modo de expressão ditado pela própria natureza da comunicação lingüística.

Expressões elípticas, mediante as quais o conteúdo semântico de uma frase completa é investido num único membro do grupo, não são incomuns. A omissão pode ser de uma forma verbal, como na elipse comum do verbo finito depois do chamado "infinito absoluto", ou do objeto de um verbo, como a omissão de "voz" depois de "fará ouvir" (Is 42.2). Embora uma das mais antigas referências a alteração semântica ocorra no AT (1Sm 9.9), há pouca evidência de alteração no hebraico com o passar dos séculos. Na natureza do caso, não seria fácil descobrir palavras emprestadas de idiomas cognatos. Os exemplos são *hekhal*, "templo", do acadiano *ekallu* "palácio", que por sua vez foi emprestado do sumeriano *e-gal*, "casa grande"; *argaman*, "púrpura", vem do hitita. As grandes divergências entre o hebraico e as outras línguas cognatas, devidas à ação da alteração semântica, tornam extremamente perigoso tentar atribuir sentidos às palavras hebraicas baseando-se em fundamentos etimológicos.

O estilo altamente literário de grande parte do AT parece indicar a existência, desde bem cedo, de modelos literários ou de um "estilo

grandioso". Muito daquilo que tem sido escrito sobre as divergências no estilo hebraico, na ausência de critérios apropriados, é destituído de qualquer valor.

Apesar de que atualmente seja claro que a influência do hebraico sobre o grego do NT não é tão intensa e extensa como anteriormente era suposto por muitos eruditos, não obstante, deixou sua marca tanto sobre o vocabulário como sobre a sintaxe. Há certo número de palavras emprestadas e muitas traduções emprestadas, como, p.ex., *hilasterion* para a coberta da arca que, no Dia da Expição, era aspergida com sangue, e uma expressão como "Bendita és tu entre (lit., "em") as mulheres", onde o grego segue o hebraico no uso da preposição.

A influência do hebraico sobre a literatura européia é incalculável, embora muito dessa influência talvez tenha vindo indiretamente, através da *Vulgata*. Entre as muitas palavras portuguesas emprestadas do hebraico podemos enumerar: sábado, saco, Satanás, ciclo, jubileu, aleluia, aloés (resina cheirosa) e mirra. O uso de "coração" como sede das emoções e da vontade, e de "alma" para indivíduo, provavelmente são traduções emprestadas.

## II. ARAMAICO

O aramaico, um cognato bem próximo do hebraico, e não derivado deste, é o idioma em que estão escritas as passagens de Dn 2.4-7.28; Ed 4.8-6.18; 7.12-26; Jr 10.11; duas palavras em Gn 31.47; e também os Targums (traduções para o aramaico de porções do AT). O mais antigo espécime extrabíblico pode ser o da estela de Melcarte, possivelmente do séc. IX a.C. (DOTT, p. 239s.). As inscrições de Zenjirli, uma das quais menciona Tiglate-Pileser (745-728 a.C.), são do séc. VIII a.C. Um relevo pertencente ao seu reinado apresenta dois escribas (v. fig. 73), um dos quais segura um rolo de papiro ou de couro, provavelmente para fazer registros em aramaico. Há igualmente anotações em aramaico sobre alguns tabletes assírios e babilônicos. Pertencente ao séc. V a.C., temos os papiros de uma colônia de mercenários judeus estacionados em Elephantina, uma ilha no Nilo, perto de Aswan. V. prancha XIII.<sup>a</sup>

A referência em 2Rs 18.26 demonstra que, já no tempo de Senaquerbe (705-681 a.C.), o aramaico era um idioma diplomático. No império persa (550-450) esse era o idioma oficial.

S. R. Driver (LOT, p. 502s.) afirma que o aramaico de Daniel era um aramaico ocidental dialético, e portanto posterior. Quando ele escreveu, o único material disponível era tardio demais para ser relevante. Subseqüentemente, R. D. Wilson, fazendo uso de material mais antigo, que desde os tempos de Driver fora descoberto, foi capaz de mostrar que a distinção entre aramaico oriental e ocidental não existia nos tempos pré-cristãos. Desde então isso tem sido amplamente confirmado por H. H. Schaefer. Schaefer também chamou atenção para o fato que a natureza estática do "aramaico imperial", conforme veio a ser chamado, exclui a possibi-

dade de datar documentos escritos em aramaico, inclusive os livros de Daniel e Esdras. Demonstrou que os critérios aduzidos para a atribuição de Daniel e Esdras a uma data posterior são meramente o resultado de um processo de modernização ortográfica que ocorreu no séc. V a.C. (v. F. Rosenthal, *Aramaistische Forschung*, p. 676). Por aquilo que sabemos, mediante documentos contemporâneos, a respeito da extensão do comércio e dos contatos diplomáticos, não ficamos surpreendidos em encontrar palavras emprestadas nos lugares mais inesperados. O caráter cosmopolita da Babilônia, no tempo de Nabucodonosor II, conforme revelado pelos tabletes de Joaquim, deve ter deixado a sua impressão sobre várias outras línguas (DOTT, p. 86). Conforme disse Rosenthal, o argumento linguístico empregado por Driver e outros, já "foi arquivado".

A forma escrita é a mesma que no hebraico, pois o aramaico tem aproximadamente as mesmas características fonológicas, incluindo a posição da ênfase. Os padrões vocálicos são, no todo, mais atenuados e, em certos casos, preservam formas mais primitivas. A alteração consonantal entre as duas línguas não segue consistentemente qualquer regra. Em hebraico, z = em aramaico *d*; *sh* = *t*; *ts* = *t* etc., mas a alteração do hebraico *ts* para o aramaico *'* e *q* é foneticamente difícil de explicar.

O artigo definido é *-a'* e é sufixado ao seu substantivo. A relação genitiva pode ser expressa como em hebraico, onde o substantivo precede o genitivo e é abreviado se possível, enquanto o grupo é tratado como inseparável. A relação é mais freqüentemente expressa por *di*, originalmente um pronome demonstrativo, como, p.ex. em *hezwa' dilelya'*, "visão da noite".

Tal como no hebraico, o substantivo tem singular, dual e plural. Há dois gêneros: masculino e feminino. A terminação feminina é *-â*, mas muitos substantivos femininos não têm qualquer indicação. Os pronomes possessivos são sufixados ao substantivo.

O verbo possui dois aspectos de tempo: perfeito (ação terminada) com elementos pronominais sufixados, e imperfeito (ação incompleta), com elementos pronominais prefixados. O particípio ativo é largamente usado para expressar o presente ou o futuro. Existem cerca de oito "formas de verbo" ou conjugações: forma primária, com modificações para o ativo, passivo e reflexivo; forma intensiva; e forma causativa, designada ou por um *h*, *'*, ou *sh* prefixado. O verbo "ser", *hawah*, era usado de modo muito parecido com um verbo auxiliar.

A sentença destituída de verbo é comum. Nas sentenças verbais ou o verbo ou o sujeito podem vir em primeiro lugar, mas esta última ordem parece ser a mais comum. A ordem das palavras é menos rígida que no hebraico. W.J.M.

**LINGUAGEM DOS LIVROS APÓCRIFOS** — Os chamados livros "apócrifos" (q.v.) compreendem um grupo heterogêneo de livros, pelo que falar em sua linguagem é de fato falar sobre os

livros individuais e sobre os problemas idiomáticos que apresentam. Têm sido preservados para nós em manuscritos da LXX, e assim se nos apresentam à semelhança daquela tradução em grego. Seu grego varia muito: exemplo, uma evidente "tradução grega", em Tobias, Judite, Ben-Siraque e 1Macabeus; um grego relativamente idiomático em 1Esdras e Sabedoria de Salomão 1—9, onde, não obstante, pode-se perceber vestígios de seu original; o restante de Sabedoria de Salomão e de 2Macabeus estão num grego não-influenciado por qualquer outro idioma, ainda que essas duas obras difiram muito em seu mérito literário. Em sua forma grega conhecida, portanto, os livros apócrifos apresentam instâncias de uma variedade de palavras gregas populares correntes entre o povo judeu, nos três séculos imediatamente anteriores a Jesus Cristo. Esses escritos apresentam problemas textuais que caem dentro do padrão geral da crítica textual da LXX.

Tem freqüentemente sido suposto que o hebraico tenha sido a linguagem original dessas obras nesse grupo que evidentemente se baseia num original semítico. C. C. Torrey, entretanto, nesse campo e no campo do NT, abriu a pertinente questão perguntando se o aramaico não teria sido a linguagem original, pelo menos em certos casos. Seu conhecimento sobre o aramaico era vasto e as suas contribuições à erudição bíblica sempre foram desafiadoras e estimulantes, algumas vezes provendo soluções para problemas antigos e novos, ainda que nem sempre convincentes ou mesmo necessários (v. a revisão por G. R. Driver de sua obra postumamente publicada sobre o Apocalipse; JTS, XI, 1960, p. 383-389). Isso não deve ser esquecido na avaliação de seus pontos de vista sobre a linguagem dos livros apócrifos.

A origem hebraica de certo número de livros não é controvertida nem mesmo por Torrey. 1Macabeus foi traduzido do hebraico por alguém que conhecia melhor o grego que o hebraico: sinais dessa origem podem ser vistos, p.ex., em 1.28; 9.24; 14.28. Judite é livro claramente escrito originalmente em hebraico, conforme demonstrado por frases tais como *apo prosopou, eis prosopon*, e o uso instrumental com *en*. O prólogo do livro Sabedoria de Ben-Siraque, ou Eclesiástico, conforme é freqüentemente chamado, afirma expressamente que o hebraico fora sua língua original, e uma boa porção desse original foi descoberto no Geniza do Cairo, em 1896. As adições a Daniel, conforme fica claro por passagens tais como a Oração de Azarias 17 (3.40, em texto grego contínuo) e Susana 15, certamente foram escritos em hebraico. O grego da Oração de Manassés é fluente, mas os pontos obscuros dos v. 4 e 7, p.ex., parecem derivar-se de locuções hebraicas imperfeitamente expressas. Baruque exhibe, em 4.5, evidência de um erro de cópia no hebraico (*zikhron*, em lugar de *zikhru*) que foi traduzido para o grego. 1Esdras é tradução de um original conhecido, parcialmente em hebraico e parcialmente em aramaico; é idiomáticamente tra-

duzido. Finalmente, dentro desse grupo, os primeiros nove capítulos de Sabedoria de Salomão são atualmente largamente reconhecidos como baseados num original hebraico; esses capítulos foram traduzidos pelo autor do restante do livro, a cujas adições originais poderiam talvez atribuir também 6.22—8.1.

Tobias é geralmente reputado como livro que foi traduzido de alguma linguagem semítica. Pfeiffer admite que tanto o hebraico como o aramaico podem ser propostos, mas que o caso em favor do aramaico é mais convincente. Torrey pensou poder encontrar evidência para esta última hipótese no Manassés sem sentido de 14.10 (Manuscritos B e A), um particípio original com sufixo objetivo, *m'naseh*, "aquele que o exaltou", "seu benfeitor". (Fragmentos de Tobias, tanto em aramaico como em hebraico têm sido identificados entre os textos de Qumran). A epístola de Jeremias admite muito debate: alguns continuam falando num original grego. Um ponto crucial da discussão é "as prostitutas no telhado" (v. 11). Torrey percebe aqui evidência de uma tradução errônea da expressão 'al 'agrah, "por seu aluguel", como 'al 'igarah. Entretanto, ambas as possibilidades de tradução no grego (*stegous/tegos*) podem ser entendidas como "bordel", pelo que a tradução errônea parece ser uma hipótese desnecessária nesse caso. No caso de 2Esdras (não existente em grego) várias hipóteses têm sido adiantadas a favor tanto de um original hebraico como de um original aramaico. A questão sobre as adições a Ester vai além da mera discussão sobre a linguagem: se o argumento de Torrey, de que isso representa a forma original do livro, estiver correto, então o aramaico bem poderia ter sido o seu idioma original. Porém, esse argumento não tem sido aceito pela maioria dos eruditos.

Finalmente, 2Macabeus é uma composição em grego, uma tentativa altamente artificial para atingir elevação retórica. As cartas que se encontram nos caps. 1—2 podem ser originais, e parecem ter vindo de uma origem semítica, talvez aramaica.

Nesses debates linguísticos bem podemos dar atenção às observações de G. R. Driver (*op.cit.*) as quais afirmam que no caso de um autor, pelo menos tanto o hebraico como o aramaico precisam ser levados em consideração. Visto que o aramaico era falado crescentemente durante o tempo da composição dos livros apócrifos, e visto que o hebraico continuava servindo de meio literário, algumas vezes também falado, é possível que ambos esses idiomas tivessem deixado os sinais de sua presença na forma grega final desses livros: e que esse fato tem levado à possibilidade de tão diferentes argumentos sobre uma questão que é singela. J.N.B.

## LINGUAGEM DO NT

### I. CARACTERÍSTICAS GERAIS

#### a) A natureza do "grego comum"

A linguagem na qual têm sido preservados os documentos do NT é o "grego comum"

(*koine*), que era a *lingua franca* das terras do Oriente Próximo e do Mediterrâneo nos tempos romanos. Havia sido estabelecida sobre esse extenso território mediante as conquistas e o expresso propósito cultural de Alexandre, o Grande, cujas colônias proviam *foci* para o uso continuado do idioma. Exerceu influência no vocabulário do copto, do aramaico judaico, do hebraico rabínico, e do síriaco, e era falado até tão ao ocidente como o vale do Ródano, colonizado por indivíduos da província da Ásia. Representa, conforme é demonstrado por sua morfologia e acidência, uma mistura dos dialetos ático, jônico e noroeste do grego, os quais, no decurso da história política grega, antes e depois das conquistas de Alexandre, se fundiram numa linguagem plenamente unificada com poucos vestígios de diferenciação dialética, pelo menos até onde encontramos registros nesse idioma. É o ancestral direto do grego bizantino e do grego moderno, os quais, recentemente, têm sido muito utilizados para lançar luz sobre seu desenvolvimento e sobre suas formas normativas.

Certo número de escritores do período romano se esforçou por atingir o ideal ático, pelo que o dialeto falado então é bastante obscurecido em suas obras (Dionísio de Halicarnasso, Dio Crisóstomo, Luciano); e até mesmo aqueles que escreviam no grego *koine* foram inevitavelmente influenciados, em certas ocasiões, pelo seu fundo literário (Políbio, Deodoro Siculo, Plutarco, Josefo). Quanto à linguagem falada pelo povo comum, podemos antes voltar-nos para as inscrições e os papiros, estes últimos derivados principalmente do Egito, e aquelas primeiras espalhadas numa área bem maior. O NT, juntamente com os *Discursos*, de Epicteto, formam o principal monumento literário da linguagem do homem comum conforme tipificada nas origens nomeadas acima, mas que aqui são utilizadas para prolongada exposição sobre questões altas e sérias. Não foi senão depois do descobrimento de grande quantidade de papiros, em Oxyrhynchus, e em outros lugares, que esse elo íntimo entre o NT e o grego da vida diária foi completamente compreendido, desde que esses papiros foram examinados não podemos mais falar em grego bíblico como se esse fosse um dialeto separado, mas simplesmente como o *koine*, exemplificado numa coleção homogênea, convenientemente coligida e bem conhecida, por interesse teológico, mas que representa uma gama lingüística bastante lata, desde a obra do escritor de Apocalipse até os períodos altamente elaborados de certas porções da epístola aos Hebreus.

O grego *koine* se caracteriza pela perda ou atenuação de muitas das sutilezas pertencentes ao período do grego clássico, bem como pelo enfraquecimento geral na força das partículas, conjunções e do *Aktionsart* (tipo de ação) das conjunções verbais. As instâncias, existências e pormenores dessa tendência em direção a simplificação naturalmente variam até mesmo dentro do NT, e muito mais dentro da gama total dos monumentos lingüísticos do dialeto.

O número dual desapareceu inteiramente. O modo optativo é igualmente pouco usado e escassamente é empregado em forma estrita conforme os cânons do ático clássico. A distinção entre os tempos perfeito e aoristo algumas vezes não é respeitada, uma característica frequentemente refletida em textos variantes. Certas partículas, como p.ex., *te*, *hos* e até mesmo *ge*, são usadas como meros suplementos ociosos de outras palavras. As distinções entre diferentes preposições, como, p.ex., *eis* e *en*, *hypo* e *apo*, foram obscurecidas; e, semelhantemente, o uso da mesma preposição (p. ex., *epi*) com casos diferentes do substantivo

No vocabulário, os verbos compostos tomam o lugar de verbos simples, temáticos ou não-temáticos, e aparecem formações reversíveis; enquanto no tocante ao substantivo aparece uma marcante inclinação para usar diminutivos sem que isso signifique tamanho diminuto. Semelhantemente, o emprego de conjunções tais como *hina* e *me* foi grandemente entendido; e o padrão de sentenças condicionais (quer com *ei* ou com um relativo) perdeu suas nuances claramente definidas. Isso não significa, entretanto, que o idioma, nessa forma, foi totalmente enfraquecido e despojado de seus poderes e sutilezas — permaneceu como agudo e preciso instrumento de expressão — mas, se não reconhecer os processos atenuadores que estavam em operação no *koine*, o expositor corre o risco de acentuar demais as sutilezas, na *exegese*.

Durante o período em que nosso NT foi escrito, debaixo da dominação romana, o *koine* ficou exposto às influências do latim, e isso deixou a sua marca sobre aquele idioma. Entretanto, essa impressão se fez sentir principalmente sobre o vocabulário, e pode ser vista em duas formas, a saber, palavras transliteradas (p. ex., *kentyrion*) e frases literalmente transtasas (p. ex., *to hikanon poiein* = *satisfacere*). Tem sido feita a tentativa para argumentar que a língua em que o Evangelho de Marcos foi originalmente escrito era o latim, conforme dizem alguns colofões síriacos, havendo aqui um caso plausível; mas a tese não tem encontrado larga aceitação, visto que muito de sua evidência encontra paralelo tanto nos papiros como no grego moderno. E de fato um axioma inexpugnável, da erudição atual sobre esse campo, que aquilo que é natural no grego moderno, é apenas o desenvolvimento de uma locução helênica normal, e seu aparecimento no NT não pode ser resultado de uma influência estrangeira sobre o grego do NT. No que diz respeito à linguagem do Evangelho de Marcos, também deve ser observado que latinismos de ambas as espécies podem ser encontrados nos Evangelhos de Mateus e de João, e até mesmo no de Lucas, enquanto o texto latino africano, que alguns exibem ser o texto original, é de fato existente no tocante a todos os quatro evangelhos, e não apenas ao de Marcos.

#### b) Hebraísmos no NT

Nenhum dialeto local é observável dentro do *koine*, e nos registros existentes parece haver pouca variação local. Uns poucos "friganismos"

e "egipticismos" têm sido isolados. Porém, nos escritos do NT, nos defrontamos com o problema particular dos semitismos, isto é, locuções anormais que revelam uma influência latente ou outra exercida pelo hebraico ou pelo aramaico. Percebemos que aqui estamos tratando de um problema extremamente sutil, procurando solucionar certo número de diferentes tipos de influência e reflexos, os quais podem ser percebidos. Muita coisa que parecia curiosa para os primeiros eruditos no assunto, e que era reputada como hebraísmo, desde as descobertas dos papiros revelou-se ser apenas o grego comum daquele período. Não obstante, permanecem certas características a respeito das quais prossegue o debate.

Os hebraísmos se devem principalmente à LXX. A LXX era o texto bíblico principal conhecido e usado no período da formação do NT. Sua influência sobre os escritores do NT varia. Traçando tais vestígios é outra questão difícil, excetuando os casos de citação ou fraseologia explícitas, por causa de diferentes camadas de linguagem dentro da própria LXX, algumas porções da qual foram escritas em *koine* idiomático, enquanto outras porções foram escritas em bom *koine* literário; enquanto o Pentateuco e certas outras porções, principalmente por motivos de reverência, aderem bem de perto ao texto hebraico, até mesmo quando isso significa certa torção do uso gramatical do grego. Frases hebraicas existem que são traduzidas palavra por palavra para o grego, como, p. ex., *pasa sarx*, "toda carne"; *akrobystia*, "incircunção"; *enopiou tou kyriou*, "perante o Senhor". Os pronomes são usados em demasia, conforme o uso hebraico; várias características verbais do hebraico, especialmente o infinito absoluto, são traduzidas tão literalmente quanto possível para o grego, p. ex., neste caso, pelo participio pleonástico ou pelo substantivo cognato no caso dativo; várias formas preposicionais perifrásticas são usadas imitando o hebraico, como, p. ex., *enmeso*, *dia cheiros*. Em alguns casos, p. ex., o último mencionado, isso representa tão somente um uso demasiado de um desenvolvimento já observável no grego popular daquele período.

Exceto talvez em uma instância, o grego do NT não é tradução do hebraico; e onde (citações etc., à parte) os hebraísmos são observáveis, é em obras doutras formas situadas bem alto na escala da elegância de estilo e literária do NT. Isso é mais observável nos escritos de Lucas, cujo "septuagintalismo" (digamos assim) provavelmente é resultado de um pastiche deliberado; e também é observável na epístola aos Hebreus, cujo autor se firma na LXX, apesar de ser pessoalmente capaz de empregar um estilo grego altamente complexo e sutil. Em Apocalipse, partes do qual foram pelo menos traduzidas do hebraico (provavelmente; embora talvez do aramaico), o grego é curioso e incomum: sendo rejeitado muito da gramática e da sintaxe normais do grego, onde o autor criou suas próprias regras, quase rigidamente observadas. O estilo resultante, contudo, não se as-

semelha muito ao da LXX, embora seja inteiramente hebraizado.

### c) O chamado "tratamento aramaico"

Esse tratamento é um método ainda mais difícil de seguir do que o traçar os hebraísmos. Isso se deve a muitos fatores. Primeiramente, tem havido considerável debate sobre o dialeto apropriado da largamente espalhada língua aramaica, em que as declarações de Jesus presumivelmente teriam sido proferidas e registradas. À primeira vista, talvez parece que o Targum Palestiniano, as porções aramaicas do *Talmude Yerushalmi*, e o aramaico samaritano são provavelmente as fontes que servem como guias mais seguros, tendo o aramaico bíblico e o síriaco cristão palestino como úteis auxiliares. Em segundo lugar, enquanto no tocante aos hebraísmos temos uma tradução conhecida do hebraico que nos pode guiar, no caso do aramaico não existe qualquer literatura traduzida à parte das versões dos livros bíblicos conhecidas como traduzidas do aramaico, e vários pseudépigraphos presumivelmente traduzidos; e somente no primeiro desses casos é que temos os originais mediante os quais podemos controlar nosso entendimento a respeito. A *Guerra dos Judeus*, de Josefo, obra originalmente composta em aramaico, foi habilidosamente traduzida para o grego, numa versão que deixa transparecer pouco ou nenhum vestígio da língua original. Em terceiro lugar, certo número de alegados sinais de origem aramaica (p. ex., asindetón, parataxe, e o uso constante de *hina*, que alguns afirmam estar baseado no aramaico *d*) também podem ser encontrados no *koine*, onde a simplicidade de construção pode ser frequentemente achada, e onde variações mais sutis de significado algumas vezes se perdem.

Em vista dessas dificuldades, é preciso proceder com cuidado. A hipótese mais ambiciosa, que reputa todos os evangelhos e partes de Atos como traduções do aramaico, não tem encontrado aceitação geral. Posições mais sóbrias precisam ser levadas em consideração. Temos de aquilatar as probabilidades principalmente por meio de uma preponderância "não-grega" de certas locuções, ou pelo menos de uma predileção pelas mesmas, ou então por meio de ambigüidades patentes que são diretamente atribuíveis a erros de tradução. Encontramos, pois, que, geralmente falando, o material que apresenta declarações ou discursos orais é o que se mostra como dotado dos mais evidentes sinais de haver sido traduzido do aramaico. a saber, declarações, complexos de declarações, parábolas, nos evangelhos sinóticos; material que contém discurso, peculiarmente joanino; discursos em Atos. Nessas seções, certo número de ambigüidades tem sido solucionado mediante recurso à sintaxe e ao estilo aramaico — essa é a conclusão mais firmemente estabelecida conforme esse método. A maioria das tentativas de encontrar flagrantes erros de tradução, entretanto, nas *cruces interpretum* do grego, não têm recebido aprovação geral; cada erudito tende a apresentar as suas próprias sugestões,

com detrimento dos outros, e sendo por eles criticado. No caso de João nem todos estariam dispostos a descobrir fontes aramaicas nem mesmo por detrás dos discursos: pelo contrário, tem sido postulado que o Evangelho de João é antes o trabalho de um autor bilingüe, no qual o aramaico mais natural deixou sua indelével impressão sobre o grego mais dificilmente manejado. Isso se dá especialmente no caso de Paulo, cujo robusto e vigoroso *koine* é assinalado do princípio ao fim por sua íntima familiaridade com a LXX e com seu aramaico nativo.

## II. CARACTERÍSTICAS INDIVIDUAIS ESTILÍSTICAS

Tendo assim sumarizado as características gerais do grego do NT, podemos apresentar uma breve caracterização de cada autor individual. O Evangelho de Marcos foi escrito no grego do homem comum; nosso crescente conhecimento sobre os papíros muito tem contribuído para iluminar esse uso, embora restem ali ainda alguns aramaismos, notavelmente seu uso impessoal da terceira pessoa do plural do verbo ativo, para expressar uma ação ou pensamento de caráter geral. Mateus e Lucas utilizam-se, cada qual, do texto de Marcos, mas cada um desses escritores corrige os seus solecismos e poda o seu, estilo, de conformidade com princípios que podemos encontrar ilustrados em sua forma extrema em Frinico. O próprio estilo de Mateus é menos distinto que o de Lucas — aquele escreve num grego gramatical, sóbrio porém cultivado, ainda que com bastante influência da LXX; Lucas é capaz de atingir, momentaneamente, grandes elevações de estilo conforme a tradição ática, mas falta-lhe o poder de sustentar permanentemente as mesmas; em certas porções cai novamente no estilo empregado por suas fontes ou num *koine* muito humilde. Em ambos os evangelistas, naturalmente, o pano de fundo aramaico do material revela-se por muitas e muitas vezes, especialmente nas afirmações orais. Os primeiros dois capítulos de Lucas têm produzido algum debate: é comum descrevê-los como um *pastiche* da LXX; porém, pode ser plausivelmente argumentado que foram diretamente traduzidos de uma fonte hebraica. O grego de João pode ser posto paralelamente ao de Epicteto, mas, na opinião da maioria dos eruditos, parece ser um *koine* escrito por alguém cujo pensamento e idioma eram o aramaico; talvez existam até mesmo passagens traduzidas dessa linguagem. Certas qualidades de seu estilo, notavelmente o tipo "Eu Sou" de declaração teofânica, podem ser consideradas como paralelos dos escritos mandeanos, que têm suas raízes na Síria ocidental; isso, igualmente, sublinha a descrição do evangelho como uma obra marcadamente semítica. Atos é claramente obra de Lucas, cujo estilo flutua tanto nessa obra como em seu evangelho e, a despeito de atingir elevação de linguagem espasmódicamente, fica à mercê de suas fontes.

Paulo escreve em grego enérgico, com notáveis desenvolvimentos no estilo entre suas pri-

meiras e suas últimas epístolas. O desenvolvimento, na epístola aos Efésios, e nas epístolas pastorais é tão notável que tem provocado a hipótese de composição pseudônima; naturalmente isso está sujeito a outras explicações no ponto de vista de eruditos conservadores (v. PSEUDÔNIMOS). A epístola aos Hebreus foi escrita num grego extremamente polido, de algum familiarizado com os escritos dos filósofos, e com o tipo de pensamento e exegese exemplificados em Filon; no entanto a LXX afetou a linguagem e o estilo como não o fez no caso de Filon. Tiago e 1Pedro ambos demonstram íntima familiaridade com o estilo clássico, embora no primeiro certo grego muito "judai-co" pode também ser percebido. As epístolas joaninas são intimamente semelhantes com o Evangelho de João em questão de linguagem, mas são mais uniformes e até mesmo mais embotadas em estilo, embora as próprias diferenças de tipo e assunto literário bem possam ser o fator operativo em tudo isso. Judas e 2Pedro exibem ambas um grego altamente tortuoso e envolvido; a última delas, de fato, tem sido com certa justificação acusada de aticismo, e tem sido descrita como o único dos escritos neotestamentários que ganha com a tradução. Apocalipse, conforme temos indicado antes, é *sui generis* quanto à linguagem e o estilo; seu vigor, poder e sucesso, embora sendo um *tour de force*, não podem ser negados.

## III. CONCLUSÃO

Por conseguinte, o NT grego, apesar de exibir um molde marcadamente semítico em certas porções, quanto à gramática, à sintaxe, e até mesmo ao estilo, permanece essencialmente grego. Semanticamente falando, entretanto, o NT vem sendo cada vez mais reconhecido como obra cuja terminologia é fortemente modelada pelo uso da LXX no que diz respeito à sua origem, etimologia e uso no grego. Essa percepção tem provocado a produção do TWNT, fundado por Kittel, e tem feito uma das principais contribuições no que respeita às correntes investigações de teologia bíblica; prontamente acessível ao leitor inglês, há também a obra de C. H. Dodd, quanto a esse campo, especialmente *The Bible and the Greeks* e *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Por detrás de termos como "justiça" e "justificação", "fé" e "crer", "conhecimento" e "graça", aparecem conceitos hebraicos que transformam significativamente o sentido dos vocábulos gregos, e que devem ser compreendidos se o evangelho não tiver de ser malentendido. Muito do legalismo e do sacramentalismo dos pais e dos teólogos medievais se origina na falta desse conhecimento — e até mesmo teólogos mais modernos perderam muito com a falta desse conhecimento. Sua percepção é um de nossos maiores sucessos na pesquisa bíblica moderna.

Sumarizando, podemos afirmar que o grego do NT é conhecido por nós hoje em dia como uma língua "compreendida pelo povo", e que era usado com diversos graus de realização esti-

lística, mas dotado de um só ímpeto e vigor, para expressar nesses documentos uma mensagem que, afinal de contas, para os seus autores e pregadores, era uma mensagem contínua com a das Escrituras do AT — uma mensagem sobre um Deus vivo, preocupado com a correta relação entre o homem e ele mesmo, provendo pessoalmente o meio da reconciliação. Estas boas-novas têm moldado a linguagem e seu significado pelo que até mesmo as disciplinas lingüísticas de sua análise se tornam, afinal, partes da teologia. J.N.B.

## LÍNGUAS, CONFUSÃO DE — V. BABEL.

**LÍNGUAS, DOM DE** — Falar em línguas, ou glossolalia (gr., *glossolalia*), é um dom espiritual (v. DONS ESPIRITUAIS) mencionado em Mc 16.17; At 10.44-46; 19.6, e descrito em At 2.1-13; 1Co 12-14.

Quando os discípulos reunidos ficaram cheios do Espírito Santo, no dia de Pentecoste, começaram "a falar em outras línguas (*lalein heterais glossais*), segundo o Espírito lhes concedia que falassem" (At 2.4), a tal ponto que muitos judeus da Dispersão ficaram perplexos em ouvirem-nos proferindo os louvores de Deus nos idiomas (*glossa*, v. 11) e dialetos (*dialektos*, v. 6 e 8) de suas terras nativas (v. 9s.). Embora por consenso geral Lucas claramente tencionava que a frase "falar em outras línguas" significasse que os discípulos estavam falando em idiomas estrangeiros, essa explicação não tem sido universalmente aceita. Desde os dias dos primeiros pais da igreja alguns têm visto no versículo oitavo alguma evidência de um milagre de audição operado na audiência. Gregório Nazianzeno (*Orat. XLI, x, In Pentecosten*), rejeitava esse ponto de vista à base do fato que transfere o milagre dos discípulos para a multidão incrédula, e também despreza o fato que o falar em línguas começou antes mesmo que houvesse quaisquer ouvintes (v. 4; cf. o v. 6).

Na opinião de muitos eruditos modernos, a glossolalia de At 2.1-13 foi similar àquela que é descrita em 1Co 12-14, tendo consistido de elocuições incompreensíveis provocados por um êxtase. Tem sido mantido que o relato original sobre os acontecimentos do dia de Pentecoste (At 2 1-6a, 12s., sem *heterais*, v. 4) mencionava apenas as elocuições extáticas, e que Lucas interpôs a referência aos idiomas estrangeiros (At 2.6b-11, e a palavra *heterais*) quer como uma explicação mais favorável quando o termo glossolalia já havia caído no ridículo (H. Weinel, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister*, 1899, p. 74s.), quer como interpretação simbólica influenciada pela concepção do Pentecoste como o reverso da maldição de Babel (Gn 11.1-9), ou ainda, como um paralelo à transmissão da lei, no Sinai, nos setenta idiomas da humanidade (Midrash *Tanhumah* 26c; v. F. J. Foakes-Jackson e K. Lake, *The Beginnings of Christianity*, 1920-33, V, p. 114s.). Visto não haver qualquer manuscrito que comprove essa teoria e que é impossível que Lucas tenha com-

preendido mal a natureza da glossolalia, os paralelos que porventura houvessem em sua mente devem ter sido sugeridos pelo fato que os discípulos em realidade falaram em idiomas estrangeiros. Até que ponto fizeram-no é incerto, pois a maioria de seus ouvintes provavelmente conhecia o grego e o aramaico, mas a sua maneira de falar vinda da Galiléia foi pelo menos libertada das suas peculiaridades e então tornada inteligível para a multidão poliglota (v. 7; cf. Mc 14.70).

Falar em "novas línguas" (*glossais kainais*) é fenômeno mencionado em Mc 16.17 (não faz parte do evangelho original), como sinal de fé verdadeira em Jesus Cristo. Acompanhou o derramamento do Espírito Santo sobre os primeiros convertidos dentre os gentios (At 10.44-46; 11.15), e sem dúvida foi um dos sinais da manifestação visível entre os primeiros crentes samaritanos (At 8.18). O grupo isolado de discípulos, em Éfeso, que talvez tivessem sido crentes antigos em Cristo, mas que não sabiam coisa alguma dos eventos de Pentecoste (N. B. Stonehouse, "Repentance, Baptism and the Gift of the Holy Spirit", XIII, 1950-51, p. 11s.), também falaram em línguas quando o Espírito Santo desceu sobre eles (At 19.6). Em cada caso geral a glossolalia espontânea era uma evidência sensível da repetição da outorga inicial do Espírito, no dia de Pentecoste, e aparentemente servia para endossar a inclusão de novas classes de crentes na cautelosa igreja judaico-cristã (cf. At 10.47; 11.17,18; v. W.G. Scroggie, *The Baptism of the Spirit and Speaking with Tongues*, p. 16).

A glossolalia em Corinto diferia em alguns pontos daquela que é descrita em Atos. Em Jerusalém, como também em Cesária e em Éfeso, grupos inteiros sobre quem o Espírito sobrevinha, rompiam imediatamente a falar línguas, enquanto em Corinto nem todos possuíam o cobijado dom (1Co 12.10,30). A glossolalia, em Atos, parece ter sido uma experiência inicial irresistível e temporária, enquanto em Corinto era um dom contínuo sob controle de seu possuidor (1Co 14.27,28). Por ocasião do dia de Pentecoste as "línguas" foram prontamente compreendidas pelos ouvintes, mas em Corinto era necessário o dom adicional de interpretação para torná-las inteligíveis (v. 5,13,27). Somente por ocasião do dia de Pentecoste é que o falar em línguas estrangeiras é explicitamente mencionado. Por outro lado, a glossolalia é sempre apresentada como algo que consista de elocuições articuladas e significativas, impulsionadas pelo Espírito Santo e empregadas primariamente para efeito de adoração (At 2.11; 10.46; 1Co 14.2,14-17,28).

As línguas variavam quanto ao caráter (1Co 12.10). Em Corinto aparentemente não consistiam de idiomas estrangeiros, os quais Paulo denota por um vocábulo diferente (*phone*, 14.10,11), visto que um dom especial, e não a proficiência lingüística, era necessário para compreendê-las; também não eram sons extáticos, sem sentido, embora a mente estivesse inativa (v. 14), e as elocuições, sem interpretação,

L

não eram inteligíveis nem mesmo para o que as proferia (v. 13), porque as palavras (v. 19) e o conteúdo (v. 14-17) eram reconhecidos, e as línguas interpretadas eram equivalentes à profecia (v. 5). Uma forma linguística definida é sugerida pelas palavras gregas traduzidas como "interpretar", que noutras porções do NT, excetuando em Lc 24.27, sempre significa "traduzir" (cf. J. G. Davies, "Pentecost and Glossolalia", JTS, NS, III, 1952, p. 228s.), pelo que as línguas provavelmente devem ser com mais razão reputadas como "idiomas" especiais que não têm características humanas habituais, impulsionados pelo Espírito Santo para efeitos de adoração, como um sinal para os incredulos (14.22), e, uma vez interpretadas, visando a edificação dos crentes. Mas os coríntios de tal maneira valorizavam e abusavam da glossolalia que Paulo limitou estritamente o seu exercício em público (v. 27 e 28) e salientou o valor superior da profecia para proveito da igreja inteira (v. 1 e 5). Há dúvidas sobre até que ponto a glossolalia de dias posteriores e de nosso tempo se assemelha ao fenômeno no NT. W.G.P.

**LINHA** — Seis palavras hebraicas e um vocábulo grego são geralmente traduzidos por "linha" na Bíblia.

A palavra mais comum é *qaw* ou *qeweh*, que denota uma linha de medir tal como aquela que foi empregada para medir a circunferência do lavatório do templo (1Rs 7.23) ou para assinalar uma cidade, ou terra, para serem feitas edificações (Is 34.17; Jr 31.39; Zc 1.16). A linha de medir era usada para medir distância de mil côvados, a partir do templo de Ezequiel, a fim de testar profundidades onde a água se encontrava (Ez 47.3), e, por extensão de significado, é o prumo usado para verificar a integridade de uma cidade ou de uma terra (2Rs 21.13; Is 28.17; 34.11; Lm 2.8), ou as linhas de instrução de um mestre (Is 28.10,13, onde o quadro é o de crianças a recitarem o alfabeto, no qual caso a palavra *qaw* é um modo alternado de chamar a letra *qof*).

A palavra *hevel*, "corda", também se refere a um instrumento para dividir terra ou uma herança (Sl 16.6; 78.55; Am 7.17; Zc 2.1). Em 2Sm 8.2 é palavra empregada para indicar as linhas de moabitais constituídas por Davi, algumas destinadas à vida e outras destinadas à morte.

As palavras *hut* (1Rs 7.15), *patil* (Ez 40.3) e *sered* (Is 44.13) têm usos especiais. O fio vermelho de Raabe é *tiqwah* (Js 2.18,21). No NT a palavra empregada é *kanon* (2Co 10.16). V. PESOS E MEDIDAS; ARTES E OFÍCIOS. J.A.T.

**LINHA DE MEDIR** — V. ARTES E OFÍCIOS. IIIb.

**LINHO** — Tradução de diversas palavras hebraicas e gregas. O vocábulo hebraico *shesh* (em egípcio, *ss*) é traduzido como "linho fino". Há outras palavras hebraicas também traduzidas geralmente por "linho", *bad*, *pishta*, *buts*, *etun* (cf. o egípcio *idmy*, "fio de algodão ou de lã") e *miqweh* (cf. o acadiano *qu*, "corda", "mana-

da"). A palavra *pishta* em realidade significa a fibra com a qual era fabricado o fio de linho. Tão cedo como o séc. XIV a.C., a palavra *psht*, ou seu plural, *pshtm*, era empregada em ugáritico para indicar o linho (cf. Virolleaud, PRU, Mission Ras Shamra VII, II). *Buts* é palavra que só aparece nos livros mais recentes da Bíblia (cf. o termo grego *byssos*). No NT, há diversas palavras que são geralmente traduzidas como linho, *sindon*, *othonion* e *linon*.

O linho é fabricado com a fibra cujo nome científico é *Linum usitatissimum*. Depois de ser convenientemente tratado, o fio da película produz o linho e a semente o óleo de linhaça. Depois que a fibra era tratada, era tecida pelas mulheres para transformar-se em pano (Pv 31.13,24). O linho nunca foi bem produzido na Palestina, quer no AT quer no NT. De conformidade com Êx 9.31; Os 2.5 e provavelmente Js 2.6, era, entretanto, cultivado desde tempos antigos. Um testemunho extrabíblico acerca disso é o calendário de Gezer (c. 1000 a.C.), onde temos na quarta linha: "seu mês é para satchar o linho" (tradução de Albright, em Pritchard, ANET). O grande cultivador e exportador do linho era o Egito. Em Pv 7.16 lemos a respeito de linho egípcio (cf. o termo hebraico *hatuvot*, "multicolorido"). O linho vermelho era especialmente precioso no Egito antigo, sendo chamado de "linho real". É muito provável que o linho (cf. as palavras egípcias *ss* e *idmy* como possíveis palavras emprestadas tanto no hebraico como no cananeu) fosse importado do Egito pelos habitantes da Palestina desde os tempos mais recuados. Sabemos, por documentos egípcios, que o linho era exportado do Egito para a Fenícia (cf. tb. Ez 27.7), e especialmente para Biblos, e isso durante muitos séculos (cf. H. Kees, *Aegypten*, 1933, KAO, 118).

O emprego do linho, nos tempos do AT, era prescrito para os sacerdotes (Êx 28.39). A túnica, o turbante e o cinto precisavam ser feitos de linho fino. Isso, de conformidade com Ez 44.17, era prescrito devido a ser um material leve e fresco. O sumo sacerdote usava uma sobre-túnica de lã, mas vestia-se inteiramente de linho no grande Dia da Expição (Lv 16.4,23). O linho foi trazido do Egito pelos israelitas, e foi usado para fabricação das dez cortinas do tabernáculo (Êx 26.1), do véu (26.31), e das cortinas da porta da tenda (26.36). Samuel usava uma estola de linho (1Sm 2.18); Davi dançou defronte da arca usando uma estola de linho (2Sm 6.14). Parece mesmo que o uso do linho estava associado com pessoas especiais, santas, isto é, o homem com a caixinha de escrita, em Ez 9.2, e o homem que Daniel viu em visão, em Dn 10.5 e 12.6,7. O linho e o linho fino eram reputados como presentes preciosos a uma mulher amada por algum homem. Em Ez 16.10,13 o Senhor se refere a Jerusalém em termos de marido e mulher, e relembra-a como a havia vestido de linho e de linho fino. É óbvio, por Pv 31.22, que o uso do linho pelas mulheres era altamente apreciado. A palavra *buts*, "linho", é usada nos livros posteriores como ma-



terial usado para fabricação das vestes dos ricos e importantes; p. ex., Mordecai, apresentou-se ao rei persa usando uma manta de linho fino (Et 8.15). V. fig. 121.

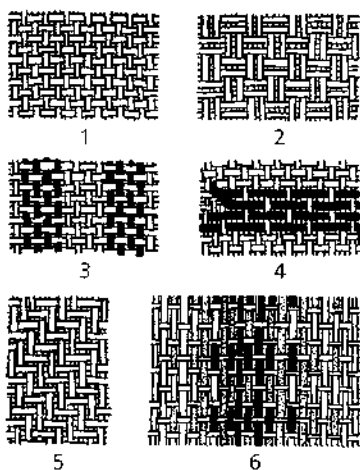


Fig. 121 — Alguns exemplos de fiação antiga, provavelmente egípcios. 3, 4, 6 mostram a introdução de cores adicionais.

A palavra é escassamente empregada no NT. Na parábola do rico e Lázaro o primeiro é descrito como homem esplendidamente regalada em linho fino (gr. *byssos*) e em púrpura (Lc 16.19). O jovem que seguiu Cristo até o Getsêmani perdeu o lençol de linho, em sua fuga da cena (Mc 14.51). O corpo de Cristo foi enrolado em linho de conformidade com Mt 27.59 e textos paralelos. De conformidade com Ap 19.8, a noiva do Cordeiro estará vestida em linho fino, que são as ações justas dos santos. Em Ap 19.14, os exércitos escatológicos são descritos como vestidos em linho fino e branco. F.C.F.

**LINO** — Um crente romano que saudou Timóteo, 2Tm 4.21; quanto às suas relações para com outros, *in loc.*, v. CLÁUDIA. Seu nome (filho de Apolo) não é comum. As listas de sucessão mostram um Lino, identificado por Irineu (*Adv. Haer.* iii 3.2) e por outros escritores como amigo de Timóteo, na qualidade de primeiro bispo de Roma depois dos apóstolos. Quanto aos problemas de tais listas, cf. Lightfoot, *Clement I*, p. 201-345; A. Ehrhardt, *The Apostolic Succession*, 1953. Escritores dominados pela prática posterior (p. ex., Rufino, prefácio a *Clem. Recog.*) labutam para reconciliar a nomeação apostólica tanto de Lino como de Clemente (q.v.). Lino deixou pouca impressão sobre a lenda ou a tradição (Cf. *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, I, p. 53, 121, quanto a escassas informações; Tischendorf, *Acta Apocrypha*, p. xix s., quanto aos mártires de Pedro e Paulo). A.F.W.

**LIRA** — V. MÚSICA E INSTRUMENTOS MUSICAIS.

**LIRIO** — V. PLANTAS.

**LISÂNIAS** — Aparece em Lc 3.1 como "tetrarca de Abilene", em c. de 27-8 d.C. Assim é que Josefo (*Antiguidades*, xx.7.1) fala sobre "Abila, que fora a tetrarquia de Lisânias". Seu nome aparece em certa inscrição de Abila, datada de cerca de 14 a 29 d.C., registrando a dedicação de um templo por parte de um liberto de "Lisânias, o tetrarca" (CIG, 4521). É incerto se as moedas com a inscrição "Lisânias, tetrarca e sumo sacerdote" se referem a ele ou a um Lisânias anterior, "rei dos itureus" (de conformidade com Dio Cássio), que foi executado por Antônio em c. de 36 a.C. (Josefo, *Antiguidades*, xv.4.1). Dois membros dessa família chamados Lisânias, de diferentes gerações, são nomeados em CIG, 4523. V. ABILENE. F.F.B.

**LÍSIAS, CLÁUDIO** — V. CLÁUDIO LÍSIAS

**LISTRA** — Uma aldeia obscura nas altas planícies da Licônia (perto da moderna Hatun Sarai), escolhida por Augusto como local de uma dentre diversas colônias romanas que tinham a intenção de consolidar a nova província da Galácia. Suas vantagens são desconhecidas. Sua posição remota e proximidade das montanhas do sul não-povoadas sugerem motivos defensivos. Povoações de *faixa latina*, implicadas por inscrições que até hoje sobrevivem também subentendem motivos de defesa. Foi a segurança de um lugar como esse que atraiu Paulo e Barnabé quando se retiraram apressadamente de Icônio (At 14.6), onde haviam sido perseguidos. Veneração supersticiosa, que os habitantes demonstraram em relação aos próprios apóstolos, foi por eles rejeitada, e os agitadores a converteram em drástica hostilidade, que aparentemente conseguiu a aprovação oficial ao apedrejamento infligido a Paulo (v. 19). Não há aqui qualquer sugestão de ordem ou justiça romanas. Nem o NT a exhibe como uma colônia. Havia claramente uma população de origem substancialmente não-helênica (v. 11), além dos gregos e judeus como era comumente o caso (At 16.1) Não obstante, uma igreja cristã foi ali estabelecida (At 14.20-23), a qual forneceu Timóteo (a não ser que, como é semelhantemente possível, que ele tivesse vindo de Derbe, que ficava próxima, At 16.1,2), o cooperador mais devotado de Paulo. E.A.J.

**LITERATURA DE SABEDORIA** — Trata-se de um gênero literário comum no antigo Oriente Próximo, onde eram dadas instruções para a vida bem sucedida ou onde as perplexidades da existência humana são contempladas. Existem dois tipos principais dessa literatura: sabedoria proverbial (v. PROVERBIO) — declarações breves e incisivas que declaram regras que visam a felicidade pessoal e o bem-estar (p. ex., Pv), e sabedoria especulativa — monólogos (p. ex., Ec) ou diálogos (p. ex., Jó) que procurou mergulhar em problemas tais como o significado da existência e a relação entre Deus e o homem.



Essa sabedoria especulativa é prática e empírica, e não teórica. Os problemas da existência humana são discutidos em termos de exemplos concretos: "Havia um homem... cujo nome era Jó".

As raízes da literatura de sabedoria provavelmente podem ser encontradas em ditos populares breves e incisivos que expressavam regras para o sucesso ou observações comuns a respeito da vida. Exemplos disso, no AT, podem ser encontrados em 1Rs 20.11; Jr 23.28; 31.29, entre outros. A transição da sabedoria oral para a sabedoria literária teve lugar no Egito, em cerca de 2500 a.C. (p. ex., a *Instrução do Vizir Ptah-Hotep*), bem como na Suméria, pouco mais tarde. Por todo o Oriente Próximo, apareceu uma classe de escribas ou sábios cuja honradíssima tarefa era criar ou coligir e polir ditos sagazes (Ec 12.9), usualmente sob o patrocínio da corte ou do templo. Dois dos reis de Israel foram creditados com importantes contribuições nessa área: Salomão (1Rs 4.29-34) e Ezequias (Pv 25.1). Pelo séc. VII a.C. o sábio (*hakham*) já havia adquirido suficiente proeminência em Judá para ser classificado juntamente com o profeta ou com o sacerdote (Jr 8.8,9; 18.18). Quando o fenômeno da profecia desapareceu, nos períodos persa e grego, os sábios cresceram em proeminência, conforme é demonstrado pelas importantes obras apócrifas, *Eclesiástico* e *Sabedoria de Salomão*, bem como pelo tratado da *Mishnah Pirque Avot* (Ditos dos Pais).

Os sábios lançavam mão de diversos artifícios literários para auxiliar a memória. O artifício mais freqüente era o emprego de paralelismo poético, de tipo quer sintético (p. ex., Pv 18.10) quer antitético (p. ex., Pv 10.1). As comparações são também comuns (p. ex., Pv 17.1), como o são igualmente as seqüências numéricas (p. ex., Pv 30.15s.). Os padrões de alteração e de acrósticos (p. ex., Sl 37; Pv 31.10-31) são ocasionalmente usados. Os enigmas (Jz 14.12s.; cf. 1Rs 10.1), as fábulas (p. ex., Jz 9.7-15; Ez 17.3s.; 19.1s.), as parábolas, que são extensões das comparações mencionadas acima (p. ex., 2Sm 12.1-4; Is 28.4), e as alegorias (p. ex., Is 5.1-7) fazem parte do repertório do sábio. Essa amostra testifica sobre o impacto exercido pela literatura de sabedoria sobre os escritos históricos, e provavelmente sobre os escritos proféticos também. H. Gunkel distribuiu em categorias certos salmos e poemas de sabedoria: Sl 127 e 133 (tipo proverbial simples); Sl 1; 37; 49; 73; 112; 128. S. Mowinckel chamou esses salmos de "salmografia erudita". Amós se baseia freqüentemente em motivos usados pela sabedoria: os padrões numéricos dos caps. 1 e 2 de Amós; as questões sobre causa e efeito em Am 3.3-8; as questões aforistas de Am 6.12. A influência da literatura de sabedoria pode ser percebida também no NT, tanto nos métodos de ensino de Cristo, que como sábio Mestre empregou parábolas e provérbios, como também na Epístola de Tiago (p. ex., 1.5s.; 3.13s.).

Embora se tratasse de um fenômeno internacional, conforme o AT reconhece livremente

(Edom, em 1Rs 4.31; Ob 8; Jr 49.7; e Egito, em Gn 41.8; 1Rs 4.30; Is 19.11-15 eram particularmente famosos), a literatura de sabedoria não escapou de receber o cunho peculiar de Israel. Os sábios de Israel confessavam que a verdadeira sabedoria se origina em Deus (cf. Jó 38). O impacto dos profetas israelitas sobre os seus sábios não pode ser ignorado. H. Wheeler Robinson (*Inspiration and Revelation in the Old Testament*, 1946, p. 241) chega a afirmar que o movimento de sabedoria foi "a disciplina mediante a qual era ensinada a aplicação da verdade profética à vida individual à luz da experiência".

D.A.H.

**LITERATURA HERMÉTICA** — Uma coleção de escritos associados com o nome de "Hermes Trismegistos" ("Triplamente grande Hermes").

### I. ORIGEM E CARÁTER

Os escritos apresentam um amálgama de modos de pensamento egípcio e grego, freqüentemente infiltrados de religião pessoal mística. O sincretismo helênico identificava Tote, o escriba egípcio dos deuses, com o grego Hermes, cujas funções não eram diferentes das daquele. Dessa forma o nome do antigo e sábio "Hermes Trismegistos" se tornou ligado a muito da tradição mágica e astrológica dos templos egípcios, agora temperada com a ciência grega e apresentada sob forma de revelações. A literatura sobrevivente desse tipo talvez recue até o princípio do segundo século a.C.

Interesse mais permanente, entretanto, é focalizado nos tratados escritos em grego e mais reconhecidamente filosóficos e religiosos, de diversos autores desconhecidos, entre os quais Hermes, Tate (realmente uma forma dupla de Tote, ainda que considerado distinto do mesmo), Asclépio, e outros, aparecem como mestre e discípulos. Os tratados são usualmente datados nos séculos segundo e terceiro d.C. — alguns talvez sejam um pouco mais antigos. Os principais itens restantes são um conjunto de dezoito tratados (um dos quais foi artificialmente reconstruído com fragmentos) preservados em manuscritos cristãos tradicionais, bem como um longo tratado dedicado a Asclépio, havendo uma tradução latina sobrevivente do mesmo, bem como uma versão óptica, feita em Quenobósquiom (q.v.) mas até agora não publicada. Em adição existem cerca de trinta fragmentos herméticos na *Antologia* de Estobeu, outros em alguns outros escritores mais antigos, e algumas obras herméticas não-publicadas na biblioteca de Quenobósquiom.

Alguns desses tratados estão vasados na forma de discursos epistolares: outros são diálogos socráticos. O mais famoso, o *Poimandres*, é uma visão que faz lembrar a obra da Hermes (v. LITERATURA PATRÍSTICA).

### II. CONTEÚDO

De alguns modos o *Poimandres* pode ser considerado como uma obra hermética típica. Nessa obra, *Poimandres* (talvez derivado do cóp-

tico *p-emi-n-re*, "conhecimento do deus [sol]"), descrito como "a Mente (*nous*) da Soberania", oferece-se para revelar a Hermes aquilo que ele mais desejava saber: "as coisas que existem, e compreender sua natureza, e conhecer a Deus". Segue-se a história da criação do universo e da queda do homem. A primeira tem elementos tirados de Gênesis 1; a última descreve como o homem arquétipo, a imagem de Deus, entrou num abraço fatal com a natureza, e por causa disso se tornou um ser misto, ao mesmo tempo mortal e imortal. Escapar da mão morta da natureza, entretanto, é algo possível para aqueles que se arrependem e abandonam a corrupção, até que a subida da alma fique completa por ocasião da morte, quando corpo, paixão e sentimento são inteiramente rendidos, e o homem é absorvido por Deus.

Nem todas as obras herméticas são assim coerentes, porém o alvo expresso e a atitude mental refletidos no *Poimandres* são genericamente dominantes. O conhecimento é o alvo; o corpo mortal é a maldição; a regeneração (entusiasticamente descrita no Tratado XIII), é a purificação da alma da mácula da matéria, o *summum bonum* da liberação final da alma e sua absorção por Deus. Há uma calorosa atitude de devoção: o apelo lançado à humanidade surda, no *Poimandres*, e o ainda mais impressionante grito do Tratado VII, são comoventes; e os hinos ocasionais são fervorosos e arrebatadores.

A essa piedade mística é adicionada uma filosofia bastante combatida, parcialmente platônica, parcialmente estoica em sua origem, com uso abundante dos mitos cosmogônicos. Fontes judaicas certamente também foram usadas, e há reflexos da linguagem empregada pela LXX. De fato, pode-se argumentar dizendo que as influências judaicas originalmente estimularam religiões desse tipo. Os diversos elementos componentes não são coesivos; há incoerências e contradições de pensamento dentro do próprio corpo de ensinos. A tendência inteira é monoteísta, ainda que não polemicamente monoteísta. Sobre cerimonial ou sacramentos bem pouco é dito e não há evidências sobre a existência de alguma igreja hermética.

### III. AS OBRAS HERMÉTICAS E A BIBLIA

O uso hermético do AT, como já foi observado, é indubitável. A relação entre a religião hermética e o NT é que não pode ser tão bem percebida. O pai cristão Lactâncio, que julgava que "Hermes" havia escrito em dias bem recuados da antiguidade, observava deleitado seu monoteísmo e o fato de chamar a Deus de "Pai" (*Institutus Divinas* 1.6). Escritores mais recentes apontam para paralelos mais sutis de pensamento e linguagem com o NT, ainda que nem todos tenham igual significação. O Logos, o pensamento hermético, p.ex., é ao mesmo tempo cósmico e uma atividade da alma; porém, não é pessoal. Uma declaração como "Tu, que por uma palavra constituíste tudo quanto existe" (*Poimandres* 21) não precisa de outro pano de fundo além do primeiro capítulo de Gênesis;

não há artigo definido no original. Mais notáveis são as frases como "Ninguém pode ser salvo antes do renascimento" (*Tratado* xiii.1), "aquele que ama o corpo o mesmo permanece nas trevas" (*Poimandres* 19), e o vocabulário joanino sobre a luz e as trevas, sobre a vida e a morte, sobre a fé e o testemunho. Uma influência direta do NT sobre as obras herméticas posteriores não é algo impossível, ainda que não possa ser provada: a influência direta da literatura hermética sobre o NT ainda seria mais difícil de comprovar. Entretanto, apesar de que nossas obras herméticas remanescentes sejam quase certamente posteriores à maior parte do NT, é claro que se derivam de uma tradição bem estabelecida; e é bem possível que estejam corretos aqueles que sugerem que João tem parcialmente em vista um público dessa espécie de educação e devoção. Devemo-nos lembrar, entretanto, que as obras herméticas não passam de um exemplo da piedade contemporânea, e a linguagem dos escritos joaninos também pode encontrar paralelo no dualismo judaico que é essencialmente bíblico dos escritos de Qumran.

Quanto ao conteúdo, pode-se ver que os paralelos herméticos são mais parecidos com aquilo que poderíamos chamar de elementos acidentais do NT: com o processo da redenção e não com sua natureza essencial e com os meios pelo qual essa é realizada. Refere-se ao pecado como ignorância ou paixão que deve ser extirpada, e não como rebelião que exige reconciliação, e com um desejo centralizado numa salvação que envolve deificação por meio de união com Deus — as forças motivadoras dos hermetistas mantinham uma orientação pagã, e não bíblica. E, apesar de que o ensinamento ético dos hermetistas é insistente e elevado, sua natureza do outro mundo não permite que nele se realize a natureza concreta da ética bíblica. Conforme diz C. H. Dodd, os hermetistas compartilham da segunda, mas não da primeira metade da descrição de "pura religião" em Tg 1.27. (V. tb. GNOSTICISMO). A.F.W.

**LITERATURA PATRÍSTICA** — A importância do estudo da literatura primitiva cristã extra-canônica, para muitos ramos do estudo do NT, tanto a respeito de fragmentos de escritos não-ortodoxos como a respeito de obras apócrifas do NT (q.v.), por um lado, como a respeito dos escritos patrísticos (isto é, os escritos cristãos antigos não-apócrifos e não-sectários), por outro lado, é geralmente reconhecida. Quanto à história do cânon do NT (q.v.) e a fixação do seu texto (v. TEXTO E VERSÕES, iv) as alusões e citações patrísticas baseadas nos livros bíblicos são obviamente indispensáveis. Na exegese, igualmente, os pais gregos em particular têm que ser levados em consideração, e aquilo que escritores tais como Irineu, Clemente de Alexandria e, acima de todos, Orígenes, dizem acerca de tradições não-escritas, exige atenção. Porém, num aspecto mais lato, a igreja do segundo século, de língua grega e latina, com todas as suas diferenças de costumes em comparação com o

período apostólico, é o resultado da assembléia de Pentecoste, em Jerusalém, e qualquer iluminação da vereda entre eles tem a tendência de lançar luz para trás como para frente.

Infelizmente, no presente, um túnel mal iluminado se estende desde o fim da época apostólica até os grandes apologistas dos meados e do fim do segundo século. Trata-se de um período de perseguição intensificada e de propaganda pernicioso (conforme predito em 2Tm 3 e em outros lugares); a igreja estava largamente espalhada por todo o império romano e além (para o oriente); Israel havia sido repudiada em 70 d.C., e assim terminara qualquer primado eficaz da igreja de Jerusalém. O nome "Pais Apostólicos", originalmente significava os homens em contato com os apóstolos ou apontados por eles, há muito tempo que foi dado aos escritos associados a esse período; contudo, as listas dos "Pais Apostólicos" variam consideravelmente. Para três indivíduos — Clemente de Roma, Inácio, e Policarpo — esse título é regularmente aplicado, embora apenas no caso de Policarpo exista evidência inequívoca de contato direto com os apóstolos. Todos esses escritos antigos são práticos, não são eruditos nem especulativos. Se alguém sente sua imediata inferioridade em comparação com os escritos do NT, o contraste de seu caráter direto com o intelectualismo tortuoso, digamos, do *Evangelho da Verdade*, contemporâneo dos mesmos, ou com a fétida atmosfera dos livros apócrifos é igualmente marcante.

As obras alistadas abaixo representam alguns dos mais antigos escritos patrísticos.

### I. CLEMENTE DE ROMA

Uma longa carta escrita em grego, endereçada da igreja de Deus que peregrinava em Roma, para a igreja em Corinto, chegou até nós com o nome de Clemente. Não há base para identificar esse Clemente com o Clemente de Fp 4.3 ou com Flávio Clemente primo de Domiciano. Ele é indubitavelmente a pessoa que aparece em terceiro lugar nas listas de sucessão episcopal de Roma, ainda que o termo "Bispo de Roma", no sentido usual, seria um anacronismo, pois nessa carta o vocábulo "bispo" é equivalente a "presbítero".

A ocasião motivadora foi um distúrbio na igreja de Corinto em que um presbítero legitimamente nomeado fora excluído. Clemente, em favor de sua igreja, apela em prol da paz e da ordem, e solicita que relembrem a analogia da adoração ordeira do antigo Israel e do princípio apostólico de apontar uma continuação de homens de reputação.

A data quase certamente pertence ao período da perseguição de Domiciano, 95-96 d.C., isto é, dentro do período do NT.

A chamada segunda *Epístola de Clemente* é uma homilia de data (embora pertencente ao segundo século d.C.) e de autoria desconhecidas.

### II. INÁCIO

Inácio, bispo de Antioquia, estava a caminho do martírio em Roma, durante o reinado

de Trajano (98-117 d.C. — provavelmente no fim desse período) quando escreveu sete cartas que foram reunidas para formar uma coleção: para as igrejas asiáticas em Éfeso, Magnésia, Tralles, Filadélfia e Esmirna, para seu amigo Policarpo, bispo de Esmirna, e para a igreja romana, solicitando-lhes que não procurassem impedir o seu martírio.

Inácio se aproxima, mais do que qualquer outro escritor do segundo século de nossa era, da sublimidade, ao falar sobre os mistérios da encarnação e da salvação. Porém, escreve apressadamente e de alguma forma, obscuramente: e se sentia consumido pelo desejo do martírio e obcecado pela necessidade de íntima adesão ao bispo. Alguns têm considerado que isso implica que o governo eclesástico por parte de um só bispo, em distinção com presbíteros, ainda era algo bastante novo na Ásia. Inácio não menciona qualquer bispo ao escrever para Roma.

As cartas foram pesadamente interpoladas e outras adições foram feitas por forjadores, usualmente com data do quarto século de nossa era (mas v. J. W. Hannah, *JBL*, LXXIX, 1960, p. 221s.). Quanto ao pano de fundo v. V. Corwin, *St. Ignatius and Christianity in Antioch*, 1960.

### III. POLICARPO

Policarpo foi uma das personagens mais reverenciadas do cristianismo antigo. Era bispo de Esmirna quando Inácio lhe escreveu: foi martirizado com idade avançada. A data de seu martírio, a respeito do qual sobrevive um comovente relato antigo, é disputada: 155-6 e 168 d.C. são possíveis (v. W. Telfer, *JTS* (NS), III, 1952, p. 69s.). Ele tinha conhecido os apóstolos, e João em particular, e ensinou Irineu (Irineu, *Adv. Haer.* iii.3.4; Eusébio, *EH* v. 20). Dessa forma, Policarpo liga a época apostólica com a igreja cristã do fim do segundo século. Sobreveia uma carta escrita aos filipenses, intensa e graciosa. O cap. 13 é escrito sem qualquer notícia sobre a sorte de Inácio. P. N. Harrison (*Policarp's Two Epistles to the Philippians*, 1936) argumenta que se trata de uma carta separada, e que os caps. 1—12 foram escritos em cerca de 135-7 d.C., tendo sido reunidos àquela outra porção.

### IV. O DIDAQUÊ

Trata-se de uma obra problemática, que consiste de ensinamentos (que aparecem noutras obras) sobre os caminhos da vida e da morte, uma breve ordem eclesástica, tratando sobre o batismo, o jejum, a oração, a eucaristia, os ministros e os profetas, e que fecha com um apocalipse. Conta com muitas características peculiares, que não estão de conformidade exata nem com a ordem eclesástica apresentada no NT, nem com aquilo que conhecemos a respeito da igreja do segundo século. Tem sido argumentado que se trata de uma obra antiga genuína (p. ex., J. P. Audet, *La Didaquê*, 1958, que a data em cerca de 60 d.C.), que é uma reconstrução do fim do segundo século, ou que representa uma igreja desviada da corrente principal. Parece ser de origem síria.

**V. PAPIAS**

Papias foi bispo de Hierápolis no início do segundo século e devotou muito cuidado a uma "Exposição dos Oráculos do Senhor", em cinco volumes, que sobrevive apenas em fragmentos esparsos nos escritos de Irineu e de Eusébio. Sua data é incerta: nada posterior a 130 d.C. é provável. Seja como for, estava em contato com os ovinos dos apóstolos (v. MARCOS, EVANGELHO DE; MATEUS, EVANGELHO DE).

**VI. BARNABÉ**

Uma epístola, provavelmente alexandrina, pertencente ao início do segundo século de nossa era. É de tonalidade intensamente anti-judaica e assinalada por uma exegese alegórica forçada. Inclui uma forma dos "Dois Caminhos". A obra é anônima; sua atribuição a Barnabé (se está em vista o apóstolo) é sem dúvida uma opinião bem antiga. Entretanto, isso talvez tenha ferido com que tivesse sido lida em algumas igrejas durante algum tempo (cf. Eusébio, EH iii.25). V. ainda L. W. Barnard, JEA, XLIV, 1958, p. 101s.

**VII. HERMAS**

O *Pastor de Hermas* é uma obra simbólica que tencionava despertar uma igreja lassa e chamar ao arrependimento os crentes que haviam pecado: deixando claro obviamente um ponto disputado — que o pecado pós-batistal não era necessariamente imperdoável. Está dividida, bastante artificialmente, em Visões, Tratados e Mandatos.

Abundam os problemas críticos e históricos. O fragmento Muratoriano diz que essa obra foi escrita recentemente, pelo irmão do bispo Pio, de Roma (c. 140 d.C.), porém, há certos sinais de uma data mais antiga e, apesar de ser uma obra inferior, conforme atualmente reputada, durante certo período foi bem recebida como "Escritura" por algumas igrejas antigas. Aparece no *Codex Sinaítico do NT*. V. H. Chadwick, JTS (NS), VIII, 1957, p. 274s. A.F.W.

**LIVRAMENTO** — V. SALVAÇÃO, REDENÇÃO.

**LIVRE ARBITRÍO** — V. LIBERDADE, PROVIDÊNCIA.

**LIVRO** — V. ESCRITA.

**LIVRO DA VIDA** (heb., *sefer hayim*; gr., *biblos* ou *biblion zoes*, "rolo dos vivos").

1. É usado quanto à vida natural, SI 69.28, onde "Sejam riscados do livro dos vivos" significa "Deixa-os morrerem". Cf. Êx 32.32s., onde Moisés pede para seu nome ser riscado do livro de Deus se Israel fosse destruído; SI 139.16 ("no teu livro foram escritos todos os meus dias"); Dn 12.1, onde todos os justos que forem achados inscritos "no livro" sobreviverão à tribulação escatológica.

2. No judaísmo posterior e no NT essa expressão é usada sobre a vida da era vindoura. Assim é que Is 4.3, onde "todos os que estão inscritos em Jerusalém para a vida" se refere à vida natural é reinterpretado no Targum como

passagem que fala sobre a "vida eterna". Semelhantemente, no NT o livro da vida é a lista dos crentes, como, p.ex., Fp 4.3; Ap 3.5; 22.19 etc. Por ocasião do julgamento final, todo aquele que não for encontrado arrolado no livro da vida será lançado no lago do fogo (Ap 20.12,15); esse é o livro da vida do Cordeiro que foi morto (Ap 13.8; 21.27), no qual os nomes dos eleitos foram gravados "desde a fundação do mundo" (17.8). A mesma idéia é expressada em Lc 10.20: "vossos nomes estão arrolados nos céus"; e em At 13.48. "creeram todos os que haviam sido destinados (isto é, inscritos) para a vida eterna". F.F.B.

**LIVRO DOS JUSTOS** — Em Js 10.13 e 2Sm 1.18, o livro de *yashar* ("o justo") é mencionado. As palavras de Salomão, em 1Rs 8.12,13, de conformidade com a LXX, que as coloca depois de 8.53, podem ser encontradas "no livro do cântico". Visto que "cântico", *shyr*, se parece muito com *yshr*, provavelmente é o mesmo livro que está aqui em vista. Todas as três citações aparecem em estilo poético. É possível que mais citações tiradas da poesia antiga, tenham vindo desse livro perdido. Alguns eruditos identificam-no com o "livro das Guerras do Senhor" (Nm 21.14). Visto que as citações diferem quanto à métrica, ao estilo e ao conteúdo geral, e também datam de períodos diferentes, não é provável que o livro fosse um cântico "épico nacional"; era antes uma coleção de cânticos com breves introduções históricas. Cf. as antologias árabes, como, p.ex., a de Hamasa. Deve ter sido composto durante o reinado de Salomão ou depois. O nome *yashar* provavelmente está relacionado com *yshurun*, Israel (Dt 32.15 etc.). Os livros impressos "dos Justos" são fabricações modernas. A. van S.

**LIVROS APÓCRIFOS DO NOVO TESTAMENTO**

— O número dos livros apócrifos do NT é mais difícil de determinar que no caso do AT. O termo será aqui confinado às obras não-canônicas atribuídas a, ou que reivindicam apresentar informação extracanônica a respeito de, Cristo ou os apóstolos. As obras escritas sem tais pretensões são portanto excluídas desta discussão, ainda nos casos em que desfrutavam de posição quase canônica em algumas igrejas, durante algum tempo (v. LITERATURA PATRÍSTICA); semelhantemente é o caso de atribuições cristãs a (ou versões cristianizadas de obras atribuídas a) personagens do AT (v. PSEUDEPIGRAFIA), e a interposição ou reformulação de textos neotestamentários com material estranho (v. TEXTO E VERSÕES, secção do NT).

Permanece uma gigantesca literatura, preservada parcialmente em grego e latim, mas ainda em cóptico, etiópico, síriaco, árabe, slavônico, e até mesmo em anglosaxônico e idiomas contemporâneos da Europa ocidental. Algumas obras que conforme sabemos exerceram grande influência por certo tempo, depois perderam-se quase totalmente, e muitas das mais impor-



tantes existem apenas em estado fragmentário. Novas descobertas, entretanto, freqüentemente de grande importância para a história cristã primitiva, estão sendo constantemente feitas. Problemas literários complexos são freqüentemente enfrentados, pois muitas das obras apócrifas serviram para rehistoriar, interpolar e plagiar.

### I. FORMAS

Uma grande proporção da literatura apócrifa se divide numa das formas literárias neotestamentárias: evangelho, Atos, epístola, Apocalipse. Porém, essa semelhança formal é mui freqüentemente acompanhada por enormes diferenças quanto aos conceitos. Isso é particularmente notório no caso dos evangelhos; temos Evangelhos da Infância, Evangelhos da Paixão, documentos de afirmações, e meditações teológicas; porém (se excluirmos os primeiros evangelhos fragmentários sobre os quais de qualquer modo estamos mal informados), é difícil encontrar obras que, à semelhança dos evangelhos canônicos, tenham qualquer interesse nas palavras e obras do Senhor encarnado. Atos forma uma classe numerosa e provavelmente a mais popular, sem dúvida por causa da larga atração não-sectária de muitas das histórias. Epístolas não são comuns: a despeito do fato que quase todas as obras no NT algumas vezes consideradas pseudépigráficas sejam epístolas. Quanto aos apocalipses, havia precedente judaico para atribuir-lhes a uma celebridade do passado.

Desenvolveu-se uma outra classe de literatura que adquiriu algumas características da literatura apócrifa: As Ordens Eclesiásticas da Síria e do Egito. Essas coleções de cânones sobre disciplina e liturgia eclesial, das quais as *Constituições Apostólicas* é a obra mais popular, afirmam representar a prática apostólica, e por convenção vieram a reivindicar origem apostólica: e a mais ousada delas, o *Testamento de nosso Senhor*, afirma ser um discurso de Jesus depois de sua ressurreição. O costume foi talvez estimulado pelo sucesso da *Didascalia* do terceiro século, e pelo malentendido sobre a reivindicação de apostolicidade da *Tradição Apostólica*, de Hipólito — duas obras que foram pesadamente saqueadas — juntamente com, em alguns dos casos, a popularidade do romance clementino. Cf. *Studia Patristica*, editada por K. Aland e F. L. Cross, II, 1957, p. 83s.

### II. MOTIVOS

A criação da literatura apócrifa já começou nos tempos apostólicos: Paulo evidentemente foi obrigado a autenticar a sua assinatura por causa de obras forjadas que então circulavam (cf. 2Ts 3.17). No segundo século de nossa era, a literatura apócrifa tomou grande impulso, e daí por diante ganhou mais importância, particularmente no Egito e na Síria. Teve prosseguimento pela Idade Média (quando as lendas mais antigas continuavam sendo apreciadas), e, ocasionalmente, surge por motivo de sentimentalismo, *parti pris*, ou pura excentricidade, em nossos próprios dias. Os vários motivos por detrás de tal

tipo de literatura estão dessa maneira relacionados com a tendência inteira da história cristã e sub-cristã; porém, alguns dos motivos operativos no início são particularmente importantes.

#### a) Romance e o impulso literário

Isso se demonstra de várias formas. Há o desejo de satisfazer à curiosidade sobre questões a respeito das quais o NT nada diz. Um verdadeiro dilúvio de Evangelhos da Infância, sem valor algum, cobre os anos silenciosos de Jesus, desde Belém até seu batismo. Conforme a virgem Maria foi-se tornando mais e mais proeminente na teologia e na devoção, foram aparecendo obras pseudo-apostólicas descrevendo seu nascimento, vida, e, finalmente, sua ascensão ao céu. Um leitor de Cl 4.16 deve ter sentido pesar sobre si a responsabilidade de suprir a carta que aparentemente estaria faltando, escrita aos laodicenses. Isso aparece acima de tudo nos Atos e romances novelísticos, e em alguns dos evangelhos apócrifos — bizarros, fétidos, mas repletos de maravilhas e anedotas, muitas das quais foram dotadas de certa animação, apesar de todas as suas faltas. Podemos compreender melhor esse movimento como um ramo da literatura cristã popular, e, estudados sob essa luz, os livros mais antigos revelam algumas das questões que preocuparam congregações do segundo e do terceiro séculos de nossa era: relações com o estado, controvérsias com os judeus, debates sobre o casamento e o celibato: e, por sua beligerante insistência sobre os milagres, revelam que a verdadeira época dos milagres já havia passado. Tais produções são cruas, até mesmo vulgares; mas seus autores conheciam o público a que se destinavam. Para muitos, tais obras devem ter substituído a literatura pagã erótica e popular, e, em muitos casos, devem ter tido o desejo real de edificar. Os seus autores sem dúvida dificilmente teriam motivos diferentes daqueles dos autores de *Ben Hur* ou de *O Grande Pescador*. Não há necessidade de pôr em dúvida a sinceridade do presbítero asiático que foi destituído por haver publicado os *Atos de Paulo*, quando disse que fê-lo "por amor a Paulo", sendo que para ele Paulo parecia quase tão distante como para nós é distante João Wesley. Isso nos ajuda a explicar como se originaram histórias e obras inteiras em círculos heréticos, os quais retiveram e aumentaram sua circulação em círculos ortodoxos. Foram os mestres hereses que lançaram mão em primeiro lugar e eficazmente dessa forma de literatura; e tão bem sucedida foi a tentativa que houve outros que transmitiram, expurgaram e imitaram as formas designadas como veículos para sua propaganda.

#### b) Repisar de princípios que, para a mente do autor, não eram enunciados de modo suficientemente claro nos livros do NT

Naturalmente que até mesmo numa obra "por amor a Paulo" qualquer desproporção ou aberração doutrinária do autor era incluída em sua obra; de fato, pelo menos uma parte desse alvo edificador bem poderia ser inculcar justamente tal aberração: o presbítero asiático, p.ex.,

tinha uma obsessão pela virgindade que torna sua obra, em outros particulares mais ou menos ortodoxo, bastante remota do espírito evangélico. Porém, existem muitas obras cujo alvo é deliberadamente sectário: promulgar um corpo de doutrina a fim de complementar ou ultrapassar a doutrina ensinada pelos livros indisputados. Essas obras foram principalmente fruto de dois grandes movimentos reacionários do segundo século, o gnosticismo (q.v.) e o montanismo. As "Escrituras" montanistas surgiram quase por acidente, e no sentido em que empregamos a palavra não eram estritamente apócrifos, pois, embora afirmassem preservar o testemunho vivo do Espírito Santo, não eram pseudônimos. Praticamente desapareceram (mas cf. aquelas obras coligadas na obra de R. M. Grant, *Second Century Christianity*, p. 95s.). Escritos originados nas multiformes expressões de gnosticismo, todavia, têm sobrevivido em grande quantidade. Obras tais como o *Evangelho da Verdade*, uma meditação sobre termos gnósticos que refletem a linguagem das Escrituras indisputadas, são menos comuns que as obras que selecionam, modificam e interpretam aquelas Escrituras imprimindo-lhes uma orientação sectária (cf. o *Evangelho de Tomé*, de Quenobósquiom), aquelas que professam abertamente conter doutrina secreta não disponível em outro lugar (cf. o *Apócrifo de João*), e aquelas que simplesmente atribuem ao Senhor ou aos apóstolos os lugares comuns do ensino gnóstico. E a respeito de todos esses propósitos a forma apócrifa se tornou convencional.

Não precisamos ir longe para encontrar a razão disso. Na era sub-apostólica e posteriormente com a imensa expansão da igreja, a intensificação do perigo de perseguição e a proliferação de ensino falso, a apostolicidade se tornou a norma de fé e prática; e, conforme a memória viva dos apóstolos ia caindo em esquecimento, a apostolicidade ia cada vez mais sendo centralizada nas Escrituras de nosso NT, a respeito da maioria de cujos livros havia unanimidade de aceitação na igreja. Se, portanto, uma nova forma de ensino houvesse de propagar-se, tinha de fundar-se sobre a apostolicidade. Isso era comumente feito afirmando-se que certa tradição secreta proviera de algum apóstolo, ou então proviera do Senhor por intermédio de algum apóstolo, quer como suplemento da tradição aberta dos Evangelhos quer como corretivo. O apóstolo favorecido varia: muitas seitas inclinavam-se mais para o judaísmo, e então Tiago, o Justo, e, curiosamente Salomé são as fontes tradicionais mais frequentes nesses casos; Tomé, Filipe, Bartolomeu e Matias também aparecem constantemente. No *Evangelho de Tomé*, de Quenobósquiom, p.ex., é Tomé que demonstra a compreensão mais perfeita sobre a pessoa do Senhor (Mateus e Pedro — talvez como os apóstolos que figuram por detrás dos dois primeiros evangelhos do NT — aparecem em posição de desvantagem). A obra ainda mais fantástica *Pistis Sophia* contempla uma espécie de congresso dos apóstolos e das mulheres

jointamente com o Senhor, mas indica que Filipe, Tomé e Matias deveriam escrever os mistérios (*Pistis Sophia*, cap. 42, Schmidt). Fatores locais provavelmente contribuíram algo para a escolha do apóstolo — todos aqueles nomeados estiveram associados com a Síria e o Oriente, talvez o solo mais fértil para a literatura dessa espécie; e especulações sobre Tomé como gêmeo do Senhor exerciam um fascínio adicional. O processo provocou uma nova ênfase posta sobre o período pós-ressurreição, onde supostos discursos do Senhor são usualmente situados; é significativo, que pouco seja dito a respeito desse período nos evangelhos indisputados, e era uma característica gnóstica constante subestimar a humanidade do Senhor encarnado. É digno de nota que, enquanto aquelas seitas sincretistas que adotavam alguns elementos cristãos podiam obter suas revelações de onde bem entendessem, o gnosticismo cristão era obrigado a demonstrar que seu conhecimento se derivava de alguma fonte apostólica.

### c) Preservação de tradição

Inevitavelmente, nos primeiros dias, as palavras do Senhor foram manuseadas fora dos Evangelhos canônicos. Algumas dessas palavras foram provavelmente transformadas de maneira irreconhecível durante o processo, mas outras foram tendenciosamente torcidas. O célebre prefácio de Papias (Eusébio, EH iii.39), que o mostra a coligir oráculos do Senhor para suas "Exposições", revela que conscientes estavam os cristãos ortodoxos do segundo século desse material flutuante, bem como dos problemas envolvidos em sua coleção. Papias, quaisquer que tenham sido os seus defeitos, escrutinizava conscientemente o seu material: não obstante, os resultados nem sempre foram felizes, e talvez nem todos os seus contemporâneos tivessem a sua mesma atitude respeitosa. Material genuíno, por conseguinte, talvez algumas vezes tenha sido preservado no meio de lixo indisputado.

Semelhantemente, as memórias sobre as vidas e as mortes dos apóstolos tinham a tendência de permanecer, e os Atos apócrifos, até mesmo quando duvidosos teologicamente, talvez tenham em alguns casos preservado tradições genuínas, ou então refletido situações apropriadas.

O desejo de transmitir tais memórias sem dúvida alguma desempenhou seu papel na produção da literatura apócrifa; mas isso não podia eliminar a tendência para inventar, elaborar, melhorar ou reorientar. Qualquer processo de joieramento é, portanto, arriscado: e, conforme sabiam-no eruditos à semelhança de Orígenes, isso já era arriscado nos tempos patrísticos. Em consequência, a necessidade de edificar firmemente sobre o que era indisputado foi universalmente reconhecida.

## III. LITERATURA APÓCRIFA NA IGREJA PRIMITIVA

A presença de vários escritos sob nomes apóstólicos, quando a apostolicidade era a norma, tornou urgente assegurar quais eram os escritos verdadeiramente apóstólicos, e os primeiros

eruditos cristãos não se mostraram deficientes em introspecção e agudeza crítica (v. CÂNON DO NOVO TESTAMENTO). Porém, é notável o fato que as listas de livros canônicos geralmente recebidas foram pouquíssimo afetadas pelas discussões acerca da literatura apócrifa. Algumas igrejas se mostraram lentas para aceitar livros que atualmente são reputados canônicos. Outras deram grande valor a obras tais como *1 Clemente* e *Hermas*. Mas dificilmente qualquer dos livros, digamos, do *Apocryphal New Testament* de James, foram em qualquer sentido "livros excluídos do NT". Estavam além de qualquer consideração. A literatura petrina provocou mais sondagem de coração do que qualquer outra (cf. R. M. Grant e G. Quispel, VC, VI, 1-52, p. 31s.). Pelo tempo de Eusébio a discussão — salvo a respeito de 2 Pedro — já estava encerrada (EH iii.3), mas há evidência positiva que pelo menos o *Apocalipse de Pedro* foi pelo menos durante algum tempo empregado em certas áreas (v. abaixo).

Nessa conexão, a epístola de Serapiom, bispo de Antioquia, à congregação de Rosus, em cerca de 190 d.C., reveste-se de grande interesse (cf. Eusébio, EH vi. 12). A igreja havia começado a usar o *Evangelho de Pedro*. Evidentemente houvera oposição a isso, mas Serapiom, satisfeito com a estabilidade da congregação, depois de um exame superficial, sancionou sua leitura pública. Seguiu-se a confusão. Serapiom leu tal evangelho mais cuidadosamente e descobriu que não somente era obra aceita pelas igrejas cujas tendências eram suspeitas, mas também que em alguns pontos refletia a heresia docética (negação da realidade da humanidade de Cristo). Ele sumariza a obra, dizendo "a maior parte é ensino verdadeiro do Salvador", mas algumas coisas (a respeito das quais ele preparou uma lista) foram adicionadas. E diz ainda: "Aceitamos Pedro e os outros apóstolos como Cristo, mas, na qualidade de homens de experiência, testamos os escritos que lhes são falsamente atribuídos, sabendo que tais coisas não nos foram transmitidas".

Em outras palavras, a lista de livros apostólicos já era algo tradicional. Outros livros podiam ser lidos, contanto que fossem ortodoxos. O *Evangelho de Pedro* não era tradicional: seu uso em Rossus foi resultado de um pedido específico, e não foi feito sem oposição. A princípio Serapiom nada vira que exigisse uma controvérsia prolongada: se espúria, era quando muito uma obra inofensiva. Porém, quando houve exame mais cuidadoso, e ficaram reveladas as suas tendências, seu uso em qualquer forma na igreja foi proibido.

O curso dos acontecimentos parece ser mais bem compreendido se, seguindo a indicação deixada pela ação de Serapiom, reconhecermos que o reconhecimento de um livro como espúrio não envolvia necessariamente sua rejeição completa para que fosse proibido à leitura pública, contanto que tivesse algum valor devocional e não demonstrasse qualquer tendência herética: uma espécie de posição intermediária análoga

àquela dos livros apócrifos no sexto Artigo Anglicano. Mas até mesmo um livro herético, se tivesse outro apelo, podia ainda ser lido particularmente. Por esse meio a literatura apócrifa chegou a exercer um efeito permanente na devoção medieval e na arte e história cristã dessa era.

Todavia, nada existe que sugira que era uma parte aceita da prática católica, dos séculos primeiro ou segundo de nossa era, compilar obras no nome de algum apóstolo, processo esse implicado em algumas teorias sobre a autoria de determinados livros do NT (cf. D. Guthrie, Expt, LXVII, 1956, p. 341s.), e o caso do autor dos *Atos de Paulo* é um exemplo de ação drástica contra tal publicação.

Passando de qualquer dos escritos do NT para o melhor dos livros dos apócrifos do NT — a verdadeira criação da comunidade cristã primitiva — mudamo-nos para um mundo inteiramente diferente. Se 2 Pedro — considerando o escrito neotestamentário mais comumente atribuído ao segundo século — foi uma obra apócrifa, então não tem paralelo entre as obras apócrifas.

#### IV. ALGUMAS OBRAS REPRESENTATIVAS

Uns poucos representantes de diferentes formas de obras apócrifas podem ser aqui apresentados. Geralmente falando, são algumas das obras importantes mais antigas. Poucas contam com um texto completo: a respeito de algumas temos de depender de citações feitas por escritores primitivos.

##### a) Primeiros Evangelhos Apócrifos

Certo número de fragmentos de evangelhos primitivos são citados por escritores do terceiro e do quarto séculos de nossa era. O debate prossegue quanto à natureza e às inter-relações entre esses evangelhos. O *Evangelho segundo os Hebreus* era conhecido por Clemente de Alexandria, Orígenes, Hegesipo, Eusébio e Jerônimo, o qual diz (embora isso nem sempre seja crido) que o traduziu para o grego e o latim (*De Vir.* III.2) do aramaico em caracteres hebraicos, e que era usado pelos nazarenos, um grupo de cristãos-judeus. A maioria das pessoas, afirma ele, erroneamente pensavam tratar-se do original hebraico de Mateus, mencionado por Papias (v. MATEUS, EVANGELHO DE), o que faz lembrar que Irineu conhecia seitas que usavam apenas o Evangelho de Mateus (*Adv. Haer.* i.26.2; iii.11.7). Alguns dos extratos que possuímos certamente têm pontos de contato com o Evangelho de Mateus; outros reaparecem em outras obras, mais recentemente no *Evangelho de Tomé*, de Quenobósquiom. Há uma forte tonalidade judaico-cristã, bem como uma reparação de Tiago, o Justo, ressurreto, é registrada. Eusébio faz referência a essa história, encontrada tanto em Papias como no *Evangelho dos Hebreus*, de uma mulher que perante Jesus teria sido acusada de muitos pecados. Isso tem sido freqüentemente identificado com o relato da adúltera, encontrado em muitos dos manuscritos do Evangelho de João, capítulo oitavo.

O evangelho provavelmente reflete a atividade de cristãos judeus da Síria que usavam tradi-



ções de Mateus (o evangelho "local") e outras tradições locais, algumas delas indubitavelmente válidas. Os nazarenos chamavam-no de "O Evangelho segundo os Apóstolos" (Jerônimo, *Dial. Pelag.* iii 2) — um título suspeitamente beligerante. (V. V. Burch, *JTS*, XXI, 1920, p. 310s.; M. J. Lagrange, *RB*, XXXI, 1922, p. 161s., 321s.; e, quanto à sua defesa como uma fonte primária, v. H. J. Schonfield, *Accord- ing to the Hebrews*, 1937).

Epifânio, que sempre se mostra um escritor confuso, menciona uma versão mutilada de Mateus, usada pela seita judaico-cristã que ele chama de "ebionitas". Essa tem sido identificada com o *Evangelho dos Hebreus*, mas os extratos dados mostram um ponto de vista diferente acerca da natividade e do batismo, e tal obra é claramente sectária e tendenciosa. Pode ser a mesma obra que o *Evangelho dos Doze Apóstolos*, mencionada por Orígenes (Lk. Hom. 1; cf. J. R. Harris, *The Gospel of the Twelve Apostles*, 1900, p. 11s.).

O *Evangelho dos Egípcios* é conhecido principalmente através de uma série de citações no *Stromateis* de Clemente de Alexandria. Alguns gnósticos empregavam essa obra (Hipólito, *Philo*s v.7), e sem dúvida alguma surgiu no seio de alguma seita egípcia. Porções restantes relatam um diálogo que teria havido entre Cristo e Salomé sobre o repúdio das relações sexuais.

Os papíros têm fornecido certo número de fragmentos de Evangelhos não-canônicos. O mais celebrado, o Papiro Oxy., 1, 654, 655, será considerado adiante sob o *Evangelho de Tomé*, de Quenobósquiom. Em seguida na ordem do interesse vem o chamado *Evangelho Desconhecido* (P. Egerton, 2), publicado por H. I. Bell e T. C. Skeat, em 1935, o qual descreve incidentes conforme a maneira sinótica, mas usando um diálogo e um vocabulário joanino. O manuscrito, datado de c. de 100 d.C., é um dos mais antigos manuscritos cristãos escritos em grego que se conhece. Tem sido mantido por alguns que se baseiam no quarto evangelho, e talvez num dos sinóticos também, enquanto outros afirmam tratar-se de um antigo exemplar de literatura popular cristã independente dos mesmos (cf. Lc 1.1). (V. H. I. Bell e T. C. Skeat, *The New Gospel Fragments*, 1935; C. H. Dodd, *BJRL*, XX, 1936, p. 56s. = *New Testament Studies*, 1953, p. 12s.; G. Mayeda, *Das Leben-Jesu-Fragment Egerton 2*, 1946; H. I. Bell, *HTR*, XLII, 1949, p. 53s.).

### b) Evangelhos da Paixão

O evangelho mais importante do qual temos qualquer porção substancial é o *Evangelho de Pedro* do (meados?) segundo século de nossa era, do qual existe um grande fragmento cóptico que cobre desde o julgamento até à ressurreição de Cristo (O Fragmento Akhmim). Tem sido identificado com as "memórias de Pedro", talvez mencionado por Justino (*Tripho* 106), mas isso não é apropriado. (Cf. V. H. Stanton, *JTS*, II, 1900, p. 1s.).

O elemento miraculoso é exaltado. A vigília vê saírem três homens do túmulo, dois cujas cabe-

ças atingem o céu, e um cuja cabeça o ultrapassa. Segue-se a eles uma cruz. Um voz do céu clama: "Pregaste a eles que dormem?" e uma voz vinda da cruz replica: "Sim" (cf. 1Pe 3.19). A proporção da culpa de Pilatos é reduzida, e a de Herodes e dos judeus é salientada: o que talvez reflita tanto uma apologética para com o estado como um controvérsia com os judeus.

O julgamento de Serapiom sobre a obra (v. acima) não errou; a maior parte da obra é sombria, mas não perigosa. Porém, existem frases bombásticas, como: "ele manteve silêncio como quem não sentia dor" e a tradução do clamor de desamparo, "Meu poder, tu me abandonaste", seguido pela frase muito significativa, "ele foi arrebatado para cima", demonstra que o autor não avaliava apropriadamente a humanidade do Senhor. (V. L. Vaganay, *L'Évangile de Pierre*, 1930).

O *Evangelho de Nicodemos* é o nome dado a uma obra composta que existe em diversas edições em grego, latim e cóptico, da qual os principais elementos são "Os Atos de Pilatos", supostamente um relato oficial do julgamento, crucificação e sepultamento, um extrato dos debates e investigações subseqüentes efetuados pelo Sinédrio, e um relato altamente colorido da "Descida ao Inferno". Há vários apêndices nas diferentes versões; um desses, uma carta de Pilatos ao imperador Cláudio, talvez apresente o exemplar mais antigo dos "Atos de Pilatos". Apologistas tais como Justino (*Apol.* 35,48) apelam confiantemente para os registros sobre o julgamento, na suposição certa que existem. Tertuliano conhecia histórias sobre relatórios favoráveis de Pilatos a Tibério acerca de Jesus (*Apol.* 5,21). Tais "registros" seriam criados com a passagem do tempo; especialmente quando um governo perseguidor, em c. de 312 d.C., passou a usar relatórios forjados e blasfemos sobre o julgamento para propósitos de propaganda (Eusébio, *EH* ix 5). Nosso presente "Atos" talvez seja uma obra para contrabalançar aqueles. A "Descida ao Inferno" pode ter-se originado mais tarde naquele século, mas ambas as porções da obra provavelmente se baseiam em material mais antigo. A característica notável é a vindicação virtual de Pilatos, sem dúvida alguma por razões políticas. Quando tais histórias passaram para a lenda bizantina, Pilatos se tornou um santo, e seu martírio continua sendo celebrado na igreja cóptica.

Não existe qualquer texto crítico apropriado. V. J. Quasten, *Patrology*, I, p. 115s. quanto a versões.

### c) Evangelhos da Infância

O *Protoevangelho de Tiago* gozou de enorme popularidade: muitos manuscritos existem em muitos idiomas (embora nenhum em latim), e tem influenciado profundamente muita mariologia subseqüente. Visto que era conhecido por Orígenes, deve ter pertencido ao segundo século. História o nascimento e a apresentação de Maria, seu noivado com José (um homem idoso e com filhos), e o nascimento miraculoso do Senhor (uma parteira comprovou a virginda-

de *in partu*). Foi claramente escrito em defesa de certas teorias acerca da virgindade perpétua de Maria. O suposto autor foi Tiago, o Justo, embora em certo ponto José apareça como o narrador. (V. E. de Strycker, *Le Protévangile de Jacques*; um recém-descoberto texto grego é dado por M. Testuz, *Papyrus Bodmer*, V, 1958).

O outro evangelho da infância influente da antiguidade foi o *Evangelho de Tomé*, que fala sobre algumas histórias bastante repulsivas acerca dos anos silenciosos. A versão que possuímos parece ter sido delapidada de seus discursos gnósticos. É distinta da obra Quenobósquiom do mesmo nome (v. abaixo); algumas vezes é difícil dizer com exatidão a qual obra os escritores patristicos se referem.

#### d) Os Evangelhos de Quenobósquiom

Quenobósquiom (q.v.) tem produzido diversos evangelhos em cóptico que não eram anteriormente conhecidos, além de novas versões de outros evangelhos. E cedo demais para fazermos menção que não seja a mais superficial possível.

Certo texto começa com as palavras "O Evangelho da Verdade é uma alegria" (um *incipit*, e não um título), e dá prosseguimento a uma meditação prolixa e freqüentemente obscura sobre o esquema da redenção. A terminologia gnóstica do tipo da escola de Valentino é evidente, mas não na forma desenvolvida que encontramos nos escritos de Irineu. Faz alusão à maior parte dos livros do NT de uma forma tal que sugere o reconhecimento de sua autoridade. Tem sido comumente identificado com o "Evangelho da Verdade" atribuído a Valentino por Irineu, embora isso já tenha sido negado (cf. H. M. Schenke, *Th. Lit.*, LXXXIII, 1958, p. 497s.). Van Unnik tem proposto atrativamente que foi obra escrita antes do rompimento de Valentino com a igreja romana (onde fora anteriormente candidato a uma cadeira episcopal), quando estava procurando estabelecer a sua ortodoxia. Nesse caso, seria um importante testemunho acerca da lista de livros autoritativos (e que é substancialmente semelhante à nossa própria lista) em Roma, em cerca de 140 d.C. (V. G. Quispel e W. C. van Unnik em *The Jung Codex*, ed. por F. L. Cross, 1955; texto por M. Malinine et al., *Evangelium Veritatis*, 1956; E.T. e comentário por K. Grobel, *The Gospel of Truth*, 1960).

O atualmente famoso *Evangelho de Tomé* é uma coleção de afirmações de Jesus, em cerca de 114 afirmações, com pouca arranjo óbvio. Uma alta proporção se assemelha a afirmações que aparecem nos evangelhos sinóticos (com certa inclinação para seguir o estilo de Lucas; mas quase sempre com diferenças significativas. Essas diferenças freqüentemente tomam uma direção gnóstica, e entre outros temas gnósticos, o AT é subestimado e a necessidade de obliterar a consciência do sexo é salientada. Tem sido identificado com o evangelho usado pelos gnósticos naasenos (cf. R. M. Grant com D. N. Freedman, *The Secret Sayings of Jesus*, 1959; W. R. Schoedel, VC, XIV, 1960, p. 225s.), mas seu caráter originalmente gnóstico tem sido posto em dúvida (R. McL. Wilson, *Studies in the Gos-*

*pel of Thomas*, 1961), e alguns estão preparados para verem tradições independentes de algum valor nessa obra. G. Quispel encontrou os variantes de tipo similar àqueles que apareceram no "Texto Bezano" ("Occidental") (VC, XIV, 1960, p. 204s.) bem como na obra de Taciano, *Diatessaron* e nas pseudo-Clementinas (v. abaixo). As Logia P. Oxy de Oxyrhynchus I, 654, 655, incluindo o célebre "Levante a pedra e encontrar-me-ás", reaparece numa forma que sugere que faziam parte de uma versão grega anterior do livro. Tomé (provavelmente reputado como irmão gêmeo de Jesus) desempenha o papel principal na tradição (v. abaixo), mas Tiago, o Justo, é ali declarado como aquele que se tornou o discípulo principal — uma dentre diversas indicações que tal obra está apoiada numa fonte judaico-cristã.

Muitos problemas perseguem esse curioso e incoerente livro, mas até o momento parece seguro situar sua origem na Síria (que talvez explique os semitismos da linguagem), onde sempre houve uma atitude mais livre para com o texto do evangelho e mais contaminação do que qualquer outro lugar. (V. texto e tradução por A. Guillaumont et al., 1959; B. Gärtner, *The Theology of the Gospel of Thomas*, 1961; Bibliografia até 1960 por J. Leipoldt e H. M. Schenk, *Koptisch-Gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hamadi*, 1960, p. 79s.).

O principal interesse do *Evangelho de Filipe* (gnóstico, embora a seita seja difícil de identificar) jaz em sua doutrina sacramental extraordinariamente desenvolvida, onde aparecem maiores mistérios a respeito da crisma e "câmara da noiva" do que a respeito do batismo (v. E. Segelberg, *Numen*, VII, 1960, p. 189s.). A linguagem usada é repulsiva: o interesse pelo repúdio ao sexo se transforma numa obsessão. (Tradução em alemão, por Leipoldt e Schenk, como acima)

#### e) Os Atos "Leucianos"

Os cinco principais atos apócrifos nos servirão como representantes de um número bem maior. Foram reunidos num bloco pelos maniqueus, os quais tê-los-iam herdado de fontes gnósticas. O bibliófilo do séc. IX de nossa era, Pótiou encontrou o conjunto atribuído a um certo "Leucius Charinus" (*Bibliotheca*, 114), mas é provável que Leucius fosse simplesmente um nome fictício do autor dos *Atos de João*, o mais antigo (e menos ortodoxo) da coleção.

Pertence a um período de cerca de 150-60 d.C. e descreve milagres e sermões (definitivamente gnósticos) feitos por João na Ásia Menor. Reflete ideais ascéticos, mas apresenta alguns relatos agradáveis em meio a matéria mais desprezível. Também afirma relatar os próprios relatos de João acerca de alguns incidentes com o Senhor, bem como sua despedida e morte. Liturgicamente se reveste de certo interesse, e inclui a primeira eucaristia pelos mortos de que se tem notícia.

A obra *Atos de Paulo* também é antiga, pois, Tertuliano conhecia pessoas que justificavam a pregação e o batismo por mulheres baseados

nela (*De Baptismo* 17). Diz o autor que foi escrito ostensivamente "por amor a Paulo", autor esse que era um presbítero da Ásia, o qual foi depositado por causa de sua obra. Isso deve ter sucedido antes de 190 d.C., mais provavelmente perto de 160 d.C. O livro reflete um período de perseguição. Existem três secções principais:

(i) Os Atos de Paulo e Tecla, uma jovem de icônio que rompeu seu noivado ao ouvir a pregação de Paulo, é miraculosamente protegida contra o martírio (conquistando o interesse da "Rainha Tryfena" — v. TRIFENA E TRIFOSA) e que ajudou Paulo em suas viagens missionárias. Talvez tenha havido algum núcleo histórico, ainda que não tivesse havido qualquer relato escrito sobre Tecla (na opinião de Ramsay, *CRE*, p. 375s.).

(ii) Outra correspondência com a Igreja de Corinto.

(iii) Martírio de Paulo (lendário).

O tom é intensamente ascético (cf. as Bem-aventuranças de Paulo acerca do celibato, cap. 5), mas em outros pontos é ortodoxo. Existem muitos manuscritos incompletos, incluindo uma grande porção do texto grego original. V. L. Vouaux, *Les Actes de Paul*, 1913; E. Peterson, *VC*, III, 1949, p. 142s.

Os *Atos de Pedro* são uma obra um tanto posterior, porém, escrita ainda bem dentro do segundo século. O principal manuscrito, em latim (frequentemente denominado de *Atos Vercelli*) começa com a despedida de Paulo aos cristãos de Roma (talvez baseada noutra fonte). Por intermédio das maquinacões de Simão Mago (q.v.) a igreja de Roma cai em heresia, mas, em resposta à oração, Pedro chega e derrota Simão numa série de confrontos públicos. Segue-se um conluio contra Pedro, iniciado por pagãos cujas esposas os haviam deixado em resultado da pregação do apóstolo, a fuga de Pedro incluindo a história *Quo Vadis?*, e o seu regresso para ser crucificado, de cabeça para baixo. Um fragmento cóptico e certas alusões a uma porção perdida sugerem que outras histórias tratavam das questões levantadas na comunidade acerca do sofrimento e da morte. Tal como outros Atos apócrifos, este vê a obra de Pedro e de Paulo a suplementarem-se mutuamente: e a igreja de Roma aparece como Igreja fundada por Paulo. A tonalidade ascética é intensa como sempre, mas em outros particulares o elemento gnóstico não se faz presente tão obviamente; é possível, todavia, que possuamos apenas edições expurgadas de seus piores elementos. O lugar de origem é motivo de disputa, mas quase certamente teve origem no Oriente. V. L. Vouaux, *Les Actes de Pierre*, 1922.

Os *Atos de Judas* Tomé é uma obra diferente dos outros Atos. São um produto do cristianismo siríaco, e quase certamente foi obra escrita em Edessa, no início do séc. III d.C. Essa obra descreve como os apóstolos dividiram o mundo por sorte, e Judas Tomé, o Gêmeo, foi apontado para dirigir-se à Índia. Foi como escravo, mas se tornou o instrumento da conversão do rei "Gundaphar" e de muitos

outros hindus famosos. Por toda a parte ele pregava a virgindade e é frequentemente aprisionado por causa de seu sucesso. Finalmente, é martirizado.

Essa obra contém certas características gnósticas: o famoso "Hino da Alma", que aparece ali, tem o familiar tema gnóstico da redenção da alma da corrupção da matéria — o filho do rei é enviado para matar o dragão e trazer de volta a pérola do pais longínquo. Há claramente alguma relação, ainda que não precisamente determinada, para com o *Evangelho de Tomé*, de Quenobósquiom: e o título de Tomé, "Gêmeo do Messias", é eloquente. O apelo em prol da virgindade é mais alto, mais evidente, do que em qualquer outro dos Atos apócrifos, mas isso era uma característica do cristianismo siríaco. Sobre o gnosticismo no sentido da posseção de mistérios ocultos há bem poucos vestígios: o autor está por demais preocupado em pregar e recomendar o seu evangelho.

Existem versões completas em siríaco e em grego. Essa obra parece mostrar real conhecimento acerca da história e da topografia da Índia (v. ÍNDIA). (V. A. A. Bevan, *The Hymn of the Soul*, 1897; F. C. Burkitt, *Early Christianity outside the Roman Empire*, 1899; J. Doresse, *L'Évangile selon Thomas*, 1959; A. F. J. Klijn, *VC*, XIV, 1960, p. 154s.)

A obra *Atos de André* é a mais recente (c. 260 d.C.?) e, em nosso manuscrito, é o mais fragmentário dos Atos "Leucianos". Está intimamente relacionado com os *Atos de João*, e seu caráter gnóstico é mencionado por Eusébio (EH iii. 25). Descreve pregações entre canibais, milagres, exortações à virgindade e, talvez adicionada de outra fonte, martírio na Grécia. Um extrato é dado por Gregório de Tours. (V. P. M. Peterson, *Andrew, Brother of Simon Peter*, 1958; F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, 1958, p. 181s.; G. Quispel, *VC*, X, 1956, p. 129s.)

### f) Epístolas Apócrifas

As mais importantes são a *Terceira Epístola aos Coríntios* (v. *Atos de Paulo*, acima); a *Epístola dos Apóstolos*, realmente uma série de visões apocalípticas do início do segundo século de nossa era, fundida na forma de um discurso em nome de todos os apóstolos, para transmitir ensinamento pós-ressurrecional de Cristo (importante por ser um dos mais primitivos exemplos dessa forma); a *Correspondência de Cristo e Abgar*, na qual o rei de Edessa convida o Senhor para vir aos seus domínios, e da qual Eusébio nos fornece uma antiga tradução baseada no siríaco (EH i.13); e a *Correspondência de Paulo e Sêneca*, em latim (v. Jerónimo, *De Vir. Ill.* 12), uma apologia do terceiro século em prol da dicção de Paulo, evidentemente com a intenção de obter uma aceitação das epístolas genuínas em círculos polidos; e a *Epístola aos Laodicenses*, em latim, uma compilação da linguagem paulina evocada por Cl 4.16. O fragmento Muratoriano menciona as Epístolas aos Laodicenses, e aos Alexandrinos, de origem marcionita; a respeito dessas epístolas não te-

mos o menor vestígio. A freqüentemente citada "Carta de Lentulo", que descreve Jesus e alegadamente se dirige ao senado, é de origem medieval. (V. H. Duensing, *Epistula Apostolorum*, 1925; J. de Zwan em *Amicitiae Corolla*, editada por H. G. Wood, 1933, p. 344s.; L. Vouaux, *Les Actes de Paul*, 1913, p. 315s., a respeito de todas as epístolas pseudo-paulinas).

#### g) Apocalipses

O *Apocalipse de Pedro* é a única obra estritamente apócrifa a respeito da qual existe positiva evidência de que gozava de posição quase canônica durante algum período de tempo. Ocorre no fragmento Muratoriano, que não menciona 1 Pedro (mas cf. Zahn, *Geschichte des Neutestamentliche Kanons*, II, 1, p. 105-110, 142), mas com a anotação que alguns não queriam lê-la na igreja. Clemente de Alexandria parece ter comentado a respeito da mesma reputando-a como obra canônica numa obra perdida (Eusébio, EH vi.14), e no quinto século de nossa era, era lida na sexta-feira da paixão em algumas igrejas da Palestina (Sozomen, *História Eclesiástica* vii.19). Porém, jamais foi universalmente aceita, e a sua canonicidade não era uma questão viva nos dias de Eusébio (EH iii.3). Sua ortodoxia substancial parece certa. Uma antiga esticometria lhe dá 300 linhas: cerca de metade disso aparece na cópia principal do *Evangelho de Pedro* (v. acima). Contém visões sobre o Senhor transfigurado, e lúridos relatos sobre os tormentos por que passam os condenados: com talvez uma referência confusa acerca de julgamento futuro. (V. M. R. James, *JTS*, XII, 1911, p. 36s.; XXXII, 1931, p. 270s.).

Existem diversos *Apocalipses de Paulo* de feitura gnóstica, uma das quais obras era conhecida por Orígenes, inspiradas em 2Co 12.2s. Uma versão de determinada dessas obras (que influenciou Dante) tem sobrevivido até nós (v. R. P. Casey, *JTS*, XXIV, 1933, p. 1s.).

#### h) Outras Obras Apócrifas

O *Kerygma Petrou* ou *Pregação de Pedro* só nos é conhecido por meio de fragmentos, a maioria dos quais preservados por Clemente de Alexandria. Orígenes teve de tratar com eruditos gnósticos que o empregavam, e desafiou aqueles que o faziam a provar seu caráter genuíno (em Jo 13 17, *De Princ.* Pref. 8). Tem sido postulado como origem do romance Clementino original (v. abaixo). Os fragmentos que possuímos afirmam preservar palavras proferidas pelo Senhor e por Pedro, e pelo menos um deles concorda com o *Evangelho dos Hebreus*.

As *Homilias Clementinas* e os *Reconhecimentos Clementinos* são as duas principais formas de um romance no qual Clemente de Roma, ao buscar a verdade última, viajou nos calcanhares do apóstolo Pedro e eventualmente se converteu. É provável que ambas as obras derivem-se da novela cristã do segundo século imensamente popular então, que talvez tenha empregado a *Pregação de Pedro*. Os problemas literários e teológicos envolvidos são por extremo complexos. As Homilias, em particular, recomendam uma forma judaizada e sectária de cristia-

nismo. (V. O. Cullmann, *Le Problème Littéraire et Historique du Roman Pseudo-Clémentin*, 1930; H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judentums*, 1949; Traduções Inglesas de Homilias e Reconhecimentos, na Biblioteca cristã Anti-Nicena).

O *Apócrifo de João* era popular nos círculos gnósticos, e reaparece em Quenobósquiom. O Salvador supostamente teria aparecido a João, no monte das Oliveiras, ordena-lhe que escreva doutrina secreta, deposita-a em segurança, e só a outorga àqueles cujos espíritos podem entendê-la, e cuja maneira de viver é digna. Há uma maldição contra qualquer que ensinar essa doutrina como recompensa a alguma pessoa indigna. Deve ser datada antes de 180 d.C., provavelmente no Egito (V. W. C. Till, *Die Gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berol*, 8502, 1955; cf. JEH, III, 1952, p. 14s.).

O *Apócrifo de Tiago* foi descoberto em Quenobósquiom. Trata-se de uma exortação para que se busque o reino, posta na forma de um discurso pós-ressurrecional a Pedro e a Tiago, os quais subiram juntamente com o Senhor, mas foram incapazes de penetrar até o terceiro céu. Seu interesse jaz em sua data bem antiga (125-150 d.C.?), a proeminência de Tiago (o Justo?), o qual envia os apóstolos para fazerem seu trabalho depois da ascensão de Cristo, e, na opinião de van Unnik, em sua liberdade de qualquer influência gnóstica. (V. W. C. van Unnik, VC, X, 1956, p. 149s.).

O *Pistis Sophia* e os *Livros de Jeú* são obras gnósticas obscuras e bizarras pertencentes aos séculos segundo e terceiro (V. C. Schmidt, *Koptischgnostische Schriften*<sup>3</sup>, editado por W. Till, 1959; G. R. S. Mead, *Pistis Sophia*<sup>2</sup>, 1947, E. T. — cf. F. C. Burkitt, *JTS*, XXIII, 1922, p. 271s.; C. A. Baunes, *A Coptic Gnostic Treatise*, 1933).

A.F.W.

**LÓ** (heb., *lôt*, "coberta" (?)) — Filho de Harã, irmão mais novo de Abraão, e portanto, sobrinho de Abraão. Excetuando o relato acerca de sua vida, em Gênesis, seu nome é ausente do AT (excetuando as referências aos seus descendentes, em Dt 2.9,19; SI 83.8), ainda que seja mencionado por nosso Senhor, em Lc 17.28-32, e também por Pedro, em 2Pe 2.7s.

Ló acompanhou Terã, Abraão e Sara ao viajarem de Ur para Harã, e prosseguiu viagem em companhia de Abraão e Sara até à terra de Canaã, tendo descido ao Egito, e posteriormente voltado a Canaã (Gn 11.31; 12.4,5; 13.1). Aparecem falhas em seu caráter primeiramente quando egoisticamente escolheu o bem aguçado vale do rio Jordão (Gn 13.8-13). Isso o levou até o centro de Sodoma, cheia de homens iníquos, e teve de ser arrebatado dos resultados de sua insensatez, primeiramente por Abraão (Gn 14.11-16), e a seguir por dois anjos que foram enviados (Gn 19). Neste último incidente ele revelou tanto sua fraqueza como sua inclinação para a transigência. Sua salvação de Sodoma é expressamente ligada com o fato que Deus se lembrou de Abraão, em Gn 19.29.

Embedendo-o, suas duas filhas conseguiram ficar grávidas dele, e seus filhos se tornaram os ancestrais dos moabitas e dos amonitas (Gn 19.30-38; cf. Dt 2.9,19; Sl 83.8).

Nosso Senhor ilustra seu ensino sobre a questão de seu retorno com a história de Ló e sua esposa (Lc 17.28-32), assim apondo seu selo sobre a historicidade do relato, e 2Pe 2.7s. assevera enfaticamente a retidão de Ló. É provável que nesse caso Pedro estivesse fazendo alusão deliberada à oração de Abraão em favor dos "justos", em Sodoma. G.W.G.

**LOBO** (Heb., זָעֵב (Is 11.6 etc.); gr., *lykos* (Mt 7.15 etc.)) — Sem dúvida alguma se refere à forma sudoeste asiático do lobo. A região ocupada pelo mesmo tem sido grandemente reduzida pelo crescimento da população e pelos modernos métodos de controle; porém, até os tempos do NT era bastante comum para ser uma ameaça à segurança do gado miúdo, se não até mesmo para as vidas humanas. O perigo de ataque potencial pelos lobos é subentendido na maioria das passagens que o mencionam, mas deve ser observado que de fato o lobo só é mencionado metaforicamente pelas Escrituras inteiras. O lobo da Palestina era semelhante, ainda que um pouco menor, do que o lobo da Europa central e do norte. A palavra hebraica poderia ser traduzida como "chagal" (a respeito do que v. RAPOSA). G.C.

**LOCUSTA** — V. GAFANHOTO.

**LODE** — V. LÍDIA.

**LO-DEBAR** — Onde Mefibosete vivia antes de Davi tê-lo chamado de volta (2Sm 9.4); ficava a leste do rio Jordão (cf. 2Sm 2.29; 17.27); provavelmente é DEBIR (3).

**LOGIA** — V. ORÁCULO.

**LOGOS** — Um vocábulo grego comum, usado num sentido quase técnico como título de Jesus Cristo nos escritos joaninos. Tem um grande número de diferentes significados: sua tradução básica é "palavra", isto é, declaração significativa, de onde se desenvolvem seus muitos sentidos "afirmação, declaração, discurso, assunto, doutrina, questão" e, mediante um outro tipo de desenvolvimento, "razão, causa, motivo, respeito". Como termo gramatical significa uma sentença finita, em uma declaração lógica de fatos, definição ou julgamento, e na retórica significa uma declaração de oratória corretamente construída. Como termo de psicologia e metafísica, foi empregado pela Stoá, seguindo Hieráclito, para significar o poder ou função divina pela qual o universo recebe sua unidade, coerência e significado (*Logos Spermaticos*, "Palavra seminal" que, à semelhança de semente, dá forma à matéria sem forma); o homem foi criado de acordo com o mesmo princípio, e em si mesmo se diz possuir um Logos, tanto internamente (*Logos Endiathetos*, razão),

que se expressa pela fala externamente (*Logos Prothorikos*). O termo é igualmente usado como padrão ou norma mediante a qual o indivíduo pode viver "de conformidade com a natureza".

Na LXX o termo "Logos" é usado para traduzir a palavra hebraica *davar*. A raiz desta palavra significa "aquilo que está por trás", e assim, quando é traduzida por "palavra", também significa som compreensível; e também pode significar "coisa". De acordo com uma característica comum da psicologia dos hebreus, o *davar* de um homem é considerado como, em certo sentido, uma extensão de sua personalidade, e, além disso, como algo que possui uma existência substancial toda própria. A palavra de Deus, portanto, é sua auto-revelação através de Moisés e dos profetas; pode ser usada para designar tanto visões isoladas e oráculos como o conteúdo total da revelação inteira, e assim, especialmente, o Pentateuco. A palavra possui um poder semelhante ao de Deus, o qual a profere (cf. Is 55.11) e efetua sua vontade sem qualquer resistência. Por conseguinte o termo pode referir-se à palavra criadora de Deus. Na literatura de Sabedoria o poder criador de Deus é referido como a sua sabedoria, e, em certo número de passagens é referida como uma hipótese distinta de Deus (v. especialmente Pv 8.22-30; Sabedoria de Salomão 7.21s.).

Influenciado tanto pelo AT como pelo pensamento helênico, Filon fez uso freqüente do termo Logos, ao qual deu um significado altamente desenvolvido e um lugar central em seu esquema teológico. Ele derivava o termo de fontes estoicas e, de conformidade com sua descoberta do pensamento grego nas escrituras hebraicas, fez uso do mesmo sobre a base de passagens tais como Sl 33.6, para expressar os meios mediante os quais o Deus transcendental podia ser o Criador do universo e o revelador de si mesmo a Moisés e aos patriarcas. Pelo lado grego, Filon equiparou o Logos com o conceito platônico do Mundo de Ideias, pelo que se torna tanto o plano de Deus como o poder de Deus na criação. Pelo lado da exegese bíblica, Filon identificou o Logos com o Anjo do Senhor e com o Nome de Deus, o qual é descrito através de uma variedade de termos, como Sumo Sacerdote, Capitão e Guia, Advogado (*Paradetos*) e Filho de Deus. O Logos é chamado então de um segundo Deus, e, por outro lado, é descrito como o Homem Ideal, o Padrão da criação terrena do homem por parte de Deus. A despeito de toda essa terminologia de personificação, entretanto, o termo permanece — inevitavelmente, em vista do inquebrantável judaísmo de Filon (pelo menos quanto à intenção) — como um termo e instrumento filosófico e teológico.

Um outro possível fator determinante do uso de Logos, nas passagens que precisamos examinar, é o emprego desse termo para significar a mensagem evangélica. O termo é usado de modo absoluto (p. ex., pregar a palavra) e com certo número de genitivos (a palavra de Deus, de Cristo, da cruz, da reconciliação, da vida etc.). Esses genitivos mostram que a história evangé-

lica é encarada no NT essencialmente como uma apresentação do próprio Jesus; ele é a palavra que é pregada. Mas isso de forma alguma é sempre implícito na frase.

Três lugares são encontrados onde o uso de Logo, em sentido técnico, aparece claramente, a saber, Jo 1.1 e 14; 1Jo 1 1-3; Ap 19.13.

Jo 1.1 é o único caso sem qualquer ambigüidade. Aqui temos um prólogo altamente metafísico ao evangelho onde a significação do Cristo é teologicamente interpretada. A divergência que há entre os eruditos diz respeito somente à identificação da origem primária desses versículos e ao sentido primário de Logos nessa passagem. Têm sido feitas tentativas para ligar o prólogo primariamente ao uso do termo *davar*, do AT, exclusivamente, ou também com o ensino rabinico concernente à Torah. Mas essas tentativas falham em vista desses conceitos não serem suficientemente diferenciados da deidade suprema a ponto de permanecerem inalterados no tocante ao versículo 14. A figura da Sabedoria provê mais paralelos, mas falta-lhe identificação, em nossas fontes, com a palavra: o ensino acerca do Homem Primeiro ou Celestial, que outros têm evocado é por demais conjectural para merecer muita confiança. Somente o ensino filônico sobre o Logos provê um esquema claramente teológico em que a palavra possui uma unidade semelhante com Deus e uma semelhante distinção entre si mesma e Deus, e na qual tanto a atividade criativa como a atividade sustentadora do universo e a atividade revelatória para com o homem se atribuem ao Logos. Além disso, o conceito necessariamente sem paralelo da encarnação é, não obstante, um desenvolvimento apropriado da identificação do Logos com o Homem Ideal, conforme Filon. Ou um uso direto do conceito de Filon, ou um pano de fundo similar, em círculos judeus helenistas pode estar por detrás do conceito bíblico.

Em 1Jo 1.1 a frase "Verbo da vida" mui provavelmente pode ter o sentido de Logos em seu significado técnico teológico, pois tanto o contexto como a construção da frase laboram contra isso. Ainda que tal frase tenha saído da mesma pena que escreveu o Evangelho de João (o que certos eruditos reputam como duvidoso) este último pode datar de um tempo anterior à adoção de uma doutrina do Logos plenamente desenvolvida. O sentido de "Evangelho cristão" cabe melhor nesse contexto.

Em Ap 19.13 o sentido de "evangelho" pode jazer por detrás da atribuição do título Logos de Deus à personagem triunfante; comparar 6.2, onde, conforme o ponto de vista de alguns exegetas, a personagem montada é o evangelho triunfante que avança.

Podemos comparar também a imagem da Sabedoria de Salomão 18.15,16. Porém, visto que em Apocalipse a personagem é explicitamente declarada como o Rei dos reis e o Senhor dos senhores, algum sentido mais metafísico talvez esteja latente aqui. O gênero literário do livro explica amplamente por qual motivo esse

sentido não é aqui desenvolvido da mesma maneira como no quarto evangelho.

Todos os três lugares acima ilustram como a plenitude de Cristo exaure coerentemente toda imagem e pensamento preparatórios; e como muitas passagens exigem uma exegese que tire conclusões de muitas fontes para que possa fazer uma exposição completa. Jesus emprestou nova significação à terminologia que, antes dele, expressava mistérios menos importantes.

J.N.B.

**LÓIDE** — Avó de Timóteo, presumivelmente mãe de Eunice (2Tm 1.5). Paulo indubitavelmente faz alusão à sua fé cristã: se ela tivesse sido simplesmente uma judia piedosa, sua devoção provavelmente não teria sido conhecida pelo apóstolo. (V. tb. EUNICE). O nome é difícil de encontrar paralelo naquele período. A.F.W.

**LONGANIMIDADE** — No AT, a qualidade de longanimidade é freqüentemente atribuída a Deus, e representa a restrição de sua indignação em vista da provocação. Sempre que ele é descrito como longânimo, como lento em irar-se (heb., *'erekh 'apayim*; cf. Êx 34.6; Nm 14.18; Sl 86.15 etc.) é invariavelmente em associação com seu gracioso e misericordioso caráter para com os homens pecaminosos e rebeldes. Em Provérbios essa qualidade é recomendada entre os homens como virtude de valor prático para que se evite a contenda e para que se regule sabiamente as atividades humanas, particularmente nos casos onde esteja envolvida alguma provocação. O emprego do termo, em Jr 15.15 é duvidoso: "não me deixes ser arrebatado por causa da tua longanimidade". Se o texto estiver correto, o sentido natural da sentença pareceria exigir um mau sentido para a longanimidade, a não ser que se refira à longanimidade de Deus no tocante aos inimigos do profeta.

No NT a longanimidade (e a paciência) é novamente atribuída a Deus. Na Epístola aos Romanos, Paulo por duas vezes se refere à longanimidade de Deus, em grego, *makrothymia*, para com homens pecaminosos (1.4; 9.22), e Pedro emprega o verbo num contexto similar (2Pe 3.9). Por todas as epístolas há, igualmente, uma forte ênfase sobre sua necessidade nas relações humanas dentro da comunidade cristã. Sendo um dos frutos do Espírito (Gl 5.22), tal virtude deve caracterizar o ministério. Em diversas instâncias a idéia de provocação humana está ausente, tal como em Tg 5.7, onde o crente é exortado a emular o agricultor que espera pelo fruto da terra, e ainda na mesma epístola (5.10), onde essa virtude é ligada à aflição. F.S.F.

**LOUVOR** — No AT, as palavras que significam louvor principalmente empregadas, são: *halal*, cuja raiz significa algo como fazer ruído; *yadah*, que originalmente estava associada com as ações e gestos corporais que acompanham o louvor; e *zamar*, que é associada com a música tocada ou cantada. No NT, *eucharistein* (lit., "agradecer") é o vocábulo favorito, que subentende, da parte

da pessoa que louva, a atitude de alguém mais íntimo com a pessoa louvada do que no caso do termo mais formal, *eulogein*, "bendizer".

A Bíblia, do princípio ao fim, é pontuada por explosões de louvor. Surgem espontaneamente da "atitude básica" de alegria que caracteriza a vida do povo de Deus. Deus se compraz e se deleita em suas obras criadas (Gn 1; Sl 104.31; Pv 8.30,31), e toda a criação, incluindo os anjos, expressam sua alegria por meio do louvor (Jó 38.4-7; Ap 4.6-11). O homem foi igualmente criado para regozijar-se nas obras de Deus (Sl 90.14-16) e cumpre esse propósito ao aceitar os dons de Deus (Ec 8.15; 9.7; 11.9; Fp 4.4,8; cf. tb. W. Eichrodt, *Man in the Old Testament*, 1951, p. 35).

A vinda do reino de Deus até este mundo, é assinalada pela restauração da alegria e do louvor da parte do povo de Deus e da criação inteira (Is 9.2; Sl 96.11-13; Ap 5.9-14; Lc 2.13,14), uma amostra do que já foi dada no ritual e na adoração no templo, onde o louvor se originava da alegria franca na presença remidora de Deus (Dt 27.7; Nm 10.10; Lv 23.40). Na terra é dado louvor a Deus tanto por causa da criação como por causa da redenção (Sl 24 e 136), sendo que tal louvor é apenas um eco do louvor que vibra no céu (Ap 4.11; 5.9,10). O louvor, por conseguinte, é uma característica do povo de Deus (1Pe 2.9; Ef 1.3-14; Fp 1.11). E o que assinala os pagãos é justamente o fato que se negam a atribuir glória a Deus (Rm 1.21; Ap 16.9). O ato do louvor implica na mais íntima comunhão com aquele que está sendo louvado. "Por conseguinte, o louvor não meramente expressa, mas também completa o desfrutamento; é sua consumação tencionada... Ao ordenar-nos que O glorifiquemos, Deus nos está convidando para que nos regozijemos nele" (C. S. Lewis, *Reflections on the Psalms*, 1958, p. 95).

No entanto, o louvor a Deus é freqüentemente ordenado aos homens como um dever, e obviamente não deve depender da atitude ou do sentimento ou das circunstâncias do momento (cf. Jó 1.21). "Regozija-se perante o Senhor" faz parte do ritual ordenado da vida comum de seu povo (Dt 12.7; 16.11,12), mediante o que os homens se encorajam e se exortam mutuamente ao louvor. Embora existam salmos que expressam o louvor do indivíduo, sempre foi sentido que o louvor podia ser atribuído mais apropriadamente pela congregação inteira (Sl 22.25; 34.3; 35.18), onde o louvor não apenas dá honra e prazer a Deus (Sl 50.23), mas também presta testemunho ao povo de Deus (Sl 51.12-15).

Arranjos elaborados eram feitos para a condução do louvor no templo, pelos levitas. Os salmos eram usados na liturgia e nas procissões sagradas com "gritos de alegria e louvor" (Sl 42.4). O cântico era provavelmente em forma de antífona, envolvendo dois coros, ou solista e coro. A dança, desde os tempos mais remotos, usada como meio de expressar louvor (Êx 15.20; 2Sm 6.14), também era empregada

no templo com essa finalidade (Sl 149.3; 110.4). O Sl 150 apresenta uma lista de instrumentos musicais empregados no louvor. V. MÚSICA E INSTRUMENTOS MUSICAIS.

Os cristãos primitivos continuavam a expressar seu regozijo freqüentando a adoração no templo (Lc 24.53; At 3.1). Porém, sua experiência de uma nova vida em Cristo levava-os a expressar a mesma mediante novas formas de louvor (Mc 2.22). A alegria era a atitude dominante da vida cristã, e embora a adoração formal e o louvor que tal alegria inspiravam não seja explicitamente descrita ou prescrita, o motivo disso é que era considerado como algo automático. Assim como aqueles que experimentavam e testemunhavam a cura e o poder purificador de Jesus prorrompiam espontaneamente em louvor (Lc 18.43; Mc 2.12), semelhantemente, na igreja apostólica, há freqüentes exemplos dessas explosões espontâneas de louvor, quando os homens começaram a perceber e a compreender o poder e a bondade de Deus na pessoa de Cristo (At 2.46; 3.8; 11.18; 16.25; Ef 1.1-14).

Os Salmos indubitavelmente eram usados para expressar o louvor da igreja primitiva (Cl 3.16; cf. Mt 26.30). Apareceram também novos hinos, de feitura cristã (cf. Ap 5.8-14), os quais são referidos em Cl 3.16 e 1Co 14.26. Encontramos exemplos de tal inspiração para novas formas de louvor no *Magnificat*, no *Benedictus* e no *Nunc Dimittis* (q.v.) (Lc 1.46-55,68-79; 2.29-32). Noutras porções do NT existem exemplos do louvor formal da igreja primitiva. Parece provável, por sua forma literária e por seu conteúdo, que Fp 2.6-11 foi composto e era usado como hino de louvor a Cristo. Provavelmente há ecos de hinos anteriores ou de citações tiradas dos mesmos em passagens tais como Ef 5.14 e 1Tm 3.16. As doxologias em Apocalipse (cf. Ap 1.4-7; 5.9-14; 15.3,4) devem ter sido usadas na adoração pública a fim de expressar o louvor da congregação (cf. A. B. Macdonald, *Christian Worship in the Primitive Church*, 1934).

A íntima conexão entre o louvor e o sacrifício deve ser observada. No ritual de sacrifícios do AT era encontrado lugar tanto para o sacrifício de ação de graças como para o sacrifício de expiação (cf. Lv 7.11-21). A gratidão deveria ser o motivo fundamental por detrás da apresentação das primícias perante o altar (Dt 26.1-11). Na sincera oferta de louvor há um sacrifício que agrada a Deus (Hb 13.15; Os 14.2; Sl 119.108). No auto-oferecimento sacerdotal de Jesus esse aspecto de ação de graças tem seu lugar (Mc 14.22,23,26; Jo 17.1,2; Mt 11.25,26). A vida do crente, de acordo com isso, deve ser uma auto-oferta de gratidão (Rm 12.1) em cumprimento de seu sacerdócio real (Ap 1.5, 6; 1Pe 2.9), e o fato que tal auto-oferta sacrificial pode ser feita de modo real em meio ao sofrimento, liga o sofrimento e o louvor na vida cristã (Fp 2.17). A ação de graças santifica não apenas o sofrimento mas também todos os aspectos da vida do crente (1Tm 4.4,5;



1Co 10.30,31; 1Ts 5.15-18). Qualquer que seja a ênfase da oração, deve incluir o louvor (Fp 4.6).

R.S.W.

**LUA** — A criação da lua acha-se registrada em Gn 1.16, onde é referida como "o menor (luzeiro)" em contraste com o sol. Foi posta nos céus para governar a noite, e, juntamente com os outros luzeiros, serve "para sinais, para estações, para dias e anos" (Gn 1.14). Seu aparecimento em fases regulares no céu noturno forneceu a base para os mais antigos calendários (V. CALENDÁRIO), e o vocábulo mais comumente empregado para a lua (*yareah*) está intimamente associado ao termo *yerah*, "mês". O mesmo vocábulo ocorre em acadiano como (*[w]arhu*), em ugarítico (*yrh*), em fenício (*yrh*) e noutras línguas semíticas. Outra palavra, que também é usada com menos freqüência para significar a lua é *\*vanah*, "branca" (Ct 6.10; Is 24.23; 30.26).

O primeiro dia de cada mês era considerado santo. Isso explica a associação, no AT, da "lua nova" mensal com o sábado semanal (p. ex., Is 1.13). Esse novo início era assinalado por sacrifícios especiais (Nm 28.11-15) quando eram tocadas as trombetas (Nm 10.10; Sl 81.3). Amós pinta os comerciantes de seus dias ansiosamente esperando o fim da lua nova e do sábado, para que pudessem reiniciar seu comércio fraudulento. Por conseguinte, esse primeiro dia do mês, à semelhança do sábado, parece que era um dia em que nenhum trabalho normal era efetuado. A referência, entretanto, pode ser à lua nova do sétimo mês, a respeito do qual a lei afirmava especificamente que nenhuma obra servil podia ser feita no mesmo (Lv 23.24,25; Nm 29.1-6). 2Rs 4.23 sugere que tanto a lua nova como o sábado eram reputados como ocasiões que proviam oportunidade para consultar os profetas, e Ezequiel assinala a lua nova como dia especial de adoração (Ez 46.1,3).

A lua é mencionada juntamente com o sol como símbolo de permanência (Sl 72.5). É citada como maravilha da criação (Sl 8.3), cujo comportamento assinala a vinda do Messias (Mc 13.24; Lc 21.25). A passagem de Sl 121.6 sugere que a lua era considerada como capaz de afetar a mente, e no NT são usadas palavras gregas que significam literalmente "ferido pela lua", em Mt 4.24 e 17.15.

A lua é mencionada como objeto de adoração idólatra em Jó 31.26, e a arqueologia tem demonstrado que a lua era deificada na antiga Ásia ocidental desde os antigos tempos sumérios até os tempos islâmicos. Na Mesopotâmia, o deus sumério Nana, chamado de Sin pelos acadianos, era adorado particularmente em Ur, onde era o deus principal da cidade, como também na cidade de Harã, na Síria, que tinha ligações religiosas íntimas com Ur. Os textos ugaríticos têm demonstrado que era adorada ali uma deidade-lua sob o nome de *yrh*. Nos monumentos desse deus é representado pelo símbolo de um quarto crescente da lua (v. tb. AMULETOS). Em Hazor, na Palestina, um pequeno santuário ca-

neveu, da Idade do Bronze Posterior, foi descoberto, onde estava uma estela de basalto com gravura de duas mãos levantadas em atitude de oração para um quarto crescente da lua, o que talvez indique que tal santuário fora dedicado ao deus-lua (v. IBA, fig. 94). T.C.M.

## LUA NOVA — V. LUA.

**LUBIM** — Ocorre primeiramente na forma de *rbw* (= Libu) em textos egípcios dos sécs. XIII e XII a.C., como uma tribo hostil de libios (Sir A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, I, 1947, p. 121-122). Libu, na forma de *luyim* se transformou num termo hebraico para designar a Líbia e os líbios; e na forma de *libys* se tornou o termo grego geral para "líbio" para indicar a terra e o povo a oeste do Egito. Dessa maneira, os vocábulos hebraico e grego cobrem outros libios além da tribo *rbw*. Durante os sécs. XII a X a.C., os libios entraram no Egito como assaltantes, colonos ou soldados nos exércitos egípcios. Dai a proeminência dos lubim nas forças de Sisaque (q.v.), 2Cr 12.3; de Zerá (q.v.), 2Cr 14.9 com 16.8; e entre as tropas dos faraós egípcios que não puderam proteger No-Amom (Tebas) da devastação efetuada pelos assírios (Na 3.9). *Lubim*, Dn 11.43, provavelmente é a mesma palavra. V. tb. LEABIM; PUTE K.A.K.

## LUCAS, EVANGELHO DE

### I. ESBOÇO DO CONTEÚDO

V. tb. seção IX, abaixo.

- a) Prólogo (1.1-4)
- b) Nascimento e infância de Jesus (1.5-2.52)
- c) Batismo, genealogia e tentação de Jesus (3.1-4.13)
- d) Ministério na Galiléia (4.14-9.50)
- e) Ensino e curas durante a viagem a Jerusalém (9.51-19.28)
- f) Entrada em Jerusalém e ministério ali (19.29-21.38)
- g) Julgamento, crucificação e aparições depois da ressurreição (22.1-24.53).

### II. AUTORIA E DATA

Quanto aos detalhes referentes ao autor desse evangelho e de Atos, v. sob LUCAS, O EVANGELISTA.

Em vista do fato de Atos ser escrito (prov. pouco depois) depois do evangelho (cf. At 1.1-3) a data da composição do evangelho de Lucas depende da data que aceitarmos como provável para Atos. Portanto, v. ATOS DOS APOSTÓLOS. Neste caso precisamos tão somente salientar que nada existe no evangelho que exige uma data posterior a 70 d.C. O fato que os crentes de Jerusalém e das circunvizinhanças compreenderam as palavras de Jesus, em seu discurso profético, como declarações que significam que deveriam fugir em tempo da cidade condenada, e que realmente fugiram para Pela (a moderna Khirbet el-Fahlil) em obediência a ele, não prova que Lc 19.42-44 e 21.20-24 deve ter sido necessariamente escrito depois de



70 d.C. Toda a evidência disponível parece provar que o Evangelho de Lucas foi escrito em cerca de 60 d.C. (cf. a obra deste escritor, *Commentary on the Gospel of Luke*, p. 30-35, e F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, p. 10-14). Visto que Lucas usou Marcos como uma de suas fontes de informação, segue-se que seu evangelho foi escrito depois da composição do de Marcos. V. MARCOS, EVANGELHO DE. Todavia, não há qualquer razão para que se suponha que Lucas tenha escrito seu evangelho longo tempo depois de Marcos. Lucas esteve em contato bastante íntimo com Marcos (cf. Cl 4,10-14; Fm 24, e v. tb. o conhecimento íntimo de Lucas a respeito de Marcos, em At 12.12,25; 13.13; 20.37-41, e notar especialmente as palavras de Paulo, em 2Tm 4.11-13). Dessa forma, é bastante provável que ele fosse capaz de ler o Evangelho de Marcos imediatamente depois ou pouco depois que Marcos o escreveu. Marcos pode até mesmo ter-lhe permitido consultar seu manuscrito quando ainda estava atarefado a escrever o seu evangelho.

### III. FONTES

Lucas declara no prólogo de seu evangelho (1.1-4) que fizera um estudo intensivo sobre os acontecimentos relatados a fim de ser capaz de escrever um relato digno de confiança. As excelentes oportunidades que tivera de tornar-se familiarizado com os verdadeiros fatos, conforme já verificamos, capacitaram-no a isso. Seu prólogo ensina claramente que ele não somente consultou aqueles que tinham conhecimento pessoal da verdade concernente ao evangelho, mas que ele mesmo teve acesso a um número bastante bom de documentos escritos que continham informação autoritativa dada por testemunhas oculares dignas de confiança (cf. Lc 1.2). Pode ser aceito como fato firmemente estabelecido que um desses documentos escritos foi o Evangelho de Marcos. As tentativas para provar que Lucas e Mateus usaram o documento "Q" parecem, entretanto, terem falhado (mas v. EVANGELHOS; MATEUS, EVANGELHO DE). Ninguém, na atualidade, sabe quais outros documentos, além do Evangelho de Marcos, foram usados como fontes por Lucas. Nem sabe alguém com certeza qual a relação entre Lucas e Mateus. Pelo seu prólogo (1.1-4) ficamos sabendo, contudo, que Lucas fez o melhor e mais cuidadoso emprego das muitas fontes orais e escritas de informação concernentes à história evangélica que estavam à sua disposição.

A julgar pelo conteúdo de seu evangelho, Lucas teve acesso às mais íntimas e diretas fontes de informação. Essas fontes não incluíam apenas os pais de João Batista, mas também os acontecimentos que acompanharam o nascimento sobrenatural do Salvador, conhecidos somente das pessoas mais intimamente envolvidas. Por At 21.18 torna-se claro que Lucas se encontrou pessoalmente com Tiago, irmão de Jesus; é certo também que durante sua longa permanência na Palestina (cf. At 21.17-27.1) ele teve contato pessoal direto com muitas tes-

temunhas oculares dos fatos que ele descreve em seu evangelho. Quando Lucas estava acompanhando o apóstolo Paulo, havia ainda muitas pessoas vivas que tinham visto e ouvido o Senhor Jesus, algumas das quais eram seus discípulos mais chegados (cf. 1Co 15.6). Por conseguinte, Lucas foi capaz de traçar o curso de todas as coisas referentes a Jesus, com toda a exatidão, e assim pode escrever um evangelho que capacitaria os crentes a conhecerem com certeza os fatos sobre os quais sua fé se baseava (cf. 1.3-4).

### IV. LUGAR E CIRCUNSTÂNCIAS DA COMPOSIÇÃO

Lucas pode ter começado a reunir e a registrar os fatos referentes a nosso Senhor e ao seu ensino pouco depois que começou a acompanhar ao apóstolo Paulo em suas viagens missionárias; posteriormente, quando Paulo se encontrava aprisionado na Palestina, e quando Lucas já havia entrado em contato com muitas testemunhas oculares e auditivas sobre o ministério de Jesus (cf. At 21.32—27.1), é possível que tenha feito muito trabalho preparatório (cf. Lc 1.1-4) para poder escrever o evangelho de seu nome e Atos, e quando estava em companhia de Paulo, em Roma, certamente teria tido ampla oportunidade para dar prosseguimento à sua tarefa. Paulo, naturalmente, deve ter encorajado a Lucas e deve ter-lhe dado auxílio e conselho (cf. 2Tm 4.11-13). O contato entre Lucas e Paulo era tão íntimo que os primeiros escritores cristãos por equívoco se referiam ao Evangelho de Lucas como Evangelho de Paulo (cf. Tertuliano, *Contra Marcion*, iv.5, e especialmente Irineu, *Adv. Haer.* iii.1.1-2).

Exatamente em que local Lucas completou o seu evangelho, não o sabemos. Porém, visto que seu evangelho passou imediatamente a ser usado, e que desde o próprio início a tradição cristã honrava unanimemente a Lucas como seu autor, parece provável que (através da ajuda de homens como Teófilo, cf. Lc 1.3 e At 1.1) cópias do evangelho foram logo distribuídas por diferentes países. Essa última consideração é possivelmente a razão pela qual a tradição antiga não é tão unânime a respeito do local onde o Evangelho de Lucas foi originalmente "publicado".

### V. EXATIDÃO HISTÓRICA

Visto que Lucas era homem bem educado (cf. o estilo clássico de seu prólogo) e dotado de mente científica (cf. 1.3,4), e por causa das oportunidades especiais através das quais ele teve de obter informação de primeira mão, podemos esperar que os escritos de Lucas sejam historicamente exatos e dignos de confiança. Por Lc 1.3,4 torna-se claro que estava profundamente consciente da urgente necessidade que os crentes cristãos tivessem sua fé alicerçada num firme fundamento. Ele percebia que a fé religiosa não pode ser estabelecida sobre mitos, lendas ou meia-verdades. Por conseguinte, muito se esforçou (cf. 1.3) para descobrir os fatos e para escrever um relato completo, exato e em

ordem. Durante o século passado a veracidade histórica do evangelho de Lucas era ponto disputado por muitos, mas é geralmente admitido pelos eruditos de nossos dias que a exatidão histórica do autor foi notavelmente vindicada (cf. a obra deste escritor, *Commentary on the Gospel of Luke*, p. 39s., e F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, p. 15,18).

## VI. TEMA PRINCIPAL

Lucas não tencionava escrever um tratado histórico ou uma biografia no sentido comum do termo. Na qualidade de fiel companheiro do grande apóstolo missionário, Paulo, sua fé religiosa era para ele uma questão de vida ou morte. Seu evangelho, de conformidade com isso, não tinha a intenção de ser um tratado formal e histórico, e de forma alguma era o resultado de especulações filosóficas ou o produto impessoal de seus estudos. Ele confiava em Jesus Cristo como o Salvador do mundo e como o Filho de Deus. Com piedade, sinceridade e exatidão ele se cientificou com certeza de todos os fatos essenciais a respeito do relato do evangelho; e de grande quantidade de informação digna de confiança, que havia reunido, selecionou aquilo que mais poderia ajudá-lo a apresentar as boas-novas a respeito de seu Redentor de tal modo que cada crente pudesse saber com absoluta certeza as coisas nas quais era instruído (cf. Lc 1.4). Desde o princípio até o fim, Lucas focaliza atenção sobre aquele que veio "buscar e salvar o perdido" (10.10). Seu evangelho é uma proclamação de Jesus Cristo na qualidade de Filho de Deus, que tem o poder e a autoridade de salvar os pecadores. A auto-revelação de Jesus como Salvador e como Todo-poderoso Filho de Deus forma o tema principal do evangelho. Já no cap. 1 de seu evangelho, Lucas relembra o fato que o anjo, que anunciou o nascimento próximo do Salvador, ordenou a Maria que chamasse o seu nome de Jesus (isto é, Salvador), e adicionou: "Este será grande e será chamado Filho do Altíssimo" (1.31,32). E no cap. 2, ele relembra que quando o nascimento de Jesus foi anunciado aos pastores, o anjo referiu-se a ele como "... o Salvador, que é Cristo, o Senhor" (2.11). Até mesmo quando Lucas narra a história sobre João Batista, em realidade está atarefado em proclamar a Jesus como Redentor e Senhor. A obra de João Batista era preparatória (cf. 1.17 e 3.16) para a vinda daquele que, pela voz de Deus vinda do céu, foi anunciado como o Filho amado de Deus em quem o Pai se compraz (3.22). Do cap. 4 em diante, Lucas demonstra como Jesus revelou-se cada vez mais como o Filho de Deus num sentido sem paralelo e absoluto, e como aquele que veio a fim de chamar e salvar os perdidos (cf. 4.18-21,43; 5.8-10,31,32; 7.47-50; 8.28; 9.1,18,20; 21.27,33; 22.69,70; 23.43,46; 24.5,6,15,36-38,45-53).

## VII. CARACTERÍSTICAS ESPECIAIS

Nas características apresentadas abaixo, o Evangelho de Lucas pode igualmente ser distin-

guido dos outros evangelhos num grau maior ou menor.

a) ele põe ênfase especial sobre o fato que Jesus é o Salvador divino em sentido *universal*. Jesus oferece perdão e redenção gratuitamente a todos — sem importar raça, sexo ou mérito. A salvação é oferecida aos samaritanos (9.52-56; 10.30-37; 17.11-19) e aos pagãos (2.32; 3.6,8; 4.25-27; 7.9; 10.1; 24.47) bem como aos judeus (1.33; 2.10 etc.); tanto para as mulheres como para os homens (há muitos exemplos disso em seu evangelho); aos desprezados, publicanos e pecadores (3.12; 5.27-32; 7.37-50; 19.2-10; 23.43) mas também a pessoas respeitáveis (7.36; 11.37; 14.1); aos pobres (1.53; 2.7; 6.20; 7.22) como também aos ricos (19.2; 23.50).

b) Lucas salienta o fato que Jesus é o Salvador que tem o poder divino de curar tanto a alma como o corpo. Sua salvação é uma salvação que a tudo abarca — para o tempo e a eternidade.

c) Lucas descreve, mais do que os demais evangelistas, quão freqüentemente Jesus se afastou da multidão e dos discípulos a fim de orar.

d) Lucas demonstra mais claramente, e mostra consideração particular para com a obra redentora e elevadora que Jesus realizou em favor das mulheres. Ele salientou a simpatia com a qual Jesus agiu para com as mulheres (em contraste com a atitude sem simpatia e a mesma severa revelada para com elas por muitos judeus e até mesmo gentios daqueles tempos).

e) Lucas dá uma posição proeminente às parábolas de Jesus nas quais o amor redentor de Deus é pintado (cf. 15.1-32).

f) Nenhum outro evangelho apresenta tão abrangente história sobre Jesus. Ele nos diz no prólogo que, "depois de acurada investigação de tudo desde sua origem", resolveu escrever seu evangelho de forma ordenada. Um estudo cuidadoso revela a extensão até onde o relato evangélico foi escrito em forma bem ordenada e compreensiva. A começar pela história dos pais de João Batista, o precursor do Salvador, Lucas descreve o elo íntimo entre o período do AT e o período do NT. A seguir ele apresenta detalhes referentes ao nascimento de João e de Jesus, além de detalhes essenciais referentes à infância e crescimento até à maturidade daquele que é ao mesmo tempo homem perfeito e Deus perfeito (cf. 2.40, 42,52). Tendo descrito a obra preparatória de João, em 3.1-20, ele passa a descrever o batismo de Jesus, e imediatamente a seguir exhibe a árvore genealógica de Jesus (fazendo-a recuar até Adão e até Deus, 3.38). Isso é acompanhado, em 4.1-13, por uma descrição de como Jesus, nas circunstâncias mais difíceis possíveis, rebateu todos os assaltos de Satanás. De 4.14 em diante, Lucas demonstra como Jesus, por meio de palavra e ação, revelava-se cada vez mais claramente como o Filho de Deus e o Salvador Todo-poderoso. Tendo narrado a história de seus sofrimentos, morte e ressurreição, Lucas conclui o seu evangelho descrevendo como Jesus primeiramente abriu as

mentos dos seus discípulos para que pudessem compreender as Escrituras (24.44-47), e então, tendo-lhes assegurado que ele lhes enviaria a promessa de seu Pai, ordenou-lhes que aguardassem até serem revestidos com poder vindo do alto (24.49). Finalmente, narrou como o vitorioso Redentor retornou ao Pai ao mesmo tempo que abençoava os seus discípulos (24.50,51), os quais agora o conhecem como seu Todo-poderoso Salvador e o adoram como seu Senhor. Dessa maneira o Evangelho de Lucas termina com uma nota de maravilhosa alegria e vitória, e numa atmosfera de genuína devoção sem reservas a Deus, o qual, em Cristo, realizou tão perfeita redenção.

### VIII. ESTILO LITERÁRIO E LINGUAGEM

Geralmente se admite que Lucas é o autor mais literário do NT. Seu prólogo prova que ele era capaz de escrever em grego irrepreensível, puro e literário. Seu estilo, além disso, era tão versátil que ele apelava para um estilo hebraico sempre que estava narrando algo com uma atmosfera predominantemente hebraica (cf. 1.5; 2.39). Sua familiaridade com a versão grega do AT (a LXX) indubitavelmente o ajudava a adaptar seu estilo ao caráter e ao conteúdo do evangelho.

Lucas era um verdadeiro "pintor com palavras", e seus quadros sobre pessoas e situações têm capturado as mentes e a imaginação de muitos artistas durante quase dois mil anos. Há muito encanto idílico, simplicidade e pureza em seu estilo, e seu evangelho inteiro é caracterizado por um espírito intenso e devoto.

### IX. CONTEÚDO PECULIAR A LUCAS

Em resultado de sua completa investigação (cf. 1.1-4) e das esplêndidas oportunidades que teve para obter as informações de que necessitava, Lucas preservou muitas das palavras, e especialmente algumas das importantes parábolas de Jesus, que de outro modo estariam irrevogavelmente perdidas. Algumas das mais belas e significativas narrativas a respeito de Jesus se encontram somente no Evangelho de Lucas. As que damos abaixo são algumas das mais importantes delas:

A promessa do nascimento de João Batista (1.5-25); a anunciação (1.26-38); a visitação (1.39-56); o nascimento de João Batista (1.57-80); o nascimento de Jesus e a história dos pastores (2.1-20); a circuncisão de Jesus, sua apresentação no templo, e a alegria de Simeão e Ana (2.21-40); a visita de Jesus a Jerusalém e ao templo, quando tinha doze anos de idade (2.41-52); a resposta de João Batista àqueles que vinham em busca de seu batismo (3.10-14); o aprisionamento de João (3.19,20); uma extensa descrição sobre a pregação de Jesus em Nazaré e sua subsequente rejeição (4.16-30); a pesca miraculosa (5.1-11); os ais (6.24-26); o filho da viúva de Naim (7.11-17); a mulher que foi salva por Jesus (7.36-50); as mulheres que seguiam e serviam a Jesus (8.1-3); as vilas samaritanas que se recusaram a receber a Jesus (9.51-

56); a parábola do bom samaritano (10.30-37); Marta e Maria (10.38-42); o amigo importunador à meia-noite (11.5-8); a bem-aventurança daqueles que obedecem à palavra de Deus (11.27,28); a parábola do rico insensato (12.13-21), muitos ou poucos acoites (12.47,48); a chamada ao arrependimento (13.1-9); a cura de outra mulher (13.10-17); a partida da Galiléia (13.31-33); a cura do hidrópico (14.1-6); ensino sobre a humildade (14.7-14); a parábola do filho Pródigo (15.11-32); a parábola do mordomo injusto (16.1-13); a hipocrisia dos fariseus (16.14,15); a história do rico e de Lázaro (16.19-31); o dever do servo (17.7-10); a cura de dez leprosos (17.11-19); explicação sobre o reino de Deus (17.20,21); a parábola do juiz injusto (18.1-8); a parábola do fariseu e do publicano (18.9-14); Zaquê (19.1-10); as duas espadas (22.35-38); Jesus defronte de Herodes (23.6-16); Jesus e as mulheres que choravam (23.27-31), o assaltante arrependido e o Salvador crucificado (23.40-43); as mulheres da Galiléia e o sepultamento de Jesus (23.55,56); os homens de Emaús e o Senhor ressurreto (24.13-35); aparição do Salvador ressurreto em Jerusalém (24.36-49); a ascensão (24.50-53).

### X. O EVANGELHO E ATOS

Pelo prólogo do Evangelho de Lucas e pelas palavras introdutórias de Atos, bem como pelo conteúdo dessas duas obras, torna-se claro que Lucas escreveu esses seus dois tratados em íntima relação entre os mesmos. Podemos até mesmo reputar o evangelho e Atos como um livro só escrito em dois volumes. O modo pelo qual Lucas apresenta uma narrativa bem sumarizada sobre a história da ascensão de Jesus, no último capítulo de seu evangelho, e então em Atos apresenta um relato mais detalhado e suplementar, pode indicar que quando escreveu o seu evangelho já havia planejado o segundo tratado. É possível mesmo que então já tivesse preparado a maior parte do material de Atos. Ao dizer, em At 1.1,2 que escreveu "o primeiro livro (seu evangelho)... relatando todas as coisas que Jesus fez e ensinou, até ao dia em que... foi elevado às alturas", Lucas deixou claro que existe a mais íntima associação entre a história relatada em seu evangelho com a história de como o Senhor ressurreto deu prosseguimento à sua obra redentora por meio de seus apóstolos escolhidos, aos quais equipou com o poder do Espírito Santo. Lucas-Atos, dessa maneira, forma uma única grande proclamação de Jesus como o Senhor divino e o Salvador Todo-poderoso — Filho do homem e Filho de Deus. Esse tema central une indissolavelmente sua dupla obra. V. ATOS. J.N.G.

**LUCAS, O EVANGELISTA** — Faz parte do ensinamento unânime da tradição cristã primitiva que o nosso terceiro evangelho e Atos dos Apóstolos foram escritos por certo gentio que falava o grego (provavelmente de Antioquia) e que era um médico educado e companheiro de



viagens do apóstolo Paulo, cujo nome era Lucas (gr. *Loukas*).

Pelo conteúdo do terceiro evangelho e de Atos aprendemos a conhecer o autor de maneira bastante íntima. Lucas era um escritor humilde e disciplinado, que se mantinha em segundo plano, e deixava toda a luz projetar-se sobre o grande tema de sua dupla obra, a saber, as boas-novas que Jesus Cristo é Senhor e Salvador, e que o Redentor vitorioso escolheu, equipou e usou os seus apóstolos, e especialmente Paulo, para proclamar o evangelho por todo o mundo então conhecido. Embora Lucas, em sua lealdade auto-obliterante ao seu Senhor, se tenha refreado para não projetar-se no palco, não hesita, entretanto, a afirmar, no prólogo de seu evangelho, que havia feito uma obra completa e intensiva na investigação de todos os fatos relevantes antes de haver escrito o seu livro. Nas chamadas seções "nós", em Atos (16.10-17; 20.5; 21.18; 27.1-28.16), inequivocamente, Lucas afirma ser companheiro íntimo de Paulo e testemunha ocular dos acontecimentos relatados nessas seções.

Pelo estilo literário do evangelho de Lucas e de Atos, e pelo caráter do conteúdo desses livros, torna-se claro que Lucas era um grego bem educado. Suas ótimas qualidades como um dos melhores historiadores e mais dignos de confiança da antiguidade são atualmente admitidas pela maioria dos eruditos imparciais. Que ele era um médico educado é destacado pelo caráter do conteúdo de seu evangelho e de Atos, bem como pela terminologia específica ao descrever casos de enfermidades nesses escritos.

Paulo escreveu a respeito de Lucas em Cl 4.14, chamando-o de "o médico amado", que se achava em sua companhia, e em Fm 24 nomeia-o como um de seus companheiros de trabalho. Essas duas cartas foram escritas por Paulo quando ele estava aprisionado em Roma. Isso concorda com os dois últimos capítulos de Atos, de conformidade com o qual Lucas esteve com Paulo durante sua viagem acidentada até Roma, e era um de seus cooperadores íntimos quando ali chegou.

Em 2Tm 4.11, Paulo (durante o seu segundo período de aprisionamento em Roma, pouco antes de seu martírio; provavelmente em 64 d.C.) escreveu estas comoventes palavras: "Somente Lucas está comigo". Isso concorda com a tradição cristã mais antiga que diz que Lucas, o médico amado, permaneceu como fiel cooperador de Paulo até o fim. O que aconteceu a Lucas, depois do martírio de seu grande amigo e líder, não o sabemos com certeza. De conformidade com o prólogo anti-marcionita ao seu evangelho, ele continuou a servir ao Senhor sem a distração de responsabilidade de família até que faleceu em Boécia, na Grécia, com a idade de 84 anos. Por meio de contato íntimo por muitos anos, com Paulo e com muitos outros líderes cristãos (p. ex., Filipe, Timóteo, Silas, Marcos, Barnabé, Tiago, irmão de Jesus etc.), e em consequência do fato que esteve em Jerusalém (cf. At 21.17s.), Cesaréia, e outros lugares intimamente associados

com Jesus e com seus primeiros apóstolos, Lucas teve a melhor de todas as oportunidades de obter conhecimento em primeira mão referente a nosso Senhor e à história da igreja cristã em seus primórdios. Que ele fez pleno uso, definida e propositalmente, dessas oportunidades, é afirmado por ele mesmo em Lc 1.1-4, o que é corroborado pela comprovada qualidade e exatidão histórica tanto do evangelho que tem seu nome como de Atos. J.N.G.

**LÚCIFER** (lat., "portador da luz") — Esse era o nome latino para o planeta Vênus, o objeto mais brilhante do céu, excetuando o sol e a lua, que algumas vezes aparece de noite, e outras vezes de manhã, como estrela matutina. Em Is 14.12 aparece como tradução do vocábulo *helel* ("brilhante": a LXX traduz por *heosphoros*, "portador da luz"; cf. o árabe para Vênus, *zuhratun* "o brilhante resplandecente"), sendo título aplicado insultuosamente ao rei da Babilônia, o qual, em sua glória e pomposidade, se considerava entre os deuses. Esse nome é apropriado em vista do fato que a civilização da Babilônia teve início na madrugada cinzenta da história, e tinha fortes ligações astrológicas. Os babilônios e assírios costumavam personificar a estrela matutina como Belite e Istar. Algumas têm pensado que a frase "filho da manhã" talvez se refira ao quarto crescente da lua; cf. Gray em ICC *ad loc.*; outros (p. ex., S. H. Langdon, *ExpI*, XIII, 1930-1, p. 172s.) argumentam em favor de uma identificação com o planeta Júpiter. A similaridade da descrição dessa passagem bíblica com outros trechos como Lc 10.18 e Ap 9.1 (cf. 12.9) tem levado à aplicação desse título a Satanás. Mas o verdadeiro candidato a esse título, conforme é demonstrado em Ap 22.16, é o Senhor Jesus Cristo em sua glória que agora tem, depois de sua ascensão. D.H.W.

**LÚCIO** — Em grego, *Loukios*, que é transcrição ou imitação do prenome romano. *Loukas* (Lucas) era forma diminutiva. (Cf. Ramsay, BRD, p. 370-384, a respeito de inscrições).

1. Um profeta cireneu e mestre na igreja de Antioquia (At 13.1), provavelmente um de seus primeiros missionários (cf. At 11.19-21). Uma estranha citação africana de At 13.1, observada por Zahn (cf. INT, III, p. 28s.), adiciona "que permanece até este dia". Provavelmente o escritor dessa observação, à semelhança de Efraem Siro *in loc.*, identificava Lúcio com Lucas, que tradicionalmente seria de Antioquia.

Um companheiro de Paulo em Corinto, que enviou saudações em Rm 16.21. Era "parente" de Paulo, isto é, um judeu (cf. Rm 9.3). Orígenes *in loc.* menciona identificação do mesmo com Lucas.

Que qualquer desses Lúcios tenha sido Lucas é improvável. Indubitavelmente eram judeus; enquanto Lucas com quase absoluta certeza era gentio (v. Cl 4.11,14). A.F.W.

**LUDE, LUDIM** — Em Gn 10.22 e 1Cr 1.17, Lude aparece como um dos descendentes de

Sem, enquanto Josefo (*Antig.* 1. 6.4) se refere aos lídios (v. LÍDIA) como seus descendentes. O relato de Heródoto acerca dos lídios (1.7) não exclui uma origem semítica. Em Is 66.19, Lude aparece como uma nação gentílica caracterizada pelo uso do arco (representação essa que provavelmente não era aplicável à Lídia). Em Ez 27.10 e 30.5 aparecem como aliados de Tiro e do Egito, respectivamente, e como tal Lídia (Ludu) é mencionada nos anais neo-babilônicos.

Ludim aparece em Gn 10.13 e 1Cr 1.11 como um descendente de Cão, e, em Jr 46.9, como um auxiliar do Egito, armado de arco. É possível que se trate de uma nação africana para nós desconhecida; todavia, alguns eruditos emendam essas ocorrências para Lubim (Líbia), e até mesmo o singular, Lude, para Lube, em algumas passagens. K.L.MCK.

**LUGAR ALTO** — O vocábulo hebraico, *bamah*, traduzido em nossa, versão por "lugar alto", varia grandemente de significado e quanto à sua aplicação.

1. Usado no plural, pode significar literalmente "lugares altos", isto é, cumes de montanhas. Provavelmente esse é seu sentido primitivo, conforme é sugerido pelo acádio e pelo ugartico.

2. Visto que os santuários pagãos eram frequentemente erigidos sobre as colinas, "no alto de todos os elevados outeiros" (1Rs 14.23), pode referir-se aos mesmos — ao próprio santuário e à sua posição elevada, ambas as coisas entrando no significado do termo.

3. Durante a monarquia os santuários eram "edificados" nas cidades e em suas "portas" (2Rs 23.8), e esses também são descritos como "lugares altos". As referências podem ser mais bem consideradas segundo essas três possibilidades.

Na primeira categoria há diversas alusões poéticas a batalhas e vitórias sobre os inimigos (Dt 32.13; Jz 5.18; 2Sm 1.19,25). Nessas passagens, as montanhas são consideradas baluartes; em Dt 32.13, a LXX traduz *tes ischyn tes ges*. Em Is 14.14, *bamot* é traduzido como "altas", tradução essa que poderia igualmente ser usada em outros lugares (p. ex., Mq 3.12).

Quanto ao segundo grupo, temos o "alto lugar" onde Samuel estava acostumado a "subir" a fim de oferecer sacrifício (1Sm 9.12). Aqui o "alto" claramente inclui a própria eminência, associada com a qual havia um altar (ainda que este não seja diretamente mencionado), a "casa" (9.18), e, possivelmente, ainda alguns outros edifícios. A palavra é novamente empregada quando o grupo de Saul se aproxima do "alto", onde se encontram com um grupo de profetas que "descem do *bamah*" (1Sm 10.5,13). Tal como o "alto" usado por Samuel, este *bamah* parece que era uma elevação associada com adoração.

Uma terceira instância dessa espécie é o lugar alto de Gibeom, "o alto maior", referido em 1Rs 3.1-4; 2Cr 1.2-6, onde Salomão sacrificou mil carneiros. Gibeom é o ponto mais alto na área imediata, e a LXX traduz por *hypselotate*, e não por *megale*.

Aqui não há qualquer sugestão de idolatria, ainda que certo tom de desaprovação; o povo (v. 1Rs 3.2) é desculpado, entretanto, devido o fato que "ainda não se tinha edificada casa ao nome do Senhor".

Depois da edificação do templo, da rebelião de Jeroboão, e do aumento da idolatria, a palavra *bamah* adquiriu um novo e mau sentido. Em oposição à adoração no templo, Jeroboão estabeleceu bezerros de ouro em Betel e Dã, aparentemente em consciente imitação de Arão (1Rs 12.28; cf. Êx 32.4,8), e assim levou Israel a pecar. Também fez uma casa em lugares altos (*bet bamot*), e a estabeleceu com sacerdotes de baixa categoria (1Rs 12.32). Talvez ele tenha feito isso em nome de Javé para enganar o povo, mas o próprio Deus não se iludiu, e Jeroboão foi repreendido (1Rs 13.1-6).

Enquanto isso, sob Reoboão, o povo de Deus caiu desamparadamente na idolatria dos cananeus, e assim descrita: "no alto de todos os elevados outeiros, e debaixo de todas as árvores verdes" (1Rs 14.23), com todas as suas "abominações" acompanhantes. Tal adoração canaanita é sempre condenada em os termos mais severos. O próprio Moisés havia previsto o perigo, e condenou o uso de colunas e postes-ídolos, símbolos de Baal e Aserá (Êx 34.12s.; Dt 12.2s.; 16.21s.).

Porém, existiam alguns outros lugares altos a respeito dos quais há um tom diferente nas Escrituras. Assim é que está registrado que o rei Asa era "reto perante o Senhor", ao mesmo tempo que seu zelo em remover todos os traços da idolatria é registrado; mas então encontramos estas palavras, "os altos, porém, não foram tirados" (1Rs 15.11-14); e essas palavras são repetidas nos casos de outros reis, zelosos por Javé. O tom aqui empregado é o mesmo que em 1Rs 3.2, e somos levados a pensar que tais lugares altos se assemelhavam a Gibeom, talvez como o alto de Samuel, em Ramá. A adoração nesses e em outros lugares semelhantes continuava sendo oferecido a Javé; mas se tornara irregular, agora que o templo se tornara o verdadeiro centro. Finalmente, foram "removidos" por Ezequias (2Rs 18.4,22).

A teoria apresentada por Wellhausen, e adotada com alguma hesitação por muitos dos eruditos modernos, é diferente. De conformidade com essa teoria, o "Livro da Aliança" (Êx 20-24) era um documento pertencente ao princípio da monarquia que permitia expressamente (Êx 20.24) os santuários locais ou "lugares altos". Esses foram parcialmente suprimidos por Ezequias, mas só foram inteiramente suprimidos pela reforma "deuteronomica", sob Josias (2Rs 23). (V. DEUTERONÔMIO; e G. T. Manley, *The Book of the Law*, 1957, cap. ix). Evidentemente não era assim que pensava o autor dos dois livros dos Reis, o qual, afinal de contas, estava em melhor posição de julgar a verdade dos acontecimentos.

Também tem sido sugerido que os israelitas se aproveitaram indiscriminadamente dos "lugares altos" dos cananeus. A pesquisa arqueol-

lógica tem deixado desnudas, em Gezer e em outros lugares, as eminências rochosas usadas para as formas primitivas de adoração. Algumas dessas contam com grandes pedras postas de pé, semelhantes àquelas em Stonehenge, na Inglaterra. "Lugares altos" artificiais têm igualmente sido encontrados em templos pertencentes à Idade do Bronze Média, p.ex., em Megido (q.v.) e em Nahariyah (na costa sul de Tiro) onde as pedras estavam recobertas por um depósito oleoso, evidentemente os remanescentes de libações ali oferecidas. Uma coluna de pedra, em posição vertical, fora colocada à beira do montão. Esse tipo de santuário continuou em uso e foi adotado pelos israelitas apóstatas. Lemos que Manassés "tornou a edificar os altos que Ezequias, seu pai, havia destruído" (2Rs 21.3), foram encontrados pelos homens de Josias "nas cidades de Judá", havendo pelo menos um numa das portas de Jerusalém (2Rs 23.5,8). Disso se pode deduzir que se tratava de estruturas de tamanho moderado, apropriadas para a queima de incenso ou para o oferecimento de sacrifícios, e também que não eram de grande resistência, visto que sem grande dificuldade podiam ser despedaçadas e queimadas (2Rs 23.15). Aquelas que foram erguidas por Salomão, fora de Jerusalém, talvez tenham sido estruturas maiores, visto que foram apenas "profanadas" (v. 13).

Diversos grandes montões de pedra, a oeste de Jerusalém, talvez tivessem sido *bamot* judeus. A escavação tem revelado degraus que levavam até o topo, e também foi encontrada cerâmica pertencente ao séc. VII a C. Nenhum traço definido sobre a natureza de seu uso tem sido encontrado, entretanto; porém, claro é que não eram montões mortuários.

Estudos recentes têm deixado a sugestão que os *bamot* religiosos fossem originalmente um trecho de terreno elevado, freqüentemente, talvez, o sepulcro de alguma pessoa importante, assinalado por um túmulo ou uma pedra, e que assim formava um ponto focal conveniente para as reuniões de adoradores. Nas aldeias isso poderia tomar a forma de pequenos montões artificiais, onde os ritos podiam ser efetuados à vista dos devotos. G.T.M.

**LUIITE, SUBIDA DE** — Um lugar em Moabe para onde o povo fugiu com receio dos babilônios (Is 15.5; Jr 48.5). Eusébio a situa entre Areópolis e Zoar, mas até hoje não foi identificada com certeza.

**LUNÁTICO** — V. POSSESSÃO.

**LUTA LIVRE** — V. JOGOS.

**LUZ** — Essa palavra é empregada em conexão com alegria, bênção e vida, em contraste com a tristeza, a adversidade e a morte (cf. Gn 1.3s.; Jó 10.22; 18.5s.) Desde tempos bem recua-

dos veio a significar a presença e o favor de Deus (cf. Sl 27.1; Is 9.2; 2Co 4.6) em contraste com o julgamento de Deus (Am 5.18). Dessas e de outras fontes se origina um dualismo ético entre a luz e as trevas, isto é, o bem e o mal, que se mostra bastante marcante no NT (cf. Lc 16.8; Jo 3.19s.; 12.36; 2Co 6.14; Cl 1.12s.; 1Ts 5.5; 1Pe 2.9). Alguns, p.ex., C. H. Dodd, têm considerado os paralelos helenísticos como significativos nesse particular; mas a presença desse uso no judaísmo, como p.ex., em *A Guerra dos Filhos da Luz e dos Filhos das Trevas*, nos papíros do mar Morto, torna desnecessária essa influência grega e provê um mui pertinente comentário sobre os conceitos do NT. V. VIDA.

A santidade de Deus é expressa em termos de luz, como, p.ex., em 1Tm 6.16, onde é dito que ele "habita em luz inacessível, a quem homem algum jamais viu, nem é capaz de ver"; v. SANTIDADE (a). Cf. 1Jo 1.5, onde é dito que "Deus é luz", e também outras passagens dessa mesma epístola onde o que fica envolvido por causa dessa verdade, é desenvolvido para o crente. O mesmo pensamento é visto na expressão tipicamente hebraica "filhos da luz", por duas vezes usada por Paulo (Ef 5.8; 1Ts 5.5, cf. Jo 12.36).

No Evangelho de João, o termo "luz" se refere não tanto à santidade de Deus, mas antes à revelação de seu amor, na pessoa de Cristo, e à introdução desse amor em "das enegrecidas pelo pecado. Assim é que Cristo se refere a si mesmo como "a luz do mundo" (Jo 8.12; 9.5; 12.46), e, no Sermão da Montanha, ele aplica essa palavra aos seus discípulos (Mt 5.14-16). Similarmente, Paulo pôde referir-se à "luz do evangelho da glória de Cristo", e ao próprio Deus como aquele que "resplandeceu em nossos corações" (2Co 4.4-6). E.E.E.

**LUZ** — Era o antigo nome de Betel (q.v.), a qual recebeu este nome de Jacó, depois que sonhou sobre a escada que descia do céu à terra, ao passar a noite perto daquela cidade (Gn 28.19; 35.6; 48.3). Foi o local da peregrinação de Jacó, próximo da cidade, e não a própria cidade, que recebeu o nome Betel (Js 16.2), mas esse local posteriormente se tornou tão importante que o nome foi igualmente aplicado à cidade (Js 18.13; Jz 1.23). Não obstante, essa cidade continuava conhecida como Luz pelos habitantes cananeus, visto que, quando os israelitas conquistaram a cidade, no tempo da conquista, um cananeu que obrigaram a mostrar-lhes a entrada para a mesma, em troca de sua vida, escapou para a "terra dos heteus" e fundou um outra cidade com esse mesmo nome (Jz 1.24-26). Naquele tempo a "terra dos heteus" era provavelmente a região do norte da Síria, e o nome locativo, *Lazi*, nos tabletes de Alalah provavelmente deve ser ligado com essa cidade, ainda que seu local seja desconhecido. T.C.M.

# M

**MAACA** — 1. Maaca é usado como nome de homem das seguintes pessoas: o pai de Sefarías, um dos partidários de Davi (1Cr 27.16); o pai de Hanum, um dos guerreiros de Davi (1Cr 11.43); o pai de Aquis, rei de Gate no tempo de Salomão (1Rs 2.39).

2. É nome igualmente usado como nome feminino, das seguintes pessoas: a concubina de Calebe, mãe de Seber e Tiraná (1Cr 2.48); a esposa de Maquis e mãe de Perez (1Cr 7.16); a esposa de Gibeom, ou de Jeiel, um dos antepassados de Saul (1Cr 8.29; 9.35); a filha de Talmai, rei de Gesur, que se casou com Davi e foi mãe de Absalão e Tamar (2Sm 3.3); a esposa favorita de Reoboão e mãe de Abias e filha de Absalão (2Cr 11.20-22); a mãe de Asa, a rainha-mãe de Judá até que foi removida por causa de sua idolatria (2Cr 15.16). V. RAINHA.

3. A criança de Naor, irmão de Abraão, e de sua concubina, Reumá, era chamada Maaca, mas não há qualquer indicação quanto ao seu sexo (Gn 22.24).

4. Esse é igualmente o nome de um pequeno estado a sueste do monte Hermom, à beira do território da meia-tribo de Manassés (Dt 3.14; Js 13.8-13; que possivelmente se estendia até o outro lado do Jordão, até Abel-bete-Maaca. No tempo de Davi, seu rei arameu proveu mil soldados para a tentativa amonita e aramaica de esmagar a Israel. Depois da derrota, em Helam, Maaca provavelmente se tornou tributário de Davi (2Sm 10). Maaca foi posteriormente absorvido pelo reino de Damasco, que fora reestabelecido durante o reinado de Salomão (1Rs 11.23-25). M.G. A.R.M.

**MAALATE** — V. SALMOS.

**MAALÉ-ACRABIM** — V. ACRABIM.

**MAANAIM** (*mahanayim*, "dois acampamentos") — Um lugar em Gileade onde Jacó viu os anjos de Deus antes de haver chegado a Penuel e se encontrar com Esaú (Gn 32.2). Apontada como uma cidade levítica (merarita) e tirada do território de Gade (Js 21.38; 1Cr 6.80). Maanaim ficava na fronteira entre Gade e Manassés Gileadita (Js 13.26,30). Por um breve período foi capital de Isbosete, filho de Saul (2Sm 2.8,12,29), e mais tarde refúgio de Davi quando fugia de Absalão (2Sm 17.24,27; 19.32; 1Rs 2.8), e então se tornou a sede de um oficial distrital de Salomão (1Rs 4.14). A localização de Maanaim continua incerta; é usualmente colocada no meio de Gileade do norte,

em Khirbet Mahneh, a 20 km ao norte do rio Jaboque, mas, visto que a fronteira de Gade está ligada com o curso do rio Jaboque, é mais provável que Maanaim deva ser localizada em algum lugar sobre a margem norte (ou dando frente) do Jaboque. Maanaim ficava a alguma distância do Jordão, conforme a evidência de 2Sm 2.29, como quer que "Bitron" seja interpretada. Se (conforme tem sido frequentemente suposto) Bitron significa "fissura, ravina", então Abner foi desde o Jordão subindo pelo vale do Jaboque, seguindo a direção leste, e passou por sua parte estreita antes de atingir Maanaim. Se adotarmos o texto de nossa versão portuguesa, que acompanha certa revisão estrangeira, então "toda a manhã" foi necessária, seja como for, para que Abner tivesse caminhado para o leste, desde o Jordão até Maanaim. Portanto, talvez Maanaim esteja localizada em algum lugar na área de Jeraze, ou seja, de 8 a 16 km a sudoeste para sudoeste de Jeraze, dando frente para a margem norte do rio Jaboque. Cf. também GADE, GILEADE. K.A.K.

**MAANÉ-DÃ** (*mahane-dan*, "campo de Dã") — Lugar onde "o Espírito do Senhor passou a incitar" a Sansão (Jz 13.25), e onde 600 danitas se acamparam antes da captura de Laís (Jz 18.11,12,27). Esse local é descrito respectivamente como "por detrás de Quiriate-Jearim" e como "entre Zorá e Estaal", mas os eruditos têm achado difícil reconciliar esses dois locais, e o sítio é desconhecido. V. discussão em GTT, p. 301. J.D.D.

**MAÇã** (*tapuah*) — Referida principalmente em Cântico dos Cânticos, a identidade dessa fruta há muito tempo vem sendo discutida, pois objetam alguns que a Palestina é por demais quente e seca para permitir o cultivo satisfatório da maçã verdadeira (*Pyrus malus*). As palavras hebraica e árabe, entretanto, favorecem tal tradução; a árvore fornece boa sombra, o fruto é doce (Ct 2.3), e o perfume é muito apreciado no Oriente (Ct 7.8), onde a maçã era bem conhecida e extensivamente cultivada nos tempos antigos. Embora a maioria dessas condições também sejam aplicáveis ao abricó, a respeito do qual a figura em Pv 25.11, que menciona "maças de ouro" seria mais apropriado, é duvidoso que o abricó já fosse conhecido na Palestina naquela ocasião. Essa objeção se torna ainda mais séria no caso da cidra, uma terceira possibilidade. Uma fruta indígena, o marmelo, também tem sido sugerida, mas seu gosto dá um tanto para o amargo, e a *Mishnah* a traduz por uma palavra hebraica diferente. Finalmente, argumentam alguns que a palavra *tapuah* é usada a respeito da "noz de galha", mas isso parece ainda mais remoto do que a interpretação citada acima. J.D.D.

**MACABEUS** — *Makkabaios* era a forma grega do sobrenome do herói judeu, Judas ben Matatias (1Macabeus 2.4): sua aplicação foi estendida tanto à sua família como ao seu partido. A



derivação do termo é bastante obscura: "o martelador" ou "o extirpador" são talvez as mais comuns interpretações modernas. De conformidade com Josefo, o nome da família parece que era Hasmon; e isso explica o título "hasmoneanos" da literatura rabinica.

### I. A REVOLTA DOS MACABEUS

A Palestina era perenemente um teatro para a política de força dos herdeiros selêucidas e ptolemaicos do império de Alexandre, o Grande. Um dos resultados foi o crescimento de um partido pró-Síria e de outro pró-Egito na Judéia, e a tensão existente entre esses dois grupos estava inseparavelmente ligada com a política interna e com os ciúmes entre famílias em Judá, bem como com certo movimento entre judeus "liberais" que queriam adotar os costumes e os padrões do mundo grego. O conflito resultante provocou a intervenção decisiva da Síria. O rei selêucida, Antíoco IV (Epifânio), que era louco, mau e perigoso, vendeu o sumo sacerdócio àquele que mais ofereceu em dinheiro pelo cargo, um certo Menelau, que não tinha direito algum à posição, e, quando em 168 a.C. esse foi afastado do cargo, Antíoco enviou um oficial seu para que saqueasse Jerusalém e matasse seus habitantes.

Pouco depois Antíoco deu início a uma perseguição religiosa de proporções e violência sem precedentes. A observância do sábado e a prática da circuncisão foram proibidas sob pena de morte: sacrifícios pagãos e prostituição foram estabelecidos no templo; e os judeus amantes da lei foram sujeitados a toda degradação e brutalidade (cf. Dn 11.31-33). Sem dúvida alguma muitos sucumbiram, mas muitos outros suportaram sofrimento heróico (*1Macabeus* 1.60s.; 2.29s.; *2Macabeus* 6.18s.), e Antíoco não calculava a sôbria constância dos hasidim (ou homens da aliança), os quais "(se) ofereciam voluntariamente à lei" (*1Macabeus* 2.42). Ação mais drástica teve início em Modein, cerca de 32 km de Jerusalém, onde o idoso Matatias abateu um judeu que viera oferecer sacrifício sobre o altar real, bem como ao oficial sírio que viera para supervisionar o mesmo, e então conclamou a todos quantos fossem zelosos pela lei para que seguissem a ele e a seus cinco filhos, João, Simão, Judas, Eleazar e Jônatas, até às montanhas. A revolta dos macabeus havia começado.

### II. JUDAS MACABEU

As colinas da Judéia eram apropriadas para a guerra de guerrilhas. Matatias e seus filhos logo foram seguidos por muitos hasidim, e a princípio contentaram-se em aterronzar os apóstatas, destruir os altares, e em porem a lei em vigor. Morreu Matatias, e seu terceiro filho, Judas, mostrou-se um líder da estatura e do tipo de Gideão. Talvez nenhum exército contasse com uma moral mais elevada do que a força com a qual ele conquistou suas brilhantes vitórias contra forças sírias numericamente superiores. Antíoco estava atarefado em guerras de maior vulto contra os partas, e seu regente, Lisias, não teve

opção senão estabelecer condições de paz com Judas e retirar os abomináveis decretos, no ano de 165 a.C. Em meio a grande regozijo, Judas marchou para Jerusalém, o templo foi solenemente purificado, e a adoração a Javé foi restaurada (*1Macabeus* 4) — acontecimento esse comemorado pela festa de Hanucá, ou festa da Dedicção (Jo 10.22).

O sucesso dos macabeus provocou furiosa perseguição contra minorias judaicas existente em cidades de população mista. Judas elevou o grito: "Combatei hoje por vossos irmãos" (*1Macabeus* 5.32), e com seu irmão Jônatas levou a efeito expedições punitivas bem sucedidas na Transjordânia, enquanto Simão fazia outro tanto na Galiléia. Por ocasião da morte de Antíoco Epifânio, em 164/3 a.C., Judas tentou apoderar-se da Akra, a fortaleza síria em Jerusalém, o símbolo do domínio selêucida: mas armaram-lhe uma armadilha e estava à beira do desastre quando um levante político na Síria fez os sírios mudarem o foco da atenção, e estes tiveram de contentar-se com um tratado que praticamente apenas mantinha o *status quo*.

Eventualmente, Demétrio I (Soter) conseguiu apoderar-se do trono selêucida, e nomeou um sumo sacerdote pró-sírio, Alcimo. Muitos hasidim estavam preparados para dar apoio a esse homem, visto que era um aronita; porém, suas ações ultrajantes fizeram mudar a maré contra si. Judas vingou-se dos desertores, e uma poderosa força síria teve de ser chamada. Todavia, os sírios foram derrotados em Adasa, ainda que, depois de certo intervalo, conseguiram espalhar o exército judeu em Elasa, onde Judas foi morto em batalha, em 161 a.C.

### III. JÔNATAS

Jônatas, o mais novo dos cinco irmãos, encabeçava agora o partido dos macabeus. Por longo tempo se limitava apenas a lutas de guerrilhas efetuadas nas colinas, mas a facção interna se tornara endêmica no império selêucida, e os sírios foram-no deixando cada vez mais livre. Com o tempo se tornou o virtual governante da Judéia, e houve candidatos rivais ao trono do império selêucida que competiam pelo seu apoio. Um desses candidatos rivais, Alexandre Balas, o nomeou sumo sacerdote em 153 a.C., bem como governador militar e civil em 150 a.C. Jônatas continuou a explorar a fraqueza dos selêucidas até que foi traiçoeiramente assassinado por um aliado fingido, em 143 a.C.

### IV. SIMÃO

O último sobrevivente dos filhos de Matatias demonstrou ser dono de uma resolução não inferior à de seus irmãos. Conseguiu entrar numa ousada barganha com Demétrio II mediante a qual este resignava praticamente a soberania sobre a Judéia, quando então "o jugo dos pagãos foi tirado" (*1Macabeus* 13.41). Os sírios foram expulsos da fortaleza de Akra, a Judéia foi expandida às expensas dos territórios circunvizinhos em diversas regiões, e teve início um período de paz e prosperidade relativas,



tendo Simão como sumo sacerdote e governante reconhecido por todos.

### V. OS HASMONEANOS POSTERIORES

Simão morreu assassinado por seu genro, em 135 a.C., e seu filho, João Hircano foi forçado a cair em submissão temporária ao império selêucida, que entretanto se desintegrava. Mas, por ocasião da morte de João Hircano, o reino judaico havia atingido sua maior extensão desde os tempos de Salomão. Seu filho, Aristóbulo (104-103 a.C.) reivindicava formalmente o título de rei, e com ele teve início a triste história de assassinato, intriga e ciúme na família, a qual deixou o estado judaico como presa do crescente poder romano. Antigono, o último dos reis sumos sacerdotes de família hasmoneana, foi executado em 37 a.C., e Herodes o Grande, que era favorável aos romanos, deu início a uma nova era (v. HERODES). Diversos membros posteriores da casa de Herodes possuíam sangue hasmoneano pelo lado materno.

### VI. A SIGNIFICAÇÃO DOS MACABEUS

De conformidade com Dn 11.34, a revolta dos macabeus haveria de ser apenas um "pequeno socorro" ao povo de Deus, pois Daniel pinta acontecimentos na gigantesca tela do propósito gracioso final de Deus. Muitos hasidim, esperando que Deus realizasse tal coisa, pensavam decerto que a ação militar já havia ido bastante longe quando a proscrição do judaísmo foi ab-rogada e o templo foi purificado, em 165 a.C. Seja como for, depois dessa data, houve sinais crescentes que demonstravam que os hasidim e os macabeus haviam se separado. O fato de Jonatas haver assumido o sumo sacerdócio, no que foi seguido por Simão e sua família, que eram todos sacerdotes mas não pertencentes à linhagem arônica, deve ter sido algo bem amargo para os hasidim, e os herdeiros espirituais destes, os fariseus, ficaram totalmente alienados dos reis sumo sacerdotais hasmoneanos, que eram mundanos e tirânicos, o que chegou ao seu clímax grotesco em Alexandre Janeu, beberão e sem compostura (103-76 a.C.).

Seria um erro, todavia, dividir os alvos dos macabeus na realização primeiramente da liberdade religiosa, e então da liberdade política. Judas e seus irmãos combatiam a favor de *Israel*, e desejavam, em nome do Deus de Israel, derrubar "o jugo dos pagãos". O processo fácil e natural mediante o qual o sumo sacerdócio hereditário (que incluía inquestionável liderança civil) assumia a monarquia revivida, é eloquente. João Hircano e os reis hasmoneus, em suas campanhas, têm claramente o ideal do reino davidico em mente, e há registros de alguns territórios que conquistaram e que foram hebraizados à força.

No que diz respeito a certos pontos, os macabeus estabeleceram o padrão do nacionalismo judaico e do pensamento messiânico para o período do NT. Judas e seus sucessores invariavelmente estavam em boas relações com os romanos, mas em seus dias Roma ainda não esta-

va preparada para poder controlar a Palestina. Pelos tempos do NT os judeus estavam firmemente debaixo do "jugo dos pagãos" novamente, dessa vez, do jugo romano. Mas permanecia a memória de como Israel, certa vez, em nome de Deus, desafiara outro império pagão, enfrentando-o num duelo desigual e renhido, e venceu; de como as fronteiras de Israel se haviam aproximado das fronteiras do reino durante os gloriosos dias davidicos. "O ministério de Jesus teve lugar... quando os judeus da Palestina ainda tinham na memória os triunfos dos macabeus, e quando não tinham a menor idéia sobre os horrores que sofreriam durante o cerco dirigido por Tito" (T. W. Manson, *The Servant-Messiah*, 1953, p. 4).

W. R. Farmer apontou para a preponderância de nomes macabeus entre agitadores neotestamentários, e associou o partido dos zelotes (q.v.) com os ideais macabeus, e a reação da multidão à entrada triunfal de nosso Senhor, em Jerusalém, com a memória deliberada dos triunfos de Judas e de Simão.

O hábito que já caiu da moda, de datar muitos dos salmos como pertencentes ao período dos macabeus, desapareceu quase inteiramente. Quanto a outras questões literárias, v. LIVROS APÓCRIFOS; DANIEL, LIVRO DE; PSEUDEPIGRAFOS; ZACARIAS. A.F.W.

### MACABEUS, LIVRO DOS — V. LIVROS APÓCRIFOS.

**MAÇANETAS** — Sob este título pode-se examinar duas palavras hebraicas diferentes que também são traduzidas por duas palavras portuguesas diferentes na versão que usamos nesta obra traduzida. 1. *kaftor*, que se denota ou uma protuberância ornamental arredondada (na LXX, *sphairotē*), no candelabro do templo (Êx 25 e 37, v. CANDEIEIRO), ou nos capitéis das colunas (Am 9.1 e Sf 2.14). 2. *p'q'a'im*, que se refere aos ornamentos protuberantes, esculpidos nas paredes do templo e fundidos no "mar" (1Rs 6.18; 7.24). O sentido exato dessa palavra é desconhecido; mas por causa da conexão etimológica com o termo *paqu'ot* (*Citrullus colocyntis*), a maioria dos eruditos traduzem-na como "cuiá". O Targum traduz por "ovo", e nossa versão portuguesa prefere "colocintida", que é a mesma *Citrullus colocyntis*. D.V.G.

**MACEDÔNIA** — Uma esplêndida região, centralizada nas planícies do golfo de Tessalônica, e subindo pelos grandes vales dos rios até às montanhas dos Balcãs. Era região famosa por suas madeiras e metais preciosos. Nos tempos antigos era governada por barões cavaleiros, sob uma casa real helenizada; depois do séc. IV a.C. Seus reis dominavam os assuntos gregos. Depois de Alexandre, havia dinastias macedônicas que governavam por todo o Mediterrâneo oriental, até que foram ultrapassados pelos romanos. A monarquia da própria Macedônia foi a primeira a desaparecer, em 167 a.C., quando

a Macedônia foi constituída numa série de quatro federações ou repúblicas (à qual estrutura possivelmente se refere a passagem de At 16.12), assim completando a sua helenização. Subseqüentemente foram agrupadas sob controle romano provincial, e, até à consolidação da Moésia e da Trácia, como províncias nos tempos neotestamentários, eram pesadamente guarnecidas como defesa contra a intratável fronteira do norte. A província incluía a parte norte da Grécia moderna, desde o mar Adriático até o rio Hebro, e era atravessada pela Via Egnatia, a principal rota terrestre da Itália ao Oriente. Depois de 44 a.C., o procônsul tinha sede em Tessalônica, enquanto a assembleia dos estados gregos se reunia em Beréia, a sede do culto imperial. A província incluía seis colônias romanas, das quais Filipos era uma. Também havia comunidades organizadas em tribos. A despeito dessa diversidade, a área é normalmente tratada, no NT, como uma unidade, de acordo com o costume romano.

A visão de Paulo sobre o "homem da Macedônia" (At 16.9), assinala um desenvolvimento distinto em seus métodos de evangelização. Em Filipos (At 16.37), o apóstolo pela primeira vez tirou vantagem de seu estado civil elevado. Agora ele desfrutava do apoio dos círculos cultivados aos quais naturalmente pertencia (At 16.15; 17.4,12) em contraste com a hostilidade dos mesmos em pontos anteriores de sua rota (At 13.50; 14.5). Paulo relembra-se da Macedônia com profunda afeição (1Ts 1.3; Fp 4.1), e sempre desejou ansiosamente voltar ali (At 20.1; 2Co 1.16). Os macedônios contribuíram voluntariamente para a coleta que ele juntava para os santos pobres de Jerusalém (2Co 8.1-4), e diversos macedônios foram adicionados ao seu séquito regular de auxiliares (At 19.29; 20.4). Foi na Macedônia, portanto, conforme as aparências, que Paulo finalmente provou ser um líder missionário independente.

E.A.J.

**MACPELA** — Nome aplicado ao campo, à cova e às terras circunvizinhas compradas por Abraão como lugar de sepultamento de sua esposa, Sara (Gn 22). Foi comprado de Efrom, um hitita, por 400 siclos de prata (v. 8-16). Ficava a leste do Manre (v. 17), no distrito de Hebrom. Ali foram mais tarde sepultados Abraão (Gn 25.9), Isaque e Rebeca (Gn 49.31), e Jacó (Gn 50.13).

O termo hebraico (*hamakhpelah*) implica em que o nome de alguma maneira era descritivo, enquanto o vocábulo grego (*to diploion*, "o dobro") é considerado como termo descritivo da forma da cova, em Gn 23.17 (LXX). O fato de Siquém aparecer em lugar de Hebrom, em At 7.16, talvez se deva à natureza sumária do registro do discurso de Estêvão, que originalmente se referia também ao sepultamento de José em Siquém.

O local moderno da caverna-sepulcro (60 m x 34 m), atualmente incorporado no extremo sul do Haram al-Halil, em Hebrom, é muito venera-

do pelos judeus, pelos cristãos e pelos islamitas. É cuidadosamente protegido por maciços muros de pedra, provavelmente obra de Herodes, embora a antigüidade da própria caverna e de seus móveis não tenha sido verificada pela pesquisa arqueológica. O "cenotáfio de Sara" até hoje pode ser visto entre outros, na mesquita erguida por cima da caverna (Vincent, Mackay, e Abel, *Hébron le Haram al Khalil*, 1923).

Comparações recentes entre os detalhes da compra de Macpela por Abraão, com leis do período assírio médio e hitita, dão apoio à antigüidade do registro de Gn 23. Assim é que M. R. Lehmann chama atenção para a inclusão do número das árvores, para o peso da prata, e para o emprego de testemunhas, no portão da cidade, onde a transação foi proclamada (v. 16-18). Essas coisas estão de conformidade com as leis hititas, que caíam em desuso em cerca de 1209 a.C. O desejo de Efrom vender toda a propriedade, e não apenas "a caverna de Macpela, que tem no extremo do seu campo" (v. 9), pode ser ligado com os requerimentos legais e feudais de seu tempo (BASOR, 129, 1953, p. 11-23). D.J.W.

**MACTÉS** — Um local perto de Jerusalém ou nas proximidades (Sf 1.11). O nome significa "almofariz" ou "gamela". A sugestão mais antiga é que era o vale do Cedrom; assim diz o Targum. Mas a maioria dos eruditos do hoje em dia acredita que era alguma parte do vale Tiropeon, dentro dos muros da cidade, onde se reuniam comerciantes estrangeiros. D.F.P.

**MADAI** — V. MEDOS.

**MADEIRA ODORÍFERA** — V. ÁRVORES.

**MADMANA** — Ficava em sudoeste de Judá (Js 15.31), sendo provavelmente a moderna Khirbet umm Deimneh, a 19 km a nordeste de Berséba. Em certa ocasião era possessão calebita (1Cr 2.49), mas talvez tenha sido transferida para os simeonitas, tornando-se então conhecida como Bete-Marcabote. Essa teoria se baseia no paralelismo próximo entre Js 15.31 e 19.5. V. Albright, JPOS, IV, 1924, p. 159s. J.P.U.L.

**MADMÉM** — Uma aldeia de Moabe, contra a qual Jeremias profetizou (48.2). Visto que é inteiramente desconhecida por outras fontes, tem sido sugerido que ou o texto hebraico dizia *gadmim tadmim*, "também tu (Moabe) serás inteiramente silenciada" (LXX, *Siriaca, Vulgata*), ou então que é o mesmo que Dimom, uma possível (mas improvável) tradução do nome da capital Dibhôn. Esse lugar não pode ser o mesmo que Madmana, que ficava no Neguebe (Js 15.31; 1Cr 2.49). D.J.W.

**MADMENA** — Uma cidade mencionada apenas uma vez na Bíblia. Isaías a incluiu em sua descrição sobre a rota tomada pelo exército invasor que se aproximaria de Jerusalém vindo do norte (Is 10.31). O local é desconhecido, em-

bora pelo contexto parece tratar-se de alguma localidade nas proximidades de Jerusalém.

V. JPOS, XIII, 1933, p. 90-93. T.C.M.

**MADOM** — Uma cidade pertencente aos cananeus do norte, que aparece na lista de Tutmose III (Mdn, n.º 20). Provavelmente é a localidade da Idade do Bronze Queren Hattin, numa colina que dava frente para o lago de Tiberíades; Khirbeth Madjan, das proximidades, preserva esse nome. Garstang (*Joshua-Judges*, 1931, p. 102, 109) pensa que ficava mais ao norte e mencionada em Js 11.1 e 12.19. J.R.U.L.

**MÃE** — V. FAMÍLIA.

**MAGADÃ** — V. MAGDALA.

**MAGBIS** (*magbish*, provavelmente "forte") — Uma aldeia da Palestina central, para onde regressaram 156 de seus "filhos" (Ed 2.30) em companhia de Zorobabel, mas que não é mencionada na passagem paralela de Ne 7. A localização da mesma é desconhecida, mas v. nota em GTT, p. 380.

**MAGDALA, MAGDALENA** — O nome "Magdala" ocorre apenas uma vez no NT (Mt 15.39), onde os melhores manuscritos dizem "Magadã" (no que são acompanhados por nossa versão portuguesa). Alguns manuscritos, entretanto, também dizem "Magdala" ou "Magadã" em lugar de "Dalmanuta" (de outro modo desconhecida, q.v.), em Mc 8.10. A aldeia de Magdala (ou "Tariqueia") ficava na praia ocidental do mar da Galiléia, ao norte de Tiberíades e de Hamaite, e ao sul de Cafarnaum. Esse nome se deriva do vocábulo hebraico *migdal*, "torre". É provável que a moderna Khirbet Mejdal esteja atualmente no mesmo local. Magadã era a localidade da praia ocidental do lago para onde Jesus foi depois de haver multiplicado pães e peixes para as multidões, e provavelmente incluía a aldeia de Magdala. Evidentemente, Maria, chamada Madalena, veio daquela aldeia ou área geral. (Quanto a "Maria Madalena", v. MARIA.) S.S.S.

## MAGIA E FEITIÇARIA

### 1. O Ponto de Vista Bíblico

A magia e a feitiçaria são as tentativas de influenciar indivíduos e acontecimentos por meios sobrenaturais ou ocultos. Podem ser associados com alguma forma de adivinhação (q.v.), embora a adivinhação por si mesma seja a tentativa de usar meios sobrenaturais para descobrir acontecimentos, sem procurar influenciá-los.

A magia é universal, e pode ser "negra" ou "branca". A magia negra tenta produzir resultados maus por intermédio de métodos tais como maldições, fascínios, destruição de bonecos representando o inimigo alvejado, e a aliança com maus espíritos. Frequentemente torna a forma de feitiçaria. A magia branca procura desfazer as maldições e fascínios, e empregar forças ocultas para o bem-estar próprio ou dos ou-

tros. O mágico tenta compelir um deus, um demônio ou um espírito a trabalharem para ele, ou então segue um padrão de práticas ocultas para inclinar forças psíquicas conforme sua vontade. Não há dúvida que a magia e a feitiçaria nem sempre são meras superstições, mas têm certa realidade por detrás. Precisam ser resistidas e vencidas pelo poder de Deus, em nome de Jesus Cristo.

### I. TERMOS BÍBLICOS

As seguintes raízes de palavras são empregadas nas Escrituras para denotarem práticas mágicas e seus praticantes. As referências bíblicas em cada caso, não são exaustivas.

#### a) No AT

1. *kshf*. Traduzida por "feiteiro", "feitiçaria", "bruxaria". Essa palavra significa "cortar", e pode referir-se às ervas cortadas para fabricação de encantamentos e fascínios (p. ex., Êx 22.18; Dt 18.10; Is 47.9,12; Jr 27.9).

2. *hrtm*. Traduzida por "mágico". Esse termo se deriva do vocábulo egípcio *hry-tp*, "chefe (sacerdote-leitor)", o título dado aos mágicos mais famosos do Egito; v. abaixo no parágrafo (d) acerca da magia egípcia.

3. *lshs*. Traduzida por "encanto", "encantador", "sussurro", "amuleto" (p. ex., Is 3.20; usada a respeito de encantadores de serpentes em Sl 58.5 e Ec 10.11).

4. *hbr*. Traduzida por "encantamento", "encantador" (p. ex., Dt 18.11; Is 47.9,12). A raiz tem a ideia de amarrar, provavelmente com amuletos e encantamentos.

5. *kasdim*. Traduzida por "caldeus". Em Daniel, esse termo é empregado tanto racialmente como para uma classe especial, ligada com os mágicos. É difícil ver como o senso técnico exclusivo o poderia ocorrer tão cedo como a conquista da Babilônia (Caldéia) por Ciro; mas, visto que a maioria das referências técnicas ocorre na secção escrita em aramaico em Daniel, que pode ser uma tradução posterior do original hebraico, é provável que o tradutor tenha empregado como equivalente, em seus dias, de uma outra palavra que havia no original, possivelmente *gadu*, que nas inscrições babilônicas parece significar "astrólogos". As duas únicas referências nas secções hebraicas (2.2,4) foram então assimiladas.

#### b) No NT

1. *magos* (e cognatos). Traduzido por "mágico" e "magia"; em Mt 2, "magos". Originalmente significa um mago, um grupo racial da Média, mas que, à semelhança do termo "caldeu" veio a ter um uso técnico (p. ex., At 8.9,11; 13.6,8; é vocábulo encontrado apenas em Mateus e Atos; v. MAGOS).

2. *pharmakos* (e cognatos). Traduzido por "feitiçaria", "feiteiro". A ideia da raiz é drogas, poções, venenos (Ap 9.21; 18.23; 21.8; 22.15; em outros livros, só em Gl 5.20).

3. *goes*. Traduzido por "sedutor" (2Tm 3.13). Pode significar antes um mágico encantador. Embora signifique literalmente "pranteador", tal vocábulo era empregado com o sentido de magia, no grego clássico e helenístico.



## II. O JULGAMENTO BÍBLICO SOBRE A MAGIA

As referências dadas na primeira parte deste artigo mostram que a magia e a feitiçaria são sempre condenadas nas Escrituras. A magia é um rival da religião verdadeira, embora possa ser praticada em conjunto com falsas idéias religiosas. A religião verdadeira se centraliza na experiência pessoal do único Deus, com a tentativa de viver uma vida conforme a sua vontade. O crente anda humildemente com seu Deus, ora a ele, e está preparado para aceitar as circunstâncias da vida como a esfera na qual o glorifica. A magia, por outro lado, manuseia com seres sobrenaturais inferiores, ou tenta forçar os acontecimentos mediante o emprego de forças psíquicas, não importando se o resultado será ou não para a glória de Deus. As práticas seguintes caem sob a condenação específica da Bíblia.

### a) O uso de encantamentos

Na lista de ornamentos femininos, em Is 3.18-23, geralmente se pensa que a palavra traduzida como "amuletos" (v. 1a [iii], acima), no v. 20, indica um encantamento. Essa palavra está associada com sussurros e encantamento de serpentes. Alguns pensam que o encantamento podia conter fascínios bons, sussurrados para dentro do mesmo; outros consideram que a palavra originalmente pode ter sido *nhs*, "serpente", no qual caso o encantamento teria a forma da figura de uma serpente. Nessa mesma passagem há uma referência, no v. 18, aos "ornamentos em forma de meia lua". É claro que se tratava de imagens da lua, sendo que a única outra ocorrência do termo (*saharonim*) fica em Jz 8.21,26, onde são ornamentos usado, tanto por camelos como pelos reis de Midiã (em ambos os versículos a tradução é "ornamentos"). A palavra anterior, em Is 3.18 (*sh'visim*) traduzida como "toccas", ocorre somente nessa passagem das Escrituras, mas uma palavra similar nos tablets de Ras-Shamra evidentemente denota pendentes em forma de sol, e isso faria um bom sentido de conformidade com o contexto.

É provável que haja uma referência a encantamentos, em Gn 35.2-4, onde a casa de Jacó deteu fora seus "deuses estranhos" e as "argolas que lhes pendiam das orelhas". Trata-se da palavra normal para indicar brinco, mas a associação com a idolatria sugere que eram amuletos de alguma espécie.

### b) Praticantes de magia; feiticeiros; bruxas

Gênesis e Êxodo falam sobre os mágicos do Egito, e 2Tm 3.8 apresenta os nomes de dois deles — Janes e Jambres. Êxodo registra que os mágicos egípcios copiaram Moisés, transformando suas varas em serpentes (7.11), transformando água em sangue (7.22), e produzindo rãs (8.7); mas, não conseguiram produzir piolhos (8.18,19), e foram incapacitados pelos tumores (9.11). O relato bíblico nos deixa em liberdade para decidir se eram habilidosos imitadores ou se usavam métodos ocultos.

Há pouca alusão direta a feiticeiros e bruxas em Israel. É incorreto falar sobre a "feiticeira" de En-Dor, visto que a Bíblia a descreve como uma médium e não como uma praticante de magia.

É significativo que Jezabel praticasse a magia, segundo se sabe (2Rs 9.22), e a alusão em Mq 5.12 sugere que isso de modo algum era raro. Manassés encorajou pessoalmente as artes mágicas entre outros males (2Rs 21.6).

Em Is 3.3 a palavra final é *lahash*, que já notamos (la [iii], acima) como vocábulo ligado com a magia. Por isso é mais apropriada a tradução apresentada por nossa versão portuguesa, que já copia certas revisões, "encantador perito". Há uma outra indicação sobre práticas mágicas em Is 28.15, onde, presumivelmente, as pessoas eram iniciadas em algum pacto mágico, que, conforme acreditavam, lhes daria imunidade contra a morte.

A referência mais notável à feitiçaria entre os hebreus fica em Ez 13.17-23. Nessa passagem, profetisas judaicas estavam também praticando artes mágicas para a preservação ou destruição de indivíduos. Nesse particular estavam indo além dos profetas falsos de Mq 3.1, que apresentavam mensagens boas ou más para os indivíduos, de conformidade com aquilo que estavam preparados para pagar. Os detalhes das práticas mágicas, aqui descritos, não são fáceis de acompanhar. Nossa versão portuguesa apresenta com mais razão, no v. 18, a seguinte tradução: "invólucros feitiçeiros para todas as articulações das mãos". O propósito desses invólucros para as mãos e dos véus para a cabeça, era, segundo diziam, caçar as almas que deviam morrer, ou preservá-las com vida. Pode-se supor, por Ez 13.18, que esses invólucros e véus eram postos nos clientes, mas o v. 20 diz que tais invólucros seriam rasgados dos braços das bruxas, e o v. 21 mui naturalmente diz a mesma coisa a respeito dos véus. Há duas interpretações principais. G. A. Cooke (ICC) pensa que os invólucros ou faixas eram postos nos pulsos do cliente, e que o véu era posto na cabeça da bruxa. No v. 20 ele emenda o texto para que diga "seus braços". Ele pensa que esses invólucros eram uma peça de mágica simpática, e que eram enrolados no braço do cliente indicando a destruição do inimigo deste. O véu serviria para livrar alguém da morte. A outra interpretação é a de J. G. Frazer em sua obra *Folk-lore in the Old Testament*. Essa interpretação diz que as mulheres professavam apanhar almas e prendê-las em faixas de pano. O aprisionamento fazia com que o possuidor da alma definhasse. Em troca de dinheiro uma alma fugidia podia ser restaurada a uma pessoa enferma. Esse ponto de vista, entretanto, é comumente rejeitado à base que os hebreus não tinham qualquer concepção sobre uma alma (*nefesh*) que existisse à parte de um corpo. Este escritor, entretanto, sente-se inclinado a duvidar disso, e pensa que Frazer pode estar basicamente correto; todavia, se o ponto de vista do ICC for o correto, então *nefesh*, tanto aqui como é freqüentemente o caso, deve ser traduzido como "pessoa".

## III. A BÍBLIA TOLERA A MAGIA?

Agora trataremos sobre algumas das passagens onde a Bíblia parece tolerar a magia e a superstição.

### a) O uso de mandrágoras

Através dos séculos, as mulheres orientais têm lançado mão de mandrágoras para assegurar a concepção (cf. Gn 30.14-18). Visto que as investigações modernas têm demonstrado que os medicamentos antigos frequentemente contêm algum elemento que é realmente eficaz, seria insensatez considerar esse exemplo como apenas mais um caso de magia.

### b) Jacó e as varas descascadas

Na passagem envolvida (Gn 30.37-41) Jacó provavelmente foi influenciado por idéias primitivas que afirmavam que os objetos vistos influem sobre os fetos. Mas o v. 40 realmente indica que houve mesmo produção de resultados, através do cruzamento seletivo de animais (v. D. M. Blair, *A Doctor Looks at the Bible*, 1959, p. 5).

### c) Samuel e a água

Esse incidente (1Sm 7.6) é frequentemente considerado como passagem que denota mágica simpática, onde o derramamento solene de água produz uma tempestade. Entretanto, não há a menor indicação disso no contexto. A água derramada no solo, de conformidade com 2Sm 14.14, é um símbolo da fragilidade humana e seu caráter passageiro, e a ação de Samuel pode ser mais bem interpretada como um sinal de aviltamento e humilhação na presença de Deus.

### d) Os cabelos de Sansão

Frazer e outros escritores apresentaram histórias, vindas de todas as partes do mundo, onde a alma ou a força de alguém residia nos cabelos, ou mesmo em algum objeto externo ao corpo. O relato bíblico, todavia (Jz 16), demonstra que seus cabelos compridos denotavam fidelidade a seu voto de nazireu, e que o Espírito do Senhor o dotava de força gigantesca enquanto ele permaneceu fiel ao seu voto (p. ex., Jz 13.25; 14.19). Aqueles que desejam argumentar de conformidade com um nível natural, podem observar que a perda da força física poderia ser explicada sobre bases psicológicas, quando Sansão percebeu a sua culpa. Há casos bem conhecidos de cegueira histórica, paralisia histórica etc.

### e) Excitação do monstro marinho

Jó rogou que o dia de seu nascimento fosse amaldiçoado por aqueles que amaldiçoam o dia, que estão prontos para excitar o monstro marinho (Jó 3.8). Alguns encontram nisso certa referência aos mágicos que supostamente despertavam um dragão que devorava o sol por ocasião das eclipses solares. Se isso for correto, era apenas parte da linguagem extravagante usada por Jó, que conclamava a todos, quer fossem reais ou fictícios, para que amaldiçoassem o dia de seu nascimento.

### f) Poder de abençoar e amaldiçoar

O AT põe grande ênfase sobre isso. Os patriarcas abençoaram seus filhos, e Isaque não pôde reverter aquilo que fora prometido a Jacó (Gn 27.33-37). Balaão foi chamado para vir amaldiçoar a Israel (Nm 22 e 23). Por todo o resto do AT há outras referências incidentais. Deve ser notado que a Bíblia não contempla

como eficaz qualquer bênção ou maldição se contrária à vontade de Deus. Os patriarcas criam que Deus estava lhes mostrando o futuro de seus descendentes, e suas bênçãos declaram tal futuro. Balaão não pôde amaldiçoar eficazmente aqueles a quem Deus havia abençoado (Nm 23.8,20). O salmista sabe que Deus pode transformar uma maldição em bênção (Sl 109.28), enquanto a relutância de Davi em interferir com Simei se baseia no temor que Deus pode haver inspirado a maldição por causa de alguma coisa porventura praticada por Davi (2Sm 16.10). J.S.W.

## 2. No Egito e na Assíria-Babilônia

### I. MAGIA EGÍPCIA

#### a) seu papel

Onde as relações e processos habituais da vida podiam ser prontamente regulados mediante observação de causa e efeitos óbvios, ou mediante ação de conformidade com seu pequeno acúmulo de conhecimento e/ou habilidade, isso era suficiente. Porém, nos casos onde o mistério enevoava as causas e efeitos, e quando meios comuns não eram suficientes para obter os resultados desejados, então apelava-se para a magia. No Egito, a magia era a exploração de poderes miraculosos ou ocultos, por métodos cuidadosamente especificados para atingir finalidades que de outro modo não podiam ser alcançadas.

Magia e religião eram intimamente associados no Egito, e no tangente ao fato que a "sociedade" cobria principalmente relações entre homem e homem, e "religião" cobria relações entre a deidade e a humanidade — os poderes mágicos encontravam aplicação em ambas essas esferas. O termo mais próximo, em egípcio, para "magia", é *hike' (hk')*; o conceito *hike'*, "magia", chegou mesmo a ser personificado como uma deidade, do terceiro milênio a.C. em diante. Os deuses patronos da magia eram Tote, deus da erudição e das letras, e a manhosa deusa Isis.

#### b) seus usos

Os egípcios se utilizavam da magia para conseguir o bem-estar dos vivos e a segurança na vida após túmulo, somente raramente empregando-a para finalidades malélicas. Seus principais usos podem ser entitulados por conveniência como defensivo, produtivo, prognóstico, malévolos (conforme Gardner, esses quatro), funerário e operador de maravilhas.

(1) A magia defensiva era desde tempos bem recuados considerada como um dom do deus-sol que "fez para eles (isto é, a humanidade), fascínios mágicos para defesa contra coisas que podem acontecer" (c. 2200 a.C.). In *Instrução para o Rei Merikare*, como, p.ex., a ameaça da morte, os escorpiões, as serpentes, os leões etc. Isto se confunde com a magia curativa, misturando-se com a medicina; os escritos "médicos" variavam dos quase inteiramente observacionais e indutivos (como o papiro cirúrgico Edwin Smith) até coleções de remédios e encan-

tamentos mágicos mistos, ou meras coleções de encantamentos.

(ii) A magia produtiva era empregada para facilitar o parto, ajudar no ato sexual e preparação para o mesmo, e para desviar tempestades e más condições atmosféricas.

(iii) A magia prognóstica procurava desvendar os acontecimentos futuros — p.ex., uma criança recém-nascida sobreviveria? A adivinhação, conforme compreendida na Babilônia, não era típica e se confinava principalmente às épocas finais de sua história, excetuando no que tange à interpretação de sonhos (v. IIa, abaixo).

(iv) A magia maléfica é a magia negra, usada para fazer mal aos outros; esse tipo de magia era punida pela lei, tal como qualquer outro delito.

(v) Magia funerária, intimamente associada com o culto dos mortos, cobre convenientemente os numerosos encantamentos que eram postos à disposição dos defuntos no mundo vindouro, para capacitá-los a vencer seres hostis, obter sustento, desfrutar de suas faculdades, transformarem-se em diversas formas corpóreas à vontade etc. Quanto aos Textos da Pirâmide, Textos do Caixão, e Livro dos Mortos, v. EGITO, Religião.

(vi) Magia operadora de maravilhas. Essa exibia a habilidade dos renomados sábios egípcios, usualmente em contos e historietas (v. EGITO, Literatura). Nos *Relatos dos Mágicos Antigos*, no papiro Westcar, pertencente ao período dos hicsos (c. 1650 a.C.), quatro grandes sábios da época das pirâmides (c. 2700 a.C.) foram capazes de produzir um crocodilo de cera que podia tornar-se real ou transformar-se novamente em cera mediante a declaração de um encantamento, ou puderam dobrar para trás as águas de um lago de folgado para recuperar um pequeno adorno de uma jovem, ou puderam restaurar à saúde e à vida, animais e pássaros cujas cabeças haviam sido cortadas (v. tradução em A. Erman e A. M. Blackman, *Literature of the Ancient Egyptians*, 1927, p. 36-47). Tais histórias sobre grandes mágicos permaneceram populares no Egito até o próprio século primeiro d.C., conforme é evidenciado pelos contos relatados acerca de Nenerfkaphtah, Khamwese, e outros, incluindo uma competição entre um mágico egípcio e outro etíope (v. F. Ll. Griffith, *Stories of the High Priests of Memphis*, 1900, p. 54-65). Por conseguinte, a associação da magia com o Egito, conforme aparece na Bíblia, é reflexo de um pano de fundo egípcio autêntico.

#### c) seus métodos

O procedimento mágico, no Egito, se baseava principalmente sobre o princípio "simpático", isto é, o ritual aconselhado freqüentemente era uma mímica do resultado desejado (tal como queimar figuras de cera visando a destruição de um inimigo). A pronúncia exata de palavras poderosas, conforme o conteúdo dos diversos encantamentos, e a realização correta dos ritos próprios, através do emprego de imagens corretas etc., feitas dos materiais prescritos, eram coisas reputadas como essenciais para o sucesso. Por conseguinte, no Egito, a exploração de po-

deres ocultos dependia do aprendizado técnico e de regras estritas, e não da personalidade do mágico. Consideráveis coleções de declarações de encantamentos ocorrem, portanto, em papíros e outras inscrições. Quanto a um texto típico, v. A. Massart, *The Leiden Magical Papyrus I 343 + 345*, 1954. Os encantamentos dos mágicos usualmente invocavam auxílio dos deuses, e freqüentemente personificavam as forças más apeladas, ao mesmo tempo que ordenavam, persuadiam ou amaldiçoavam a força hostil personificada para que deixasse a pessoa afligida.

#### d) seus praticantes

Treinados nos escritos rituais e encantamentos sagrados, habilitados na "Casa da Vida" ("escolas" do templo, onde essa e outra literatura era composta, copiada e ensinada), os maiores mágicos do Egito eram os chefes sacerdotes-lectores, em egípcio, *hry-hbt hry-tp*, posteriormente abreviado, pelo tempo de Moisés (séc. XIII a.C.) para *hry-tp*. Esse título foi que originou o vocábulo hebraico *hartom*, "mágico". Esse termo essencialmente egípcio ocorre novamente num documento assírio (séc. VII a.C.), na forma de *har-tibi*, e na forma de *hrbt*, no primeiro século d.C., em contos sobre mágicos, mencionados em (b), acima. (V. A. H. Gardiner, *JEA*, XXIV, 1938, p. 164, 165; e, mais completamente, em J. Vergote, *Joseph en Égypte*, 1959, p. 66-94, 206, com referências completas). Dessa maneira, a associação de "mágicos" com "sábios", conforme geralmente se pode verificar em Gênesis e Êxodo (41.8 e 7.11, respectivamente), reflete uma tradição egípcia autêntica; v. parágrafos IIa, e IIc, abaixo.

## II. MAGIA EGÍPCIA NA BÍBLIA

### a) Mágicos e sonhos do faraó de José

Em Gn 41.8, o faraó de José reuniu os mágicos e sábios para que interpretassem seus sonhos. Isso deixa transparecer a importância que era dada aos sonhos no Egito e no Oriente antigos; os sonhos e suas interpretações eram reunidos em manuais autênticos de interpretações de sonhos. O original de um desses tais manuscritos, o papiro Chester Beatty III (XIX.<sup>a</sup> dinastia, séc. XIII a.C.) talvez data de um tempo tão recuado como a época do Reino Médio, enquanto os papíros Carlsberg, XIII e XIV, do segundo século d.C., contêm outras coleções de fontes mais antigas. O padrão comum era que se um homem visse a si mesmo, em um sonho, a fazer ou a experimentar isto ou aquilo, o significado era bom ou mal, e que isto ou aquilo haveria de acontecer-lhe. Quanto a esse tópico inteiro, v. A. L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, 1956; *Sources Orientales*, II: *Les Songes et leurs Interprétations*, 1959.

### b) José e a adivinhação

Em Gn 44.5, 15, José finge ser um egípcio erudito, que dominava a arte da adivinhação, na presença de seus irmãos. Duas interpretações sobre esse incidente são possíveis

(i) José teria dito, por intermédio de seu mordomo, de conformidade com a tradução comum do v. 5, que ele adivinhava por meio do

cálice de prata; isso implicaria em conhecimento sobre a adivinhação baseada em copos (lecanomância) no período hicsu do Egito, cerca de 1700 a.C. Por meio dessa técnica, eram obtidos presságios para interpretação mediante a observação do movimento ou configuração de gotas de azeite sobre a água posta num copo. Essa técnica teve origem na Mesopotâmia, e aparentemente já era empregada na Suméria (cf. B. Miessner, *Babylonien und Assyrien*, II, 1925, p. 284). Um manual sobre essa técnica está preservado em dois tablets cuneiformes que datam dos sécs. XIX-XVII a.C., isto é, pertencentes ao período geral de José.

No Egito, entretanto, a adivinhação por copo é comprovado apenas por duas vezes, e uma delas de modo duvidoso. Em cada uma de duas pequenas estatuetas de data aparentemente pertencente ao Reino Médio (c. 1900-1700 a.C.) se mostra uma figura ajoelhada com a ponta do queixo encostada num copo que segura entre as mãos (v. fig. 4), e é bem possível que essas estatuetas sejam copos de adivinhar (J. Capart, *Chronique d'Égypte*, XIX, 1944, p. 263). O Egito não oferece qualquer outro exemplo, até que a técnica reaparece em papíros do séc. II d.C. Porém, a influência babilônica, inclusive sobre a adivinhação, já se fazia sentir na Palestina no segundo milênio a.C. As cartas de Mari demonstram relações regulares, e até mesmo intensas, entre a Babilônia do tempo de Hamurábi e Hazor, no oeste, no séc. XVIII a.C.; o rei contemporâneo de Hazor tinha até mesmo um nome babilônico, Ibni-Adade. Além disso, a prática adivinhatória babilônica é arqueologicamente atestada em Hazor: no tempo II, do séc. XV a.C., foi encontrado um modelo de fígado, de argila, com inscrições cuneiformes (v. Y. Yadin, BA, XXII, 1959, p. 7 com fig. 5). Por conseguinte, em vista dessa evidência, não há qualquer dificuldade em pressupor algum conhecimento sobre outras formas de adivinhação próprias da Mesopotâmia, tais como a lecanomância, nos dias de José, na Palestina, ou no delta oriental egípcio imediatamente adjacente, então debaixo do controle dos hicsus (semitas).

(ii) Por outro lado, pode-se traduzir a declaração do mordomo de José como: "Não é deste copo que meu senhor bebe, e a respeito do qual ele certamente adivinhará?", isto é, a fim de desmascarar o furto. Conforme essa tradução possível, o copo de José seria tão somente um vaso de beber, não havendo qualquer alusão a algum copo de adivinhar, e a forma dessa pretenso adivinhação permaneceria inteiramente inespecificada. Isso está bem de conformidade com o v. 15, onde José aparece a dizer aos seus irmãos: "Não sabeis vós que tal homem como eu é capaz de adivinhar?", isto é, José fingia tê-lo surpreendido a furtar por meio de adivinhação, a fim de recuperar o seu copo. Quanto a esse ponto de vista, v. a obra de J. Vergote, *Joseph en Égypte*, 1959, p. 172, 173.

### c) Moisés e os mágicos

Em Êx 7.8-13, quando Arão, por mandamento de Moisés, lança ao chão a sua vara e ela se

transforma em serpente, na presença de faraó, seus mágicos e feiticeiros "fizeram também o mesmo com as suas ciências ocultas" (v. 11). Quanto a essa espécie de magia, parece que a cobra egípcia (em árabe, *naja haje*) pode ser tornada imóvel (catalepsia) se for feita pressão sobre os músculos da nuca cf. L. Keimer, *Histoires de Serpents dans l'Égypte ancienne et moderne (Mémoires, Institut d'Égypte, I)*, 1947, p. 16, 17. A serpente precisava primeiramente ser encantada, e então apanhada pelo pescoço, conforme é demonstrado em diversos escarvalhos-amuletos do Egito antigo (Keimer, *op. cit.*, gigs. 14-21), e assim ficava temporariamente imobilizada. Esse feito foi realizado no Egito tão recentemente como 1954, e foi ali fotografada (cf. H. S. Noerdlinger, *Moses and Egypt*, 1956, p. 26; EBr<sup>11</sup> VI, p. 613). A serpente de Arão, transformada novamente em vara, entretanto, manifestava a onipotência inteiramente diferente de Deus. Quanto às pragas, v. PRAGAS DO EGITO.

## III. MAGIA ASSÍRIO-BABILÔNICA

### a) seu papel

Tal como no Egito, a magia assírio-babilônica suplementa o uso comum da sociedade e da religião mediante exploração de poderes ocultos ou sobrenaturais; em suas origens, essa magia recua principalmente aos sumérios do terceiro milênio a.C.

### b) seus usos e métodos

Ali, novamente, a magia visava primariamente a vantagem da humanidade, ainda que certos encantamentos perniciosos, pronunciado pelas feiticeiras, eram muito temidos. Suas esferas principais eram defensiva (especialmente curativa), prognóstica (adivinhação), e malévola (magia negra das feiticeiras). Novamente, tal como no Egito, a prática da magia consistia de ritos levados a efeito exatamente como ordenados nos manuais e encantamentos corretamente pronunciados, e dependia principalmente do princípio simpático.

(i) *Magia defensiva e curativa.* Apelavam para a mesma principalmente para obter livramento de aflições — enfermidade, possessão demoníaca etc. — que poderiam originar-se no próprio paciente. Não havia ele ofendido alguma divindade por meio de um ritual ou de alguma falta moral? O exorcista podia então frequentemente empregar ritos e encantamentos tirados do "manual" *Shurpu*, "queimadura" (isto é, em rito purificatório), alistando cada falta concebível que o paciente poderia ter cometido. Ou então a aflição poderia ter vindo do exterior — algum encantamento mau, lançado por uma feiticeira. Para combater essas coisas, havia o paralelo "manual" de tablets, *Maqlu*, também "queimadura" (sobre efígies de feiticeiras daquele tempo, feitas de cera ou de madeira). "Assim como esta imagem estremece, amolece e se dissolve, igualmente o feiticeiro e a feiticeira estremeçam, amoleçam e se dissolvam!" (E. A. W. Budge, *British Museum: A Guide to the Babylonian and Assyrian Antiquities*, 1922,

p. 201). Igualmente existem coleções de orações para livramento ou absolvição. Há uma completa tradução moderna do manual *Shurpu* em E. Reiner, *Surpu, A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations*, 1958; e do manual *Maqlu* em G. Meier, *Die Assyrische Beschwörungssammlung Maqlû*, 1937.

(ii) *Magia prognóstica*, isto é, adivinhação. Esse se baseava na convicção que qualquer acontecimento, bom ou mal, pode ser anunciado ou acompanhado por algum portento observável pelos homens. Através do conhecimento desses portentos os homens podiam então prever acontecimentos ou experiências iminentes, e recebê-los ou desviá-los de conformidade com sua natureza. Os sacerdotes eruditos compilavam sistematicamente longas séries de presságios com interpretações, em verdadeiros manuais de referência. Um desses manuais eventualmente ocupou mais de 170 tabletes cuneiformes! Os presságios eram ou observados mediante os sinais da natureza, ou procurados através de técnicas específicas.

1. Os portentos naturais eram aproveitados da gama inteira de observação humana: halos e eclipses do sol e da lua, conjunções de corpos celestes, posição dos planetas e das estrelas, fenômenos atmosféricos etc. (astrologia); o vôo dos passaros, ações e estados dos animais (serpentes, cães, ratos etc.) e dos insetos (escorpiões, besouros etc.); nascimentos de animais e de humanos, especialmente quando anormais — tudo em longas séries de tabletes de presságios. Para o caso de uma pessoa enferma, presságios bons ou maus determinariam a sua sobrevivência ou falecimento (v. R. Labat, *Traité Akkadien de Diagnostics et Prognostics Médicaux*, 2 vols., 1951).

2. Técnicas específicas de adivinhação incluíam observação sobre configurações do fígado de uma ovelha (hepatoscopia, extispício), e observação dos padrões tomados por gotas de azeite postas sobre a superfície da água (ou vice-versa), num copo (lecanomância). Vastos detalhes técnicos ocupam os manuais-tabletes de hepatoscopia, e para instrução nos mesmos eram usados modelos de fígado, feitos de argila, apropriadamente traçados. Quanto a traduções em inglês de relatórios que registram formações observadas em fígados, v. A. Goetze, *JCS*, XI, 1957, p. 89-105. Essa forma mais famosa da magia adivinhatória babilônica, penetrou entre os hititas da Ásia Menor e entre os cananeus do norte da Síria e na Palestina igualmente (v. *Magia Egípcia*, IIb, acima). Quanto a um manual de adivinhação com copo, pertencente ao séc. XVIII a.C., v. o mesmo parágrafo.

3. A interpretação dos sonhos era ali tão importante quanto no Egito, e manuais de sonhos da Babilônia e da Assíria são igualmente conhecidos entre nós. Além dos sonhos que ocorrem naturalmente, os sacerdotes algumas vezes procuravam deliberadamente por sonhos provocados por incubação, a fim de receberem alguma revelação de uma deidade.

(iii) *Magia malévola*. Era obra de feitiçeras não oficiais; quanto ao fato que o manual *Maqlu* era empregado para contrabalançar a magia negra das feitiçeras, v. sobre magia defensiva, acima.

#### c) seus praticantes

Tal como no Egito, a magia era praticada por eruditos sacerdotes ligados aos templos. Os exorcismos eram realizados pelo sacerdote-*ashipu* (cf. o heb. *ashafim*, "encantadores", Dn 1.20) pela virtude dos deuses Ea e Marduque, os mestres da magia. O aparato elaborado da adivinhação era a província dos sacerdotes-*baru*; estes tinham de ser fisicamente perfeitos, realizar longos estudos, e ser então iniciados. Aqueles que estavam ligados à corte real eram convocados em qualquer ocasião a fim de interpretar em toda maneira de coisas. V. G. Contenau, *Everyday Life in Babylon And Assyria*, 1954, p. 281-283, 286-295.

### IV. MAGIA ASSÍRIO-BABILÔNICA NA BÍBLIA

#### a) Balaão

Balaão, de Nm 22-24, evidentemente era um adivinho que se tornou profeta sob o poder divino constrangedor. Assim é que Balaque havia enviado emissários para alugarem Balaão com "o preço dos encantamentos" (Nm 22.7; cf. v. 18); e a princípio Balaão foi "ao encontro de agouros", cuja natureza não é especificada (Nm 24.1). Balaque evidentemente exigiu de Balaão maus presságios mediante os quais o povo de Israel fosse amaldiçoado. Quanto ao tipo de adivinhação babilônica em Hazor, v. *Magia Egípcia*, IIb, acima; também um texto astrológico foi encontrado em Qatna (*Revue d'Assyriologie*, XLIV, 1950, p. 105-112) além de textos de adivinhos-*baru*, pertencentes aos sécs. XVIII a XIV a.C., em Alalah (D. J. Wiseman, *The Alalah Tablets*, 1953, p. 158 sob *baru*), ambos no norte da Síria. Além disso, um antigo selo do segundo milênio a.C., pertencente a um certo "Manum o *baru* (-adivinho)", foi encontrado em Bete-Seã, em Jezreel, em níveis do séc. XIII a.C., o próprio período de Balaão, ao qual período podem ser atribuídos os seus oráculos, mediante comparação lingüística (W. F. Albright, *JBL*, LXIII, 1944, p. 207-233). Por conseguinte, está inteiramente em conformidade com os fatos conhecidos que um governante moabita tivesse alugado um adivinho do norte da Síria (Petor, perto do rio (Eufrates), na terra dos filhos de seu povo (Nm 22.5, cf. Albright, *BASOR*, 118, 1950, p. 15, 16, e notar p. 13).

#### b) A lei e a magia em Canaã

As proibições existentes na lei mosaica contra a magia e a feitiçaria praticadas por outras nações (exemplos, Lv 19.26; 20.27; Dt 18.10-14) eram muito relevantes às condições contemporâneas na terra de Canaã. Quanto à influência babilônica ali exercida, v. acima, *Magia Egípcia*, IIb, e quanto a Balaão, v. secção (a), acima. Os poemas épicos norte-cananeus de Ugarite/Ras Shamra (tabletes dos sécs. XIV/XIII a.C., havendo poemas épicos ainda mais antigos) indicam que as mulheres praticavam artes mágicas — o que é testemunhado pelo caso de Pugat, que



possivelmente adivinhava baseado no voo das aves (I Aqht: 32-36, v. C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, 1949, p. 94; ou G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, 1956, p. 59) e que certamente praticavam a astrologia, pois "conheciam os cursos das estrelas" (I Aqht: 50, 194, 201; Gordon, *op. cit.*, p. 95, 100; ou Driver, *op. cit.*, p. 61, 65). Dessa maneira, é digno de nota que Êx 22.18 é passagem que condena expressamente a feitiçaria.

#### c) Isaías

Is 47.9-13, passagem bíblica dirigida contra a antiga tradição mágica e contra os intérpretes-sacerdotes dos céus, das estrelas e da lua, conforme existam tais na Babilônia, reflete com exatidão os fatos estabelecidos em IIIb, acima.

#### d) Ezequiel

Imediatamente antes do cerco final de Jerusalém, em 589-587 a.C., Ezequiel (21.21,22) contemplou Nabucodonosor, da Babilônia, a usar adivinhações para propósitos militares, como freqüentemente aparece nos registros cuneiformes. O fato de lançar flechas para o ar, belomância, ainda não foi comprovado em fontes babilônicas (embora em geral as fontes estejam de conformidade com práticas semelhantes); e a adivinhação por meio de *trafim* ainda é obscura. No entanto, o "exame do fígado" é a famosa prática mesopotâmica da hepatoscopia, tão bem conhecida por documentos babilônicos da época, v. magia prognóstica (IIIb (ii), acima).

#### e) Daniel

Em Dn 1.4 o procedimento para educar os bem favorecidos jovens hebreus em toda a sabedoria dos babilônios, conforme decretado por Nabucodonosor, reflete com exatidão aquilo que era usual para os mágicos-eruditos *baru*. Tal como os seus colegas babilônicos, Daniel e seus amigos podiam ser convocados, sem aviso prévio, pelo rei, para lhe darem conselho ou interpretação de alguma coisa (Dn 1.20). No segundo capítulo desse livro, visto não haverem sido informados acerca do conteúdo do sonho de Nabucodonosor, vemos que os mágicos babilônios não podiam resolvê-lo mediante consulta de seus manuais de sonhos; mas Daniel apelou para uma fonte infinitamente superior que a de seu treinamento babilônico. No quarto capítulo do livro, o fraseado da narrativa do v. 7 ("não me fizeram saber") deixa subentendido que dessa vez os adivinhos tinham alguma noção da natureza ignominiosa do segundo sonho, mas que, por sua própria causa, professaram incapacidade de interpretá-lo (v. 18, o que levou Nabucodonosor a dizer: "... não me puderam fazer saber a interpretação..."), deixando esse desagradável dever a Daniel. Em Daniel 5, os mágicos de Belsazar evidentemente acharam o escrito sobre a parede por demais misterioso para poderem interpretá-lo.

A "solução de casos difíceis" (Dn 5.12,16), isto é, a dissipação da ansiedade por um sonho ou presságio (ainda inexplicado) (cf. Dn 4.5), era o propósito da interpretação ou "solução" dos sonhos. Então os bons benefícios de um sonho podiam ser aceitos, e a ameaça de um

sonho mau podia ser evitada por meio da magia. Quanto a isso, v. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, p. 218-220, 300-307. Essa ênfase sobre os sonhos é característica dos reis neo-babilônios, particularmente Nabonido, pai de Belsazar. A respeito de seus sonhos, v. Oppenheim, *op. cit.*, p. 202-206, 250, e, em particular, T. Fish em DOTT, p. 89s. Novos textos de sonhos, e novos sonhos de Nabonido e de sua venerável mãe, aparecem na estela recentemente descoberta em Harâ; v. C. J. Gadd, AS, III, 1958, p. 35-92 e pranchas 1-16, especialmente p. 49, 57, 63. Em paralelo bem próximo a Dn 4 aparece a "Oração de Nabonido", nos papiros do mar Morto, onde um sábio judeu exilado (cujo nome não é preservado) recebe o direito de explicar àquele rei a causa de sua aflição. Uma tradução em inglês, por M. Burrows, *More Light on the Dead Sea Scrolls*, 1958, p. 400; texto publicado por J.T. Milik, RB, LXIII, 1956, p. 407-415; breves comentários em D. N. Freedman, BASOR, 145, 1957, p. 31, 32. K.A.K.

**MAGISTRADO** — Nossa versão portuguesa emprega por diversas vezes essa palavra, tanto no AT como no NT. Em Ed 7.25 o termo aparece como tradução do termo hebraico *shofet*, "juiz" (v. Juizes), em Ne 2.16 é tradução do termo hebraico *sganim*, "prefeitos", enquanto em Jz 18.7, a expressão "Nenhuma autoridade havia" é uma paráfrase da expressão idiomática hebraica *yarash 'etser*, "possuir restrição".

No NT, Lucas emprega em seu evangelho (12.11,58) as palavras gregas *arche* e *archon* ("governo" e "governante") referindo-se às autoridades civis em geral. Paulo foi espancado, aprisionado e subsequenteemente solto pelos magistrados em Filipos (At 16.20,22,35,36,38). Nesse caso a palavra grega é *strategoi*, que significa literalmente, generais ou líderes do exército, e é empregada como equivalente do termo latim *praetores*. Este último era o título encontrado em algumas inscrições como designação popular para os homens liderantes de uma colônia, ainda que seu título correto fosse *duoviri*. Evidência acerca dos títulos dos magistrados filipenses pode ser encontrada em CIL iii. 633, 654, 7339, 14206.

V. tb. SINÉDRIO.

D.H.W.

**MAGNIFICAT** — Tal como outros hinos de Lucas 1—2, a profecia de Maria (Lc 1.46-55) tira seu nome da *Vulgata*. Acreditando que "Maria" (Lc 1.46) seja um texto secundário, alguns comentaristas aceitam o texto menos confirmado, "Isabel" (cf. Creed). Pode ser que Lucas originalmente tenha escrito simplesmente "ela disse", e que tanto "Maria" como "Isabel" tenham sido tentativas de copistas para atribuir o cântico a alguma pessoa em particular. O texto "Maria" se tornou universalmente aceito. Os eruditos estão divididos sobre a questão se o conteúdo do hino é mais apropriado para Maria ou para Isabel. O episódio que forma o pano de fundo, entretanto, é transicional entre o

anúncio e as histórias sobre o nascimento; está em íntima conjugação com o primeiro e dá prosseguimento ao seu tema messiânico. O mais provável, portanto, é que Lucas tenha visto esse cântico, como um cântico de *Maria* a respeito de Cristo.

Esse poema lírico é modelado conforme os salmos do AT, e também tem uma afinidade especial para com o cântico de Ana (1Sm 2.1-10). A seqüência da narrativa é modelada conforme o tema de Lucas; e o hino não precisa ser considerado como réplica espontânea ou exata de *Maria*. Mas nenhum deles precisa ser considerado meramente como uma reconstrução editorial. Sua significância para Lucas jaz no fato que é uma profecia de *Maria*, isto é, que seu conteúdo saiu de seus lábios e expressa sua mente e seu coração.

Assim como esse poema lírico forma um clima para esta secção, semelhantemente, dentro do próprio Magnificat o modo se eleva num crescendo. Esse poema está dividido em quatro estrofes, descrevendo (1) a alegre exaltação de *Maria*, sua gratidão e louvor pelas bênçãos pessoais recebidas; (2) o caráter e a graciosa disposição de Deus a todos quantos o reverenciam; (3) sua soberania e o seu amor especial pelos humildes no mundo dos homens; e (4) sua misericórdia peculiar para com Israel. A causa do cântico de *Maria* é que Deus havia achado por bem escolhê-la, uma jovem aldeã de humilde condição, para cumprir a esperança de toda jovem judia. Pois é provável que no judaísmo aquilo que dava o sentido mais profundo e alegre à maternidade era a possibilidade que aquela criança fosse o libertador.

A última porção do poema é uma descrição do livramento messiânico de Deus e é uma paráfrase virtual de passagens do AT. Essa redenção é profetizada em termos de um livramento nacional contra opressores humanos. Trata-se de um modo típico de expressão do messianismo pré-cristão. O NT não o contradiz, mas o transfere para a *parúsia* do Messias na escatológica "era vindoura" (cf. At 1.6s.). Conforme é freqüentemente o caso, nos oráculos do AT, esses atos messiânicos de Deus são vistos como se já tivessem sido cumpridos: a promessa de Deus tem a eficácia do próprio ato realizado (cf. Gn 1.3); sua palavra é a palavra dotada de poder. O objeto específico da misericórdia de Deus é "Israel seu servo" (Lc 1.54s.; cf. At 3.13,26; 4.27,30). Se aqui está refletida a distinção do AT entre a nação inteira e o remanescente religioso, é incerto; o conceito é freqüentemente deixado como um todo indiferente, e o contraste nos v. 51-53 pode ser apenas entre a nação judaica e o suzerano gentio. Mas, na mente de Lucas — e na mente de seus primeiros leitores — certamente a distinta interpretação cristã em tais conceitos como "Israel" (cf. Lc 24.21-26; Jo 12.13; At 1.6; Rm 9.6), "servo" e "a semente" (Jo 8.39; Gl 3.16,29), não está ausente, e provavelmente entra em sua compreensão e interpretação sobre a profecia de *Maria*.  
V. BENEDICTUS. E.E.E.

MAGO — V. SIMÃO.

MAGOGUE — V. GOGUE E MAGOGUE.

**MAGOR-MISSABIBE**, ou "Terror-por-todos-os-lados" (heb., *magor misaviv*) — Um nome simbólico que Jeremias deu a Pasur, filho de Imer (Jr 20.3; v. PASUR, 1).

**MAGOS** — Esse termo é empregado por Heródoto (i. 101, 132) sobre uma tribo dos medos, que ocupavam função sacerdotal no império persa; em outros escritores clássicos aparece como sinônimo de sacerdote. Complementando isso, Daniel (1.20; 2.27; 5.15) aplica a palavra a certa classe de "sábios" ou astrólogos que interpretavam sonhos e mensagens dos deuses. No NT o seu uso se expande para incluir todos aqueles que praticam artes mágicas (cf. At 8.8; 13.6,8).

Tanto Daniel como Heródoto podem contribuir para que se compreenda melhor o termo "magos" em Mt 2.1-12. Evidentemente eram astrólogos religiosos não-judeus que, seguindo suas observações astronômicas, inferiram o nascimento de um grande rei judeu. Depois de interrogarem as autoridades judaicas, foram até Belém prestar homenagem a Jesus. Se o "oriental", de onde vieram, é Arábia, Babilônia, ou outra nação oriental, é incerto.

A historicidade da visita dos magos tem sido posta em dúvida por causa do silêncio de outras fontes concernentes tanto ao acontecimento da visita como à matança subsequente dos infantes por ordem de Herodes, e também por causa daquilo que é reputado como o caráter lendário de certas porções da narrativa. Apesar de que devemos levar em consideração as descrições poéticas do relato (p. ex., a estrela por sobre Belém), o simbolismo descritivo nem afirma nem nega a historicidade do acontecimento envolvido. Uma atitude literalista, que vise negar o elemento histórico do relato ou que vise exagerar o elemento miraculoso do mesmo, está fora de conformidade com o sentido que o evangelista desejava imprimir à narração. Para Mateus, a visita dos magos representava a relação do Messias para com o mundo gentio, sendo igualmente uma apropriada introdução a outros eventos proféticos significativos acerca da infância de Jesus. A história está em conformidade com as expectativas messiânicas "reais" dos judeus e com o caráter de Herodes. Talvez haja alguma confirmação astronômica no tocante à estrela (q.v.) na conjugação de Júpiter e Saturno em 7 a.C., e no relato sobre uma estrela evanescente que apareceu posteriormente (4 a.C.), conforme registros chineses. Porém, tais paralelos devem ser aplicados com cautela.

Tradições cristãs posteriores reputam os magos como reis (por causa de Sl 72.10; Is 49.7; 60.3?), e os enumeram como três (por causa do número de seus presentes) ou como doze. No calendário cristão, a epifania, originalmente associada com o batismo de Cristo, reflete a

importância da visita dos magos no conceito da cristandade dos séculos posteriores. E.E.E

**MAL** — Oposto de bem (heb., *ra'*; gr., *kakos*, *poneros*, *phaulos*). Mal tem um sentido mais lato que pecado (v. PECADO). O termo hebraico vem de uma raiz que significa "estragar", "despedaçar": ficar despedaçado e assim tornar-se inútil. É essencialmente aquilo que é desagradável e ofensivo. A palavra inclui tanto a ação má como suas conseqüências. No NT, *kakos* e *poneros* significam, respectivamente, a qualidade do mal em seu caráter essencial, e seus efeitos ou influências danosas. É empregada tanto no sentido físico como no sentido moral. Apesar de que esses aspectos são diferentes, há freqüentemente uma íntima relação entre os mesmos. Muito mal físico é devido ao mal moral: sofrimento e pecado não são necessariamente relacionados em casos individuais, mas o egoísmo e o pecado humanos explicam muito dos males que há neste mundo. Embora todo mal deva ser punido, nem todo mal físico é uma punição contra práticas erradas (Lc 13.2,4; Jo 9.3; cf. Jó).

### I. MAL FÍSICO

Os profetas consideravam Deus como a causa final do mal, conforme expresso por meio de dor, sofrimento ou desastre. Em sua soberania, ele tolera o mal no universo, embora dirija e use o mesmo em sua administração sobre o mundo. O mal é empregado para castigar perversidades individuais e nacionais (Is 45.7; Lm 3.38; Am 3.6). O mundo deve ser assinalado por regulamento e ordem, para que possa ser a cena da vida moral do homem; de outro modo, só haveria caos. Quando os homens violam as leis básicas de Deus, experimentam as repercussões de suas próprias ações, que podem ser na forma de aflição penal ou retributiva (Mt 9.2; 23.35; Jo 5.14; At 5.5; 13.11). A "vingança" divina, na forma de dor ou de tristeza, não subentende paixões más da parte de Deus. A dor pode despertar um homem para a realidade; até então vive "encerrado em ilusão" (C. S. Lewis, *The Problem of Pain*, p. 83). A atual " vaidade" da natureza (a falta de proveito ou a inutilidade, Rm 8.19-23) é seu sinal de mal, visto que a terra está debaixo de maldição (Gn 3.17,18). O sofrimento cristão, quer seja tribulação quer perseguição, é divinamente permitido para propósitos de bênçãos espirituais (Tg 1.2-4; 1Pe 1.7 etc.). É disciplinador esse sofrimento, e não penal; como também não nos pode separar do amor de Deus (Rm 8.38,39); tal sofrimento nos prepara para a glória (Rm 8.18; 2Co 4.16-18; Ef 3.13; Ap 7.14). O sofrimento e a tristeza criam simpatia e bondade nos homens, levando-os a comungar com o propósito divino de vencer e eliminar o mal.

### II. MAL MORAL

Deus é separado de todo mal, e de modo algum é responsável pelo mesmo. O mal moral

se origina das pecaminosas inclinações humanas (Tg 1.13-15). Israel repetidamente "fazia mal" e sofria de suas conseqüências (Jz 2.11; 1Rs 11.6 etc.). Por detrás da história inteira há um conflito espiritual contra poderes da maldade (Ef 6.10-17; Ap 12.7-12), sendo que "o maligno" é a própria personificação da maldade (Mt 5.37; 6.13; 13.19,38; Jo 17.15; Ef 6.16; 2Ts 3.3; 1Jo 2.13,14; 3.12; 5.18,19). O poder de Satanás, entretanto, está debaixo do controle divino (cf. Jó 1 e 2) e será finalmente quebrado (Hb 2.14; Ap 12.9-11).

Deus é contrário ao mal, mas a existência do mal é freqüentemente um obstáculo para a crença em um Deus de amor. O mal só pode ser atribuído ao abuso do livre arbítrio por parte de seres criados, quer anjos quer homens. A atividade salvadora de Deus é dirigida, em sua inteireza, na luta contra o mal. Durante sua vida terrena, Cristo combateu suas manifestações de dor e tristeza (Mt 8.16,17); porém, a cruz é a resposta final de Deus para o problema do mal. Seu amor foi demonstrado ali de forma suprema (Rm 5.8; 8.32), na identificação do Senhor com este mundo sofredor, ao tornar-se o carregador do pecado. A transformação moral efetuada no homem, pelo evangelho, é evidência da realidade do triunfo de Cristo sobre todos os poderes da maldade (Cl 2.15; 1Jo 3.8), e, por conseguinte, da vitória final de Deus. O mal será eliminado do universo, e a criação compartilhará do destino glorioso do homem redimido. Tanto o mal físico como o mal moral serão banidos eternamente (Ap 21.1-8).

G.C.D.H.

## MALAQUIAS, LIVRO DE

### I. AUTORIA, DATA E PANO DE FUNDO

A LXX não considera a palavra como um nome próprio, mas como um substantivo comum, e a traduz como "meu mensageiro", que é o sentido do vocábulo hebraico. Muitos eruditos seguem a LXX, e acreditam que o nome do autor não é dado. Mas a analogia dos outros livros proféticos que dão o nome do autor apóia o ponto de vista que o nome tem aqui a intenção de indicar o autor. Isso é apoiado pelo Targum, que adiciona a frase "cujo nome é chamado Esdras, o escriba".

Pela evidência interna a data aproximada da profecia pode ser determinada. Os sacrifícios estavam sendo oferecidos no templo (1.7-10; 3.8). Isso subentende que o templo estava de pé; de fato, que já estava de pé por algum tempo, um fato que aponta para o período pós-exílio. Isso é substanciado pela referência em 1.8 ao *pehah* ou governador persa. Parece que os casamentos mistos eram praticados (2.10-12). A frase "filha de um deus estrangeiro" significa "uma mulher de religião estrangeira". Apparently essa prática era tão propagada que as proibições anteriores há muito tempo haviam sido esquecidas. Nem havia grande cuidado exibido no oferecimento dos sacrifícios (1.7). Os sacerdotes haviam desprezado ao Senhor oferecendo pão poluído. Quando ofertas mancha-

M

das são trazidas, isso, entretanto, é sinal de uma condição lassa, e tal condição não estaria de conformidade com o zelo antigo exibido pelos exilados que retornaram. Parece que isso era acompanhado pela negligência em pagar os dízimos necessários (3.8-10). Quando alguém lê o livro descobre que Malaquias condena aqueles abusos que Neemias procurava corrigir. É impossível datar o livro com exatidão, mas é possível que foi composto durante o tempo da visita de Neemias a Susa. Pelo menos parece que veio aproximadamente desse tempo.

## II. ESBOÇO DO CONTEÚDO

O livro se divide em duas partes principais, e seu propósito pode ser verificado melhor através de um estudo de seu conteúdo. A primeira porção (caps. 1 e 2) trata com o pecado de Israel, e a segunda porção (caps. 3 e 4) trata do julgamento que sobrevirá aos ímpios e da bem-aventurança que virá sobre aqueles que se arrependem.

Podemos analisar a profecia como segue:

### a) O sobretítulo (1.1)

Há uma relação entre esse título e o encontrado no começo do cap. 3. Se Malaquias é um nome próprio, pelo menos exemplifica o fato que ele é mensageiro de Deus.

### b) O amor do Senhor por Israel (1.2-5)

Deus declara o seu amor pelo povo no fato de haver escolhido Jacó e odiado a Esaú. Esse fato é visto no acontecimento da devastação de Edom por causa de sua impiedade e da ira do Senhor, enquanto Israel havia de aprender que o Senhor seria engrandecido em suas fronteiras.

### c) Um delineamento do pecado de Israel (1.6-2.9)

De modo ousado, o profeta começa então a delinear os pecados principais e característicos da nação, aqueles pecados que estavam atraindo a ira de Deus contra a nação. Deus é o Pai do povo, pois ele havia nutrido e levantado a eles. Um pai merece a honra e o amor de seus filhos, mas isso não fora demonstrado a Deus por Israel. Essa queixa é dirigida particularmente aos sacerdotes que são os representantes do povo perante Deus. Esses sacerdotes, que deveriam estabelecer o exemplo do temor piedoso na adoração, em realidade haviam desprezado o nome do Senhor. Isaías havia proferido anteriormente o mesmo tipo de condenação. Em castigo contra seus pecados anteriores, o exílio havia sido desfechado contra Judá. Agora, entretanto, o exílio havia passado, mas suas lições não haviam sido ainda aprendidas. Restaurada à sua terra, capaz de adorar no templo, Judá continuava pecando contra o Senhor da mesma maneira como antes.

A acusação contra Israel foi levada a efeito na forma de um diálogo. Contra cada acusação do Senhor uma pergunta desafiadora é levantada. Por exemplo, Deus acusa que os sacerdotes haviam oferecido pão poluído. Mas eles replicavam: "Em que te havemos profanado?" (1.7). Dessa maneira é destacado, em linhas perfeitamente claras, que os sacerdotes haviam trazido sacrifici-

os maculados. Isso estava em contravenção direta contra a lei, que requeria que as ofertas deveriam ser perfeitas. Pelo contrário, entretanto, haviam trazido animais cegos e aleijados, e ao fazê-lo exibiam desprezo pelo Senhor.

Quando tais sacrifícios saem de suas mãos, como podem esperar que ele os aceitasse como indivíduos e que eles encontrassem favor perante ele: (1.9). Seria melhor que os portões do templo fosse inteiramente fechados e não que tais ofertas fossem trazidas (1.10). Tanto o ofertante como sua oferta haviam decididamente desprezado ao Senhor, que é de olhos tão puros que não pode contemplar a iniquidade.

Tais sacrifícios não eram desejados por Deus, pois até mesmo entre os gentios seu nome é tão grande que sacrifícios puros eram oferecidos a ele (1.11). Isso não se refere às ofertas que as nações pagãs trazem aos seus deuses, nem se refere também ao sacrifício da missa católica-romana, mas ao tempo quando o verdadeiro evangelho será pregado por todo o mundo e o verdadeiro Deus será adorado por todos os povos Israel, entretanto, havia profanado a mesa do Senhor e pensava que servi-lo era um trabalho enfadonho, e isso resultava num povo que praticava engano e era egoísta.

Se não houvesse arrependimento, então uma maldição vinha contra os sacerdotes. Em 2.5-7 o Senhor deixa claro qual o verdadeiro dever do sacerdote, e assim aparece um grande contraste entre o que o sacerdote deveria ser e o que ele realmente era. De fato, através de seu próprio exemplo perverso, ele, em lugar de instruir a outros, havia-os espantado. O sacerdote havia sido parcial para com a lei (2.9b).

### d) Condenação de casamentos mistos e divórcio (2.10-17)

Israel tinha um Pai comum. Deus tinha criado aquela nação. Por conseguinte, ela estava na obrigação de manifestar unidade. Em lugar disso, entretanto, usou de traição. Havia profanado a santidade do Senhor na prática dos casamentos mistos. Aqueles que assim agiram, entretanto, seriam cortados do meio do povo. O divórcio também era frequente e o Senhor odeia o divórcio. Esses pecados têm sido encobertos e explicados à maneira humana. O Senhor declara que o povo o havia cansado com suas palavras. Tinham-no desprezado e agido como se ele não existisse.

### e) O vindouro Dia do Senhor (3.1-6)

Malaquias irrompe na exaltada linguagem da profecia ao declarar que o mensageiro do Senhor verdadeiramente viria e prepararia o dia para o Senhor a quem o povo buscava. Esse mensageiro apareceria na qualidade de um refinador a fim de purificar e expurgar a nação e quem poderia resistir no dia de sua vinda? Em resultado de sua obra a oferta de Judá e de Jerusalém seria agradável (3.4). Não obstante, essa vinda traria igualmente o juízo, e esse sobreviria contra aqueles dentro da nação que agissem perversamente. Não obstante, Jacó não seria de todo consumido, pois o Senhor não muda; ele permanece fiel às suas promessas (3.6).

**f) Arrependimento e dízimo (3.7-12)**

A apostasia da nação não é nova, mas continuava desde dias antigos. Afinal de contas, se tornara evidente pelo fato que negavam a Deus os dízimos que lhe haviam sido ordenados. Isso era um furto contra Deus. Se a nação trouxesse os dízimos conforme era de seu dever, Deus responderia à adoração deles e derramaria sobre eles uma bênção tal que não poderia ser contida, e em adição a isso, outros povos também olhariam para Israel como verdadeiramente bem-aventurada.

**g) Uma promessa de livramento aos piedosos (3.13-4.3)**

A pecaminosa declaração da nação havia sido ouvida, e isso insistentemente, contra Deus. Até parece que a nação havia chegado à conclusão que o serviço a Deus era vão e sem qualquer proveito. Porém, entre tal povo também havia indivíduos que temiam ao Senhor, e estes falavam uns com os outros. Desses o Senhor tomava nota, e esses serão poupados no dia que ele exibir as suas jóias. O dia do juízo certamente virá, e esse consumirá os ímpios, mas para aqueles que temem a justiça do nome do Senhor, a súplica e a substância da salvação se elevará como um sol, e em suas asas haverá cura.

**h) Conclusão (4.4-6)**

Essa profecia se encerra com uma exortação para que seja lembrada a lei de Moisés, e com o anúncio que Elias virá antes que apareça o grande e terrível Dia do Senhor. E.J.Y.

**MALCÁ** — 1. Um benjamita, filho de Saaraim e de Hodes — mulher deste (1Cr 8.9). 2. Deus dos amonitas, possivelmente sua principal deidade (Am 1.15 diz "seu rei"), que quase certamente pode ser identificado com Milcom (1Rs 11.5,33; 2Rs 23.13), ou com Moleque, ou Moloque (Lv 18.21; 1Rs 11.7; Jr 32.35 etc.). Todos esses termos têm a raiz básica *mlk*, que transmite a ideia de um rei, de soberania. Embora haja versões que traduzem *malkam* como "rei deles", em Jr 49.1,3, a nossa versão portuguesa prefere conservar o nome como substantivo próprio, "Malcá". Cf. Sf 1.5 (V. MOLOQUE, MILCOM).

J.A.T.

**MALCO** (gr., *Malchos*, do heb., *melekh*, "rei") — Servo do sumo sacerdote cuja orelha Pedro decepu quando Jesus foi aprisionado no jardim do Getsêmani (Mt 26.51; Mc 14.47; Lc 22.50; Jo 18.10). Somente João menciona o nome do homem, assim confirmando sua íntima familiaridade com o sumo sacerdote Cai-fás e sua casa (Cf. Jo 18.15); e somente Lucas (22.51) menciona a cura da orelha. J.D.D.

**MALDIÇÃO** — O principal vocabulário bíblico sobre maldição consiste dos sinônimos hebraicos, *'arar*, *qalal* e *'alah*, que correspondem aos termos gregos *kataraoimai*, *katará* e *epikataratos*; e dos vocabulários hebraicos *heherim* e *herem*, que correspondem aos termos gregos *anathematizo* e *anathema*.

O sentido básico do primeiro grupo é maldição. Um homem pode proferir uma maldição, desejando mal a outro (Jó 31.30; Gn 12.3); ou, em confirmação à sua própria promessa (Gn 24.41; Jz 6.28; Ne 10.29); ou como garantia da verdade de seu testemunho perante a lei (1Rs 8.31; cf. Êx 22.11). Quando Deus pronuncia uma maldição, essa é, em primeiro lugar, uma denúncia contra o pecado (Nm 5.21,23; Dt 29.19,20). Em segundo lugar, a maldição é o julgamento de Deus contra o pecado (Nm 5.22,24,27; Is 24.6). E, em terceiro lugar, a pessoa que está sofrendo as consequências do pecado, por motivo do julgamento de Deus, é chamada de maldição (Nm 5.21,27; Jr 29.18).

Para os hebreus, entretanto, assim como uma palavra não era meramente um som que saia dos lábios, mas um agente enviado, assim também a maldição proferida era um agente ativo que fazia dano. Por trás da palavra havia a alma que a criara. Assim, a palavra que não é baseada em qualquer capacidade espiritual de realização, é mera "vã palavra" (2Rs 18.20); porém, quando a alma é poderosa, então a palavra se reveste de poder (Ec 8.4; 1Co 12.4). A potência da palavra é vista em alguns dos milagres de cura efetuados por nosso Senhor (Mt 8.8,16; cf. Sl 107.20), e na maldição que proferiu contra a figueira estéril (Mc 11.14,20,21). Em Zc 5.1-4, a maldição, que representa a lei de Deus, passa pela terra, discerne os pecadores, e os expurga. Uma maldição é um perigo substancial para o surdo como é uma pedra de tropeço para o cego, pois não pode tomar "ação evasiva" apelando para uma "bênção" mais potente de Javé (Lv 19.14; Sl 109.28; contrastar Rm 12.14). A repetição das bênçãos e das maldições nos montes Gerizim e Ebal (Dt 27.11s; Js 8.33) revela o mesmo ponto de vista dinâmico sobre a maldição. Nas fronteiras de Canaã, Moisés apresentou ao povo "a vida e a morte, a bênção e a maldição" (v. Dt 30.19). O primeiro ato nacional, ao entrarem na terra, seria pôr essas duas coisas em movimento; a bênção que "alcançaria" os obedientes, e a maldição que "alcançaria" os desobedientes (Dt 28.2,15). Entre esses dois polos, movia-se a vida nacional de Israel.

É por causa da relação entre obediência e bênção, entre desobediência e maldição (Dt 11.26-28; Is 1.19,20), que Deuteronômio 29.12, por exemplo, pode falar sobre a aliança de Deus como sua *maldição*, e que Zc 5.3 pode chamar o decálogo de "maldição". A palavra da graça de Deus e a palavra da indignação de Deus são a mesma palavra, pois a palavra que promete vida é tão somente um cheiro de morte e julgamento para os rebeldes, sendo, portanto, uma maldição. Paulo emprega essa verdade para expor a doutrina da redenção. A lei é uma maldição para aqueles que deixam de obedecê-la (Gl 3.10), mas Cristo nos redimiu ao tornar-se maldição por nós (Gl 3.13), pois o próprio meio de sua morte prova que ele tomou o nosso lugar, pois "Maldito todo aquele que for pendurado em madeira". Essa citação, tirada de

Dt 21.23, onde "maldito de Deus" significa "está sob a maldição de Deus", exibe a maldição de Deus contra o pecado, maldição essa que caiu sobre o Senhor Jesus Cristo, o qual, dessa maneira, se tornou maldição em nosso lugar.

A raiz hebraica *haram* significa "separar da sociedade" (Koehler, *Lexicon*, s.v.). Isso é sustentado no uso que o termo tem no AT. Em geral, a palavra se aplica às coisas abertas ao uso humano, mas deliberadamente tornadas fora do alcance do homem. (a) Lv 27.29 ("dedicado") se refere à punição capital: não era possível escapar da pena de morte. (b) Em Ez 44.29; Nm 18.14, as ofertas a Deus são chamadas *herem*, separadas para propósitos exclusivamente religiosos. Lv 27.21s. põe em paralelo os termos *herem* e *qodesh* ("santidade") a fim de expressar os dois lados da mesma transação: o homem separa alguma coisa inteiramente para Deus (*herem*), e Deus a aceita e a marca como sua (*qodesh*), após o que não pode mais ser redimida pelo homem. (c) Caracteristicamente, essa palavra é empregada para indicar "total destruição". Algumas vezes o motivo subentendido é a ira de Deus (p. ex., Is 24.5); porém, mais freqüentemente isso ocorre a fim de remover um contágio potencial por amor a Israel (Dt 7.26; 20.17). Qualquer contato com tal "coisa devotada" envolvia implicação em seu contágio e partilha em sua sorte (Js 6.18; 7.1,12; 22.20; 1Sm 15.23; 1Rs 20.42). Entretanto, se por um lado Acã envolveu a si mesmo e a sua família na destruição de Jericó, Raabe, por outro lado, identificando-se com Israel, escapou da maldição e também salvou sua família (Js 6.21-24; 8.26,27; Jz 21.11). (d) Espiritualmente, *herem* é o julgamento de Deus contra os pecadores impenitentes (Mt 4.6), e é nesse caso que a impossibilidade de redimir o *herem* é claramente visto; cf. o *anathema* do NT, Gl 1.8,9; 1Co 16.22; Rm 9,3 etc. J.A.M.

**MALHA, COTA DE** — V. ARMADURA E ARMAS

**MALHADOS** (*barod*, "com manchas") — Uma palavra que significa "malhado com cinzento", usada para descrever cabras (Gn 31.10,12) e cavalos (Zc 6.3,6).

**MALI** (*mahli*, "fraco", "doentio") — 1. Filho mais velho de Merari e neto de Levi (Êx 6.19; Nm 3.20; 1Cr 6.19,29; 23.21; 24.26,28; Ed 8.18). Seus descendentes são mencionados em Nm 3.33; 26.58. 2. Filho de Musi, outro filho de Merari (1Cr 6.47; 23.23; 24.30); por conseguinte sobrinho de (1), acima.

**MALÍCIA** — No NT essa palavra traduz o grego *kakia*, que também é traduzida de duas outras maneiras, como: 1. "mal", Mt 6.34, exclusivamente; 2. "maldade", At 8.22; Rm 1.29; 1Co 5.8; Cl 3.8; Tg 1.21; 1Pe 2.1. As passagens onde *kakia* é traduzida como "malícia" são 1Co 14.20; Ef 4.31; Tt 3.3; 1Pe 2.16. Isso tudo, bem entendido, de conformidade com a nossa versão portuguesa. E essa lista exaure as ocorrências de *kakia*.

A malícia caracteriza a vida dos homens sob a ira de Deus (Rm 1.29). Trata-se não somente de uma deficiência moral mas de um "poder destruidor da comunhão" (W. Grundmann em TWNT). Para os crentes, pertence à vida antiga (Tt 3.3); mas continua havendo necessidade para que se "lance fora" o velho fermento da malícia (1Co 5.7s.) ou para que o crente "se despoje" da mesma (Tg 1.21; Cl 3.8). Os crentes precisam ser "crianças" na malícia (1Co 14.20), pois a liberdade cristã não significa licenciosidade (1Pe 2.16). P.E.

**MALQUIAS** ("Yah é Rei") — Trata-se de um nome comum no AT. Era o nome dos seguintes indivíduos: 1. Um descendente de Gérson e antepassado de Asafe (1Cr 6.40); 2. Um sacerdote, pai de Pasur (1Cr 9.12, Jr 21.1); 3. O cabeça de uma turma sacerdotal (1Cr 24.9), talvez o mesmo que (2); 4, 5 e 6. Três israelitas que haviam tomado esposas estrangeiras em tempos pós-exílicos (Ed 10.25,31). Em 1Esdras 9.26,32, são chamados de Melquias, Asibias e Melquias novamente, respectivamente; 7. "Filho de Recabe", que reparou o portão do monturo (Ne 3.14); 8. O "filho dum ourives", possivelmente o mesmo que (4), (5), (6) ou (7), que ajudou a reparar o muro (Ne 3.31); 9. Alguém que estava ao lado de Esdras, por ocasião da leitura da lei (Ne 8.4); 10. Alguém que selou a aliança, talvez o mesmo que (9) (Ne 10.3); 11. Um sacerdote que tomou parte na purificação do muro (Ne 12.42), talvez o mesmo que (9) e/ou (10); 12. O proprietário da cova na qual Jeremias foi aprisionado, e que provavelmente era membro da família real (Jr 38.6). J.D.D.

**MALTA** — Mencionada em At 28.1; fica no centro do Mediterrâneo, cerca de 96 km ao sul da Sicília, e tem uma área de cerca de 246 km<sup>2</sup> (não deve ser confundida com a ilha de Melede ou Mitilene, afastada da costa da Dalmácia). Para ali foi levado o navio em que Paulo estava, desde Creta, impulsionado pelo vento Euroaquilão, que soprava na direção leste-nordeste (27.14). Depois do naufrágio, Paulo passou três meses nessa ilha, juntamente com todos os outros naufragos, antes de prosseguir viagem para Roma via Siracusa, Régio e Pútoli (28.11-13). Paulo realizou obras de cura, e os naufragos foram tratados com grande respeito pelos naturais da ilha.

Malta fora ocupada, no séc. X a.C., pelos fenícios. O próprio nome parece significar "refúgio" na língua fenícia (J.R. Harris, *EzpT*, XXI, 1909-10, p. 13). Posteriormente vieram também gregos sicilianos; existem inscrições bilingües pertencentes ao primeiro século de nossa era nessa ilha. Em 218 a.C. a ilha passou do controle cartaginês para as mãos dos romanos (Lívio, xxi, 51), mais tarde adquirindo o privilégio de "civitas". Seus habitantes eram "bárbaros" (28.2,4) somente no sentido que não falavam o grego. Talvez Lucas esteja se referindo a um de seus deuses, no v. 5, ao falar em "Justi-

ça" (v. 4). Públio, o "homem principal" da ilha (v. 7), provavelmente servia sob o "propraetor" da Sicília. Seu título (gr., *protos*) é confirmado em inscrições (CIG, xiv. 601, CIL, x. 7495).

Pensa-se que o local do naufrágio foi na atual "Baía de São Paulo", a pouco menos de 13 km da moderna Valeta (cf. W. M. Ramsay, *St Paul the Traveler*, 1920, p. 314s.). B.F.H.

#### MALVA — V. PLANTAS.

**MAMOM** — Embora tal palavra não ocorra em nossa versão portuguesa, em outras versões aparece como transliteração do termo aramaico *mamona*. No original ela aparece somente em Mt 6.24 e Lc 16.9, 11, 13. Significa simplesmente riqueza (como é traduzida em nossa versão portuguesa) ou lucro. Mas evidentemente Cristo vê nela apenas uma cobiça egocêntrica que se apossa do coração do homem e assim o aliena de Deus (Mt 6.19s.): quando um homem "possui" alguma coisa, em realidade essa coisa o possui. (Cf. a opinião que mamom se deriva do vocábulo babilônico *mimma*, "qualquer coisa"). "Riquezas de origem iniqua" (Lc 16.9) é o ganho desonesto (TWNT), ou simplesmente ganho adquirido por motivos egocêntricos (cf. Lc 12.15s.). O sentido provável é que tal dinheiro, usado em favor de outros, pode ser assim transformado numa verdadeira riqueza na era vindoura (Lc 16.12). E. E. E.

**MANÁ** — Uma substância que foi o principal alimento dos israelitas durante sua peregrinação de quarenta anos pelo deserto (Êx 16.35). Quando Israel se queixou da falta de alimento, no deserto de Sim, Deus lhes deu "cereal do céu" (Êx 16.4; Sl 78.23, 24), e essa provisão não cessou enquanto não entraram na terra de Canaã e comeram do alimento dessa terra (Js 5.12), a despeito de todas as suas queixas (Nm 11.6; cf. Ne 9.20). Os israelitas deveriam juntar um ômer diário durante cinco dias, e então dois ômeres no sexto dia, para que houvesse maná também no sábado, visto que nenhum maná apareceria no sábado. Usualmente não durava até o dia seguinte, mas tornava-se bichado e mal cheiroso se fosse guardado; mas o maná que devia ser guardado para o sábado era preservado por meio de cozimento ou por ser assado no mesmo dia em que era apanhado (Êx 16.4, 5, 16-30). Cada manhã, depois que o orvalho desaparecia, encontrava-se no chão uma coisa "pequena e arredondada" parecida com geadas, esbranquiçada, como semente de coentro e bdélio, e que tinha gosto de mel; podia ser amassado e usado para cozinhar e para assar. O povo disse ao vê-la pela primeira vez "Que (*man*) é isto?", e a chamou de maná (*man*). Tais são as informações dadas por Êx 16.14, 15, 31; Nm 11.7-9. Uma medida de um ômer foi conservada cheia de maná por Arão, segundo o mandamento de Deus, como testemunho para gerações futuras (Êx 16.33, 34; Hb 9.4).

Muitos têm especulado acerca da natureza precisa desse maná, e diversos paralelos parciais

são conhecidos. Até o presente, na península do Sinai, certos insetos produzem excreções parecidas com orvalho doce, sobre raminhos de tamaréiras, periodicamente, em cada mês de junho, durante algumas semanas. À noite tais gotículas caem das árvores no chão, onde permanecem até que o calor do sol traga as formigas que as removem. Tais gotas são pequenas, pegajosas, de cor clara, e doces como mel, notavelmente parecidas com as descrições bíblicas dadas em Êx 16 e Nm 11. Outros insetos produtores de excreções similares são conhecidos no Sinai e em outros lugares, como, por exemplo, certas cigarras. Entretanto, tais produtos não cabem dentro da descrição bíblica em todos os pontos. Sobre eles, v. F. S. Bodenheimer, BA, X, 1947, p. 1-6; quanto a uma fotografia de ramos de tamaréiras com gotículas, v. W. Keller, *The Bible as History*, 1956, prancha entre p. 112, 113. No sul da Argélia, em 1932, e igualmente mais ou menos setenta anos antes, depois de condições atmosféricas incomuns "houve precipitações de uma matéria esbranquiçada, sem cheiro, sem gosto, de espécie farinácea, que cobria as tendas e a vegetação cada manhã" (A. Rendle Short, *Modern Discovery and the Bible*, 1952, p. 152). Também em 1932, uma substância branca como maná cobriu certa manhã uma área de terreno de 640 m x 20 m, numa fazenda em Natal e foi comida pelos nativos (H. S. Gehman, em *Westminster Bible Dictionary*, 1944, p. 375a). Nenhum desses fenômenos satisfaz os informes bíblicos, e a provisão do maná, depois de tudo, permanece no terreno miraculoso, especialmente no que tange à sua continuidade, quantidade, e o fato de cair periodicamente cada seis dias, com interrupção de um, para cair mais seis dias. Os paralelos parciais citados acima podem indicar, entretanto, a espécie de base física usada por Deus nessa provisão.

O maná foi usado por Deus para ensinar lições de instrução espiritual, além de sustentar fisicamente aos israelitas. Israel foi informado que com a falta de outros alimentos ("te deixou ter fome"). Sua provisão de maná tinha a intenção de "te dar a entender que não só de pão viverá o homem, mas de tudo o que procede da boca do Senhor, disso viverá o homem" (Dt 8.3; cf. v. 16). Deus usou a provisão de maná durante seis dias mas não no sétimo, para ensinar obediência a Israel, e para convencê-la de desobediência (Êx 16.19; cf. v. 20.25-30). Jesus Cristo apelou para o maná, o "pão do céu" dado por Deus, como tipo de si mesmo, o verdadeiro pão da vida, e contrastou a sombra com a realidade: "Vossos pais comeram o maná no deserto, e morreram" (Jo 6.49), mas pôde também dizer: "Eu sou o pão vivo que desceu do céu; se alguém dele comer, viverá eternamente" (Jo 6.35, 51, e cf. v. 26-59 *passim*). A vida eterna foi posta à disposição do homem pelos méritos de sua morte (v. 51). Em Ap 2.7 o "maná escondido" representa o sustento espiritual proporcionado pelo Espírito de Cristo. K.A.K.



**MANAATE MANAETITAS** — 1. Filho de Sobal, filho de Seir, o horeu (Gn 36.23; 1Cr 1.40), que era o ancestral epônimo de um clã do monte Seir, mais tarde absorvido por Edom.

2. Nome de uma cidade para onde certos benjamitas foram levados cativos (1Cr 8.6), e que parece que era nalgum lugar nas circunvizinhanças de Belém (conforme GTT, p. 151). ISBE e Grollenberg sugerem uma identificação com Manoco, uma aldeia na região montanhosa de Judá alistada em Js 15.59 (LXX), que provavelmente deve ser identificada com a moderna Malíha, a sudoeste de Jerusalém. Maanate pode ser também o local onde Benjamim "repousava" (Jz 20.43; Maanate = "lugar de descanso").

Os habitantes de Maanate (chamados de manaetitas em certa versão) são mencionados em 1Cr 2.52,54. Mas nossa versão diz "Hame-nuate". Metade deles eram descendentes de Sobal, e outra metade de Salma (q.v.).

**MANAEM** — Forma grega do nome hebraico Menaem ("consolador"). Foi criado com Herodes Antipas (meio-irmão dele), a vida de Manaem tomou uma direção inteiramente diferente da do tetrarca, e é encontrado como um dos líderes cristãos de Antioquia juntamente com Paulo e Barnabé (At 13.1). É possível que ele estivesse relacionado com um anterior Manaem, um essênio que, de conformidade com Josefo (*Antiguidades* XV 10.5), era um amigo de Herodes, o Grande. J.D.D.

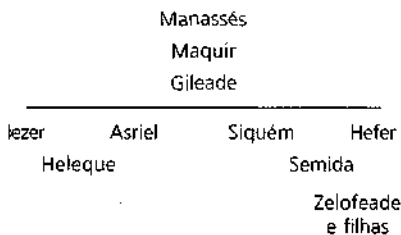
**MANASSÉS** ("fazendo esquecer-se") — 1. Filho mais velho de José, nascido no Egito e de mãe egípcia, Asenate (q.v.), filha de Potifera (q.v.), o sacerdote de Om (Gn 41.50). Israel aceitou Manassés e Efraim como co-iguais de Rúben e Simeão, mas Manassés perdeu o direito

de primogênito (*b'skhor*) em favor de seu irmão mais novo, Efraim (Gn 48.6,14). Um interessante e antigo paralelo se encontra na literatura ugarítica, *Keret Legend* (tab. 128, III.15): "O mais novo deles eu farei *primogênito* (*abrkn*)".

2. A tribo de Manassés se derivava de sete famílias: uma de Maquir, e as seis restantes de Gileade. Ocupavam terras em ambos os lados do rio Jordão; a porção oriental foi outorgada por Moisés, e a ocidental, por Josué (Js 22.7). Depois da travessia do Jordão e do estabelecimento do povo na terra, Josué permitiu que a meia-tribo de Manassés, juntamente com as tribos de Rúben e de Gade, regressassem ao território conquistado de Seom, rei de Hesbom, e de Ogue, rei de Basã (Nm 32.33). A porção oriental da meia-tribo de Manassés cobria parte de Gileade e toda Basã (Dt 3.13). A metade ocidental da tribo foram dadas boas terras ao norte de Efraim, e ao sul de Zebulom e Issacar (Js 17.1-12). Essa porção ocidental foi dividida em dez porções: cinco para aquelas famílias que tinham descendentes masculinos, e cinco para a sexta família de Manassés, a saber, a posteridade de Hefer, todas femininas e filhas de Zelofeade (Js 17.3). A parte ocidental de Manassés incluía uma cadeia de fortalezas canaanitas e cidades fortificadas, entre as quais estavam Megido, Taanaque, Ibleã e Bete-Seã (q.v.). Não conseguiram conquistar essas cidades, mas eventualmente compeliaram seus habitantes a pagar tributo. Embora a porção que coube a Manassés e a Efraim, a tribo de José, fosse vasta, apresentaram queixa a Josué solicitando mais terras. Em resposta ele os aconselhou que demonstrassem seu valor derrubando as áreas florestais ainda não-possuídas (Js 17.14-18). Golã, uma cidade de Basã, na parte oriental de Manassés, era uma das seis "cidades de refúgio" (Js 20.8; 21.27).



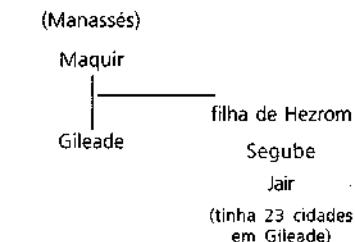
**Nm 26.28-34**



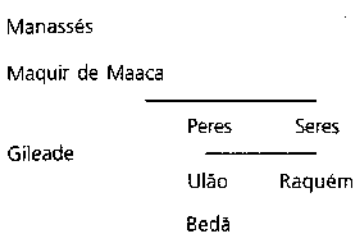
**Js 17.1-3**



**1Cr 2.21-23**



**1Cr 7.14-19**





A tribo era famosa por seus homens valorosos; entre seus heróis apareciam Gideão no oeste (Jz 6.15), e Jefté no leste (Jz 11.1). Uma parte da tribo de Manassés desertou para Davi, em Ziclague (1Cr 12.19,20), e também se reuniu em seu apoio (v. 31). Os manassitas estavam entre aqueles que foram deportados para a Assíria, por Tiglate-Pileser (1Cr 5.18-26).

Têm sido encontradas algumas dificuldades nas genealogias da tribo de Manassés, dadas em Nm 26.28-35; Js 17.1-3; 1Cr 2.21-23; 7.14-19 (v. HDB sobre "Manasseh"). Mas se admitirmos alguma corrupção no texto (v. 1Cr 7.14,15, então a harmonia pode ser restaurada. É provável que as palavras "Supim e Hupim" tenham sido glosadas do v. 12 para o v. 15, e é possível que a palavra "Asriel" seja uma ditografia.

Uma comparação entre o texto hebraico desses versículos com a LXX, a versão siríaca Pesita, e a *Vulgata*, indica que o texto original pode ter tido as seguintes palavras: "O filho de Manassés (Asriel)... a quem sua concubina síria... deu à luz a Maquir, o pai de Gileade, e Maquir tomou esposa... e o nome de sua irmã Maaca, e o nome do... Zelofeade, e Zelofeade tinha filhas...". À parte desses versículos, as genealogias são consistentes, conforme pode ser visto abaixo.

3. Filho de Ezequias e Hefzibá, começou seu reinado em Jerusalém com a idade de doze anos e reinou durante cinquenta anos (2Rs 21.1; 2Cr 33.1); provavelmente como co-recente com o seu pai, de 696 a 686 a.C., e como único regente de 686 a 642 a.C. (E. R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, 1951, p. 154). Seu reinado foi um período de retrocesso religioso, causado pelo terror da Assíria e o fascínio por seu culto. Isso resultou num sincretismo de baalismo, um culto de Astarte nos "lugares altos", adoração aos astros, e espiritismo e adivinhações. Seu longo reinado foi sanguinário e reacionário e notório pela introdução de altares ilegais nos átrios do templo e pelo fato de ter feito seus filhos passarem pelo fogo no vale do filho de Hinom.

O nome "Manassés, rei de Judá", aparece no prisma de Esar-Hadom (*Me-na-si-i shar la-ud-di*), e no prisma de Assurbanipal (*Mi-in-si-e shar la-ud-di*), entre 22 tributários da Assíria (ANET, p. 291, 294). O cronista narra a deportação de Manassés para a Babilônia, seu arrendimento e soltura (2Cr 33.10-13). Um paralelo a isso é a captura e a libertação subsequente de Neco I, rei do Egito, por Assurbanipal (*Rassam Cylinder*, ANET, p. 295). Visto que ocorreu uma revolta contra a Assíria durante o reinado de Manassés, em apoio a Shamasi-shum-ukin vice-rei da Babilônia ele bem pode ter estado envolvido na mesma (ANET, p. 298). Parece que sua reforma foi superficial, e foi varrida durante o reinado de seu filho.

R.J.A.S.

**MANDAMENTOS** — V. DEZ MANDAMENTOS.

**MANDRÁGORAS** — V. PLANTAS, MAGIA E FEITICARIA, 1, IIIa.

**MANJEDOURA** — O cocho para animais em uma estrebaria ou estábulo. Nossa versão nem sempre traduz por manjedoura o termo hebraico (p. ex., "celeiro", em Pv 14.4). O termo grego, *phatne*, tem um sentido secundário de estrebaria (Lc 13.15), e na LXX é empregado para traduzir várias palavras hebraicas como *'urwah*, "estrebaria" (2Cr 32.28), *refet* (Hc 3.17), *'evus* (Jó 39.9; Pv 14.4; Is 1.3). No NT essa palavra ocorre em Lc 2.7,12,16; 13.15.

Conhecem-se manjedouras noutras terras além da Palestina. Na Palestina o estábulo ou estrebaria era uma extensão da casa do proprietário, e estava dotado de uma manjedoura. Os estábulos reais em Megido tinham blocos de pedra calcária escavados para servirem de gêmeas. A tradição cristã afirma que Jesus nasceu numa caverna, nas circunvizinhanças de Belém. Nesse caso, a manjedoura pode ter sido escavada nas paredes rochosas.

J.A.T.

**MANOÁ** — Pai de Sansão. O nome é idêntico, quanto à forma, à palavra que significa "lugar de descanso, estado ou condição de repouso", e vem da raiz *nwh*, "descansar" (BDB) e com o uádi el-Munah, que deságua no uádi Sarar vindo de Tibneh (= Timnate). Manoá era um danita de Zorá (Jz 13.2), e um nome pode derivar-se do outro. Conexão com "Hazi-Hamanati", de 1Cr 2.54, é mais duvidosa. Esse era um clã calebita de Judá (1Cr 2.50s.), e talvez estivessem entre aqueles judeus que viviam em Zorá em tempos pós-exílicos (Ne 11.29). Quanto a uma discussão sobre essas coincidências, v. Burney, *Book of Judges*, 1920, p. 341. Manoá é mais bem conhecido devido ao anúncio que o anjo fez acerca do nascimento de Sansão. Manoá era homem de oração e de temor reverente, e procurou dissuadir seu filho de casar-se com mulher que não pertencesse ao povo escolhido e pertencente à aliança (Jz 14.3). Morreu antes de seu filho (Jz 16.31).

A.G.

**MANRE** (*manre*) — 1. Um lugar no distrito de Hebrom a oeste de Macpela (Gn 23.17, 19; 49.30; 50.13), associado com Abraão (Gn 13.18; 14.13; 18.1) e com Isaque (Gn 35.27). Abraão residiu durante consideráveis períodos sob o terebinto de Manre; ali edificou um altar, ali soube a respeito da captura de Ló, ali recebeu a promessa de que teria um filho, feita por Javé, e dali contemplou a fumaça de Sodoma e das cidades circunvizinhas subirem. O local tem sido identificado em Ramet el-Khalil, a 3 km ao norte de Hebrom. Ali Constantino erigiu uma basílica ao lado de um antigo terebinto, o qual era apontado, até seus dias (como também nos dias de Josefo, 250 anos antes), como a árvore debaixo da qual Abraão "sem o saber" acolheu anjos (Gn 18.4,8). Havia debaixo daquele terebinto um santuário, durante a monarquia, mas era um lugar sagrado até mesmo antes do tempo de Abraão, no início da Idade do Bronze.

2. Um chefe amorreu em Manre, o qual, juntamente com seus irmãos, Escol e Anér, partici-

M

param como aliados da expedição de Abraão contra Quedorlaomer (Gn 14.13,24). F.F.B.

**MANSIDÃO** — O exaltado lugar conferido à mansidão, na lista das virtudes humanas, se deve ao exemplo e ao ensinamento de Jesus Cristo. Raramente foi qualidade recomendada por escritores pagãos, que admiraram mais o indivíduo autoconfiante. Entretanto, suas raízes estão no AT, onde o adjetivo usualmente traduzido por "manso" (*'anav*) significa basicamente pobre e aflito, de onde se deriva a qualidade espiritual de submissão paciente e de humildade. Nesse sentido é que é empregado nos Salmos, exemplo, Sl 22.26; 25.9; 147.6. A mansidão aparece ali como uma qualidade do rei messiânico (Sl 45.4) e é o tema de Sl 37.11, "Mas os mansos herdarão a terra", o qual é repetido por nosso Senhor nas bem-aventuranças (Mt 5.5). Por causa da mansidão, Moisés, apesar de manter a força da liderança, estava preparado para aceitar injúria pessoal sem ressentimentos ou recriminação (Nm 12.1-3).

No NT, a mansidão (*praotes* e o adjetivo *praos*) se refere a uma atitude interior, enquanto a gentileza (q.v.) se expressa antes por meio de ações externas. A mansidão é parte do fruto do caráter semelhante ao de Cristo, produzido somente pelo Espírito (Gl 5.23). Os mansos não se ressentem com a adversidade porque aceitam tudo como efeito do sábio e amoroso propósito de Deus para com eles, pelo que também aceitam as injúrias com que os homens os injuriam (conforme o caso de Moisés, acima), sabendo que essas coisas são permitidas por Deus para seu bem final (cf. 2Sm 16.11). A mansidão e a gentileza de Cristo foram a fonte do próprio apelo de Paulo aos crentes coríntios desleais (2Co 10.1). Ele exigia que a mansidão fosse o espírito no qual devemos preender um irmão que erra (2Tm 2.25) e quando estamos tratando uns com os outros (Ef 4.2). Semelhantemente, Pedro exortou que deveríamos responder com mansidão ao incrédulo que se mostrasse curioso a nosso respeito e fizesse perguntas (1Pe 3.15). A mansidão suprema é exibida no caráter de Jesus (Mt 11.29; 21.5), demonstrada em grau superlativo quando ele ficou perante seus acusadores injustos sem proferir uma só palavra de réplica ou de auto-justificação. J.C.C.

**MANTA** — V. VESTIDO.

**MANTEIGA** — V. LEITE.

**MANUSCRITOS** — V. TEXTO E VERSÕES; ESCRITA.

**MÃO** — Em comparação com o vocábulo grego *cheir* (que é traduzido apenas por "mão", havendo alguns vocábulos originais, como *cheiro-poiotos*, "feita com mãos"), as duas principais palavras hebraicas traduzidas por "mão" têm significados bastante latos. *Yad* tem mais de oitenta traduções variantes em uma versão, e *kaf* é traduzida por diversos termos modernos,

todos os quais estão relacionados com o sentido primário, "oco" ou "palma", de uma raiz que significa "curvado" ou "torto". *Kaf* é igualmente o nome de uma das letras do alfabeto hebraico, provavelmente descritivo de sua forma, como um C ao contrário.

Em comum com outras partes do corpo, no pensamento hebreu, a mão é descrita como se aparentemente tivesse quase funções autônomas (1Sm 24.11; v. CORPO). Porém, o sentido combinado de frases como "meu poder" e "poder do meu braço", em Dt 8.17, e outros exemplos de paralelismo, indicam que estava longe do pensamento uma autonomia literal, sendo que a referência primária era à ação do indivíduo todo, ainda que, ao mesmo tempo, fosse focalizada atenção sobre o membro do corpo que estava fazendo a ação (cf. Mt 5.30).

Tal como o braço (q.v.), a mão (especialmente a direita) é usada como símbolo de poder e força. No caso da "mão", todavia, o sentido figurado dá um passo mais que o "braço". V., por exemplo, Js 8.20, onde *yad* é traduzido como "puderam". Existem diversas frases muito comumente empregadas em que a mão é usada como símbolo de poder, como, por exemplo, cair ou sair "da mão do próprio inimigo" (Sl 31.15; Mc 14.41). Contrariamente, deixar cair as mãos simboliza fraqueza ou falta de resolução, enquanto fortalecer as mãos quer dizer remediar essa fraqueza (Is 35.3; Jz 9.24). As pessoas canhotas eram especialmente notadas (Jz 3.15).

Levantar a mão é símbolo de violência (1Rs 11.26), mas também de súplica (Êx 9.33; 17.11; Sl 28.2), sendo que o gesto indicava a atitude ou ação. A palavra *kaf*, que significa a palma aberta, é mais frequentemente usada com este último sentido.

Quando dois homens se davam as mãos (Jó 17.3) estavam ratificando um acordo, o que também era simbolizado colocando-se a mão sob a coxa de outro (Gn 24.9; v. COXA), ou ainda, levantar a própria mão, tal como se faz nos tribunais de justiça modernamente (Gn 14.22; Êx 17.16, onde "o Senhor jurou" literalmente seria traduzido como "uma mão sobre o trono de Yah").

O toque das mãos de uma pessoa era considerado como algo que comunicava autoridade, poder, ou bênção, sendo que a mão direita era mais significativa que a esquerda quanto a esse respeito, ainda que ambas as mãos também fossem frequentemente usadas (Gn 48.13,14; Dt 34.9). Note-se especialmente a imposição de mãos do adorador sobre a cabeça do animal sacrificado, onde a comunicação de autoridade provavelmente significava identidade com a oferta (Lv 1.4); enquanto a comunicação neotestamentária do Espírito Santo ou da realização de milagres era mediante a imposição de mãos (Mc 6.5; At 8.17-19; 19.11). Isso é outra indicação que, no pensamento hebreu, e até certo ponto no NT também, havia uma íntima relação entre aquilo que em muito do pensamento grego e moderno seria designado como "corpo" e "espírito", separadamente.

O "Monumento de Absalão" (2Sm 18.18) literalmente seria traduzido "Mão de Absalão". B.O.B.

**MÃO RESSEQUIDA** — Em grego, *xeros* (Mt 12.10, Lc 6.6,8), "ressequido", "seco", denota uma mão em que os músculos, e algumas vezes igualmente os ossos, estão destituídos de nervos e atrofiados, deixando o membro afetado mais fino e mais curto do que o normal — uma condição crônica nos tempos bíblicos e considerada como incurável. Alguns identificam-na com a moderna paralisia infantil V. tb. DOENÇA E CURA. Cf. fig. 64.

**MAOL** (*mahol*, "dança") — Pai de certos sábios aos quais Salomão ultrapassou em sabedoria (1Rs 4.31). Mas em 1Cr 2.6 é dito que esses sábios são filhos de Zerá. "Filhos" pode significar simplesmente "descendentes" em cada caso. "Filhos de Maol" pode, entretanto, ser uma expressão apelativa que significa "filhos da dança" (cf. "filhas da música", em Ec 12.4). Tal dança seria parte do ritual de adoração, como em Sl 149.3; 150.4 (cf. também os títulos dos Sl 88 e 89). J.G.G.N.

**MAOM, MEUNITAS** — 1. Descendentes do ramo calebita da tribo de Judá. Maom era filho de Samai, de Bete-Zur (1Cr 2.45). A aldeia de Maom aparece em Judá, na lista de Js 15.55. Nessa área, Davi e seus homens se refugiaram por causa de Saul (1Sm 23.24,25), e o grosseiro Nabal vivia ali (1Sm 25.2). Os meunitas são mencionados na lista oficial daqueles que retornaram do exílio (Ed 2.50; Ne 7.52, "Meunim") Khirbet Maom, a pouco mais de 13,5 km ao sul de Hebrom, assinala o local antigo. É cercada por terras de pastagem, provavelmente o mesmo "deserto de Maom", onde Davi se refugiou por causa de Saul (1Sm 23.24,25) e foi salvo por um ataque desfechado pelos filisteus (1Sm 23.27s.).

2. Um povo hostil na Transjordânia, ligado aos amalequitas e aos sidônios como opressores de Israel (Jz 10.12); um povo pastoril atacado por Ezequias (cf. "meunitas", em 1Cr 4.41), e por Uzias (2Cr 26.7, "meunitas"). Sua associação com os árabes e amonitas (2Cr 20.1) sugere *Ma'an*, a sueste de Petra, como sua terra de origem. J.A.T.

**MAQUEDÁ** — Uma aldeia na Sefelá capturada por Josué (Js 10.28; 12.16); agrupada com Laquis e Eglom (Js 15.41); nomeada na lista de Sisaque (N.º 27) e possivelmente na lista de Tutmose III (N.º 30). Adoni-Zedeque e seus aliados se esconderam depois de sua derrota numa caverna próxima (Js 10.16s.). El Mughar ("caverna"), a 11 km da costa oposta de Ajjalom, tem sido proposta como local; porém, há muitas cavernas nesse país, e a ocupação israelita seria improvável tão para o oeste Eusébio (Onom., p. 126) punha Maquedá a 13 km de Beit Guvrin; isso pode indicar Khirbet el-Kheishum, a nordeste de Azeca, uma ruína

considerável perto de uma proeminente colina com cavernas (Abel, *Géographie*, II, p. 378). P.P.U.L.

**MAQUERO** — Uma fortaleza a leste do mar Morto (modernamente el-Mekawar), perto da fronteira sul da região da Peréia, construída por Alexandre Janeu (103-76 a.C.), destruída pelo comandante romano Gabinio (57 a.C.), reconstruída por Herodes (37-4 a.C.) que apreciava as fontes termais em Caliroe não muito distante (uádi Zerka Main). Ali, de conformidade com Josefo (*Antiguidades*, xviii.5.2), Herodes Antipas aprisionou João Batista e mais tarde o assassinou; ali, igualmente, a primeira esposa de Antipas filha do rei nabateu Aretas IV interrompeu sua viagem a caminho de casa, para a capital de seu pai, em Petra, quando Antipas divorciou-se dela a fim de casar-se com Herodias. Quando a Peréia foi adicionada à província da Judéia (44 d.C.), Maquero foi ocupada por uma guarnição romana, que evacuou o lugar ao romper a guerra contra os judeus, em 66 d.C. Foi então ocupada por uma força de rebeldes judeus, mas teve de render-se ao governador Lucílio Basso, em 71 d.C. F.F.B.

**MAQUIR** (heb., *makhir*) — No AT, dois homens têm esse nome. 1. Um neto de José e filho de Manassés, que era assim chamado (Gn 50.23). Posteriormente aprendemos que ele gerou Gileade, antepassado dos gileaditas (Nm 26.29). Seus filhos posteriormente conquistaram Gileade, desapossando os amorreus que ali habitavam (Nm 32.39,40). Gileade é posteriormente atribuída a Maquir (Js 17.1-3). Quanto a outras referências cf. Dt 3.15; Js 13.31; Jz 5.14; 1Cr 2.21-23; 7.14-17.

2. Filho de Amiel que protegeu Mefibosete em Lo-Debar (2Sm 9.4,5). Posteriormente Maquir foi um daqueles que levaram provisões a Davi (2Sm 17.27-29). E.J.Y.

**MAR** (heb., *yam*; gr., *thalassa* e *pelagos*: este último termo, que significa "mar aberto", ocorre apenas uma vez, em At 27.5).

O mar mais importante do AT, como é natural, é o Mediterrâneo. De fato, a palavra *yam* igualmente quer dizer "oeste", "para oeste", isto é, "em direção ao mar", por causa da posição geográfica do mar Mediterrâneo em relação à Palestina. O Mediterrâneo é chamado de "O Grande mar" (Js 1.4), "mar ocidental" (Dt 11.24), e "mar dos filisteus" (Êx 23.31).

Outros mares mencionados no AT são o mar Vermelho, literalmente, "mar de juncos" (Êx 13.18); o mar Morto, literalmente, "mar de sal" (Gn 14.3); mar da Galiléia, literalmente, "mar de kinnereth" (Nm 34.11). O vocábulo *yam* também era empregado para indicar rios largos, tal como o Eufrates (Jr 51.35s.) e o Nilo (Na 3.8). É usado com referência à grande bacia do átrio do templo (1Rs 8.23).

Como já seria de esperar, o NT emprega *thalassa* referindo-se aos mesmos mares que são mencionados no AT.

Os hebreus exibiam pouco interesse ou entusiasmo pelo mar. Provavelmente seu temor ao oceano se originara na antiga crença semítica de que a profundidade personificava o poder que combatia contra a divindade. Para Israel, contudo, o Senhor era o criador do mar (Gn 1.9s.), e, por conseguinte seu controlador (Sl 104.7-9; At 4.24). Deus compele o mar a contribuir para o bem do homem (Gn 49.25; Dt 33.13) e para expressar seus louvores (Sl 148.7). Na linguagem figurada de Isaías (17.12) e de Jeremias (6.23) o mar aparece completamente debaixo do domínio de Deus. Muitas das manifestações do poder miraculoso do Senhor foram exercidas contra o mar (Êx 14 e 15; Sl 77.16; Jn 1 e 2). V. igualmente Cristo a andar sobre o mar e a acalmar a tempestade (Mt 14.25-33). O triunfo final de Deus será acompanhado pelo desaparecimento do mar no mundo por vir (Ap 21.1) J.G.S.S.T.

**MAR MORTO** — No AT, "lago Salgado" (Gn 14.3), "mar Oriental" (Ez 47.18), "mar de Arábia" (Dt 4.49); nos escritos clássicos, *Asphaltites* e mais tarde, "mar Morto"; no árabe: "mar de Lô".

O grande vale de fissura atinge seu ponto mais profundo na bacia do mar Morto. A superfície da água está numa média de 385 m abaixo do nível do mar, e o ponto mais profundo do fundo do mar, fica cerca de 390 m mais baixo ainda. O mar tem cerca de 77 km de comprimento e se estende desde as inclinadas colinas de Moabe, cerca de 10 a 15 km do outro lado das colinas de Judá. Nesse lado ocidental há uma praia estreita limitada por muitos terraços, remanescentes de praias mais antigas. Excetuando algumas poucas fontes (p. ex., 'Ain Feshkha e Engedi, cf. Ct 1.14), a costa judaica é árida e estéril. Quatro rios principais alimentam o mar do lado do este: o Mojim (Arnom), o Zerqa Ma'in, o Kerak, o Zeredé. A proporção da evaporação é tão grande (a temperatura atinge 42,5°C no verão) que o influxo dessas águas e do Jordão serve apenas para manter constante o nível do mar. A precipitação de chuva anual é de cerca de 5 cm. Vegetação luxuriante pode ser encontrada onde os rios têm sua desembocadura, ou onde existem fontes de águas frescas. Os oásis ao redor do delta dos rios Kerak e Zeredé mostram quão fértil poderia ser essa bacia (cf. Gn 13.10), conforme Ezequiel viu em sua visão sobre um rio de água pura a fluir desde Jerusalém a fim de tornar potáveis as águas do mar Morto (Ez 47.8-12).

Até os meados do séc. XIX era possível vadear o mar partindo-se de Lisan ("língua"), uma península que se projeta desde o lado do Kerak, até cerca de 3 km da praia oposta. Restam traços de uma estrada romana. Masada, uma fortaleza quase inexpugnável, edificada pelos Macabeus e por Herodes guardava essa estrada na fronteira da Judéia. Ao sul da Lisan o mar é muito raso, desaparecendo gradualmente no lamaçal salgado (Sf 2.9), chamado Sebkhá.

Os depósitos químicos concentrados (sal, potassa, magnésio, e cloreto e brometo de cálcio, 25% da água), que dá ao mar Morto seu poder de flutuação e seus efeitos fatais sobre os peixes, bem pode ter sido iniciado por um terremoto e causado a chuva de enxofre e fogo que destruiu Sodoma e Gomorra. A esposa de Lô, parando para olhar para trás, foi alcançada pelo sal, enquanto sua família, apressando-se, escapou (Gn 19.15-28). A evidência arqueológica sugere uma interrupção de diversos séculos na ocupação sedentária a partir do início do segundo milênio a.C. Uma colina de sal (Jebel Usdum, monte Sodoma) no extremo sudoeste, está gasto pela erosão, tomando formas estranhas incluindo pilares que são exibidos como "Mulher de Lô" pelos árabes do local (cf. Sabedoria 10.7). O sal era obtido em suas praias (Ez 47.11), e os nabateus comerciavam com o betume que flutua à superfície (v. P. C. Hammond, BA, XXII, 1959, p. 40-48). Durante todo o período do AT o mar forneceu uma barreira entre Judá e Moabe e Edom (cf. 2Cr 20.1-30), embora talvez tenha sido usado por pequenos barcos de comércio como o era nos tempos romanos. V. tb. PLANÍCIE, CIDADES DA; ERA PATRIARCAL; ARQUEOLOGIA; JORDÃO, PAPIROS DO MAR MORTO. A.R.M.

**MAR ORIENTAL** — V. MAR MORTO.

**MAR SALGADO** — V. MAR MORTO.

**MAR VERMELHO** — Na geografia moderna o mar que divide o nordeste africano da Arábia e se prolonga por cerca de 1.900 km desde os estreitos de Bab el-Mandeb, perto de Aden, seguindo para o norte, até o extremo sul da península do Sinai. Por cerca de mais 320 km os golfos de Suez e de Aqabah dão prosseguimento ao mar seguindo para o norte, pelos lados ocidental e oriental da península do Sinai, respectivamente. Na antiguidade clássica, o nome mar Vermelho (*erythra thalassa*) incluía também os mares Árabe e Índico, até à costa noroeste da Índia. No AT, o termo *yam suf*, "mar de juncos" (e/ou "ervas"), é empregado para incluir: (a) a região dos lagos Amargos, o delta egípcio, ao norte de Suez, ao longo da linha do atual canal de Suez; e (b) os golfos de Suez e Aqabah, e possivelmente o próprio mar Vermelho que fica além desses golfos.

### 1. A REGIÃO DOS LAGOS AMARGOS

Em termos gerais, os israelitas foram tirados do Egito pelo caminho do deserto e do *yam suf* (Êx 13.18). Mas Êx 14 e 15 são mais específicos. Partindo de Sucote (Tell el-Maskhuta) e Etã, os israelitas haveriam de dar meia volta e acampar-se defronte de Pi-Hairote, entre Migdol e o "mar", defronte de Baal-Zefom (Êx 14.1,2,9; cf. ACAMPAMENTO JUNTO AO MAR) Foi esse "mar", perto de todos esses lugares, que Deus fez recuar e dividiu por meio de um "forte vento oriental" para que Israel pudesse atravessá-lo a pé enxuto; e então fez as águas voltarem ao seu

Lugar, engolfando os egípcios perseguidores (Êx 14.16,21-31; 15.1,4,19,21). Partindo do "mar de juncos", *yam suf*, Israel entrou no deserto de Sur (Êx 15.22; Nm 33.8) e daí seguiu em direção ao Sinai. Vários pontos sugerem que essa famosa travessia, o êxodo no sentido mais estreito, teve lugar na região dos lagos Amargos, em linhas gerais entre Qantara (48 km ao sul de Port Said) e imediatamente ao norte de Suez. Em primeiro lugar, geograficamente falando, o deserto de Sur, onde Israel entrou diretamente depois da travessia do *yam suf* (Êx 15.22), fica defronte dessa área (v. SUR). Em segundo lugar, geofisicamente falando, as águas cheias de juncos dos lagos Amargos e do lago Menzaleh podem ser afetadas por fortes ventos orientais, precisamente no caminho descrito em Êx 14.21, tendo sido isso experimentado em pequena escala por Aly Shafel Bey, em 1945-6 (*Bulletin de la Société Royale de Géographie d'Égypte*, XXI, agosto de 1946, p. 231s.). Em terceiro lugar filologicamente falando, o termo hebraico *suf* é, segundo se admite geralmente, uma palavra emprestada do egípcio, *twf(y)*, "papiro" e *p'-twf*, uma localização, "os pantanais de papiros" por excelência na parte nordeste do delta egípcio, entre Tanis (Zoá), Qantir, e a atual linha do canal de Suez, ao norte de Ismailia no antigo braço pelusíaco do rio Nilo. Quanto a todos os detalhes e referências relevantes v. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, II, 1947, p. 201-202; Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954, p. 79; Erman e Grapow, *Wörterbuch d. Aegypt Sprache*, V, 1931, p. 359: 6-10. Sl 78.12,43 situa os grandes acontecimentos anteriores ao êxodo, no "campo de Zoá", isto é, no delta nordeste. V. fig. 80.

## II. OS GOLFO DE SUEZ E DE AQABAH

Voltando-se para o sul, partindo de Sur via Etá, Mará e Elim, os israelitas se acamparam perto do *yam suf*, e daí seguiram para Sim e Dopca (Nm 33.10,11). Parece que isso se refere ao golfo de Suez. Se Êx 10.19, durante as pragas, se refere à região dos lagos, ao golfo de Suez, ou ao próprio mar Vermelho, é algo que não é certo; v. PRAGAS DO EGITO (oitava praga) e G. Hort, ZAW, LXX, 1958, p. 51, 52. O *yam suf* de Êx 23.31 é expressão ambígua, ainda que talvez seja o golfo de Aqabah.

Várias referências demonstram claramente que o termo *yam suf* é aplicado ao golfo de Aqabah. Depois de sua primeira parada, em Cades-Barneia (v. BARNÉIA), aos israelitas foi ordenado que entrassem no deserto através do *yam suf* (Nm 14.25; Dt 1.40; 2.1), isto é, pela Aqabah em direção ao golfo de Aqabah, conforme é sugerido pelas circunstâncias físicas em que a terra engoliu Coré e seu grupo (v. DESERTO DA PEREGRINAÇÃO, e Hort, *Australian Biblical Review*, VII, 1959, p. 19.26). Mais tarde ainda, depois de uma segunda estadia em Cades, é que Israel seguiu pelo caminho do *yam suf* para rodear Edom (Nm 21.4; Jz 11.16), novamente com referência ao golfo de Aqabah. O porto de mar de Salomão, Eziom-Geber ou Elate (q.v.),

nesse golfo, é situado no *yam suf* por 1Rs 9.26; a associação do termo com Temá (em Edom), em Jr 49.21, é outro exemplo.

O fato que o termo *yam suf* tem um emprego mais lato quando se refere aos dois braços nordestes do mar Vermelho, bem como uma aplicação mais restrita à série de lagos cheios de juncos, desde Suez até o lago Menzaleh, ao norte, e até o Mediterrâneo, não é um fato especialmente notável ou sem paralelo. Em cerca de 1470 a.C., por exemplo, textos egípcios de uma única época podiam usar o nome Wadj-wer, "Grande (mar) Verde", tanto para o mar Mediterrâneo como para o mar Vermelho (Erman-Grapow, *op. cit.*, I, p. 269.13,14, referências), e *Ta-neter*, "Terra de Deus", tanto para Punte (Somália?), em particular, como para as terras orientais, em geral (*ibid.*, V, p. 225; 1-4, referências). K.A.K.

**MAR DE VIDRO** — Por duas vezes João viu no céu algo "como que mar de vidro" (*hos thalassa hyaline*), "diante do trono" de Deus, "semelhantemente ao cristal" (Ap 4.6), e posteriormente "mesclado de fogo" (Ap 15.2). O quadro de um mar no céu pode ser acompanhado por toda a literatura apocalíptica (p. ex., *Testamento de Levi* ii.7; 2 *Enoque* iii.3), até às "águas debaixo do firmamento" de Gn 1.7; Sl 104.4; 148.4. A semelhança com o cristal faz contraste com a semi-opacidade da maioria dos vidros antigos (q.v.), e fala sobre a santa pureza do céu; a mistura com o fogo sugere a ira de Deus (cf. Gn 7.11; 1 *Enoque* liv.7,8). Ao lado ou sobre o mar estão os vitoriosos sobre a besta: o cântico dos mesmos (Ap 15.3) relembra o cântico dos israelitas às margens do mar Vermelho (Êx 15.1s.). M.H.C.

**MARA** (*mara'*, "amargo") — 1. O nome pelo qual Noemi queria ser chamada (Rt 1.20) ao retornar da terra de Moabe, onde seu marido e seus dois filhos haviam falecido. Seu nome original (que significa "agradável") não lhe parecia mais apropriado.

2. Em hebraico, *marah*, "amargo". Esse foi primeiro acampamento dos israelitas, depois de haverem atravessado o mar Vermelho, e foi assim chamado por causa do fato que ali só podiam ser encontradas águas amargas (Êx 15.23; Nm 33.8,9), e talvez também por comparação com a água doce do vale do Nilo, com a qual estavam costumados. Esse local é frequentemente identificado com a moderna Ain Hawārah, a diversos quilômetros terra a dentro a partir do golfo de Suez. Em anos recentes, entretanto, H. H. Rowley (*From Joseph to Joshua*, 1950, p. 104) e J. Gray (VT, IV, 1954, p. 149s.) têm defendido a teoria que identifica Mara com Cades (q.v.), localização essa refutada por GTT, p. 252, n.º 218; cf. B. Rothenberg, *God's Wilderness*, 1961, p. 11, 93s., 142s. V. tb. DESERTO DA PEREGRINAÇÃO. J.D.D.

**MARANATA** — Uma fórmula aramaica usada em transliteração, sem qualquer explicação, em 1Co 16.22. Na *Didaquê* (x.6) esse termo figura

M



como parte da liturgia eucarística. A frase provavelmente deve ser dissecada como *marana' ta'*, "nosso Senhor, vem!" (v. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinisch-Aramäisch*, p. 120, n.º 2; e também *Jesus-Jeshua*, 1929, p. 13, a respeito da dissecção *maran'ta'*, de sentido idêntico). A antecipação e ansiedade expressas nessa antiga oração cristã talvez sejam refletidas em 1Co 11.26 (cf. o contexto na *Didaquê*) e em Ap 22.20. A ocorrência da frase em 1Co 16.22 se deriva da idéia de julgamento implícita no v. 21, que está intimamente associada com a idéia da segunda vinda (cf. o manuscrito *g* em latim antigo, e a versão etiópica, que traduzem *maranatha* como "por ocasião da vinda do Senhor").

Nos manuscritos gregos dotados de acentuação e pontuação a frase é freqüentemente escrita como se fosse representada como *maran'ata'*, "nosso Senhor veio". Isso parece, entretanto, menos provável, em vista das idéias sobre a eucaristia e o julgamento com as quais tal frase está associada no contexto, a não ser que se trata de uma referência à manifestação do Senhor através da eucaristia. J.N.B.

#### MARAVILHAS — V. MILAGRES, SINAL.

**MARCA** — Diversas "marcas" são referidas no AT e no NT. Sua variedade é refletida no número de diferentes vocábulos hebraicos ou gregos empregados para descrevê-las.

1. As várias formas verbais que ocorrem tanto no AT como no NT correspondem bem ao nosso verbo português "notar" no sentido de "considerar" (Sl 48.13), "prestar atenção" (Sl 37.37), "observar com olhar fixo" (1Sm 1.12), "contemplar atentamente" (Lc 14.7). Isaías se refere ao carpinteiro que traça uma linha com lápis e compasso (44.13), enquanto Jeremias fala sobre os pecados de Judá, que estavam indelevelmente marcados como uma mancha num pano, que nem salitre nem potassa eram capazes de limpar (2.22).

2. O primeiro emprego notável de "marca", como substantivo, se encontra em Gn 4.15 (em nossa versão portuguesa, "sinal"). Nesse caso, "sinal" aparece como tradução do termo hebraico 'ot, que descreve a marca deixada na testa de Caim. No AT, a palavra 'ot usualmente significa "sinal", mas igualmente quer dizer "presságios" (1Sm 10.7,9), "símbolos" (Is 8.18) e "milagres" (Êx 7.3). Entretanto, sublinhando muitos desses diferentes empregos, há a idéia comum de "garantia", como, por exemplo, do bem (Sl 86.17), da presença de Deus (Êx 4.8s.) e da aliança (Gn 9.12,13,17). Por conseguinte, 'ot, ao ser empregado com referência ao sinal deixado na testa de Caim, é vocábulo que deve ser compreendido em termos de um sinal, de uma garantia da proteção do Senhor, que o protegeria contra a retribuição. Se isso estiver correto, então a palavra 'ot poderia significar um sinal de alguma espécie de pacto mediante o qual Deus prometeu proteger Caim (Gn 4.15).

3. "Marca" no sentido de "alvo" é tradução do termo hebraico *matarah* (1Sm 20.20; em

algumas versões). Já se queixou que Deus o transformara em alvo contra o qual lançava suas flechas (16.12; cf. Lm 3.12).

4. Em Ez 9.4,6, a palavra hebraica *taw* é geralmente traduzida por "marca" no sentido de "sinal" (conforme já aparece em nossa versão). Trata-se da marca posta na testa dos justos, e era uma confirmação que aqueles que traziam esse sinal faziam parte do povo do Senhor (cf. Jó 31.35, onde *taw* é traduzido como "assinada") em distinção para com os ídólatras, e assim estavam isentos de julgamento por causa da proteção do Senhor (cf. Êx 12.22s.). Nesse caso o sentido é "selo" (cf. Ap 7.3; 14.1; 22.4).

5. Outra palavra que é geralmente traduzida como "marca" ocorre apenas uma vez na Bíblia: *qa'aqa'*. Sua etimologia é obscura, mas em Lv 19.28 provavelmente se refere a tatuagens que, juntamente com os ferimentos propositais na carne (isto é, "incisões" ou "lacerações"), os israelitas foram proibidos de fazer. Tal proibição provavelmente salienta o fato que essas marcas tinham associações pagãs e mágicas.

6. Na bem conhecida metáfora paulina, "prossigo para o alvo" (*skopos*) a fim de conquistar o prêmio (Fp 3.14), o apóstolo emprega a linguagem própria das corridas de carros para descrever a intensidade na qual ele se concentrava para poder conquistar o prêmio — a honra de haver sido chamado por Deus em Jesus Cristo.

7. A próxima palavra grega a ser geralmente traduzida como "marca" é um termo que penetrou no idioma português por transliteração, *stigma*, "estigma". A semelhança de *skopos*, ocorre apenas uma vez (Gl 6.17, na forma de "marcas" em nossa versão). A raiz desse vocábulo grego significa "beliscar", mas provavelmente Paulo o emprega no sentido de tatuagem ou marca a fogo com os quais o proprietário de escravos marcava seus escravos para fins de identificação. Paulo ufanava-se por ser escravo de Cristo (cf. Rm 1.1); para o apóstolo, nenhum estigma, no sentido moderno, estava ligado às marcas de Cristo que recebera no seu corpo (Gl 6.17) no decurso de seu ministério (2Co 11.23-27).

8. A última palavra que desejamos considerar, *charagma* (Ap 13.16, "marca" em nossa versão) relembra o termo hebraico *taw*, em Ez 9.4,6, mas as circunstâncias foram completamente revertidas. Em Ap 13.16 temos a marca da besta a qual será exibida nas testas e nas mãos direitas dos seguidores do anticristo, o qual será aquele que se apresentará a apostasia por excelência. Quer se trate de uma designação literal ou moral, essa "marca" talvez tenha a intenção de ser uma imitação transviada do "selo" de Deus posto sobre os crentes. J.G.S.T.

**MARCO** — Um sinal, usualmente feito com um montão de pedras, para assinalar uma vereda (Jr 31.21, plural). O seu significado fica claro com o auxílio do contexto e de passagens paralelas: o termo hebraico *siyun*, cf. o árabe *suwwah*, "pedra-guia"; em siríaco, *swaya'*, "montão de pe-

dras". O mesmo vocábulo hebraico é empregado para designar um monumento ou pilha de pedras usados para assinalar o local do sepultamento dos mortos (Êz 39.15; 2Rs 23.17, em nossa versão portuguesa, "sinal" e ("monumento", respectivamente). D.J.W.

**MARCO** — Canaã foi dividida entre as tribos israelitas, e a cada família foi dada uma porção da terra para que provesse aquilo de que viver. Essa porção de terra passava de pai para filho, ou pelo menos era conservada dentro da tribo (Nm 27.1-11; 36), da qual, teoricamente, era inalienável (v. a história de Nabote, 1Rs 21). Inevitavelmente muitos perdiam suas terras por questão de dívida, porém a situação na qual cada homem possuía sua própria terra é reputada como a situação ideal (Zc 3.10). O marco era apenas uma pedra inscrita, onde eram definidos os limites do terreno ou propriedade. (Cf. o babilônico *kudurru*, ANEP, n.º 519-522, contemporâneo com o estabelecimento dos israelitas em Canaã). Remover esse marco era igual a remover a reivindicação de um homem, e era ação ilegal (Dt 19.14; 27.17; Pv 22.28; 23.10). (Quanto a um paralelo egípcio, cf. ANET, p. 422, cap. 6). Era sinal de tempos pervertidos quando os homens ousavam remover os marcos (Jó 24.2; Os 5.10). A.R.M.

**MARCOS** — V. MARCOS (João).

## MARCOS, EVANGELHO DE

### I. ESBOÇO DO CONTEÚDO

#### a) Prólogo (1.1-13)

O Ministério de João Batista (1.1-8); o batismo e a tentação de Jesus (1.9-13).

#### b) O ministério galileu anterior (1.14-6.44)

O reino de Deus na Galiléia (1.14-45); o início do conflito (2.1-3.6); o conflito aumenta (3.7-35); divisão fixada (parábolas do reino) (4.1-34); Jesus, deixando de lado a sinagoga, comunica-se com Israel (4.35-6.44).

#### c) O ministério galileu posterior (6.45-9.50)

Jesus, removendo as barreiras, comunica-se aos gentios (6.45-8.10); aos fariseus recusa-se um sinal, e os discípulos não percebem um sinal que já fora dado (8.11-26); a confissão e a transfiguração (8.27-9.10); a predição da paixão (9.11-50).

#### d) A estrada para Jerusalém (10.1-52)

Debates na Peréia (10.1-34); o teste da grandeza (10.35-45); a cura de Bartimeu (10.46-52).

#### e) O ministério em Jerusalém (11.1-13.37)

A entrada em Jerusalém (11.1-14); a purificação do Templo (11.15-19); exortação e debate (11.20 — 12.44); o discurso do monte das Oliveiras (q.v.; 13.1-37).

#### f) A paixão e a ressurreição (14.1-16.8)

A última ceia (14.1-25); a agonia do Getsêmane (14.26-42); o aprisionamento (14.43-52); Jesus perante o Sinédrio (14.53-72); Jesus perante Pilatos (15.1-15); a crucificação (15.16-51); o sepultamento e a ressurreição (16.42-16.8). (16.9-20 forma uma adição posterior a esse evangelho).

O escopo do Evangelho de Marcos, dessa maneira, é idêntico ao da primitiva pregação apostólica, começando por João Batista e terminando com a ressurreição (cf. At 10.36-43; 13.24-37).

## II. A AUTORIA

Esse registro sobre o ministério de nosso Senhor, que é o mais breve e mais simples de todos os evangelhos, foi compilado, segundo a tradição, por João Marcos de Jerusalém, que em tempos diferentes foi companheiro mais jovem de Paulo, de Barnabé e de Pedro. V. MARCOS (João).

### a) A evidência de Papias

A afirmação mais antiga acerca da origem desse evangelho é a apresentada por Papias (preservada por Eusébio, HE iii.39): "Marcos, que era o intérprete de Pedro, registrou com exatidão tudo quanto relembra, quer as declarações quer os feitos de Cristo, mas não de forma ordenada. Pois não foi nem ouvinte nem companheiro do Senhor; mas depois, como eu já disse, acompanhou a Pedro, o qual adaptava seus ensinamentos à altura da necessidade, não como se estivesse fazendo uma compilação dos oráculos do Senhor. Portanto, Marcos não se equivocou quando registrou assim algumas coisas conforme as relembra; pois se concentrou exclusivamente nisto — não omitir coisa alguma daquilo que tinha ouvido, nem incluir qualquer afirmação falsa entre elas".

A informação de Papias (c. 140 d.C.) é ampliada mais ou menos uma geração depois no prólogo anti-marcionita do Evangelho de Marcos e nos escritos de Irineu. O prólogo anti-marcionita, do qual apenas uma parte tem sobrevivido, diz que Marcos era "chamado 'dedos rechonchudos' (*kolobodaktylos*) porque seus dedos eram curtos em relação ao resto de seu corpo; ele era o intérprete de Pedro, e depois do falecimento de Pedro pôs em forma escrita o seu evangelho, nas regiões da Itália". Irineu (*Contra Heresias*, iii.1.1), depois de referir-se a Marcos como alguém que escreveu "quando Pedro e Paulo estavam pregando o evangelho em Roma e ali fundando a igreja", adiciona que "depois da partida (*exodos*) deles, Marcos, discípulo de Pedro, deixou-nos pessoalmente, em forma escrita, a substância da pregação de Pedro".

### b) Influência de Pedro

O Evangelho de Marcos algumas vezes tem sido popularmente chamado de Evangelho de Pedro (que deve ser distinguido de obras heréticas posteriores, com esse ou com títulos semelhantes), não apenas por causa da evidência desses escritores do segundo século de nossa era, mas igualmente em vista do fato que, embora a mão seja de Marcos, a voz é a de Pedro, a julgar pela natureza dos incidentes, pela escolha dos assuntos, e pela maneira do tratamento. Por conseguinte não deve ser tradição vazia que o Evangelho de Marcos é o registro escrito da pregação de Pedro, originalmente proferida perante catecúmenos cristãos, quer em Roma,



ou no Oriente grego, e conservada em forma escrita ou por ocasião da morte de sua fonte oral, ou quando a morte se tornou iminente. Isso situaria a data do evangelho em algum ponto da segunda metade do primeiro século, mas a questão é mais complicada do que parece, conforme poderá ser vista abaixo.

Outros têm preferido descrevê-lo como evangelho aos Romanos, ou como evangelho aos gentios; porém, na primeira dessas identificações têm sido influenciados mais pelo nome latino de Marcos, em adição ao seu nome hebraico, João, e pelo lugar tradicional da origem de seu evangelho, e não por um exame estritamente empírico sobre o conteúdo do livro. Lucas pode reivindicar, em todos os sentidos, ser considerado mais como um evangelho aos gentios; e, apesar de que Pedro foi inicialmente usado por Deus para a conversão do gentio Cornélio (At 15.7), era, no entanto, universalmente reconhecido, na igreja primitiva, como apóstolo enviado à circuncisão (Gl 2.8), e não como apóstolo enviado aos gentios, como era o caso de Paulo. Por conseguinte, é *a priori* improvável que as formas do ensino de Pedro tivessem sido especificamente endereçadas e adaptadas a auditórios gentílicos. Seja como for, a erudição moderna tem demonstrado de modo cada vez mais convincente a natureza judaica, de princípio a fim, de todos os evangelhos, pelo que essa questão não se reveste de importância primária.

### III. RELAÇÃO PARA COM MATEUS E LUCAS

Já faz mais de um século, desde os dias de Lachmann, que a questão da suposta relação literária entre Marcos e os outros evangelhos tem atraído a atenção de eruditos ocidentais. À parte do Evangelho de João, que em muitos aspectos é um trabalho *sui generis*, é óbvio que existe algum elo íntimo entre os outros três evangelhos, usualmente chamados de evangelhos sinóticos porque, quando considerados em conjunto, apresentam um quadro muito semelhante sobre o ministério e o ensino de Cristo. O criticismo de fonte é a ciência que investiga a suposta dependência literária direta de um evangelho do outro, ou de ambos os evangelhos de um terceiro documento qualquer, quer existente quer hipotético.

#### a) A primazia do evangelho de Marcos

A maioria dos eruditos protestantes subsequentes tem mantido firmemente, acompanhando Lachmann, a primazia de Marcos, considerando-o como um dos mais antigos dos evangelhos, se não em sua forma presente, pelo menos na forma que poderíamos chamar de uma edição mais antiga. Se isso é verdade, então Marcos teria sido uma fonte empregada tanto em Mateus como em Lucas como fonte principal. Uma segunda suposta fonte escrita mais antiga teria sido certa coleção de matéria que não existe em Marcos mas é comum a Mateus e a Lucas; tal matéria, uma vez isolada, foi chamada pelo símbolo "Q", do termo alemão *Quelle*, "origem". Marcos e "Q" seriam, dessa

maneira, duas linhas antigas na tradição do evangelho, embora Mateus e Lucas fossem reconhecidos como evangelhos que também possuem sua própria matéria peculiar, a respeito da qual símbolos alfabéticos apropriados foram criados. Marcos, conforme esse sistema, passou a ser considerado como produto dos anos imediatamente anteriores à queda de Jerusalém, em 70 d.C., e o primeiro evangelho a ser escrito; algumas de suas peculiaridades foram assim explicadas, como se tivessem surgido de sua natureza "primitiva". O perigo disso é que, se Mateus e Lucas parecem desviar-se de Marcos, então têm de ser considerados menos dignos de fé, como autores que tivessem manipulado suas fontes para alguma finalidade toda própria. Por essa razão, os expoentes desse método usavam métodos muito arrogantes ao tratar do texto das Escrituras.

#### b) A primazia do Evangelho de Mateus

Os eruditos católicos-romanos por longo tempo não quiseram aceitar tal teoria, pois para eles era artigo de fé a crença na primazia de Mateus, e argumentavam a favor de sua posição com grande engenhosidade, ainda que sem convencer muitas pessoas fora de suas próprias fileiras. Pelo menos podiam argumentar que a igreja primitiva cria na primazia de Mateus — de outro modo, por qual motivo Marcos seria colocado como o segundo evangelho. Mas, o princípio do arranjo dos livros dentro das várias seções do NT ainda é por demais desconhecido para validar um argumento tão psicológico. O ponto de vista católico-romano, se verdadeiro, faz de Marcos uma autoridade secundária, e suas palavras tendem a ser tratadas como de menos peso que aquelas de Mateus. A batalha prosseguiu; símbolos matemáticos se multiplicaram, e finalmente, a multiplicação de supostas fontes literárias levou à fragmentação. Em lugar de evangelhos havia grupinhos de documentos, e os eruditos foram deixados num pantano de agnosticismo literário. Haveria alguma saída? Conforme dizia-se a respeito da erudição contemporânea sobre o AT, a hipótese literária ruía sob seu próprio peso.

#### c) O criticismo de forma

Enquanto isso, pelos flancos, um novo inimigo surgira, que por si mesmo haveria de anular e tornar destituído de todo sentido a batalha inteira. Era o criticismo de forma, originado em cerca de 1920 por M. Dibelius, seguido de perto por R. Bultmann. Esse criticismo pode ser descrito como o abandono do estudo do conjunto em favor do estudo da porção e, em sua origem, era puramente uma ciência descritiva e classificatória, embora rapidamente se tenha tornado muito mais formidável. Os vários incidentes e afirmações registrados no Evangelho de Marcos foram então examinados e classificados de conformidade com sua natureza e conteúdo. Até aí, muito bem. Essa classificação passou a ser estudada de um novo ponto de vista, tendo o mérito de novidade e produziu alguns resultados positivos e valiosos. Porém, o passo seguinte foi examinar as hipotéticas circunstân-



cias que teriam levado à preservação e repetição de cada afirmação; e fazer a exegese depender de uma reconstrução hipotética é muito perigoso. No caso de críticos extremistas, isso significou a opinião que a história foi ou criada ou modelada conforme as necessidades da igreja infante, e não era mais um registro verídico das afirmações ou feitos de Cristo. Dessa maneira, aquilo que começou como um movimento puramente neutro, terminou por arrogar-se o direito de aquilatar o valor da historicidade do texto bíblico. Em certo sentido, uma afirmação como a feita na frase anterior, não tem sentido para a aderente dessa escola, pois a hipótese documental foi abandonada em favor da tradição oral, exatamente como na erudição contemporânea sobre o AT. É duvidoso, entretanto, se há qualquer diferença real entre considerar um certo núcleo de material como sendo documento escrito ou como sendo um complexo de tradição oral, especialmente quando se leva em conta que a tradição oral no antigo Oriente Próximo não apresenta muitas modificações.

Não obstante, essa ênfase posta sobre o criticismo de forma e sobre a tradição oral tem superado de modo irrecuperável, mais do que resolvido, muito da antiga discussão. Além disso, deixou sem resposta, se não até mesmo sem sentido, a questão da data do Evangelho de Marcos. O erudito pode tentativamente datar a compilação da tradição oral em sua atual forma literária, mas as origens do Evangelho de Marcos remontam a uma data muito anterior, nas tradições orais da geração que presenciou a crucificação e a ressurreição de Jesus. Isso, naturalmente, tem seu lado bom, no fato que o leitor se confronta com as memórias daqueles que haviam sido pessoalmente testemunhas oculares dos acontecimentos historiados (Lc 1.2). Muito trabalho que segue estas diretrizes tem sido construtivo e cauteloso; e resultados valiosos têm emergido. Não obstante, em todo esse campo de estudo muitos sentem que tem havido um montão imenso de palha para apenas um pequeno punhado de trigo.

#### d) Descobertas recentes

Em contraposição com essa inclinação para a tradição oral, uma reação em favor de documentos escritos antigos, que teriam servido como fontes, tem sido fomentada pela descoberta, no Egito, durante a última geração, de diversos antigos papiros escritos em grego contendo porções tanto dos evangelhos canônicos como de outros evangelhos. Devido sua data antiga, têm feito recuar a data do aparecimento dos evangelhos escritos, no sentido moderno da palavra, pelo menos para o fim do primeiro século cristão. Esses achados, por importantes que sejam, têm sido ultrapassados pela descoberta, em 1947 e nos anos seguintes, nas cavernas próximas de Qumran, no território da Jordânia, (ainda que sob o controle de Israel desde junho, 1967), de rolos de manuscritos escritos em hebraico, aramaico e grego. Esses papiros do mar Morto (q.v.), como são chamados, são quase todos de data pré-cristã, e apa-

rentemente eram propriedade de uma comunidade de sectários judeus semi-monásticos. A própria existência desses papiros prova que não existe qualquer evidência *a priori* contra a existência de documentos cristãos do primeiro século, quer escritos em grego quer escritos em aramaico, como fontes dos evangelhos.

#### e) Influências aramaicas

Acresce que a descoberta de tais documentos semíticos revitaliza a pergunta que já estava viva por meio século, se o grego ou o aramaico teria sido o idioma original dos evangelhos, quer essas fontes tivessem sido escritas quer orais. Isso conduz a uma outra questão, até que ponto o grego de Marcos não é somente o grego *koine*, a língua franca do mundo mediterrâneo romano do primeiro século (v. LINGUAGEM DO NOVO TESTAMENTO), mas em realidade "grego traduzido". Os muitos semitismos existentes no Evangelho de Marcos, seriam, dessa forma, devidos não a reminiscências do AT, nem à influência do "grego de tradutor" da LXX, o AT em grego, mas antes, devido à influência direta dos originais aramaicos que estavam perante o evangelista. De fato, para os eruditos que seguem essa linha, muitos versículos difíceis de Marcos aparecem ou como malentendido ou como má tradução de um original aramaico que se teria perdido, quer fosse escrito ou falado esse original. Parece certo que o aramaico era a língua materna do Senhor e dos seus apóstolos, a julgar pelas palavras e frases fossilizadas em aramaico que aparecem até mesmo transliterados no grego (cf. Mc 5.41; 7.34; 15.34). Se por um lado a teoria de C. C. Torrey, que fala em evangelhos inteiramente traduzidos, não tem sido geralmente aceita pelos eruditos, visto ser por demais extrema e envolver um número demasiado de argumentos forçados, por outro lado, poucos estariam prontos a negar a importância da sub-camada aramaica existente em cada um dos evangelhos, ou o valor de levar em conta o vocabulário ou o idioma aramaico quando o texto grego apresenta alguma dificuldade. Exames recentes e mais cautelosos, em inglês, têm sido feitos especialmente por Matthew Black. Há apoio tradicional para algo desse processo de tradução na evidência apresentada por Papias de Hierápolis, preservada por Eusébio; mas, visto que tal evidência se relaciona diretamente apenas a Mateus, basta apenas mencioná-la aqui.

#### IV. CARACTERÍSTICAS ESPECIAIS

Basicamente, o Evangelho de Marcos é o mais simples na expressão e sucinto dos evangelhos; Mateus contém muito de interesse especificamente judaico que em parte alguma do Evangelho de Marcos pode ser encontrado, e Lucas possui muito de interesse "médico" ou "humano" que é omitido em Marcos, como, por exemplo, as três famosas parábolas do cap. 15 de Lucas. A abrupta conclusão do Evangelho de Marcos já é um problema por si mesma, embora provavelmente deva ser reputado mais como um problema literário, visto que as várias

alternativas propostas nos diversos manuscritos sugerem que a conclusão original ter-se-ia perdido numa data bem recuada. Poder-se-ia objetar que o que é dito acima é uma definição puramente negativa da natureza e do conteúdo do Evangelho de Marcos. De fato, esse foi precisamente o motivo por que, no auge do criticismo de fonte, o Evangelho de Marcos era visto como o mais antigo e primitivo dos evangelhos, e como fonte de ambos os outros dois evangelhos sinóticos. Porém, se todas as fontes documentárias juntamente desaparecem num rebuliço de tradição oral, desapparecem só formulado e codificado pela primeira vez nos quatro evangelhos que agora temos, que se pode dizer em vista disso? A observação básica a respeito da natureza e do estilo do Evangelho de Marcos continua tendo valor. Não se trata de uma impressão puramente objetiva da parte do séc. XX; Papias de Hierápolis demonstra que o problema já era agudamente sentido no séc. II d.C. Se Marcos sabia mais fatos acerca do Senhor, por que não os registrou? Por qual razão ele omite tanta coisa que os outros evangelistas registram? (Por outro lado, suas narrativas são usualmente mais dotadas de detalhes e mais vividas que os relatos paralelos dos outros evangelhos, especialmente em Mateus, quando há tais paralelos para que se faça comparação.) Em adição, à primeira vista parece que o Evangelho de Marcos foi construído conforme um arcabouço cronológico da vida do Senhor. Mas este evangelho está construído dessa maneira? E em caso negativo, haverá qualquer outro princípio de arranjo que se possa discernir? Nos dias nos quais o Evangelho de Marcos era considerado como a fonte literária primária tanto de Mateus como de Lucas, foram feitas tentativas para adaptar os outros evangelhos dentro do suposto arcabouço cronológico de Marcos, mesmo sem ter condições para isto. Mas isso se revelou como sendo impossível, pois os Evangelhos de Mateus e de Lucas tinham de ser torcidos ou até mesmo mutilados para serem ali encaixados, mesmo de maneira desajeitada.

Talvez a resposta deva ser encontrada no uso cauteloso da nova compreensão acerca da natureza e da importância da tradição oral que precedeu o atual Evangelho de Marcos. Pois se trata de um fato claro que a repetição oral constante conduz não à diversidade, mas antes, à uniformidade, especialmente quando tal repetição é feita por mestres idosos e avessos à imaginação, cujo propósito não era entreter, mas instruir. As histórias não se ramificam, mas se simplificam, quando se contam com uma finalidade puramente didática; os acontecimentos se reduzem a seu âmago. Histórias variantes não se desenvolvem de um único original por meio de tal tradição, pelo contrário a tendência é assimilar os variantes originais, tudo feito de modo inconsciente. Os eruditos nem sempre têm reconhecido isso, visto que mui frequentemente têm considerado os mais antigos portavozes da tradição cristã à luz dos contadores de histórias árabes, celtas ou escandinavos, de acor-

do com os padrões culturais que tais eruditos já conheciam. Um idoso professor de escola dominical, numa igreja da interior, pode fornecer-nos um paralelo mais parecido, pois, com sua contínua tendência de "oração livre" tende a tornar-se, em tais circunstâncias, quase litúrgico, fixo na forma de suas expressões. Visto sob esse prisma, o Evangelho de Marcos não é o mais primitivo e menos desenvolvido dos evangelhos. O segundo evangelho não é mera narrativa de fatos aos quais outros escritores adicionaram detalhes floridos conforme levados pela sua imaginação. Pelo contrário, o Evangelho de Marcos é o mais desenvolvido dos evangelhos; está gasto pelo uso, desprovido de tudo menos dos fatos significativos, o registro de formas de ensino que resistiriam o teste do tempo.

Isso, naturalmente, nada diz acerca da data real na qual o livro de Marcos foi escrito em sua forma atual; consta apenas a observação empírica de que exhibe, de forma mais clara que qualquer outro evangelho, os sinais de haver sido praticamente um manual do professor do primeiro século, um sumário de fatos, de onde foi podado sem misericórdia tudo que não fosse considerado significativo. Em contraste, o Evangelho de Lucas foi especificamente redigido como um documento escrito, à luz de outros documentos escritos existentes (Lc 1.1-4), fazendo deliberado e agudo contraste com aquela instrução oral que é registrada por Marcos. Lucas, de fato, tem motivos para ser considerado como uma obra de literatura, como também o livro de Atos (At 1.1); Marcos não apresenta nenhum. Até mesmo Mateus e João demonstram sinais de arranjo cuidadoso, ainda que sobre princípios diversos, mas no tocante à matéria registrada por Marcos, o princípio do arranjo parece ter sido principalmente mnemônico. Histórias e declarações são ligadas por palavras chaves ou pela similaridade dos assuntos tratados, e não por seqüência estritamente cronológica; e onde a ordem de incidentes varia, em contraste com a ordem apresentada por Mateus ou Lucas, é algumas vezes fenômeno demonstrável que alguma palavra chave ou elo diferente foi empregado.

Tudo isso se encaixa exatamente dentro do esboço dado acima sobre a origem e a natureza do Evangelho de Marcos, e quando se percebe que corresponde exatamente com as tradições mais antigas sobre o evangelho, então o argumento se torna ainda mais forte. Pois Papias, nossa testemunha mais antiga, no extrato citado acima, parece estar defendendo Marcos contra exatamente aquelas acusações que o erudito moderno tende a lançar contra ele — omissão de detalhes significativos e falta de arranjo cronológico. Percebe-se que essa defesa jaz na própria natureza desse evangelho, o qual, no dizer de Papias, é apenas um registro permanente do ensinamento de Pedro, assim preservado para a posteridade numa ocasião quando sua fonte pessoal estava em vias de desaparecer. A ordem cronológica cuidadosa, e o catálogo completo de fatos, conforme Papias deixa

entendido, não se encontravam no ensino de Pedro porque essas coisas não eram o seu alvo, o qual era puramente prático, pois visava instruir; é injusto culpar quem quer que seja de haver falhado em alguma coisa que nem tentou, por considerá-la estranha ao seu propósito. Se tudo isso for de fato assim, então Marcos está absolvido, juntamente com Pedro sua fonte, e os motivos para muitos outros aspectos peculiares de seu evangelho se tornam imediatamente evidentes. (V. EVANGELHOS.) A.C.

**MARCOS (JOÃO)** — Autor do segundo evangelho (v. MARCOS, EVANGELHO DE), aparentemente um judeu e nativo de Jerusalém. Seu nome hebraico era o nome que aparece no AT, *Yohanan*, "Javé mostrou graça" (cf. 2Rs 25.23 etc.), que em português é abreviado para o comum "João". O motivo pelo qual adotou um nome latino, "Marcos", é incerto; algumas vezes famílias judias que haviam sido aprisionadas como escravas durante a guerra, e que mais tarde eram libertadas, tomavam, na qualidade de "libertos", o nome da família romana à qual haviam estado escravizadas; mas isso é improvável no seu caso, especialmente em vista do fato que Marcos é um prenome, e não um sobrenome. Não era incomum que judeus do primeiro século tivessem nome grego ou romano, em adição ao seu nome hebraico, "religioso"; v. At 1.23 acerca de um desses outros "sobrenomes", novamente de origem latina e não grega. O mesmo fenômeno é comum entre os judeus ocidentais de nossos próprios dias. Se seu antigo apelido, *kolobodaktylos*, "dedos rechonchudos", é uma tradição genuína (v. o prólogo anti-marcionista do Evangelho de Marcos, que data do fim do século segundo de nossa era, que é a evidência mais antiga acerca do mesmo), então pode referir-se a alguma peculiaridade física do autor, ou a algumas características de estilo do evangelho que têm deixado perplexos os críticos de todos os séculos. Entretanto, isso pode ser apenas uma conjectura posterior, devido à confusão de seu nome, Marcus, com o adjetivo latino *maucus*, "aleijado".

As Escrituras apresentam alguma evidência claríssima acerca de sua família, e há também diversas conjecturas de variáveis graus de probabilidade. Sua mãe, chamada Maria, era aparentada com Barnabé (Cl 4.10), o rico levita de Chipre, que era proprietário de terras (At 4.36) e qualquer que tenha sido seu país de origem, residia em Jerusalém nos dias dos capítulos iniciais de Atos. A própria Maria parece ter sido mulher rica e de posição além de ser crente; certamente sua casa era bastante espaçosa para abrigar certo número de pessoas, tinha pelo menos uma criada, e era usada como lugar de reunião da igreja apostólica até em tempo de perseguição (At 12.12). É significativo que o apóstolo Pedro, uma vez livre da prisão, não teve dúvidas sobre onde encontraria os crentes reunidos. O pai de João Marcos em parte alguma das Escrituras é mencionado, e, pelo fato

que a casa mencionada em At 12.12 é chamada casa de Maria, pode ser inferido, provavelmente de modo correto, que ele já havia falecido do até então, e que Maria era viúva. Quanto ao próprio João Marcos não há referência antiga certa, embora o jovem de Mc 14.51, que se salvou mediante fuga vergonhosa, seja usualmente reputado como sendo Marcos. Não seria nem seguro nem costumeiro que um autor mencionasse seu próprio nome em tais circunstâncias (cf. Jo 21.24 onde há um semelhante anonimato deliberado). Menos provável, como parcialmente dependente da identificação tentada acima, é a teoria que diz que a última ceia, historiadada em Mc 14, em realidade teve lugar na casa de João Marcos; nesse caso, o velado "dono da casa", do v. 14, seria o pai de João Marcos, que então ainda estaria vivo, embora já falecido antes da data em que foi escrito, At 12.12.

João Marcos aparentemente permaneceu em casa até ser levado a Antioquia por Barnabé e Paulo os quais estavam regressando de uma missão de alívio pecuniário a Jerusalém (At 12.25). Quando os dois partiram para Chipre, por ocasião da primeira viagem missionária, algum tempo depois, Marcos os acompanhou como companheiro de viagem e auxiliar dos dois homens mais idosos (At 13.5). Entretanto, quando o grupo chegou em Perge, na Ásia Menor continental, João Marcos os deixou e retornou a Jerusalém (At 13.13), enquanto Barnabé e Paulo continuavam sozinhos a viagem. Evidentemente Paulo reputou isso como uma deserção e assim, quando Barnabé sugeriu Marcos como companheiro de viagem para a segunda viagem missionária, aquele se recusou terminantemente a levá-lo (At 15.38). Para ambos os homens, a atitude para com João Marcos não era mero capricho, mas uma questão de princípio (cf. At 9.27 e 11.25 acerca do caráter de Barnabé), e desse modo se tornou inevitável a separação, quando então Barnabé levou Marcos consigo de volta a Chipre, e Paulo preferiu levar consigo a Silas, dirigindo-se para outra direção.

Depois disso Marcos se perde de vista no relato do livro de Atos, mas aparece esporadicamente nas epístolas. No tempo em que foi escrito Cl 4.10, Marcos estava em companhia de Paulo, o prisioneiro presumivelmente em Roma; Paulo aparentemente tencionava enviá-lo numa missão a Colossos, e isso subentende que ele devia ter sido perdoado e se esquecido do passado. Fm 24 também o menciona entre o mesmo grupo apostólico, que inclui Lucas. Pelo tempo em que foi escrito 2Tm 4.11, Marcos estava viajando em companhia de Timóteo, mas não tinha havido qualquer desavença; presumivelmente isso significa que Paulo tinha enviado Marcos numa missão à Ásia Menor, conforme é contemplado acima, se Timóteo estava realmente em Éfeso.

Na correspondência petrina há uma significativa menção em 1Pe 5.13, cujo fraseado demonstra a relação "paternal" existente entre os discípulos mais idosos e os mais novos. Se, con-

forme é mais provável, "Babilônia", nesse v. realmente quer dizer "Roma", então a tradição antiga sobre as origens do Evangelho de Marcos bem pode ser verdadeira. A tradição de que Marcos posteriormente fundou a igreja de Alexandria (Eusébio, HE ii.16) não desfruta de qualquer confirmação. A.C.

**MARESSA** — Uma aldeia na beira da Sepeia, atualmente Tell Sandahannah, perto de Queila e de Aczibe (Js 14.44; Mq 1.15). Foi fortificada por Reoboão; foi o lugar do nascimento do profeta Eliezer, 2Cr 20.37; subseqüentemente se tornou uma colônia sidônia e um importante baluarte idumeu, mencionado por Zeno (Museu do Cairo, papiro 59006). Foi destruída pelos partos em 40 a.C. (1Macabeus 5.66; 2Macabeus 12.35; Josefo, *Antiguidades* xii. 8.6; xiv. 12.9, 13.9). Nessa área, Zerá, da Etiópia, foi derrotado por Asa. Os seus habitantes afirmavam-se descendentes de Selá (1Cr 4.21). Com o levantamento de Eleuterópolis, atualmente Beit Guvrin, a 2,5 km mais ao norte, o antigo local permanece desocupado; havia uma vila a leste, atualmente Khirbet mar"ash. O nome provavelmente se derivava de *ro'sh* (cabeça) e talvez não tenha sido único (v. W. Rudolph sobre 1Cr 2.42). J.R.U.L.

**MARFIM** (heb., *shen*, "dente", ou *shenhavim* (1Rs 10.22; 2Cr 9.21) que alguns julgam significar "dente de elefante" (conforme tradução da LXX), mas que possivelmente quer dizer "marfim (e) ébano", como em Ez 27 15; cf. o acádio *shin piri*).



**Fig. 122** — Parte de um painel demarfim, de Megido (sec. XII a.C.) exibindo um rei em seu trono, semelhante ao usado por Salomão (1Rs 10.18-20). Uma criada, um tocador de lira, e um soldado semita apresentam prisioneiros (não exibidos aqui) na presença do rei.

O marfim era uma forma de riqueza, e sinal de mercadorias luxuosas e excelentes (1Rs 10.18-22; Ap 18.12, gr., *elephantinos*). Era empregado na decoração de tronos, e, algumas vezes, era recoberto de ouro (1Rs 10.18), de leitos (Am 6.5), e para mobiliar e apainelar salões ou palácios, o que explica a frase "casa de marfim" de Acabe (1Rs 22.39; cf. Sl 45.8; v. SAMARIA) condenada por Amós (3.15). Seu uso mais comum era na manufatura de pequenos objetos ou de modelos de várias matérias, nos quais simulava a carne humana, conforme se empregava figuradamente na poesia

(Ct 5.14, 7.4; nesta última passagem, "torre de marfim" pode, porém, ser uma referência a uma localidade específica).

A maior parte do marfim usado na Síria e na Palestina provinha do elefante sírio (chamado "asiático") (*Elephas maximus*), que habitava no alto Eufrates até que foi caçado até à extinção no fim do primeiro milênio a.C. Outras fontes eram a Índia, de onde eram importadas as suas presas (*garnot shen*) trazidas em navios de alto mar (2Cr 9.17,21) para a Babilônia (Ur) pelos fenícios, que decoravam suas embarcações com placas de marfim (Ez 27.6), ou trazidas por terra, vindos do Sudão nilótico via Dedá na Arábia central (v. 15). Foi encontrada uma presa de elefante nas escavações efetuadas em Alalah (Síria).

No início do terceiro milênio o marfim era usado para fabrico de pequenas figurinhas (área de Berseba), cabeças de animais (Jerico), ou silhuetas e desenhos embutidos, conforme a antiga moda mesopotâmia, em objetos de madeira (El-Jisr). Antes do começo do milênio seguinte, o comércio do marfim florescia. Aparecem presas de elefantes nas pinturas egípcias e nas esculturas assírias, como valiosos troféus de guerra. O comércio siro-fenício e as associações de trabalhadores em marfim, procuraram vir ao encontro do crescente mercado exportador do Egito e da Assíria, fazendo uso de desenho embutido, aplicações, folheados, ornatos em relevo etc. Os móveis, especialmente as cadeiras, os leitos, os guarda-jóias e caixas arredondadas (píxides), podem ser também encontrados, alguns dos quais objetos deixam transparecer influências estrangeiras quanto ao desenho. Caixas maravilhosas de marfim têm sido recuperadas em Ras Shamra e Megido (v. a cena real da fig. 122, pertencente ao séc. XII a.C.). No período israelita, marfins de Samaria e de Hazor atestam seu uso por senhoras, na forma de objetos como pentes, vasos de unguento, frascos e colheres elaboradas sustentadas por estatuetas de jovens. V. tb. FENÍCIA, ARTES E OFÍCIOS, figs. 26, 54, 129(9). D.J.W.

**MARI** — V. ARQUEOLOGIA, VIIIc.

**MARIA** — O nome Maria é a forma helenizada do nome hebraico Miriã, que na LXX aparece como Mariã (a irmã de Moisés), e mui possivelmente se deriva do vocábulo egípcio *marye*, "amada", embora isso seja extremamente duvidoso; v. Gardiner, JAOS, LVI, 1936, p. 194-7. No NT esse nome é usado para indicar as seguintes pessoas:

1. Maria, mãe do Senhor Jesus. Nossa informação acerca da mãe de Jesus se confina quase inteiramente às narrativas sobre a infância de Cristo, nos Evangelhos de Mateus e Lucas. Ali aprendemos que quando foi feito o anúncio angélico do nascimento de Jesus, Maria estava vivendo em Nazaré da Galiléia, e estava nova de um carpinteiro chamado José (Lc 1.26s.). Lucas nos informa que José era da descendência de Davi (*ibid.*), e, embora nenhuma menção seja

feita sobre a linhagem de Maria, é possível que ela tenha vindo da mesma linhagem, especialmente se, conforme parece provável, a genealogia de Cristo, em Lucas 3, deva ser traçada através de sua mãe (v. GENEALOGIA DE JESUS CRISTO). A concepção de Jesus é descrita como "pelo Espírito Santo" (Mt 1.18; cf. Lc 1.35), e seu nascimento é relatado como algo que sucedeu em Belém, já perto do fim do reinado de Herodes, o Grande (Mt 2.1; Lc 1.5; 2.4).

Está registrado, tanto em Mt 2.23 como em Lc 2.39 que, depois do nascimento de Jesus, a santa família passou a viver em Nazaré. Só Mateus menciona a fuga para o Egito, onde José, Maria e a criança se refugiaram da ira ciumenta de Herodes. Lucas registra a visita que Maria fez à sua parenta Isabel, que a saudou com as palavras "Bendita és tu entre as mulheres" e "a mãe do meu Senhor" (Lc 1.42s.), e também registra o cântico de louvor proferido por Maria (1.46-55, onde alguns poucos testemunhos antigos dizem "Isabel" em lugar de "Maria" como sendo aquela que o proferiu; v. MAGNIFICAT). A única vista de olhos muito comvente sobre a infância de Cristo nos é fornecida por Lucas (2.41-51), que registra as palavras tipicamente ansiosas de sua mãe, ao descobrir o filho perdido (v. 48), e a sua famosa resposta: "Não sabeis que me cumpria estar na casa de meu pai?" (v. 49).

As referências restantes a Maria, nos evangelhos, são poucas e prestam relativamente pouca informação. Aparentemente ela não acompanhava nosso Senhor em suas viagens missionárias, ainda que tivesse estado presente em sua companhia no casamento celebrado em Caná (Jo 2.1s.). A repreensão proferida por Jesus, naquela ocasião, "Mulher, que tenho eu contigo?" (v. 4), revela antes estranheza do que tratamento áspero (cf. Lc 2.49, e o termo uso dessa mesma palavra, *gynai*, "mulher", em Jo 19.26; v. tb. Mc 3.31s., onde o Senhor situa a fidelidade espiritual acima dos laços de família; cf. Lc 11.27s. com o v. 35). Finalmente, encontramos Maria ao pé da cruz do Salvador (Jo 19.25), quando ela e o discípulo amado foram confiados um ao outro pelo Senhor (v. 26 e 27). A única outra referência explícita a Maria, no NT, fica em At 1.14, onde ela e os discípulos são descritos com as palavras "todos estes perseveravam unânimes em oração".

O breve esboço do NT acerca de Maria e sua relação com nosso Senhor deixa muitos hiatos no registro, que a lenda piedosa preencheu sem demora. Porém, não temos condições para forçar o registro dos evangelhos além de seu limite histórico, e isso significa que devemos estar contentes pelo menos em notar a humildade, a obediência e a óbvia devoção de Maria a Jesus. E, visto que ela era a mãe do filho de Deus, não podemos dizer menos a seu respeito do que aquilo que Isabel lhe disse, que ela era "bendita... entre as mulheres". (Quanto ao nascimento virginal, v. sob ENCARNACÃO).  
V. IRMÃ DO SENHOR.

2. Maria, a irmã de Marta. Seu nome aparece somente em Lucas e João. Em Lc 10.28-42 re-

gistra-se que depois do retorno dos setenta discípulos, Jesus chegou a um "povoado" (subseqüentemente identificado, em Jo 11.1, como Betânia, cerca de um quilômetro e meio a leste do cume do monte das Oliveiras), onde Marta (q.v.), que tinha uma irmã chamada Maria, o recebeu em sua casa. No relato que se segue, Marta é repreendida pelo Senhor por haver-se queixado contra sua irmã Maria, a qual escutava sua "palavra" em lugar de ajudá-la em suas tarefas caseiras.

O cap. 11 de João nos fornece a descrição da reunião em Betânia, entre Jesus e as irmãs Maria e Marta, por ocasião do falecimento de Lázaro, irmão delas. Maria é então descrita (v. 2) como "a mesma que ungiu com bálsamo o Senhor, e lhe enxugou os pés com os seus cabelos"; e, depois da ressurreição de Lázaro por Jesus (11.43,44) segue-se quase imediatamente a narrativa dessa unção (12.1s.).

Todos os quatro evangelhos contêm um relato sobre a unção de Jesus por certa mulher (Mt 26.6-13; Mc 14.3-9; Lc 7.37-50; Jo 12.1-8). A dificuldade consiste em decidir se esses quatro relatos historiam uma ocasião idêntica, e, em caso negativo, se se tratava de mais uma mulher. Mateus e Marcos concordam mais ou menos em suas respectivas versões, enquanto o relato lucano difere bastante (particularmente pelo fato que situa o acontecimento na Galiléia, quando João Batista estava na prisão, e não em Betânia, pouco antes da morte de Cristo), enquanto o relato joanino é independente de todos os três. Somente no Evangelho de João é que lemos sobre o nome da mulher, a qual é claramente identificada com a irmã de Marta. Somente Lucas acrescenta que a mulher era "pecadora" (Lc 7.37), enquanto Mateus e Marcos situam a cena especificamente na casa de Simão, o leproso. E Mateus e Marcos concordam, em contraste com Lucas e João, que foi a cabeça, e não os pés de Jesus, que a mulher ungiu.

Têm havido várias tentativas para solucionar tais diferenças. Uma delas é que sugere que Lucas descreve uma ocasião diferente, ainda que tivesse sido a mesma mulher que realizou tal unção. A dificuldade dessa posição (sustentada principalmente pela igreja latina) é a descrição anterior, *hamartolos* para a piedosa Maria de Betânia. Foi realmente tal atribuição, juntamente com a ausência de outras informações, que levou os eruditos medievais a identificarem a mulher pecaminosa do relato de Lucas com Maria Madalena (discussão a respeito da qual v. sob "Maria Madalena"), e a própria Madalena, por outra confusão conforme acabamos de notar, com Maria de Betânia. No entanto João, afinal de contas, não poderia deixar de ter consciência da identidade real das duas Marias, nem poderia ter ficado satisfeito em confundir os seus leitores. Em realidade não há qualquer justificativa para identificarmos Maria de Betânia com Maria Madalena, e certamente não há qualquer justificativa para que se associe qualquer dessas duas com a mulher "pecadora" de Lc 7.



O segundo ponto de vista principal é que ocorreram duas unções de nosso Senhor durante seu ministério terreno, uma delas administrada por uma pecadora penitente na Galiléia, e a outra por Maria de Betânia. Nesse caso, a descrição sobre Maria, em Jo 11.2 como aquela que "ungiu com bálsamo o Senhor", tem uma referência prospectiva. A única dificuldade dessa posição é a repetição daquilo que é evidentemente reputado por Jesus como uma ação sem paralelo em outros sentidos, cujo caráter único ele claramente pretendeu sublinhar por sua recomendação (Mt 26.13; Mc 14.9). Essa interpretação parece a mais satisfatória entretanto, e soluciona mais problemas do que levanta. Orígenes sugeriu que pelo menos três unções teriam acontecido, envolvendo ou duas ou três pessoas diferentes.

A ação de Maria é reconhecida como expressão espontânea de devoção ao Salvador, que tanto pela sua natureza como pela hora escolhida antecipou a sua morte e, por conseguinte, ficou associada a ela.

3. Maria Madalena. Esse nome provavelmente se deriva da aldeia galiléia de Magdala (q.v.). Seu aparecimento antes das narrativas sobre a paixão de Jesus, se confina a Lc 8.2, onde vemos que entre as mulheres curadas de possessão demoníaca, e que passaram a acompanhar o Senhor e seus discípulos durante o ministério de evangelização dos mesmos, estava também "Maria, chamada Madalena, da qual saíram sete demônios" (cf. Mc 16.9; na terminação mais longa).

Não é possível, pelo menos segundo a evidência bíblica, limitar a enfermidade da qual Maria foi curada a uma única esfera, à física, à mental ou à moral. Essa é mais uma razão para que se resista a qualquer identificação entre Maria Madalena e a "pecadora" de Lc 7 (v. acima, sob 2). Se Lucas tivesse sabido que a Maria do cap. 8 era a mesma pessoa que a "pecadora" do cap. 7, não é provável que ele teria feito bem explícita a conexão?

Maria reaparece por ocasião da crucificação, em companhia das outras mulheres que tinham viajado com nosso Senhor desde a Galiléia (v. abaixo, sob 4). No relato joanino sobre a ressurreição, temos a descrição do aparecimento de nosso Senhor exclusivamente a Maria. O relato de Marcos, na terminação mais longa, é breve e não é situado cronologicamente. Leves diferenças ocorrem nos relatos sobre a chegada das mulheres no sepulcro. Maria partiu juntamente com as outras (Mt 28.1; Mc 16.1), mas evidentemente correu na frente delas e chegou em primeiro lugar ao túmulo (Jo 20.1). Então ela contou a Pedro e ao discípulo amado o que havia acontecido (Jo 20.2), e foi então alcançada pelas outras mulheres (Lc 24.10). Então voltou em companhia de Pedro e do discípulo amado ao túmulo, e permaneceu ali chorando depois que todos se foram (Jo 20.11). Foi então que lhe foi dado ver dois anjos (v. 12), e finalmente apareceu-lhe o próprio Cristo ressurreto (v. 14), que lhe disse a famosa injunção, *noli tangere* (v. 17). É claro que a relação entre

Maria e seu Senhor, depois de sua ressurreição, tinha de ser de espécie diferente, continuando numa outra dimensão.

4. Maria, mãe de Tiago; "a outra Maria", Maria de Clopas. É muito provável que todos esses três nomes se refiram a uma única pessoa. Maria mãe de Tiago e de José é alistada juntamente com Maria Madalena entre as mulheres que acompanharam nosso Senhor até Jerusalém e estiveram presentes por ocasião da sua crucificação (Mt 26.55s.). Quando Maria Madalena e a "outra Maria" são descritas imediatamente depois (v. 61) como "sentadas em frente da sepultura", depois do sepultamento, parece provável que a mesma Maria, a mãe de Tiago, esteja em vista. A "outra Maria" reaparece em companhia de Maria Madalena por ocasião da manhã da ressurreição (Mt 28.1).

Pelos outros sinopticistas aprendemos mais alguns detalhes. Marcos se refere a ela (15.40) como "Maria, mãe de Tiago, o menor, e de José", a qual estava presente por ocasião da crucificação, em companhia de Maria Madalena e de Salomé. Em Mc 15.47 ela é chamada de *Maria he losetos*, e em 16.1 ela reaparece (como "Maria mãe de Tiago") em companhia de Salomé e de Maria Madalena, como uma das mulheres que trouxeram especiarias ao túmulo, na manhã da ressurreição, a fim de ungi o corpo de Jesus, que julgavam ainda estivesse morto. Lucas adiciona (24.10) que Joana, bem como Maria Madalena e Maria, a mãe de Tiago, estava entre as mulheres que haviam contemplado a paixão de Cristo e que relataram os acontecimentos da ressurreição aos apóstolos.

É João quem emprega o termo descritivo *Klopa* ("de Clopas") para essa Maria, quando ele registra (19.25) que perto da cruz de Jesus estavam sua mãe e a irmã de sua mãe, Maria "mulher de Clopas", e Maria Madalena. Parece correto traduzir o genitivo *Klopa* como "(esposa) de Clopas" e não como "(filha) de Clopas". Portanto, a julgar pela lista dada em Mc 15.40, o que é também observado acima, parece bastante claro que Maria de Clopas (pace Jerônimo) é a mesma pessoa que Maria de Tiago. Hegesipo nos diz (v. EUSÉBIO, HE iii.11) que Clopas era irmão de José, o marido da virgem Maria.

5. Maria, mãe de Marcos. A única referência neotestamentária a essa Maria ocorre em At 12.12. Depois que Pedro escapou da prisão (12.6s.) foi para sua casa (evidentemente um lugar costumeiro de reunião para os crentes) que ele foi em primeiro lugar. Visto que Marcos é descrito como primo de Barnabé (Cl 4.10), então Barnabé evidentemente era sobrinho de Maria (v. MARCOS (JOÃO)).

6. Maria saudada pelo apóstolo Paulo. Seu nome aparece entre as vinte e quatro pessoas cujos nomes são dados em Rm 16, e para quem Paulo enviou saudações (v. 6). Ali ela é descrita como alguém que "muito trabalhou" na igreja ou a favor da igreja. Nada mais se sabe a respeito dessa Maria.

**MARTA** — Esse nome se origina de uma forma aramaica não encontrada em hebraico e tem o sentido de "senhora" ou "dona". Ocorre somente no NT, e é empregado apenas para uma pessoa (Lc 10.38-41; Jo 11.1,5,19-39; 12.2). Marta era irmã da Maria que ungiu nosso Senhor pouco antes de sua morte (Mt 26.6s., e paralelos); e de Lázaro, a quem Jesus ressuscitou dos mortos (Jo 11), que era irmão de ambas. Segundo Jo 11.1 a família veio de Betânia, uma vila provavelmente cerca de 3 km distante de Jerusalém, na estrada para Jericó. Lucas parece sugerir, pela maneira de situar os acontecimentos, que a casa de Marta ficava na Galiléia (Lc 10.38). Essa dificuldade é removida, entretanto, se permitirmos a possibilidade que o incidente historiado por Lucas esteja cronologicamente deslocado (conforme HDB, III, p. 277), ou, mais razoavelmente, que essa foi uma das diversas viagens empreendidas por Jesus a Jerusalém, durante os seis últimos meses de sua vida terrena (cf. Jo 10.22).

Mateus, Marcos e João todos concordam em que nosso Senhor foi ungido em Betânia, e Mateus e Marcos especificam (presumindo-se que a mesma ocasião seja referida) que isso aconteceu na casa de Simão, o leproso. Visto que Jesus foi recebido na casa de Marta, conforme o relato lucano, e que Marta servia na ceia na casa de Simão, o leproso, em Betânia, durante a qual ocasião Maria ungiu nosso Senhor tem sido suposto que Marta era a esposa (ou mesmo a viúva) de Simão. A liderança por ela assumida em ambas as ocasiões sugere que ela era das duas a irmã mais velha.

Na narrativa de Lucas (10.38s.) Marta é suavemente repreendida pelo Senhor por causa de sua impaciência com sua irmã e por causa de sua excessiva preocupação com os detalhes da refeição (v. 40). Ela não era menos devotada a Jesus do que Maria, mas não percebeu o caminho certo para recebê-lo, aquele que mais o agradaria — "pouco é necessário, ou mesmo uma só cousa". Alguns dos manuscritos mais antigos (incluindo Alefe, B, L) dizem nesse ponto: "poucas coisas são necessárias ou só uma". "Poucas" presumivelmente se refere às provisões materiais, enquanto "só uma" se refere ao entendimento espiritual.

V. o comentário sobre Lc 10.38-42 em N. Geldenhuis, *Commentary on the Gospel of Luke*, 1950, p. 315-317. (V. tb. MARIA (2).) S.S.S.

**MARTELO** — V. ARTES E OFÍCIOS.

**MÁRTIR** — V. TESTEMUNHA.

**MASQUIL** — V. SALMOS.

**MASSÁ** — Massá e Meribá descrevem um acontecimento no acampamento israelita em Refidim (v. REFIDIM). Massá (*masah*, derivado de *nasah*, "testar", "provar") significa "teste"; (*m'ribah*, de *riv*, "esforçar-se", "contender", "encontrar

falta", "discutir") significa "discussão" ou "dissensão". Esses nomes ocorrem juntos e são aplicados ao mesmo acontecimento ou lugar somente em Êx 17.7 e Sl 95.8. Em todas as outras passagens os nomes são conservados separados, referindo-se a dois acontecimentos ou lugares distintos. Se, conforme fica evidente pelo registro sagrado, Israel se esforçou repetidamente contra Deus, semelhantemente o nome descritivo, Massá, pode ser repetido. "Massá" parece referir-se tão somente ao acontecimento acima mencionado, em Refidim, antes que Israel houvesse chegado ao monte Sinaí. Quando não encontraram a água que, segundo se entende, Moisés lhes teria prometido nas fontes de uádi Feiran, eles "ralharam" (*wayarev*, derivado de *riv*) ou desafiaram Moisés, quanto à validade divina de sua liderança. Queixaram-se contra Moisés, o agente de Javé, e assim tentaram o próprio Deus (cf. Dt 6.16; 9.22).

"Meribá" com mais frequência se refere a certo acontecimento que se verificou perto de Cades-Barnéia (Nm 20.13,24; 27.14; Dt 32.51; Sl 106.32). Perto do término de suas peregrinações, o oásis de Cades se secou, e os israelitas uma vez mais contenderam com Moisés. Em vez de ter apenas falado à rocha, segundo lhe fora ordenado por Deus, Moisés, indignado, acusou a congregação de haver-se rebelado contra ele mesmo e Arão, feriu a rocha por duas vezes. Dessa maneira, o povo não apenas testou a Deus, mas por sua vez ele os estava provando (Sl 81.7), e lutando com a tribo de Levi na pessoa de Moisés, seu líder (Dt 33.8). J.R.

**MASSÁ** — O sétimo dos doze príncipes de Ismael, segundo Gn 25.14 e 1Cr 1.30, e que aparentemente se estabeleceu no norte da Arábia. Provavelmente essa tribo deve ser identificada com o *Mas'a* que juntamente com Tema pagou tributo a Tiglate-Pileser III (ANET, p. 293) e com os *masanoi*, localizados por Ptolomeu (v. 19,2) a nordeste de Duma. Talvez Meseque, em Sl 120.5, deva ser emendado para Massá, que é paralelo mais próximo de Qedar. Em Pv 30.1 e 31.1, *hamasa'* ("a profecia" como diz certa versão; "de Massá", conforme nossa versão portuguesa) provavelmente deve ser lido como nome próprio. Se Agur e Lemuel (q.v.) eram massaitas, suas coleções de provérbios seriam exemplos do caráter internacional da literatura hebraica de sabedoria (q.v.), que ocasionalmente era dotada e amoldada pelos israelitas para conformar-se com sua fé histórica. D.A.H.

**MASSORAH, MASSORETAS** — V. TEXTO E VERSÕES.

**MATANIAS** — V. ZEDEQUIAS

**MATEUS** — Mateus aparece em todas as listas dos doze apóstolos (Mt 10.3, Mc 3.18; Lc 6.15; At 1.13). Em Mt 10.3 recebe a descrição adicional "o publicano". Em Mt 9.9 vemos que Jesus o encontrou "sentado na coletoria" e lhe ordenou que o seguisse. Nas passagens paralelas



dos Evangelhos de Marcos e Lucas, o publicano chamado da coletoria é designado como "Levi", sendo que Marcos adiciona que ele era "filho de Alfeu". O *Evangelho de Pedro* também fala sobre Levi, o filho de Alfeu, como sendo discípulo de Jesus. Subseqüentemente, Jesus aparece como um dos convidados de Mateus, em festa que contava com a presença de muitos publicanos e pecadores. Nem Mt 9.10 nem Mc 2.15 deixam claro a quem pertencia a casa onde foi efetuada essa festa, mas Lc 5.29 afirma que "lhe ofereceu Levi um grande banquete em sua casa". Por meio dessa evidência supõe-se geralmente que Mateus e Levi eram a mesma pessoa.

A declaração de Papias, de que Mateus "compilou os oráculos" (*synegrapsato ta logia*) em hebraico, era considerada pela igreja primitiva como prova que Mateus foi o autor do evangelho que tem sido transmitido até nossos dias como "segundo Mateus". A maioria dos eruditos modernos acredita que Papias estava se referindo a uma compilação feita por Mateus, ou das afirmações de Jesus ou de textos de prova messiânicos do AT. É possível que a inclusão posterior de algumas dessas informações ou textos de prova no evangelho que tem seu nome, tenha sido a razão pela qual esse documento veio a ser chamado de "segundo Mateus" a partir dos meados do segundo século de nossa era. R.V.G.T.

## MATEUS, EVANGELHO DE

### I. ESBOÇO DO CONTEÚDO

a) Acontecimentos associados com o nascimento de Jesus, o Messias (1.1-2.23).

b) Jesus é batizado e tentado, e dá início a seu ministério na Galiléia (3.1-4.25).

c) Os princípios éticos do reino de Deus são ensinados por Jesus mediante injunções e ilustrações (5.1-7.29).

d) Jesus demonstra seu poder sobre as enfermidades, os demônios e a natureza (8.1-9.34).

e) Jesus comissiona os doze e os envia como pregadores (9.35-10.42).

f) Jesus louva João Batista, faz um convite gracioso aos sobrecarregados, afirma ser Senhor do sábado, argumenta que não pode ser Belzebu, e explica quais são as qualificações para que alguém venha a ser membro de sua nova família (11.1-12.50).

g) Jesus apresenta sete parábolas acerca do reino dos céus (13.1-52).

h) Jesus é rejeitado por seus concidadãos de Nazaré, e João Batista é martirizado (13.53-14.12).

i) Outros milagres são realizados por Jesus, o qual é reconhecido como o Cristo por parte de Pedro. Mais tarde Jesus se transfigura perante três de seus discípulos e prediz sua morte e ressurreição vindouras (14.13-17.27).

j) Jesus ensina a seus discípulos a ser humildes, cautelosos na sua conduta, e prontos a perdoarem na prática diária (18.1-35).

k) Jesus viaja para Jerusalém. No caminho apresenta ensinamentos sobre o divórcio, sobre o

perigo das riquezas, e sobre a maldade dos judeus, o povo de Deus; e cura dois cegos em Jericó (19.1-20.34).

m) Depois de uma entrada triunfal mas humilde em Jerusalém, Jesus demonstra a sua autoridade ao purificar o templo, ao amaldiçoar uma figueira estéril, e ao atacar e contra-atacar os principais sacerdotes e os fariseus (21.1-23.35).

n) Jesus prediz a queda de Jerusalém e sua própria gloriosa segunda vinda (24.1-51).

o) Jesus apresenta três parábolas sobre o julgamento (25.1-46).

p) Jesus é traído, julgado, negado, zombado, crucificado e sepultado (26.1-27.66).

q) Jesus ressuscita dentre os mortos e é visto por seus amigos (28.1-10).

r) Jesus dá suas ordens finais antes de retornar ao Pai, no céu (28.11-20).

### II. CARACTERÍSTICAS E AUTORIA

Nesse evangelho os incidentes da vida de Jesus, que constituem "o evangelho" pregado pelos apóstolos, se vinculam mais estreitamente com o ensinamento ético de Jesus, do que em qualquer outra porção do NT; e é justamente essa característica do livro, juntamente com a maneira ordenada mediante a qual o material é apresentado, que o tornou, desde os tempos mais recuados, o evangelho mais largamente lido e, em certos respeito, o mais influente dos quatro evangelhos. Os eruditos modernos hesitam em aceitar a tradição que diz que seu autor foi o apóstolo Mateus, pois parece que o escritor depende de um documento composto por um escritor não-apostólico, o Evangelho de Marcos, num grau improvável no caso de um apóstolo original. Quanto a uma completa discussão sobre a questão da autoria do Evangelho de Mateus, v. a Introdução, deste escritor, no *Tyndale New Testament Commentary*. O livro recebeu o título "segundo Mateus" provavelmente por causa de incluir uma tradução dos ensinamentos de Jesus na forma de ditos colhidos por Mateus (v. MATEUS); mas o evangelho propriamente dito é uma escrita grega original.

### III. A INFLUÊNCIA DE MARCOS

É claro que Mateus incluiu quase a totalidade do relato apresentado por Marcos, embora tenha abreviado muito os relatos detalhados de Marcos sobre os milagres, a fim de fornecer espaço para a grande quantidade de material não encontrado em Marcos que desejava inserir no EVANGELHOS e MARCOS, EVANGELHO DE). Juntamente com as histórias dadas por Marcos, esse evangelista insere numerosas afirmações de Jesus, tiradas, conforme parece, de uma fonte que era conhecida e usada tanto por ele como por Lucas; e funde essas afirmações com outras encontradas somente em seu próprio evangelho, para depois dividir o resultado final em cinco blocos de ensinamentos, a saber, 5-7; 10; 13; 18; e 24-25, e cada um desses blocos termina com a fórmula: "Quando Jesus acabou de preferir estas palavras". O assunto aborda-



do pelo evangelho se completa pela adição de diversas narrativas que não encontram em qualquer outro lugar. Parece que, em sua maior parte, essas narrativas são elaborações sobre algumas tradições usadas pelos cristãos primitivos com finalidades apologéticas na defesa contra as calúnias dos judeus. A evidência apresentada pelo estilo sugere que essas narrativas específicas foram pela primeira vez postas em forma escrita pelo próprio evangelista (v. G. D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew*, 1946).

#### IV. DIFERENÇA COM O EVANGELHO DE MARCOS

O fato que esse evangelho se originou numa comunidade judaico-cristã de fala grega explica muito a ênfase especial dada aos diferentes elementos que compunham a primitiva pregação cristã, e igualmente a maneira pela qual o ensinamento de Jesus é apresentado. O tom de cumprimento encontra em Mateus uma ênfase mais acentuada do que no Evangelho de Marcos. O autor procura em primeiro lugar estabelecer a verdade que a história terrena de Jesus, em sua origem e em seu propósito, e na maneira real na qual se desdobrou, era a atividade do próprio Deus, que ali estava a cumprir suas próprias palavras, proferidas pelos profetas. Nenhum evangelho liga tão intimamente o AT com o NT, e nenhum documento do NT exhibe a pessoa de Jesus, e sua vida e ensino, tão claramente como sendo o cumprimento de "a Lei e os Profetas". Mateus não só adiciona referências do AT a passagens tiradas do Evangelho de Marcos, como, por exemplo, em 27.34 e 43, mas igualmente, apresenta vários pontos da narrativa com a fórmula impressionante "para que se cumprisse o que fora dito pelo Senhor por intermédio do profeta", com cerca de onze citações especiais do AT, cujo efeito cumulativo é marcante (v. 1.23; 2.18; 2.23; 4.15s.; 8.17; 12.18s.; 13.35; 21.5 e 27.9s.). Os acontecimentos são registrados como tendo ocorridos daquela maneira porque, era assim que Deus quis. Não se tratava de eventos ao acaso, isolados e sem explicação. Mas sucederam "segundo as Escrituras", nas quais a vontade de Deus havia sido expressa

#### V. A HISTÓRIA DE JESUS

O registro dos acontecimentos da vida e da morte de Jesus, que se revestiam de especial importância e significação para o evangelho cristão, conforme o encontramos apresentado por Mateus, em sua maior parte se baseia no relato de Marcos. Nosso evangelista colige nos caps. 8 e 9, em três grupos de três, muitas das narrativas sobre milagres que encontramos em Marcos; e, nos caps. 11 e 12 ele combina, aproveitando Marcos e outras fontes, histórias acerca das relações de Jesus com pessoas proeminentes da sua época, tais como João Batista e os fariseus. Mateus não faz qualquer tentativa para relacionar esses eventos em ordem cronológica. Tal seqüência só pode ser encontrada no relato

da paixão, o qual, visto estar bem no centro do evangelho cristão, provavelmente era contado em forma cronológica desde os primeiros dias do cristianismo. Mateus, entretanto, torna mais completa a história da vida de Jesus segundo historiada por Marcos, prefaciando-a com uma genealogia e tradições acerca da infância de Jesus, e adicionando os relatos sobre duas das aparições do Cristo ressurreto. As narrativas sobre a infância de Jesus, em Mateus, não contém o relato sobre o nascimento de Jesus, o que é mencionado apenas de passagem, em 2.1. O propósito do evangelista parecia ser, pela genealogia, demonstrar que Jesus, embora nascido de uma mãe virgem, era, não obstante, descendência legal de Abraão e filho da casa real de Davi; e, pela matéria contida em 1.18-25, responder à calúnia que afirmava que Jesus era filho ilegítimo de Maria, e defender a ação de José. A história subsequente da fuga para o Egito é parcialmente uma resposta à objeção judaica que pergunta por qual motivo Jesus, conhecido como Jesus de Nazaré, se na realidade nascera em Belém, passou tanto tempo de sua vida em Nazaré.

As duas aparições pós-ressurreição que só Mateus narra (28.9,10,16-20) podem ser uma tentativa para completar a história de Marcos. Sem dúvida que o caráter abrupto do final do Evangelho de Marcos é evitado pela declaração que as mulheres, em vez de nada terem dito a ninguém sobre aquilo que tinham ouvido e visto, imediatamente obedeceram à ordem do anjo de anunciarem aos irmãos do Senhor de que deveriam dirigir-se à Galiléia, onde o vieram, e que, quando as mulheres se dirigiam para se desincumbirem dessa tarefa, encontraram-se com Jesus ressurreto. O momentoso desvendamento, pelo Cristo ressurreto, na Galiléia, de que por sua vitória sobre a morte, lhe fora outorgada soberania universal, bem como a comissão que deu aos onze discípulos para lançarem uma missão de evangelização de escopo mundial, com a certeza de que ele estaria perto deles até o fim do tempo, produz a culminação do Evangelho de Mateus.

Nessas narrativas sobre a infância, e as aparições pós-ressurreição, Mateus apresenta adições concretas à história de Jesus, conforme registrada por Marcos. Onde ele expande aquelas histórias originalmente apresentadas por Marcos, usualmente o fez adicionando material que reflete interesses que eram importantes para a igreja cristã no tempo em que tal matéria foi escrita. Por exemplo, a história de Pedro a andar sobre as ondas até Jesus (14.28-31) e a famosa passagem petrina, em 16.18,19, eram importantes numa ocasião na qual aquele apóstolo estava desempenhando papel de liderança na igreja; e o problema apresentado pelo tributo, especialmente depois de 70 d.C., quando, por ocasião da destruição do templo, o imposto cobrado para sua manutenção foi transferido para a manutenção do templo de Júpiter Capitolino, receberia alguma elucidação pela narrativa registrada em 17.24-27. Além disso, conforme o tempo se

foi passando, quando então a curiosidade biográfica tenderia a aumentar, uma atenção maior parece ter sido focalizada nas personagens secundárias da história de Jesus. Assim é que o relato de Mateus sobre a sorte de Judas Iscariotes (27.3-10) e sobre o incidente da esposa de Pilatos (27.19) ajudaria a responder às perguntas intrincadas "Por que Judas traiu seu Mestre?" e "Por que Pilatos condenou a Jesus?"

Em seu relato sobre a crucificação e a ressurreição, Mateus faz quatro adições principais à narrativa de Marcos, que, neste ponto da história, segue bem de perto. Relata o nosso evangelista que, no momento da morte de Jesus, ocorreu um terremoto acompanhado pela ressurreição de alguns santos, os quais haviam predito a vinda do Messias e que agora se levantavam para saudar a sua morte no Calvário (27.51-53). As três outras adições de Mateus à narrativa de Marcos sobre a ressurreição, a saber, a guarda especial postada e a selagem do túmulo (27.62-66); o fracasso dessas precauções parcialmente devido à estupefação dos guardas depois da ocorrência de outro terremoto e parcialmente devido à presença de um visitante angélico, que retirou a pedra da entrada do túmulo (28.2-4); e o suborno dos guardas para que circulassem a história, ainda corrente nos dias do evangelista, de que os discípulos de Jesus tinham vindo de noite e haviam furtado o corpo de Jesus (28.11-15) — são todas adições de natureza apologética. O seu propósito é rejeitar a possibilidade que o corpo de Jesus tenha sido removido do sepulcro senão de modo sobrenatural. Sob muitos aspectos, o Evangelho de Mateus bem poderia ser chamado de uma das primitivas apologias cristãs.

## VI. O NOVO ISRAEL

A principal consequência da vida e da morte de Jesus, destacada no Evangelho de Mateus, é o fato que veio à existência a universal igreja de Deus, o novo Israel, no qual tanto gentios como judeus encontram seu lugar. O Evangelho de Mateus começa com a profecia que Jesus é o Emanuel, Deus conosco (1.23); e termina com a promessa que esse mesmo Jesus, agora o Cristo ressurreto, estará com os seus discípulos, tirados dentre todas as nações, até o fim do tempo. O tom de universalidade, soado no princípio do relato da manifestação de Jesus aos magos, repercute na ordem que se registra no final deste evangelho, que os crentes fossem pelo mundo inteiro fazendo discípulos dentre todas as nações. O evangelista encontra significação no fato que o ministério de Jesus foi exercido parcialmente na "Galiléia dos gentios" (4.15); e o descreve como o Servo de Deus que haveria de anunciar "juízo aos gentios... o no seu nome esperarão os gentios" (12.18,21). A igreja cristã, universal no rol dos seus membros, não era nenhuma novidade; era apenas o antigo Israel transformado e alargado em vista de Jesus ter sido rejeitado pela maioria dos judeus. Jesus confessou ter vindo primariamente por causa das "ovelhas perdidas da casa de Israel"

(15.24); e foi a essas mesmas ovelhas perdidas que ele enviou os seus apóstolos a fim de que proclamassem a chegada do reino (10.6). Todavia, maior fé foi encontrada num centurião romano do que em toda a nação de Israel (8.10), e, em consequência, os lugares que no banquete messiânico não foram preenchidos pelos judeus, ficaram à disposição dos crentes vindos do leste e do oeste, ao passo que os próprios "filhos do reino" ficarão do lado de fora (8.11,12). Visto que o caráter messiânico de Jesus se tornara para os judeus numa "pedra de tropeço" o reino lhes seria tirado e dado a uma nação que "lhe produza os respectivos frutos" (21.42, 43). Os patriarcas do novo Israel, a saber, os apóstolos, compartilhavam da vitória final do Messias, agindo como seus co-assessores no julgamento, conforme Jesus deixa claro nas palavras registradas por Mateus em 19.28, e conforme o evangelista salienta ao inserir a palavra "convosco", no relato de Marcos que cita em 26.29.

## VII. JESUS COMO JUIZ

O quarto elemento da pregação primitiva era o convite ao arrependimento em vista do retorno de Jesus na qualidade de juiz dos vivos e dos mortos. Esse convite é feito em altos brados por Mateus. João Batista, nesse evangelho, conclama Israel para que se arrependa, usando as mesmas palavras de Jesus, visto que aparecem no limiar do ministério do Messias (3.2); e, no final do ensino registrado de Jesus, lemos a parábola do grande julgamento, encontrado exclusivamente neste evangelho (25.31-46). Essa parábola conclui uma série de afirmações e parábolas que dizem respeito exclusivamente à vinda do Messias, com a finalidade de julgar. Até a época na qual o Evangelho de Mateus foi escrito, talvez no início da oitava década do primeiro século de nossa era, parte do julgamento divino já se abatera sobre Israel por ocasião da queda de Jerusalém; e as palavras de 21.41 e de 22.7 em realidade já haviam sido cumpridas.

Muitas das parábolas peculiares a Mateus, tais como o joio lançado no meio do trigo, o credor incompassivo, o hóspede sem a veste nupcial, e as dez virgens, salientam a inevitabilidade e a natureza séria do julgamento divino; e é justamente nelas que encontramos solenemente repetidas as frases peculiares desse evangelho, "as trevas exteriores", "a consumação do século", e "choro e ranger de dentes". Na perspectiva desse evangelho, a vinda final de Cristo, embora absolutamente certa, não é pintada como sendo imediata, porque, conforme já vimos, o pronunciamento final do Cristo ressurreto implica num período de duração indefinida, durante o qual ele estaria presente e exerceria seu governo em sua igreja, antes de seu aparecimento final como juiz. Por conseguinte, é provável que, à luz do ensinamento do evangelho como um todo, devamos interpretar as duas difíceis afirmações em 10.23 e em 16.28, como referentes à exaltação de Jesus à mão direita de Deus, depois do triunfo de sua ressurreição,

quando entrou num reino mais extenso, nos corações de seus seguidores. De outro modo seriam deixados com a insatisfatória conclusão que ou essas afirmações não foram cumpridas, e, portanto, eram profecias falsas, ou então não são afirmações genuínas de Jesus.

### VIII. ENSINAMENTO ÉTICO

O evangelho de Mateus também é notável por causa da extensão e da maneira pelas quais o ensinamento ético de Jesus é apresentado. Para esse evangelista, como para os crentes judeus em geral, e igualmente para Paulo (pois a própria frase é dele), existe aquilo que se chama de "a lei de Cristo". Alguns eruditos têm pensado que os cinco grupos de ensinamento, nesse evangelho, eram reputados pelo seu autor como comparáveis aos cinco livros da lei. Seja como for, parece claro que Mateus apresenta Jesus como sendo o grande Mestre que proclama uma lei revisada para o novo Israel, do alto de um monte (5.1), da mesma maneira na qual Moisés havia proferido a lei divina que lhe fora transmitida no monte Sinai. O Messias convida Israel não somente ao arrependimento, mas também às boas obras; e o desejo de praticá-las, e a disposição de sofrer por causa delas, torna o praticante abençoado em sua ação (5.6,10). A justiça dos discípulos de Cristo precisa exceder a justiça dos fariseus (5.20). É verdade que, mediante suas tradições, mediante sua escravização a textos isolados, e mediante seu fracasso por não haverem aprendido as implicações mais latas da lei, os fariseus tinham tornado sem efeito muito da lei; mas a lei permanecia como parte integral da revelação divina. É justamente essa lei que encontra seu cumprimento em Cristo, o qual veio não para anular a lei, mas para suprir aquilo que lhe faltava e para corrigir as falsas interpretações dos escribas a respeito da mesma (5.17). Por este motivo, uma grande porção do Sermão da Montanha se ocupa com a explicação sobre o decálogo, na qual Jesus apresenta os padrões morais pelos quais a conduta de seus discípulos será julgada.

Uma das principais dificuldades desse evangelho é que apresenta Jesus a sancionar a validade da lei mosaica e ao mesmo tempo a reivindicar autoridade para "cumprí-la" de uma maneira tal, que às vezes parece estar violando a lei. Mas, que ele reputava o AT como possuidor de validade permanente, como palavra de Deus, é explícito na afirmação inflexível que encontramos em 5.17-19. Ao mesmo tempo, frisa-se tão fortemente a autoridade dos pronunciamentos do próprio Cristo, que em certas instâncias a natureza permanente da antiga lei parece ser negada. Entretanto em vista da afirmação categórica acerca da validade da lei o evangelista não pode ter desejado que seus leitores entendessem que havia qualquer antítese real entre as afirmações contidas na lei e os comentários de Jesus sobre a mesma. Por seis vezes, no Sermão da Montanha, Jesus dá a impressão de colocar seus próprios pronunciamentos no lu-

gar daquilo que já havia sido decretado, e em cada uma dessas instâncias, aquilo que havia sido decretado anteriormente consiste, ou pelo menos inclui, uma citação tirada da lei mosaica.

Entretanto alguém fez bem em salientar que as expressões que se encontram em Mateus 5, "Ouvistes que foi dito aos antigos" e "Ouvistes que foi dito" não correspondem exatamente ao "Está escrito" que Jesus tão freqüentemente usa quando apela para a autoridade das Escrituras. Por meio dessas expressões Jesus estava, realmente, chamando atenção não somente para aquilo que a lei havia dito, mas também para aquilo que o povo havia sido ensinado por seus mestres quanto à sua significação. No judaísmo a lei ocupava a posição suprema. No cristianismo, entretanto, esse lugar é ocupado pelo próprio Cristo. No evangelho judaico-cristão de Mateus, Cristo permanece como autoridade dominante. É significativo o fato que é justamente nesse evangelho, com exclusividade, que lemos seu gracioso mas imperioso convite: "Vinde a mim todos os que estais cansados e sobrecarregados, e eu vos aliviarei. Tomai sobre vós o meu jugo, e aprendei de mim, porque sou manso e humilde de coração; e achareis descanso para as vossas almas. Porque o meu jugo é suave e o meu fardo é leve" (11.28-40). R.V.G.T.

**MATIAS** — Sucessor de Judas Iscariotes, depois que este último desertou dos doze (At 1.15-26). O fato e a maneira de sua eleição tem algumas vezes sido postos em dúvida como sendo ações precipitadas e não-espirituais, usurpando o lugar que por direito pertencia a Paulo (cf., por exemplo, G. Campbell Morgan, *Acts*). Mas Lucas não nos fornece qualquer indicação sobre tal ponto de vista: a base do lançamento de sortes, com seu precedente no AT (cf. 1Sm 14.41, e v. URIM e TUMIM), foi que Deus já havia escolhido o seu apóstolo (v. 24), e era apropriado que o grupo de apóstolos fundadores estivesse completo por ocasião do derramamento do Espírito sobre a igreja e por ocasião de sua primeira pregação (v. APOSTOLO). O fato que Matias preencheu as qualificações impostas nos v. 21 e 22, dá apoio à declaração de Eusébio (HE I.12) de que ele era um dos setenta.

Sobre sua carreira posterior nada se sabe. Seu nome era freqüentemente confundido com o de Mateus, um processo indubitavelmente encorajado pelos grupos gnósticos que afirmavam possuir tradições secretas provenientes dele (Hipólito, *Philos.* vii.8). Um livro de supostas tradições era conhecida por Clemente de Alexandria (*Strom.* ii. 9; iii.4; cf. vii. 17). Outras obras apócrifas também fizeram uso do nome dele como suposto autor.

A antiga identificação de Matias com Zaqueu (Clemente, *Strom.* iv. 6) também pode ter-se originado devido à confusão com Mateus, o publicano. A substituição por "Tolomeu", na antiga versão siríaca, em At 1, é ainda mais difícil de compreender.

O seu nome é provavelmente uma contração do nome de Matalias, o macabeu. A.F.W.

**MATRIMÔNIO** — O matrimônio é o estado no qual um homem e uma mulher podem viver juntos em relação sexual com a aprovação de seu grupo social. O adultério e a fornicação são relações sexuais que a sociedade não reconhece como constituindo o matrimônio. Essa definição é necessária porque no AT a poligamia não é reputada como sendo sexualmente inoral, visto constituir um estado de matrimônio reconhecido, ainda que geralmente fique demonstrado não ser expediente.

### I. A POSIÇÃO SOCIAL DO MATRIMÔNIO

O matrimônio é considerado normal, e não existe palavra para indicar "solteiro" no AT. O registro sobre a criação de Eva (Gn 2.18-24) indica a relação única entre marido e mulher, e serve como ilustração da relação existente entre Deus e seu povo (Jr 3; Ez 16; Os 1-3) e entre Cristo e sua igreja (Ef 4.22-33). A vocação de Jeremias de permanecer solteiro (Jr 16.2) foi um sinal profético sem paralelo, mas no NT é reconhecido que, para propósitos específicos, o celibato pode ser uma vocação de Deus para os crentes (Mt 19.10-12; 1Co 7.7-9), embora o matrimônio e a vida em família sejam a vocação normal (Jo 2.1-11; Ef 5.22-6.4; 1Tm 3.2; 4.3; 5.14).

A monogamia é implícita na história de Adão e Eva, visto que Deus criou apenas uma esposa para Adão. Não obstante, a poligamia passou a ser adotada desde o tempo de Lameque (Gn 4.19), e não proibida nas Escrituras. Até parece que Deus deixou que o homem descobrisse sozinho, por experiência própria, que a sua instituição original da monogamia era a relação apropriada. A Bíblia demonstra que a poligamia traz a tribulação, e frequentemente leva ao pecado, como, por exemplo, nos casos de Abraão (Gn 21); Gideão (Jz 8.29-9.57); Davi (2Sm 11, 13); Salomão (1 Es 11.1-8). Em vista dos costumes orientais, os reis hebreus foram advertidos contra a poligamia (Dt 17.17). Ciúmes na família se originam daí, como no caso das duas esposas de Elcana, uma das quais se mostrava adversária da outra (1Sm 1.6; cf. Lv 18.18). É difícil saber até que ponto a poligamia foi praticada, mas, por causa de considerações econômicas é bem provável que era mais comum entre os ricos do que entre o povo em geral. Herodes, o Grande, teve nove esposas em certa ocasião (Josefo, *Antiguidades*, xvii.1.3). A poligamia continua em prática até os dias atuais, entre os judeus nos países islamitas.

Quando a poligamia era praticada, a posição das esposas e a relação entre si podem ser apreendidas tanto pelas narrativas como pela lei. Era natural que o marido se inclinasse para uma mais do que pelas outras. Assim é que Jacó, que foi enganado e acabou sendo polígamo, amava mais a Raquel do que a Lia (Gn 29). Elcana preferia Ana, a despeito de sua esterilidade (1Sm 1.1-8). Em Dt 21.15-17 admite-se a hipótese de o marido amar uma esposa e aborrecer à outra.

Visto que as crianças eram importantes, pois levavam avante o nome da família, uma esposa

estéril podia permitir ao marido que tivesse um filho de sua escrava. Isso era prática legal na Mesopotâmia civilizada (p. ex., o *Código de Hamurábi*, §§ 144-147), e foi praticada por Sara e Abraão (Gn 16) e por Raquel e Jacó (Gn 30.1-8), embora Jacó tivesse ido mais adiante e tivesse aceitado como esposa igualmente a criada de Lia, embora Lia já lhe tivesse dado filhos (Gn 30.9). Nesses casos, os direitos da esposa eram salvaguardados, por ser ela quem dava sua criada a seu marido, para uma ocasião específica. É difícil dar nome à posição da criada em tal relação; ela era antes uma esposa secundária, e não uma segunda esposa, ainda que, se o marido continuasse a ter relações com ela adquiriria a posição de concubina. Eis por qual motivo talvez Bila foi chamada de concubina de Jacó, em Gn 35.22, enquanto Hagar não é classificada como concubina de Abraão em 25.6.

As esposas dos hebreus normalmente eram escolhidas dentre as mulheres hebréias (p. ex., Ne 13.23-28). O *novado* e o *matrimônio* seguiriam então um padrão normal (v. abaixo). Algumas vezes as esposas eram adquiridas como escravas dos hebreus (Êx 21.7-11; Ne 5.5). É comumente asseverado que o senhor da casa tinha direitos sexuais sobre todas as suas escravas. Não há dúvida que houve flagrantes exemplos de tal promiscuidade, mas a Bíblia nada diz acerca disso. É digno de nota que Êx 21.7-11 e Dt 15.12 distinguem entre a escrava propriamente dita que devia ser libertada depois de sete anos, e a escrava que tinha sido deliberadamente tomada como esposa ou concubina, e que não podia exigir sua libertação automática. Visto que seus direitos nesse caso são estabelecidos por leis, o cabeça da casa ou seu filho deveriam ter passado por alguma cerimônia, por simples que fosse, que teria validade legal. Ao falar sobre os seus direitos, essa passagem não os faz dependerem da palavra dela contra a palavra do cabeça da casa, nem mesmo do fato dela haver dado um filho a ele ou ao seu filho. É difícil dizer qual era sua posição. Sem dúvida alguma essa posição variava de conformidade com o fato de ela ter sido a primeira, a segunda ou a única "esposa" do dono da casa. No caso em que fosse dada ao filho da casa, é provável que desfrutava dos direitos integrais da posição de esposa. O fato é que essa lei, conforme é demonstrado pelo contexto, trata dos seus direitos como escrava, e não primariamente na qualidade de esposa.

Além disto, esposas podiam ser tomadas dentre cativas numa guerra, tanto que não fossem palestinianas (Dt 20.14-18). Alguns escritores reputam tais cativas como concubinas, mas os regulamentos de Dt 21.10-14 as consideram como esposas normais.

Não há qualquer lei que trate sobre as concubinas, e por isso não sabemos de quais direitos elas desfrutavam. É óbvio que elas tinham uma posição inferior à posição das esposas, mas seus filhos podiam herdar, conforme a vontade do pai (Gn 25.6). O livro de Juizes registra a subida ao poder de Abimeleque, filho da

concubina de Gideão (Jz 8.31-9.57), e também relata a trágica história do levita e sua concubina (Jz 19). A impressão deixada pelo trecho de Jz 19.2-4 é que essa concubina tinha liberdade de deixar o seu "marido", e que o homem dependia da persuasão para trazê-la de volta para casa. Davi e Salomão imitaram os monarcas orientais ao tomarem esposas e concubinas (2Sm 5.13; 1Rs 11.3; Ct 6.8,9). Nestas duas últimas passagens, parece que as concubinas eram escolhidas dentre uma classe inferior da população.

Nos matrimônios normais, a esposa vinha para a casa do esposo. Há, entretanto, uma outra forma de casamento, em Jz 14 e 15. Era a forma praticada entre os filisteus, mas não há registro sobre a mesma entre os israelitas. Nesse caso a esposa de Sansão permaneceu em casa do pai dela, e Sansão a visitava. Pode ser argumentado que Sansão tinha a intenção de levá-la para casa depois da cerimônia do casamento, mas que saiu sozinho, indignado depois do truque no qual havia sido traído por ela. Não obstante, ela continuava em casa de seu pai em 15.1, embora que nesse meio tempo já se casara com um filisteu.

## II. COSTUMES MATRIMONIAIS

Os costumes matrimoniais da Bíblia se centram em torno dos dois acontecimentos: o noivado e a festa de casamento.

### a) O noivado

No Oriente Próximo o noivado (no *Talmude*, *erusin* e *qidushin*) é quase tão definitivo como o próprio casamento. Na Bíblia a mulher comprometida em noivado era algumas vezes chamada de "esposa" e estava obrigada à mesma fidelidade (Gn 29.21; Dt 22.23,24; Mt 1.18,20), e o noivo era algumas vezes chamado de "esposo" (Jl 1.8; Mt 1.19). A Bíblia não legisla acerca de noivados desmanchados, mas o Código de Hamurábi (§§ 159 e 160) estipulava que se o futuro marido rompesse o noivado, o pai da noiva ficaria com o dote da noiva; enquanto se o pai mudasse de pensar, teria de devolver o dobro da quantia recebida como dote (v. tb. os códigos legais de Lipit-Ishtar, 29, e Eshnunna, 25). Presumivelmente havia alguma declaração formal, mas o alcance da publicidade dependia do noivo. Por exemplo, José desejava desmanchar o noivado o mais quietamente possível (Mt 1.19).

O amor e a fidelidade de Deus para com seu povo são pintados em termos de noivado, em Os 2.19,20. O noivado incluía os seguintes passos:

(i) *A escolha do cônjuge*. Usualmente os pais de um jovem escolhiam sua esposa e tomavam providências para o casamento, como no caso de Hagar para com Ismael (Gn 21.21) e de Judá para com Er (Gn 38.6). Algumas vezes o jovem é quem fazia a escolha, e seus pais entabulavam as negociações, como no caso de Siquém (Gn 34.4,8) e de Sansão (Jz 14.2). Raramente um jovem se casava contra a vontade de seus pais, como foi o caso de Esaú (Gn 26.34,35). Algumas vezes a jovem era interrogada se con-

sentia em seu casamento, como sucedeu com Rebeca (Gn 24.58). Ocasionalmente os pais da jovem escolhiam um jovem apropriado para ser seu marido, como sucedeu no caso de Noemi (Rt 3.1,2) e de Saul (1Sm 18.21).

(ii) *Troca de presentes*. Três tipos de presentes acham-se associados com o noivado, na Bíblia: 1. O *mohar*, traduzido como "dote de casamento" (Gn 34.12, para Diná; Êx 22.17, para uma virgem seduzida; 1Sm 18.25, para Mical). O *mohar* é subentendido, ainda que não mencionado como tal, em passagens tais como Gn 24.53, para Rebeca; 29.18, os sete anos de serviço prestado por Jacó para obter Raquel. O fato de Moisés haver guardado as ovelhas de seu sogro pode ser interpretado da mesma maneira (Êx 3.1). Tratava-se, portanto, de um presente de compensação dado pelo noivo à família da noiva, selando o pacto que ligava as duas famílias. Alguns eruditos têm considerado que o *mohar* era o preço da noiva, mas acontece que nenhuma esposa era comprada como escrava. 2. O dote. Esse era um presente dado à noiva ou ao noivo pelo pai da noiva, que algumas vezes consistia de servos (Gn 24.59,61, a Rebeca; 29.24, a Lia) ou de terras (Jz 1.15, a Acsa; 1Rs 9.16, à filha de faraó, esposa de Salomão), ou de outra propriedade qualquer (Tobias 8.21, a Tobias). 3. O presente do noivo à noiva algumas vezes consistia de jóias e vestes, como as que foram trazidas a Rebeca (Gn 24.53). Os exemplos bíblicos de contratos orais são o oferecimento de sete anos de trabalho por parte de Jacó a Labão (Gn 29.18), e a promessa de Siquém de dar presentes à família de Diná (Gn 34.12). No *Talmude Babilônico* um contrato de noivado é chamado de *shetar qidushin* (M.K. 18b) ou de *shetar erusin* (Kid. 9a). No Oriente Próximo de nossos dias, as contribuições de cada família são fixadas num contrato escrito de noivado.

### b) Cerimônias de casamento

Uma característica importante de muitas dessas cerimônias era o reconhecimento público da relação conjugal. Deve-se compreender, contudo, que nem todos os passos enumerados abaixo, eram efetuados em todos os casamentos.

(i) *Vestis da noiva e do noivo*. A noiva algumas vezes usava vestes bordadas (Sl 41.13,14), jóias (Is 61.10), um cinto especial ou "adornos" (Jr 2.32), e um véu (Gn 24.65). Entre os adornos do noivo poderíamos enumerar a grinalda (Is 61.10). Ef 5.27; Ap 19.8; 21.2 se referem figuradamente às vestes brancas da igreja como noiva de Cristo.

(ii) *Damas-de-honra e amigas da noiva*. O Sl 45.14 fala sobre as damas-de-honra de uma noiva real, e podemos supor que noivas menos importantes também as tinham. Certamente o noivo tinha seu grupo de companheiros (Jz 14.11), que são referidos no NT como "os convidados para o casamento" (Mt 9.15). Um desses correspondia ao padrinho, em nossos casamentos modernos, e é chamado de "companheiro de honra" em Jz 14.20 e 15.2, e de "amigo do noivo", em Jo 3.29. É possível que

fosse o mesmo que o "mestre-sala", mencionada em Jo 2.8,9.

(iii) *A procissão.* Na tardezinha do dia fixado para o casamento, o noivo e seus amidos seguiam em procissão até à casa da noiva. A ceia do casamento podia ser efetuada ali: algumas vezes as circunstâncias compeliam a isso (Gn 29.22; Jz 14), mas é possível que fosse algo bastante comum, visto que a parábola das dez virgens, em Mt 25.1-13, se entende mais facilmente como descrição do noivo dirigindo-se à casa da noiva para a ceia. Poder-se-ia, entretanto, esperar que mais comumente o noivo escotasse a noiva de volta à sua própria casa ou à casa de seus pais para a ceia, embora as únicas referências a isso, nas Escrituras, fiquem em Sl 45.14s.; Mt 22.1-14 (casamentos reais), e provavelmente em Jo 2.9s.

A procissão podia ser acompanhada por cânticos, músicas e danças (Jr 7.31; 1Macabeus 9.39), e por lâmpadas se a festa fosse à noite (Mt 25.7)

(iv) *A festa do casamento.* Essa era usualmente efetuada na casa do noivo (Mt 22.1-10; Jo 2.9) e freqüentemente à noite (Mt 22.13; 25.6). Muitos parentes e amigos se faziam presentes; por isso é que o vinho podia ocasionalmente faltar (Jo 2.3). Um mestre-sala ou amigo supervisionava a festa (Jo 2.9-10). Rejeitar um convite para a festa de casamento era um insulto (Mt 22.7). Esperava-se que os hóspedes usassem roupas festivas (Mt 22.11,12). Em circunstâncias especiais, a festa podia ser levada a efeito na casa da noiva (Gn 29.22; Tobias 8.19). A gloriosa reunião de Cristo e seus santos, no céu, é figuradamente chamada de "ceia das bodas do Cordeiro" (Ap 19.9).

(v) *Coberta da noiva.* Em dois casos, no AT (Rt 3.9; Ez 16.8) o homem cobre a mulher com seu manto, o que talvez era sinal que a tomava sob a sua proteção. D. Mace segue J. L. Burckhardt (*Notes on the Bedouin*, 1830, p. 264) ao dizer que isso e feito, nos casamentos entre os árabes, por um dos parentes do noivo. J. Eisler, em *Weltenmantel und Himmelszelt*, 1910, diz que entre os beduínos, o noivo cobre a noiva com uma capa especial, dizendo as palavras: "De agora em diante, ninguém senão eu te cobrirá". As referências bíblicas sugerem que o segundo costume era seguido.

(vi) *A bênção.* Os pais e amigos abençoavam o casal e desejavam-lhes felicidades (Gn 22.60; Rt 4.11; Tobias 7.13).

(vii) *O pacto.* Outro elemento religioso era o pacto de fidelidade que fica subentendido em Pv 2.17; Ez 16.8; Mt 2.14. Segundo Tobias 7.14, o pai da noiva apresentava um contrato de casamento escrito, que na *Mishnah* se chama *k'tubah*.

(viii) *A câmara nupcial.* Uma câmara nupcial era especialmente preparada (Tobias 7.16). O nome hebraico para esse aposento é *hupah* (Sl 19.5; Jl 2.16), originalmente um pavilhão ou tenda, enquanto no grego o vocábulo é *nymphon* (Mc 2.19). A palavra *hupah* ainda é usada entre os judeus hoje em dia para indicar

o pavilhão sob o qual o noivo e a noiva se assentam ou ficam de pé durante a cerimônia.

(ix) *A consumação.* A noiva e o noivo eram escoltados até esse aposento, freqüentemente pelos pais (Gn 29.23; Tobias 7.16,17; 8.1) ou pelos convidados (Mt 9.15). Antes de se juntarem, para o que o hebraico emprega a expressão idiomática "conhecer", proferia-se oração pelo marido e pela mulher (Tobias 8.4).

(x) *A prova de virgindade.* Um pano ou uma camisola manchado de sangue era exibido como prova da virgindade da noiva (Dt 22.13-21). Esse costume continua em alguns lugares do Oriente Próximo.

(xi) *Festividades.* As festividades do casamento continuavam durante uma semana (Gn 29.27, Jacó e Lia), ou, algumas vezes, durante duas semanas (Tobias 8.20, Tobias e Sara). Essas celebrações eram assinaladas por música (Sl 45; 78.63 e por brincadeiras como o enigma apresentado por Sansão (Jz 14.12-18). Alguns interpretam o livro de Cântico dos Cânticos à luz de certo costume que havia entre os aldeões sírios, de chamar o noivo e a noiva de "rei" e "rainha" durante as festividades depois da cerimônia de casamento, e de louvá-los com cânticos.

### III. GRAUS DE PARENTESCO NOS QUAIS O MATRIMÔNIO ERA PROIBIDO

Estes se registram em Lv 18 com detalhes, e menos completamente em Lv 20. :7-21; Dt 27.20-23. São analisados detalhadamente por David Mace, *Hebrew Marriage*, p. 152s. Presume-se que a proibição era válida tanto para uma segunda esposa, durante o período de vida da primeira esposa, como para qualquer casamento subsequente ao falecimento da esposa, exceto no caso de casamento com a cunhada: pois Lv 18.18, ao dizer que não era lícito para um homem casar-se com sua cunhada durante a vida da esposa, deixa subentendido que este casamento se podia realizar depois da morte dela.

Abraão (Gn 20.12) e Jacó (Gn 29.31-30) se casaram dentro de graus de parentesco que posteriormente foram proibidos. O escândalo havido na igreja em Corinto (1Co 5.1) pode ter sido um casamento com a madrasta, depois do falecimento do pai; mas, em vista da mulher ser chamada de "mulher de seu próprio pai" (e não *viúva*), e que o ato é chamado de *fornicação*, é mais provável que fosse um caso de relação imoral com uma jovem, segunda esposa do pai.

### IV. A LEI DO LEVIRATO

Esse nome se deriva do termo latino *levir*, que significa "irmão do marido". Quando um homem casado morria sem filhos, esperava-se que seu irmão solteiro se casasse com a cunhada viúva. Os filhos desse segundo casamento eram reputados filhos do primeiro marido. Esse costume se encontra entre outros povos além dos hebreus.

Esse costume é subentendido na história de Onã (Gn 38.8-10). Onã tomou a esposa de seu irmão, mas recusou-se gerar filhos com ela, visto

que não queria "dar descendência a seu irmão" (v. 9) e seus próprios filhos não teriam a herança primária. Esse versículo, todavia, não se pronuncia sobre o controle de nascimento como tal.

Dt 25.5-10 assevera que essa lei se aplicava a irmãos que habitassem juntos, mas permite ao irmão vivo a opção de recusar-se.

O livro de Rute demonstra que tal costume se estendia para além do irmão do marido. Aqui um parente cujo nome não é dado, tinha o dever primário, e foi somente quando ele se recusou que Boaz pôde casar-se com Rute. Uma outra extensão desse costume é o fato que era Rute, e não Noemi, que se casou com Boaz, presumivelmente porque Noemi já era por demais idosa para ter filhos. No entanto, menciona-se o filho do casal com as palavras "A Noemi nasceu um filho" (4.17).

A lei do levirato não se aplicava se tivessem nascido filhas, e regulamentos acerca da herança das filhas são apresentados a respeito das filhas de Zelofoade, em Nm 27.1-11. Pode parecer estranho que os v. 9-11 pareçam desconsiderar, ou mesmo contradizer, a lei do levirato. Pode-se explicar que Dt 25.5-10 ainda não havia sido promulgado. Por outro lado, quando uma lei se origina por causa de um caso específico, é preciso conhecer as circunstâncias exatas a fim de julgar o que a lei professa incluir. Não teria havido contradição com a lei do levirato se a esposa de Zelofoade tivesse falecido antes dele, e a lei, nesse caso, se confina a casos semelhantes. Dessa maneira, a lei do levirato e sua extensão seria válida, embora não compulsória, quando não havia filhos. Nm 27.8-11 então entraria em vigor quando houvesse apenas filhas, ou quando uma esposa sem filhos tivesse falecido antes de seu marido, ou quando o irmão do marido falecido se recusasse a tomar a viúva sem filhos, ou quando a esposa ainda permanecesse estéril, depois que o irmão do primeiro marido se casasse com ela.

Em Lv 18.16 e 20.21, proíbe-se que um homem se case com a esposa de seu irmão. À luz da lei do levirato isso claramente significa que ele não podia tomá-la como sua própria esposa, quer ela tivesse sido divorciada durante a vida de seu marido, quer ela tivesse sido deixada com ou sem filhos, por ocasião da morte de seu marido. João Batista, portanto, repreendeu Herodes Antipas por haver-se casado com a esposa de seu irmão, Herodes Filipe (Mt 14.3,4); Herodes Filipe continuava vivo.

No NT a lei do levirato foi usada pelos saduceus para apresentar um problema complicado acerca da ressurreição (Mt 22.23s.).

## V. O DIVÓRCIO

### a) No AT

Em Mt 19.8, Jesus Cristo diz que Moisés "permitiu" o divórcio por causa da dureza dos corações do povo. Isso, portanto, quer dizer que Moisés não ordenou o divórcio como mandamento, mas tão somente regulou uma prática já existente; e a forma da lei, em Dt 24.1-4 pode ser mais bem compreendida nesse senti-

do. Algumas versões deixam subentendido que um imperativo consta na segunda metade do primeiro versículo desse capítulo, mas, nossa versão portuguesa, acompanhando outras versões que seguem Keil, Delitzsch, S. R. Driver, e a LXX, deixa o condicional "se" ser repetido até o fim do v. 3 de maneira que é somente o quarto versículo que contém o próprio regulamento. Mas, seja qual for a tradução desses versículos, depreende-se que o divórcio era praticado, e que algum tipo de contrato era dado à esposa rejeitada, e que ela então ficava livre para casar-se com quem quisesse.

Quais sejam os motivos justos do divórcio, nesse caso, se mencionam em termos tão gerais que nenhuma interpretação pormenorizada pode ser oferecida. O marido descobria "cousa indecente nela". As palavras hebraicas, *'erwat davar* (lit., "nudez de uma coisa") ocorrem em outro lugar, como frase, apenas em Dt 23.14. Pouco antes do tempo de Cristo, a escola Samai interpretou isso como infidelidade exclusivamente, enquanto a escola de Hilel estendia tal possibilidade a qualquer coisa que fosse desagradável aos olhos do marido. Devemos nos lembrar, todavia, que Moisés não estava aqui professando estabelecer os motivos justos para o divórcio, mas tão somente aceitando o divórcio como fato existente.

Existem duas situações nas quais o divórcio é proibido: quando um homem tivesse acusado falsamente sua esposa de infidelidade pré-marital (Dt 22.13-19); e quando um homem tivesse tido relações sexuais com uma virgem, e o pai da jovem o tivesse compelido a casar-se com ela (Dt 22.28,29; Êx 22.16,17).

Em duas ocasiões excepcionais o divórcio foi assunto insistentemente exigido. Foi quando alguns exilados que haviam retornado a Judá se tinham casado com mulheres pagãs (Ed 9 e 10; Ne 13.23s.). Em Mt 2.10-16 alguns homens judeus haviam até rejeitado suas esposas judias para se casarem com mulheres pagãs.

### b) No NT

Ao comparar as palavras de Jesus Cristo, em Mt 5.32; 19.3-12; Mc 10.2-12; e Lc 16.18, encontramos que ele reputa o divórcio e o segundo casamento como sendo adúlterio, mas não diz que o homem não pode separar aquilo que Deus ajuntou. Em ambas as passagens de Mateus, a fornicação é apresentada como único motivo justo para um homem rejeitar sua esposa, ainda que não exista qualificação semelhante em Marcos e Lucas. Fornicação é comumente reputada nessas passagens como sendo equivalente a adúlterio; semelhantemente, a conduta da nação, como esposa de Javé é considerada como sendo adúlterio (Jr 3.8; Ez 23.45) e também como sendo fornicação (Jr 3.2,3; Ez 23.43); em Eclesiástico 23.23 uma esposa infiel como tendo cometido adúlterio na fornicação (cf. também 1Co 7.2).

O motivo para a omissão da cláusula excepcional em Marcos e Lucas pode ter sido que nenhum judeu, romano ou grego, jamais duvidou que o adúlterio constituía motivo para divórcio, e

os evangelistas consideraram isso como ponto pacífico. Semelhantemente, Paulo, em Rm 7.1-3, referindo-se à lei judaica e romana, nem precisa mencionar a possibilidade de divórcio por causa de *adulterio*, que ambas essas leis admitem.

Outras teorias têm sido sustentadas acerca do significado destas palavras de Cristo. Alguns ligam a palavra fornicação com alguma infidelidade pré-marital, que o marido descobre depois do casamento. Outros têm sugerido que os cônjuges podiam descobrir que se tinham casado dentro dos graus proibidos de parentesco, um acontecimento raro demais para servir de assunto para uma exceção especial nas palavras de Cristo. Os católicos-romanos são de opinião que as palavras de Cristo sancionam a separação, mas não um novo casamento durante a vida de ambos os cônjuges. É difícil dizer que Mt 19.9 exclui a permissão para um novo casamento; e entre os judeus não existia o costume de separação sem permissão para um novo casamento.

Alguns têm duvidado da autenticidade de Mc 10.12, visto que uma esposa judia normalmente não podia divorciar-se de seu marido. Porém, uma esposa podia apelar ao tribunal contra o tratamento dispensado por seu marido, e o tribunal então podia compelir o marido a divorciar-se dela. Além disso, talvez Cristo tivesse em mente a lei grega e romana, segundo a qual uma esposa podia divorciar-se de seu marido, assim como Herodias se havia divorciado de seu primeiro marido.

Há grande e numeroso grupo da opinião entre protestantes como entre católicos-romanos que 1Co 7.10-16 apresenta outro motivo justo para o divórcio. Nessa passagem Paulo repete o ensinamento que o Senhor havia dado enquanto esteve neste mundo, e então, sob a orientação do Espírito Santo, apresenta ensinamentos que ultrapassam em escopo aqueles que originalmente foram dados pelo Senhor Jesus, visto que uma nova situação havia surgido. Quando um dos cônjuges, num casamento de pagãos, posteriormente se converte a Cristo, ele ou ela não devia abandonar o outro cônjuge. Todavia, se o cônjuge incrédulo insistisse em separar-se, então o crente "não fica sujeito à servidão" em tais casos. Essa cláusula não significa simplesmente que o cônjuge crente tem a liberdade de ser abandonado, mas certamente também significa que tem o direito de casar-se novamente. Esse outro motivo, que evidentemente é de limitada aplicação, é conhecido como "privilegio paulino".

Na situação moderna de grande desordem e complicação de casamentos, divórcios e novos casamentos, às vezes inúmeros, a igreja cristã se vê muitas vezes obrigada, ao tratar com convertidos e membros arrependidos, a aceitar a situação tal qual ela é. Um convertido que previamente se divorciara, sobre bases suficientes ou não, e que tornou a casar-se, não pode tornar ao cônjuge original, e seu atual casamento não pode ser reputado como *adulterio* (1Co 6.9,11). J.S.W. J.T.

**MATUSALEM** (*m'tushelah*) — O oitavo patriarca alistado na genealogia de Gn 5. Ele foi o filho de Enoque e avô de Noé. Viveu até atingir a idade avançadíssima de 969 anos, de conformidade com o texto hebraico e da LXX (o texto samaritano apresenta 720 anos). Embora tanto ele como Metusael (*m'tusha'el*) (Gn 4.18) tenham seus nomes traduzidos como *Mathousala*, pela LXX, não há motivo para que se pense terem sido uma só pessoa. T.C.M.

**MECONÁ** — Uma aldeia perto de Ziclague, ocupada pelos judeus sob Neemias, Ne 11.28. Simons (GTT, p. 155) a identifica com Madmana, mas Grollenberg propõe Macbena, nomeada separadamente de Madmma como um povoado caibita, 1Cr 2.49. J.P.U.L.

**MEDÁ** — Um dos filhos de Abraão e Quetura (q.v.; Gn 25.2; 1Cr 1.32). Os nomes de alguns dos outros filhos e descendentes de Quetura, tais como Midiã e Dedã, posteriormente se tornaram conhecidos como tribos do norte da Arábia (v. ARÁBIA), pelo que pode ser suposto que Medã semelhantemente se estabeleceu naquela área, embora o nome seja desconhecido fora da Bíblia. T.C.M.

**MEDADE** — V. ELDADE.

**MEDEBA** (*medvah*, possivelmente "água de calma") — Uma planície e cidade de Rúben (Js 13.9,16) no lado direito do ribeiro de Anom. Uma antiga aldeia moabita tomada de Moabe por Seom (Nm 21.21-30), passou a ser usada pelos sírios aliados de Anom como local de acampamento depois de haverem sido derrotados por Joabe (1Cr 19.6-15). Dai por diante parece que trocou de mãos por diversas vezes. É mencionada na Pedra Moabita (q.v.) como localidade conquistada por Onri, talvez dos moabitas, e como tendo sido reconquistada e fortificada por Mesa. Foi novamente recuperada dos moabitas por Jeroboão II, mas estava novamente nas mãos dos moabitas quando foi escrito Is 15.2.

Também figurou na história do período intertestamentário (1Macabeus 9.36s., como "Medaba"; Josefo, *Antiguidades* i.2.4), antes de haver sido capturada por João Hircano, depois de um longo cerco (Josefo, *Antiguidades* xiii. 9.1).

A localidade atualmente chamada Mādabā, fica a cerca de 10 km ao sul de Hesbom. Ali, em 1896, durante uma escavação no local de uma igreja, foi descoberto um mapa em mosaico mostrando parte da Palestina, desde Bete-Seã até o rio Nilo. V. M. Avi-Yonah, *The Madaba Mosaic Map*, 1954. Em adição, há consideráveis ruínas que datam principalmente da era cristã, incluindo um grande templo e cisternas extensas. J.D.D.

**MÉDIA** — V. MEDOS.

**MEDIADOR** — O termo não ocorre com frequência nas Escrituras (Gl 3.19,20; 1Tm 2.5;



Hb 8.6; 9.15; 12.24; Jó 9.33, LXX). Porém, a idéia de mediação e, por conseguinte, de pessoas que agem na capacidade de mediador, permeia a Bíblia. A função de um mediador é intervir entre duas partes interessadas a fim de promover relações entre elas, estas relações que as próprias partes interessadas não são capazes de pôr em efeito. A situação que exige o ofício de um mediador é freqüentemente a alienação e a separação, caso em que o mediador pode efetuar a reconciliação. Na esfera das relações humanas, Joabe fez o papel de mediador entre Davi e Absalão (2Sm 14.1-23). Jó expressa a necessidade de um mediador, no tocante às suas relações com Deus, ao dizer: "Não há entre nós árbitro que ponha a mão sobre nós ambos" (Jó 9.33).

## I. NO ANTIGO TESTAMENTO

No AT, o profeta e o sacerdote cumpriam, mais caracteristicamente, o ofício de mediador na instituição que Deus estabeleceu em termos de uma aliança com seu povo. O profeta era o porta-voz de Deus; representava Deus na presença dos homens (cf. Dt 18.18-22). O sacerdote representava os homens, na presença de Deus (Êx 28.1; Lc 9.7; 16.6; Nm 16.40; 2Cr 26.18; Hb 1.1-4; cf. Jó 42.8). No AT, entretanto, Moisés, de todos os instrumentos humanos, era o mediador por excelência (cf. Êx 32.30-32; Nm 12.6-8; Gl 3.19; Hb 3.2-5). Ele foi o mediador da aliança antiga, porque foi por sua instrumentalidade que a aliança do Sinai foi dispensada e ratificada (cf. Êx 19.3-8; 24.3-8; At 7.37-39). E justamente com Moisés que Jesus, na qualidade de mediador da nova aliança, é comparado e contrastado.

## II. CRISTO COMO MEDIADOR

A designação "mediador" pertence preeminentemente a Cristo, e até mesmo aqueles que executaram ofícios mediatórios na instituição do AT foram apontados para eles somente porque a instituição na qual se desincumbiam dessas funções era a sombra das realidades arquetípais cumpridas na pessoa de Cristo (cf. Jo 1.17; Hb 7.27,28; 9.23,24; 10.1). Jesus é o mediador da nova aliança (Hb 9.15; 12.24). E se trata de uma aliança melhor (Hb 8.6) porque desenvolve até à fruição final a graça pressuposta na administração de uma aliança (v. ALIANÇA). Cristo é o único "mediador entre Deus e os homens" (1Tm 2.5) investir qualquer outro com essa prerrogativa é atacar a honra sem paralelo que pertence exclusivamente a ele, e é também negar a asseveração expressa do texto sagrado.

Embora o título "mediador" não seja usado com freqüência, as Escrituras abundam com referências à obra medianeira de Cristo.

### a) Mediação antes da encarnação

Na qualidade de Filho eterno e preexistente Cristo foi o mediador da criação dos céus e da terra (Jo 1.3,10; Cl 1.16; Hb 1.2). Essa atividade na economia da criação é correlativa com sua mediação na economia da redenção. A onipotência evidenciada naquela e as prerrogativas

que lhe pertencem como Criador são indispensáveis para levar avante a redenção. Foi na redenção, entretanto, que apareceu toda a extensão de sua mediação. Tudo que acontece no decurso do processo redentivo, desde seu começo até sua consumação, é caracterizado pela sua mediação.

A eleição, como fonte ulterior da salvação, não se fez fora de Cristo. Os eleitos foram escolhidos nele antes da fundação do mundo (Ef 1.4), e foram predestinados para serem conformados com sua imagem (Rm 8.29).

### b) Mediação na salvação e na redenção

Foi especificamente na realização, uma vez para sempre, da salvação e da redenção que a ação medianeira de Cristo se tornou patente (cf. Jo 3.17; At 15.11; 20.28; Rm 3.24,25; 5.10,11; 7.4; 2Co 5.18; Ef 1.7; Cl 1.20; 1Jo 4.9). A ênfase recai sobre a morte, o sangue e a cruz de Cristo como sendo a ação através da qual a redenção se realizou. Nas Escrituras, o conceito da morte de Cristo é sempre como sendo um acontecimento no qual Jesus esteve intensamente ativo a obedecer o mandamento de seu Pai e a cumprir a sua comissão divina (cf. Jo 10.17,18; Fp 2.8). Foi a atividade de Jesus como mediador, no derramamento de seu sangue, que proporcionou à sua morte a sua eficácia salvadora. Quando a salvação realizada se vê como reconciliação e propiciação, é neste pormenor que a função medianeira de Cristo se ilustra mais claramente. A reconciliação pressupõe uma alienação anterior entre Deus e os homens, e consiste da remoção dessa alienação. O resultado da reconciliação é paz com Deus (cf. Rm 5.1; Ef 2.12-17). A propiciação visa satisfazer a justa indignação de Deus e de Jesus contra o pecado, visto que a propiciação torna Deus propício para conosco (cf. 1Jo 2.2).

### c) Mediação continuada

A mediação de Cristo não se confina à obra terminada da redenção. Sua atividade medianeira jamais ficará suspensa. Em nossa participação nos frutos da redenção dependemos de Cristo em sua contínua intervenção como mediador. Nosso acesso a Deus, e nossa introdução na graça de Deus vem tudo por intermédio dele; ele nos leva até à presença do Pai (Jo 14.6; Rm 5.2; Ef 2.18). É por meio dele que a graça reina mediante a justiça e se encaminha para a vida eterna, e a graça e a paz são multiplicadas tendo em vista o desfrutamento da plenitude de Cristo (cf. Rm 1.5; 5.21; 2Co 1.5; Fp 1.11). Os mais característicos exercícios de devoção, por parte do crente, são oferecidos por meio de Cristo. A ação de graças e a oração não só se oferecem pela graça que Cristo proporciona, mas, igualmente, se apresentam a Deus por meio de Cristo (cf. Jo 14.14; Rm 1.8; 7.25; Cl 3.17; Hb 13.15). A aceitabilidade da adoração e do serviço prestados pelo crente se baseia na virtude e na eficácia da mediação de Cristo, e nada é um sacrifício espiritual senão aquilo que é prestado por intermédio dele (1Pe 2.5). Até mesmo os apelos feitos a outros, para que se desincumbam de suas obrigações, derivam sua

mais solene sanção do fato que são feitos por intermédio de Cristo e em seu nome (Rm 15.30; 2Co 10.1; cf. Rm 12.1).

A mediação contínua de Cristo é especialmente exemplificada em seu ministério celeste à direita de Deus. Esse ministério diz respeito particularmente aos seus ofícios de sacerdote e de rei. Cristo é sacerdote para sempre (Hb 7.21,24). Um importante aspecto desse ministério sacerdotal nos céus é a intercessão dirigida ao Pai e que encerra em seu escopo cada necessidade do povo de Deus. Jesus está exaltado em sua natureza humana, e é do reservatório de seu sentimento de amizade, forjado durante as provações e tentações de sua humilhação (Hb 2.17,18; 4.15) que ele vem ao encontro de cada necessidade no combate em que o crente está envolvido. Cada graça outorgada flui pelo canal da intercessão de Cristo (Rm 8.34; Hb 7.25; cf. 1Jo 2.1) até que a salvação que ele obteve chegue à sua plena fruição: nossa conformidade com sua imagem. O ministério sacerdotal de Cristo, entretanto, não deve ser restringido à sua intercessão. Ele é o Sumo Sacerdote sobre a casa de Deus (Hb 3.1-6), e essa administração envolve muitas outras funções. Em seu ofício real ele acha-se exaltado acima de todo principado e poder (Ef 1.20-23), e reinará até o fim, quando então terá sujeitado todos os seus inimigos a si mesmo (1Co 15.25). Esse é o domínio mediador de Cristo, e abarca toda a autoridade no céu e na terra (Mt 28.18; Jo 3.35; 5.26,27; At 2.36; Fp 2.9-11).

É a escatologia que finalmente manifestará e vindicará o ofício mediano de Cristo; a ressurreição e o julgamento serão operados por ele. Todos os mortos, justos e injustos, serão ressuscitados por sua convocação (Jo 5.28,29). Nele é que os justos serão ressuscitados para a imortalidade e a incorrupção (1Co 15.22,52-54; 1Ts 4.16), e com ele os justos serão glorificados (Rm 8.17; cf. Jo 11.25; Rm 14.9). O julgamento final, dos ímpios, será executado igualmente por ele (Mt 25.31-46; Jo 5.27; At 17.31).

#### d) Conclusão

Percebe-se, pois, que a mediação de Cristo opera em todas as fases da redenção, desde a eleição no eterno conselho de Deus até à consumação da salvação. Ele permanece sempre mediador, tanto na humilhação como na exaltação. Há, todavia, qualidades multiformes na sua atividade mediana, e isso não pode ser definido em termos de uma única idéia ou função. Sua mediação tem tantas facetas como sua pessoa, seu ofício e sua obra. E há diversidade nos ofícios e tarefas desincumbidas e nas relações que ele sustenta para com os homens na qualidade de mediador, como há também diversidade nas relações que ele sustenta para com o Pai e para com o Espírito Santo, na economia da redenção. A fé e a adoração de Cristo exigem que reconhecamos essa diversidade. A glória sem paralelo que lhe pertence como mediador, exige que não atribuamos a nenhum outro nem mesmo a mínima semelhança daquela prerrogativa que lhe pertence com exclusividade como o único mediador que há entre Deus e os homens. J.M.

**MEDICINA** — V. DOENÇA E CURA.

**MÉDICO** — V. DOENÇA E CURA.

**MEDIDAS** — V. PESOS E MEDIDAS.

**MEDOS, MÉDIA** (heb., *madai*; em assírio, (a)*mada*; em persa antigo, *mada*; em grego, *medai*).

Média era o nome antigo para o noroeste do Irã, a oeste do mar Cáspio e ao sul das montanhas de Zagros. Dessa forma esse território cobria a moderna província de Azerbaidjã e parte do Curdistão persa. Seus habitantes eram chamados medos ou médios, e eram jafetitas (Gn 10.2), cuja linhagem ariana é confirmada por Heródoto (vii.62), Estrabão (xv.2.8), e pelos vestígios sobreviventes de seu idioma. Os medos habitavam nas estepes e seu nome se menciona pela primeira vez por Salmaneser III, em seu ataque contra suas planícies, em 886 a.C., para obter os cavalos de puro sangue que tornavam os medos famosos. Sua ação foi seguida por reis assírios posteriores, que também procuravam conservar abertos os destiladeiros orientais para os comerciantes. Adade-Nirari III (810-781 a.C.) afirma ter conquistado "a terra dos medos e Parsua (Pérsia)", como também o afirmou Tiglate-Pileser III (743 a.C.) e Sargom II (716 a.C.). Esse último transferiu israelitas para a Média (2Rs 17.6; 18.11) depois de haver assolado aquela porção da Média governada por Dayauku (Deioces), a quem exilou para Hamate durante algum tempo.



**Fig. 123** — Cabeça de medo usando chapéu arredondado. Tem entre os dedos a fimbria de sua veste. Outra pessoa toca na "bainha" de sua veste. Período de Dario-Xerxes (521-465 a.C.). De Persépolis.

Esar-Hadom fez seus vassallos medos assinar um tratado (Iraq, XX, 1958, p. 1-91), mas logo se rebelaram e se aliaram aos citas (Asgoz) e aos cimérios contra o poder declinante da Assíria depois de 631 a.C. Sob Fraortes tiveram início os ataques abertos que culminaram com a conquista de Ninive (612 a.C.) e de Harã (610 a.C.), por

Quixares da Média e seus aliados babilônios. Os medos controlaram todas as terras ao norte da Síria e entraram em choque com a Lídia, até que a paz foi negociada, em 585 a.C.

Em 550 a.C., Ciro de Anã (v. ELÁ) derrotou Astigas e passou a controlar a Média, capturando sua capital, Ecbatana, e adicionando aos seus títulos o título de "Rei dos medos". A muitos medos foram dadas posições de responsabilidade e seus costumes e leis foram combinados com os costumes e leis dos persas (Dn 6.8,15). O nome Média foi algumas vezes empregado para denotar a Pérsia; mais usualmente aparece em combinação com a Pérsia como uma parte principal da nova confederação — Média-Pérsia (Dn 8.20; Et 1.19). Os medos, conforme se predisse pelos profetas Isaías (13.17) e Jeremias (51.11,28) tomaram parte na captura de Babilônia (Dn 6.28). O novo governante da Babilônia, Dario, é chamado de "o medo" (Dn 11.1), pois era filho de Assuero, de origem meda (Dn 9.1). V. DARIO, CIRO.

Os medos posteriormente se rebelaram sob Dario I e Dario II (409 a.C.). A história dos judeus na Média é relatada em Ester (1.3,14,18,19) e aos medos sob os sírios (selêucidas) e os partas há referências em 1Macabeus 5.46; 14.1-3; Josefo, *Antiguidades* xx. 2. A Média foi organizada como a 11.<sup>a</sup> e a 18.<sup>a</sup> satrapia. Os medos se mencionam, juntamente com os partas e elamitas, em At 2.9. Depois dos sassanidas "Média" passou a ser usada apenas como termo geográfico. D.J.W.

**MEFIBOSETE** — A forma original do nome era ou Meribba "al, talvez com o sentido de "Baal é advogado" (1Cr 8.34; 9.40a), ou então Meriba "al com o sentido de "herói de Baal" (1Cr 9.40b). Na revisão Lucânica da LXX (exceto em 2Sm 21.8) a forma do nome é Memfibabal, que talvez queira dizer "aquele que despedaça a Baal" (cf. Dt 32.26). Essa forma transiticional foi além disso modificada pela substituição de *ba'al* por *bosher*, "vergonha" (cf. Isbo-sete, Jerubese-te em 2Sm 11.21, e a LXX, que diz "profetas de vergonha" em lugar de "profetas de Baal", em 1Rs 18.19,25; v. ainda BAAL). V. BDB; Smith, ICC, *Samuel*, 1899, p. 284, 285; S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, 1913, p. 253-255 com referências.

Havia dois homens com esse nome. 1. O filho de Jônatas, e neto de Saul. Quando Saul e Jônatas foram mortos em batalha, Mefibosete tinha cinco anos de idade e ficou aleijado ao cair dos braços de sua ama, que fugia com ele (2Sm 4.4). Davi poupou-lhe a vida, deu-lhe lugar honroso na corte por amor a Jônatas, e nomeou Ziba, um dos escravos de Saul, para que o servisse (2Sm 9; 21.7). A traição de Ziba e a reconciliação de Mefibosete com Davi, no tempo da revolta de Absalão, são relatadas em 2Sm 16.1-6; 19.24-30. 2. O filho de Saul por sua concubina Rispa. Foi um dos indivíduos executados pelos gibeonitas para expiar o massacre ordenado por Saul (2Sm 21.8). A.G.

**MEGIDO** — Uma importante cidade do AT, que ficava na serra do Carmelo, cerca de 32 km a sul-sueste do moderno porto de Haifa.

### I. A EVIDÊNCIA BÍBLICA

A cidade de Megido (*m'gido*) é primeiramente mencionada entre as cidades que Josué "feriu", durante a conquista da Palestina (Js 12.21), a qual foi subseqüentemente dada por sorte a Manassés, no território de Issacar (Js 17.11; 1Cr 7.29). Manassés, todavia, não destruiu os cananeus que habitavam na cidade, mas os obrigou a trabalhos forçados (Jz 1.28). Uma referência curiosamente indireta se faz a Megido, no cântico de Débora, no qual Taanaque (q.v.) se descreve como local "junto às águas de Megido" (*'al-mey m'gido*, Jz 5.19), mas nenhuma menção de Megido como cidade, em contraste com o nome de uma corrente de água, é feita (v. QUISOM). A próxima referência à cidade aparece já no tempo de Salomão, quando foi incluída em seu quinto distrito administrativo sob Baaná (o filho de Ailude) (1Rs 4.12) e foi selecionada, juntamente com Hazor e Gezer para ser uma de suas principais cidades fortes fora de Jerusalém, onde Salomão possuía acomodações para carros e cavalos (1Rs 9.15-19). Megido é mencionada brevemente como o lugar onde Acázias, de Judá, faleceu, depois de haver sido ferido ao fugir de Jeú (2Rs 9.27), e posteriormente foi a cena da morte de Josias quando este tentava impedir que faraó Neco (q.v.), do Egito, saísse em auxílio da Assíria (2Rs 23.29,30; 2Cr 35.22,24). O nome da cidade ocorre com a forma de *m'gidon* na profecia de Zacarias (12.11), e é nossa forma que é usada no NT. Armagedom (q.v.), derivado de *har-m'gidon*, "colina de Megido".

### II. FONTES EXTRABÍBLICAS

O local da antiga Megido tem sido identificado com o moderno montão deserto de Tell el-Mutesellin, que fica no lado norte da serra do Carmelo e domina o desfiladeiro mais importante da planície costeira para o vale de Esdrelom. O cômodo tem quase 21 m, com uma área de mais de 10 acres no alto, e as cidades anteriores, mais abaixo no cômodo, ainda eram maiores. As primeiras escavações foram efetuadas por uma expedição alemã sob a orientação de G. Schumacher, de 1903 a 1905. Uma trincheira foi cortada através do cômodo, e um número de edifícios foi encontrado, mas devido ao conhecimento limitado da cerâmica naquela época, pouca coisa foi aprendida. O local não foi novamente escavado senão em 1925, quando o Instituto Oriental da Universidade de Chicago, sob a liderança de H. H. Breasted, o selecionou como o primeiro grande projeto de um ambicioso esquema de escavações por todo o Oriente Próximo. O trabalho foi orientado com sucesso por C. S. Fisher (1925-7), P. L. O. Guy (1927-35), e G. Loud (1935-9). A intenção original era remover o cômodo inteiro, nível por nível, até à base, e com essa finalidade foi escavada uma área ao pé do declive, em estágio

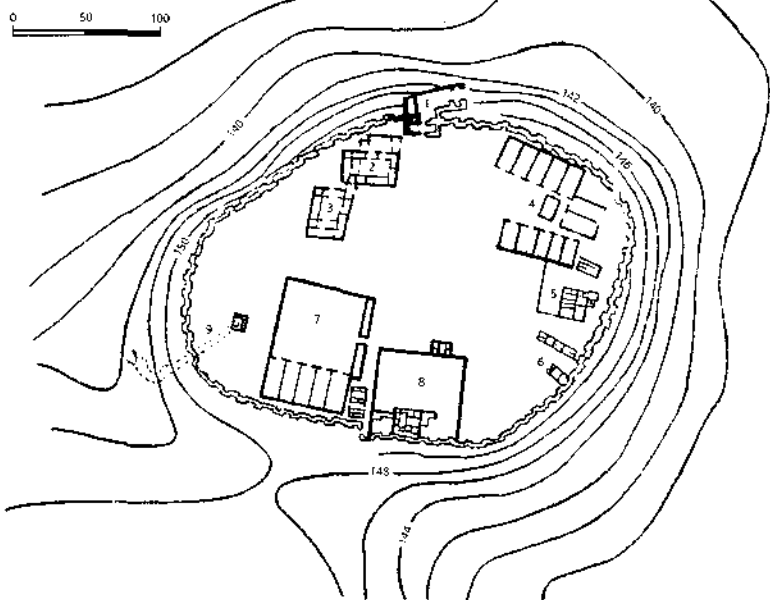
inicial, para libertá-la para o amontoar subseqüente de terra tirada do cômodo. Mas a Segunda Guerra Mundial paralisou as obras, e embora o plano inteiro da cidade dos tempos da Idade do Ferro tivesse sido revelado, os níveis mais antigos ficaram conhecidos apenas numa área relativamente pequena. Uma breve escavação foi levada a efeito em 1960 por Y. Yadin que visava elucidar alguns problemas sobre a estratigrafia dos níveis V-III.

Vinte níveis principais de ocupação foram identificados, recuando até povoados calcolíticos no início do quarto milênio (níveis XX e XIX). Uma interessante característica do nível XIX é um pequeno santuário onde há um altar. Durante a Idade do Bronze Primitiva (no terceiro milênio) havia uma cidade considerável em Megido (níveis XVIII-XVI), uma interessante característica da qual era uma plataforma circular feita de grandes pedras aonde se chegava por uma escadaria, coberto com ossos de animais e pedaços de cerâmica. É possível que se tratasse de um *bamah* (v. LUGAR ALTO). Essa plataforma continuava em uso na Idade do Bronze Média (níveis XV-X; na primeira metade do segundo milênio), um período de influência egípcia cujo início foi assinalado por um grande programa de reconstruções, durante o qual a plataforma circular se

tornou o núcleo de três templos dotados de altares (q.v.). Um pórtico muito bem construído com três pilastras, de um tipo que teve origem na Mesopotâmia, também foi encontrado nesses níveis, e a necessidade de portões tão fortes ficou demonstrada pela evidência de um número de grandes destruições na última parte do período, culminando numa grande devastação que provavelmente deve ser ligada com a reconquista da Palestina pelos egípcios, depois que os hicsos foram expulsos do Egito.

As evidências sobre violência periódica são menos frequentes na Idade do Bronze Posterior (níveis VIII e VII), e embora esse tivesse sido um período de dominação egípcia, a cultura da Palestina refletia a civilização cananeia do norte de modo considerável. Foi nesse período que talvez a batalha mais completamente relatada da antiguidade foi ferida, quando Tutmose III derrotou completamente uma coligação de asiáticos em Megido, em c. de 1468 a.C. Os remanescentes arquiteturais desse período incluem um templo, um palácio e um portão, e a influência da cultura do norte é claramente percebida num grande acúmulo de mais de 200 objetos de marfim entalhado que foi encontrado num tesouro subterrâneo sob o palácio do nível VII (v. fig. 122). Essa é uma das mais antigas

## Megido na monarquia



**Fig. 124** — Chave (números entre linhas de contorno se referem aos níveis). 1. Portão da cidade (III). 2,3. Edifícios não identificados (III). 4. Estábulo do norte (IV). 5. Não identificado (IV). 6. 'Santuário' (V). 7. Estábulo do sul (IV). 8. Palácio (IV). 9. Sistema de suprimento de água, com túnel até a fonte externa. Escala em metros.

colecções de um tipo de arte que era bem conhecido na época da Idade do Ferro de lugares tão longínquos como a Assíria (v. tb. SAMÁRIA), e embora praticamente nenhum exemplar tenha sido encontrado na Fenícia é provável que muitos deles tenham sido fabricados ou por artesões fenícios expatriados ou nas oficinas da própria Fenícia. Que havia contatos com a Mesopotâmia, nesse período, é demonstrado pela recente descoberta, na beira do cômodo, de um fragmento do poema épico babilônio de Gilgames, que por sua escrita cuneiforme pode ser datado como pertencente ao séc. XIV a.C.

Outra descoberta, provavelmente pertencente também a esse período, foi o sistema de fornecimento de água da cidade. Uma zona não edificada do cômodo foi escavada por um poço com 40 m de profundidade, cujo fundo consistia de uma escavação vertical com uma escada cortada na rocha rodeando-a pelos lados. Do fundo da escavação a escada entrava num túnel que, finalmente atingindo seu nível, levava a uma caverna, 50 m mais adiante, com uma fonte de água no fim. Parece que essa fonte originalmente dava para a ladeira do cômodo, fora da cidade, mas que em período posterior o túnel havia sido escavado partindo do interior da cidade, e que a caverna fora tampada e escondida do lado de fora por razões estratégicas.

Embora existam sinais de destruição perto do fim do séc. XII a.C., algum tempo depois da chegada dos israelitas, e embora haja evidência de um abandono temporário depois dessa destruição, o povo responsável pela nova povoação do cômodo (V) não parece ter sido israelita. Isso estaria de conformidade com a informação bíblica de que os habitantes de Megido não foram expulsos no tempo da conquista, e que mais tarde foram obrigados a trabalhos forçados (Jz 1.27.28). Certo número de objetos de culto, altares de incenso de pedra calcária e dotados de chifres nas pontas (v. ALTAR e fig. 9), suportes de incenso de argila, e braseiros, pertencentes a esse e a outros níveis seguintes, provavelmente se devem aos cananeus, os quais, contrariamente à ordem dada pelo Senhor aos israelitas, não foram destruídos. Provavelmente é a última porção desse nível e ao início do próximo (Va - Ivb) que se deve atribuir um pórtico de cidade com seis câmaras com seus muros em casamata (v. ARQUITETURA), conforme Y. Yadin tem demonstrado. Esses têm o plano quase idêntico aos exemplares encontrados em Hazor e Gezer, e provavelmente com pouca dúvida devem ser atribuídos ao tempo de Salomão, fato esse que ilumina a afirmação de 1Rs 9.15-19.

As escavações efetuadas antes da II Guerra Mundial desenterraram extensas séries de estábulos, capazes de acomodar até 450 cavalos, e os escavadores ligaram tais estábulos a Salomão, que, segundo se sabe, estabeleceu um corpo de carros de combate (q.v.) em seu exército; porém, as investigações de Yadin demonstraram que esses estábulos datam da última parte do nível IV (IVa), que provavelmente foi

reconstruído depois da destruição da cidade salomônica pelo faraó Sesonque (v. SISAQUE). Por conseguinte, tais estábulos mui provavelmente são obra de Acabe, o qual, de conformidade com os anais de Salmaneser, possuía uma força de 2.000 veículos de guerra. O último nível israelita (III) foi provavelmente destruído em 733 a.C. por Tiglate-Pileser III, quando Megido se tornou capital de uma província assíria. Com o declínio das fortunas assírias, essa cidade (nível II) caiu uma vez mais dentro de território israelita, e a derrota e a morte de Josias naquele lugar, em 609 a.C., é provavelmente assinalada por sua destruição.

As escavações efetuadas em Megido têm demonstrado quão formidável civilização os israelitas, sob Josué, tiveram de enfrentar quando invadiram a Palestina. T.C.M.

#### MEIO-ÔMER — V. PESOS E MEDIDAS.

**MEL, FAVO DE MEL** (heb., *d<sup>o</sup>vash*, "mel", é a palavra usual; *nofet*, "suco", "gotejar"; *ya'ar*, "favo"; *ya'rat had<sup>o</sup>vash*, "favo de mel"; *suf d<sup>o</sup>vash*, "fluxo de mel"; em grego, *meli*, "mel"; *melission kerion*, "favo de mel") — Um alimento favorito nos tempos bíblicos (Pv 24.13; cf. Eclesiástico 11.3), o mel era encontrado nas cavidades das rochas (Dt 32.13; Sl 81.16); nas árvores (1Sm 14.25,26, embora o texto hebraico nessa passagem seja obscuro); no deserto da Judéia (Mt 3.4; Mc 1.6); e nas carcaças de animais (Jz 14.8).

O mel era empregado para fazer bolos (Êx 16.31), e era reputado possuidor de propriedades medicinais (Pv 16.24). V. ALIMENTO. Era um presente aceitável (2Sm 17.29; 1Rs 14.3); uma riqueza natural valiosa (Jr 41.8); parece que existia em tanta abundância que podia ser exportado (Ez 27.17, mas alguns apresentam a sugestão que nesse versículo e em Gn 43.11 refira-se ao xarope de uvas (em árabe, *dihs*); cf. Josefo, BJ, iv. 8.3). O mel era proibido como ingrediente de qualquer oferta de manjares a Javé (Lv 2.11) por causa de sua capacidade de fermentação (conforme afirma Plínio, NH xi.15), ainda que fosse incluído nos dízimos e nas primícias (2Cr 31.5), o que, incidentalmente, sugere abelhas domesticadas. Em tempos posteriores a criação de abelhas talvez tivesse sido praticada pelos judeus. V. ABELHA.

Canãã é descrita como terra que "mana leite e mel" (Êx 3.8 etc.; cf. ANET, p. 19, 20), a respeito do que v. discussão na anotação de T. K. Cheyne, em EBI, 2104. Gosen é similarmente descrita (Nm 16.13).

O mel, na qualidade de "principal das coisas doces" tem inspirado muitas alusões figurativas — exemplo, Sl 19.9,10; Pv 5.3 (cf. Ct 4.11); Pv 24.13,14 (cf. Eclesiástico 39.26); Ez 3.2,3; Ap 10.9. J.D.D.

#### MELODIA — V. SALMOS.

**MELÕES** (*avatihim*) — Mencionados em Nm 11.5, quando os israelitas, que peregrina-

M



vam pelo deserto, com espírito de queixa se lamentavam da falta de diversas comidas deliciosas que nunca mais podiam obter desde que haviam saído do Egito. A referência é ao *Citrullus vulgaris*, um fruto membro da família do *Cucurbitaceae*, cultivado desde os tempos mais recuados no Egito e no Oriente, cujas sementes têm sido freqüentemente encontradas em túmulos egípcios. J.D.D.

**MELQUISEDEQUE** (heb., *malki-tsedeq*, "Sedeque (meu) rei", ou, conforme a interpretação de Hb 7.2, "rei de justiça") — Ele era rei de Salém (provavelmente Jerusalém) e sacerdote do "Deus Altíssimo" (*'el 'elyon*) o qual foi ao encontro de Abraão depois que voltou da derrota que infligiu a Quedorlaomer (q.v.) e seus aliados, apresentando-lhe pão e vinho, e abençoando-o em nome do Deus Altíssimo, e que dele recebeu a décima parte do despojo que havia conquistado ao inimigo (v. Gn 14.18s.). A seguir Abraão declinou o oferecimento do rei de Sodoma, que lhe deixava ficar com todo o despojo exceto os prisioneiros recuperados, jurando pelo Deus Altíssimo que não permitiria que qualquer homem tivesse a honra de enriquecê-lo (v. 22, onde o texto massorético, ainda que não as versões samaritana, da LXX e a siríaca Pesita, adiciona Jave antes de *'el 'elyon*, assim destacando o fato que os dois nomes denotam o mesmo e único Deus). O incidente provavelmente deve ser datado dentro da Idade do Bronze Média (V. ABRAÃO). O nome de Melquisedeque pode ser comparado com o do último rei jebuseu de Jerusalém, Adoni-Zedeque (Js 10.1s.).

Em Sl 110.4, um rei davidico é aclamado por juramento divino como "sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedeque". O pano de fundo dessa aclamação é a conquista de Jerusalém por Davi, em c. de 1000 a.C., em virtude da qual Davi e sua casa se tornaram herdeiros da dinastia de reis-sacerdotes de Melquisedeque. O rei assim aclamado foi identificado por Jesus e seus contemporâneos como sendo o Messias davidico (Mc 12.35s.). Se Jesus é o Messias davidico então ele certamente é o "sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedeque". Essa é a conclusão inevitável tirada pelo escritor da Epistola aos Hebreus, o qual desenvolve seu tema sobre o sumo sacerdócio celeste de nosso Senhor baseando-se no Sl 110.4, interpretado à luz de Gn 14.18s., onde Melquisedeque aparece e desaparece subitamente, nada sendo dito acerca de seu nascimento ou morte, linhagem ou descendência, de uma maneira que declara a sua superioridade sobre Abraão e, por implicação, a sua superioridade sobre o sacerdócio arônico descendente de Abraão. A superioridade de Cristo e de sua nova ordem, sobre a ordem levítica dos tempos do AT, fica assim estabelecida (Hb 5.6-11; 6.20-7.28). F.F.B.

**MENAÉM** (heb., *m'nahem*, "consolador", 2Rs 15.14-22) — Filho de Gadi, e governador militar de Turza, a capital mais antiga de Israel. Quando

Salum (q.v.) usurpou o trono, durante um período de anarquia, Menaém resistiu, atacou a Salum em Samaria, capturou a cidade, matou o usurpador e foi por sua vez proclamado rei (c. 752 a.C.; v. CRONOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO). Alguma oposição contra ele teve prosseguimento, e na cidade de Típsa, Menaém suprimiu uma rebelião séria, aparentemente com crueldade desnecessária. A fim de fortalecer sua posição, se tornou vassalo de Pul, rei da Assíria (v. TIGLATE-PILESER III). Esse privilégio custou a Menaém 1.000 talentos, o que Menaém exigiu dos ricos de seu reino. A aliança se revelou desastrosa para Israel, pois eventualmente conduziu à anexação da nação aos domínios assírios. A orientação política de Menaém teve quem resistisse a ela, o partido antiassírio de Israel, mas manteve sua posição até à morte (c. 742/1) e foi sucedido por seu filho, Pecaías. Menaém foi o último rei de Israel cujo filho o sucedeu no trono. Quanto a uma discussão sobre a cronologia de seu reinado, v. H. Tadmor em *Studies in the Bible*, 1961, p. 248-266. J.B.D.

**MENE, MENE, TEQUEL e PARSIM** — Palavras que foram escritas misteriosamente na caiadura da parede, por ocasião da festa de Belsazar (Dn 5.25; nossa versão diz "e Parsim" porque o *u* de *ufarsin* é a conjunção "e", depois da qual o *p* se torna o aspirante *f*). Na interpretação de Daniel (v. 26-28), *m'ne'* é derivada do termo aramaico *m'na'*, "enumerar", indicando que os dias do império caldeu haviam sido enumerados e chegaram ao fim; *te'qel* é derivada do aramaico *te'qal*, "pesar" (cf. o heb. *shaqal*, de onde proveio "siclo"), indicando que Belsazar havia sido pesado na balança divina e fora encontrado insuficiente; e o plural, *parsin* é substituído pelo singular, *pres*, "dividir", indicando que o seu império haveria de ser dividido entre os medos e os persas (*paras*, com outro jogo de palavras aproveitando a raiz *prs*).

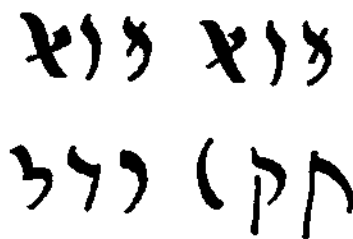


Fig. 125 — Escrita aramaica dos sécs. VI-V a.C., do tipo interpretado por Daniel na Babilônia. Diz MN' MN' TQL PRS, em nossa versão portuguesa como "Mene, Mene, Tequel e Parsim" (Dn 5.26-28).

O mistério estava não na decifração das palavras aramaicas, mas antes, em sua significação. Superficialmente, denotavam uma série de pesos e unidades monetárias, "uma mina, uma mina, um siclo e meio-siclo" (em babilônico,

*parisu*) — ou, se a primeira palavra fosse considerada como imperativo do verbo *m'na'*, então, “enumera uma mina, um siclo, e meio-siclo”. Porém, não havia qualquer contexto que faria tais palavras parecerem relevantes ao rei ou aos seus sábios. Várias tentativas têm sido feitas para relacionar as unidades especificadas com certos reis sucessivos da Babilônia, por exemplo, Nabucodonosor (uma mina), Belsazar (um siclo), medos e persas (divisões) (C. S. Clermont-Ganneau, A. H. Sayce); Evil-Merodaque e Neriglissar (duas minas), Labasi-Marduaque (um siclo), Nabonido e Belsazar (duas meias-minas) (E. G. Kraeling); Nabucodonosor (uma mina), Evil-Merodaque (um siclo), Belsazar (meia-mina) (H. L. Ginsberg); Nabucodonosor (uma mina), Nabonido (um siclo), Belsazar (meia-mina) (D. N. Freedman, que tira conclusão baseada na *Oração de Nabonido*, dos papiros de Qumran, que afirma que a história de Daniel conhecia originalmente esses três reis caldeus). Essas tentativas são fascinantes, mas não conclusivas. F.F.B.

**MÊNFI** (em egípcio, *mn-nfr*; em heb., *nof* e *nof*) — Ficava situada à beira do rio Nilo, cerca de 24 km do ápex do delta egípcio. Foi fundada por Menes (Os muros Brancos), o faraó que uniu o Alto Egito e o Baixo Egito sob um só trono. O nome *Mn-nfr* é abreviação do nome do terno da pirâmide de Pepi (c. 2400 a.C.). Foi capital do Egito durante o império antigo. Permaneceu como cidade importante até à sua conquista por Alexandre, o Grande (331 a.C.). Os deuses principais da cidade eram Ptá, o demurgo, Sekmet, Nefertem e Sokaris. O nome *Hwt-k'-Pth*, “mansão do Ka de Ptá”, é a origem do nome Egito. Bem pouco resta da cidade dos vivos (Mit-Rahina); a necrópole é mais bem conhecida com suas importantes ruínas de Djoser, no Saqqara, a pirâmide de Djedefré em Abu Rawash, as pirâmides de Queops, Quefrem e Miquerinos, em Giza, e as pirâmides pertencentes à V.ª dinastia, em Abusir. Ramsés II, Merneptá e Psamético efetuaram extensas edificações nessa região. O templo foi descrito por Heródoto (ii. 153), e os escritores antigos descrevem o lugar onde era conservado vivo o boi Apis. Durante o novo império, em consequência da imigração de asiáticos, descobrimos que também passaram a ser adorados deuses estrangeiros como Cades, Astarte e Baal, na cidade de Mênfis.

A cidade foi conquistada pelos etíopes (Pi-ankhy, 730 a.C.), pelos assírios (Essar-Hadom, 671; Assurbanipal, 666) e pelos persas (Cambises, 525 a.C.).

Desde o séc. VII a.C. se estabeleceram naquele lugar colônias estrangeiras, e, depois da destruição de Jerusalém, chegaram também os judeus (Jr 41.1). A cidade é mencionada por diversas vezes pelos profetas (Os 9.6; Is 19.13; Jr 2.16; 46.14,19; Ez 30.13,16). C.D.W.

**MENTE** — V. CORAÇÃO.

**MENTIRA** — (heb., *sheqer*, “falsidade”, “engano”; *kazav*, “mentira” ou “coisa engano-

sa”; gr., *pseudos* e cognatos). Essencialmente, a mentira é a declaração daquilo que se sabe ser uma falsidade, com a intenção de enganar (Jz 16.10,13). Os escritores bíblicos condenaram severamente as formas agravadas de mentira, como, por exemplo, aquela que perpetrava uma fraude (Lv 6.2,3), aquela que consegue obter condenação injusta (Dt 19.15), e o testemunho dos profetas falsos (Jr 14.14). As mentiras podem ser expressas por meio de palavras (Pv 6.19), por meio do modo de vida (Sl 62.9), por meio do erro (2Ts 2.11), ou por meio de uma forma de falsa religião (Rm 1.25). Os profetas reputavam a mentira como uma expressão específica do princípio do mal (Os 12.1). A mentira é proibida como algo repugnante para a consciência moral de Israel (Pv 19.22), por causa de seus efeitos anti-sociais (Pv 26.28), e, acima de tudo, porque é incompatível com a natureza divina (Nm 23.19). Jesus declara que Satanás é o pai da mentira (Jo 8.44). Toda falsidade é proibida à comunidade cristã (Cl 3.9).

A mentira se caracteriza de diversas maneiras, como, por exemplo, a resposta evasiva de Caim (Gn 4.9), a falsidade deliberada de Jacó (Gn 27.19), a representação falsa de Geazi da vontade de seu senhor (2Rs 5.21-27), e o logro praticado por Ananias e Safira (At 5.1-10). A mentira é o pecado do anticristo (1Jo 2.22), e todos os mentirosos habituais perdem a salvação eterna (Ap 21.27).

1Sm 16.2 não justifica a mentira expediente. Deus meramente sugeriu uma razão ostensiva para a visita de Samuel a Belém, e o profeta não tinha obrigação alguma de divulgar seu propósito real. Novamente, 1Rs 22.20-23 implica em que Deus permitiu que os falsos profetas enganassem a Acabe, para assim levar a cabo o julgamento divino contra ele. Em passagens tais como Gn 12.10-20 fica claro que Deus não aprova o engano, nem esse é registrado como exemplo para ser seguido. V. VERDADE. A.F.

**MERABE** — A filha mais velha de Saul (1Sm 14.49). Foi prometida como esposa a Davi, mas que depois foi dada a Adriel, o meolaita (1Sm 18.17-20), incidente esse que é omitido pela LXX. Muitos eruditos preferem substituir Merabe em lugar de Mical, em 2Sm 21.8 (no que são acompanhados por nossa versão), considerando que “Mical” certamente foi um erro de copista, onde se diz que os seus filhos, depois de sua morte, foram enforcados como expiação pela matança de gibeonitas ordenada por Saul, que era uma quebra da aliança de Israel (Js 9). M.G.

**MERARI, MERARITAS** — Merari, terceiro filho de Levi, foi o fundador de uma das três grandes famílias levitas. Sua família foi subdividida nas casas de Mali e Musi. No deserto, os meraritas carregavam as armações (tábuas) do tabernáculo, suas bases, e os pilares, bases, pinos e cordas do pátio. Quatro carroças e oito bois lhes foram dados para ajudá-los nessa tarefa. Acampavam-se no lado norte do tabernáculo. Seus individu-



os do sexo masculino, de um mês para cima totalizavam 6.200; os que realmente serviam (grupo de idade de 30 a 50 anos), eram 3.200 (Nm 3.33-39; 4.42-46; 7.8). Ao chegarem à terra prometida, receberam doze cidades (Js 21.7).

Sob a reorganização levada a efeito por Davi, a família merarita de Etã (Iedutum) passou a participar dos deveres musicais no templo, enquanto outros meraritas se tornaram porteiros (1Cr 6.31-48; 25.3; 26.10-19). A presença de meraritas se menciona na ocasião na qual a arca foi trazida (1Cr 15.6), e novamente, nas purificações sucessivas do templo, sob Ezequias e Josias (2Cr 29.12; 34.12). Registra-se que outros também serviam durante o tempo de Esdras (Ed 8.18,19) e de Neemias (cf. Ne 11.15 com 1Cr 9.14). D.W.G.

**MERCADO** — No AT, essa palavra traduz o termo hebraico *ma'arav*, "mercadoria", em Ez 27.15 (conforme nossa versão portuguesa). Em Is 23.3 o termo original é *sahar*, "empório" (em nossa versão, "feira"). Ambos os termos descrevem o centro comercial de uma cidade oriental.

No NT a palavra originalmente usada é *agora*, "lugar de assembleia", o lugar principal não somente de comércio mas de concorrência pública, que era freqüentemente ornamentado com estátuas e colunatas. Para ali eram levados os doentes (Mc 6.56), as crianças brincavam (Mt 11.16; Lc 7.32) e os desempregados esperavam alugar seus serviços (Mt 20.3; cf. At 17.5, *agoraioi*, "a malandragem"). Nos mercados é que se trocavam saudações, de conformidade com a posição social, e essa era uma prática especialmente amada pelos fariseus (Mt 23.7; Mc 12.38; Lc 11.43; 20.46), mas tinham o cuidado de remover qualquer contaminação causada pelo contato com lugares públicos (Mc 7.4). No mercado igualmente, nas cidades dos gentios, ouviam-se a acusação e a defesa preliminares nos casos de julgamento (At 16.19; cf. 19.38s.) e ali também tinham lugar discussões filosóficas ou religiosas (p. ex., Paulo em Atenas, At 17.17,18). B.F.H.

**MERCADO** (gr., *makellon*, 1Co 10.25; lat., *macellum*) — Era o mercado de carne em Corinto. V. JBL, LXXX, 1934, p. 134-141. A lei judaica proibia negócios em tais mercados, que vendiam a carne de animais ritualmente imundos. Nesse versículo, Paulo aconselhava os seus leitores que evitassem aquilo que numa outra época veio a ser conhecido como escrupulosidade. J.D.D.

**MERCADORIA, MERCADOR** — V. COMÉRCIO E INTERCÂMBIO.

**MERCÚRIO** — Em algumas versões é traduzido como "Hermes" (gr., *Herme*). Na concepção pagã antiga era o espírito que habitava o *herma* ou montão de pedras estabelecido como marco ou fronteira. Dai os *hermes* das vergas das portas, pedras fálicas esculpidas sem arte representando Atenas, bem como a função do deus Mercúrio, que supostamente guiava os mortos

como patrono dos que viajavam em estradas (incluindo os salteadores), e que também agia como auxiliar de Zeus (ou Júpiter) (At 14.12). O mito antropomórfico fazia dele filho de Zeus e de Maia, o veloz mensageiro celeste, patrono do comércio, da eloqüência, da literatura, e da juventude. O nome com que aparece em nossa versão, "Mercúrio", é sua forma latinizada, o mesmo se dando com "Júpiter", forma latinizada de Zeus. E.M.B.

**MERIBÁ** — V. MASSÁ.

**MERODAUQUE** — A deidade Marduque, "rei dos deuses", que no início do segundo milênio a.C. era adorado como a deidade suprema dos babilônios (Jr 50.2). Mais cedo ainda, na qualidade de deus sumério, *Amar-utu*, ele aparece entre deidades tais como Anu e Bel, cujos atributos ele posteriormente enfeixou. O poema épico babilônico da criação provavelmente foi composto em sua honra. Talvez esteja representado na Estela de Hamurábi (v. IBA, fig. 24). Merodauque ocorre como o elemento divino de nomes pessoais (v. EVIL-MERODAUQUE, MERODAUQUE-BALADÁ, MORDECAI, BABILÔNIA). D.J.W.



**Fig. 126** — O deus Marduque, usando uma alta coroa babilônica e brandindo uma espada curvada e a "vara e o anel", símbolos de autoridade, posto de pé, sobre a água, perto do dragão de chifres agachado (*MUSHRUSHSHU*), seu símbolo (v. tb. fig. 131). Lâpis-lazuli, com 10 cm de altura. c. de 950 a.C.

**MERODAUQUE-BALADÁ** — Essa é a forma hebraica (cf. 2Rs 20.12) do nome de Marduk-apia-iddina II, o rei da Babilônia que enviou



uma embaixada a Ezequias (Is 39.1). Era um governante do distrito caldeu de Bit-Yakin, a norte do golfo pérsico, e afirmava ser descendente de Eriba-Marduque, rei da Babilônia em c. de 800 a.C. Quando Tiglate-Pileser III entrou na Babilônia, em 731 a.C., Merodaque-Baladã lhe levou presentes em Sapia e apoiou os assírios contra um xeique rebelde, Ukin-zer (*Iraq*, XVII, 1953, p. 44-50). Por ocasião da ascensão de Sargom, em 721 a.C., Merodaque-Baladã entrou na Babilônia e reivindicou o trono. Os assírios reagiram e atacaram os aliados elamitas da Babilônia no ano seguinte. O resultado dessa batalha é obscuro, sabendo-se apenas que Merodaque-Baladã permaneceu no trono até 710 a.C., quando Sargom, tendo anteriormente neutralizado os elamitas, entrou na Babilônia sem qualquer oposição. Quando os assírios se locomoveram para o sul, até Bit-Yakin, Merodaque-Baladã foi mantido como chefe local e não mais se opôs abertamente contra seu suserano durante o resto de seu reinado.

Por ocasião da morte de Sargom, entretanto, em 705 a.C., Merodaque-Baladã começou a trabalhar visando sua independência do domínio assírio. Foi provavelmente nessa altura dos acontecimentos que enviou a embaixada a Ezequias, à qual foram exibidos os recursos de Judá (2Rs 20.12-19; Is 39), cujo propósito era encorajar ação contra a Assíria por parte dos ocidentais. Não somente a oposição de Isaías contra esse plano frustrou o plano de Merodaque-Baladã, mas também os próprios babilônios o impediram, estabelecendo no trono o homem de sua escolha, isto é, Marduque-zaquirsum, em 703 a.C. Por conseguinte, Merodaque-Baladã foi forçado a agir prematuramente, a fim de depor o recém-nomeado rei da Babilônia e passou a governar de Borsipa próxima, que lhe era favorável. A despeito da ajuda de tropas elamitas, sob a liderança de Imbapa, enviadas por Sutar-Naundu, Senaqueribe conseguiu derrotar os rebeldes nas batalhas de Kutha e Kish, e entrou na Babilônia, onde colocou Bel-ibni no trono. Somente o distrito de Bit-Yakin foi assolado e Merodaque-Baladã foi obrigado a fugir para o sudoeste de Elá, onde faleceu antes que chegasse a expedição naval de Senaqueribe, em 694 a.C. D.J.W.

**MEROM (ÁGUAS DE)** — Ponto de reunião da confederação de Hazor contra Josué, o qual os surpreendeu e derrotou completamente ali, Js 11.5,7. Fica entre os lagos Hulé e de Tiberíades, a 16 km a oeste do rio Jordão, e copiosas fontes fluem em direção ao sul, próximas da vila de Meiom, por um vale abaixo que se espalha Gallílea a dentro (Noth, *Joshua*, p. 67). Essa localização é preferível a Jebel Marun (Garstang, *Joshua-Judges*, p. 193s., 395) ou o lago Hulé (v. Abel, RB, LVI, 1949, p. 335s., o qual nessa base expôs a tática empregada por Josué) J.P.U.L.

**MERONITA** — Uma designação aplicada a Jeadias (1Cr 27.30) e a Jadom (Ne 3.7). Embora

esse último versículo pareça sugerir que Mero-note ficava perto de Gibeom e de Mispa, GTT (p. 387) salienta que "Mispa" é por sua vez um texto duvidoso. O lugar exato ainda não foi identificado.

**MEROZ** (heb., *meroz*) — Uma comunidade (du-biamente identificada com Kirbet Marus, a 12 km ao sul da casa de Baraque, em Cades de Naftali) contra a qual Débora pronunciou uma maldição por não haver participado da campanha contra Sisera. A natureza amarga da maldição sugere que Meroz estaria sob alguma obrigação sagrada de obedecer à convocação lançada por Baraque. F.F.B

**MÊS** — V. CALENDÁRIO.

**MESA** — Essa palavra é geralmente usada como uma tradução do latim *tabula*, que tem diversos empregos pelos quais nossa versão usa palavras diferentes.

1. Uma tabuinha de escrever, de madeira ou marfim, com superfície de cera sobre a qual a escrita era impressa com um estilete (heb., *luah*; no assírio, *le'u*). Essas tábuas eram usadas desde pelo menos o séc. VIII a.C. como alternativa para outros materiais de escrita (Is 30.8; Hc 2.2; em nossa versão, "tabuinha" e "tábua", respectivamente) Cf. Lc 1.63, onde Zacarias se serve de um *pinakidion*, que é o diminutivo de *pinax*, a palavra grega comum para designar uma tabuinha de escrever. Cf. também 1Macabeus 8.22 (gr., *deltos*). V. ESCRITA

2. Uma superfície plana, usualmente retangular, feita de pedra ou de metal, preparada para escrever. Nesse sentido (quando nossa versão portuguesa apresenta "tábua") a palavra é comumente empregada para designar as tábuas de pedra com o decálogo inscrito (Êx 24.12; cf. Hb 9.4), ou figuradamente, para indicar o coração preparado (Pv 3.3; 7.3; Jr 17.1; cf. 2Co 3.3). Em ambas as referências neotestamentárias a palavra grega empregada é *plax*, que significa pedra chata. O termo hebraico *luah* é também usado para indicar um prancha empregada na construção do altar (Êx 27.8), de um navio (Ez 27.5), uma porta (Ct 8.9), e as chapas de metal da base dos lavatórios fabricados por Salomão (1Rs 7.36). Todas essas coisas serviam de superfícies em potencial para nelas se escrever.

3. Uma mesa como móvel doméstico (heb., *shulhan*; gr., *trapeza*). Na estepe ou no deserto (Sl 23.5; 78.19), a mesa era uma área preparada ou uma pele estendida no chão (heb., *shlfh*). Noutras passagens o vocabulário é usado segundo a aplicação contemporânea a uma mesa de madeira ou de metal que era artigo comum dos móveis de uma casa (2Rs 4.10). Comer "à mesa do rei" era sinal de honra (2Sm 9.7; cf. Lc 22.21), enquanto comer "da própria mesa", além de seu sentido literal, significava comer às próprias custas (1Rs 18.19). A "mesa do Senhor" (Mt 1.7,12; Ez 41.22; 44.16, 1Co 10.21) se refere aquilo no qual Deus é o anfitrião (v. ALTAR). Sl 69.22 ("sua mesa") é de sentido incerto. D.J.W.

M

**MESA** — 1. Um dos reis de Moabe, que conseguiu se libertar do jugo de Israel, logo depois da morte de Acabe (2Rs 3.4,5). Seu país foi invadido pelos reis de Judá, de Israel e de Edom (2Rs 3), mas a expedição falhou. Engiu muitas aldeias e garantiu bom suprimento de água para Moabe. Deixou um longo relato de suas realizações sobre a famosa Pedra Moabita (v. MOABE; PEDRA MOABITA).

2. O filho primogênito de Calebe (1Cr 2.42, em nossa versão, "Maressa"). 3. Um benjamita que nasceu em Moabe, filho de Saaraim e de Hodes (1Cr 8.9). J.A.T.

**MESAQUE** (*meshakh*) — Nome dado a Misael ("Quem é como Deus?"), um dos três companheiros de Daniel, pelo chefe dos eunuocos, no cativeiro (Dn 1.7; 2.49; etc.). Nenhum nome babilônico dessa forma se conhece, e é possível que seja um aramaísmo híbrido ("Quem é esse?") construído sobre a semelhança com o nome hebraico, e que assim evitava ofender um judeu piedoso. (V. ABEDE-NEGO) D.J.W.

**MESEQUE** (no TM, *meshek*; na LXX, *Mosoch*) — Um dos filhos de Jafé (Gn 10.2 = 1Cr 1.5) mencionado aqui e em outros lugares em associação com Tubal. Se menciona também em 1Cr 1.17 como descendente de Sem por meio de Arã, enquanto na passagem paralela em Gn 10.23 o nome dado é Mês. Presume-se que um desses é um equívoco, talvez o mais provável sendo que foi deixado de fora um *kh* de um suposto *mshkh*, em Gn 10.23 (na LXX, *Mosoch*). O casamento misto implicado pela presença do mesmo nome entre os filhos de Jafé e de Sem, que tal ponto de vista envolveria, não seria fenômeno impossível (v. NAÇÕES, TABELA DAS).

Os descendentes de Meseque são posteriormente mencionados como povo que exportava escravos e cobre (Ez 27.13), como um povo guerreiro a ameaçar desde o norte (Ez 32.26; 38.2,3; 39.1), como típico de uma sociedade bárbara (Sl 120.5). A íntima associação do seu nome com Tubal torna provável a identificação dos mesmos com o povo referido como Tabal e Musku, nas inscrições assírias, e como *Tibarenoi* e *Moschoi* por Heródoto, sendo que em ambas essas fontes esses nomes são intimamente associados. Os *mush-lia-a-ia* se mencionam pela primeira vez nos anais de Tiglate-Pileser I, no fim do séc. XII a.C., como reunindo um exército de 20.000 homens no norte, e é possível que já se encontrassem na região a sueste do mar Negro desde um século antes, quando os textos hititas mencionam um certo Mitas naquela área, pois esse nome é semelhante ao do rei dos mushki, no séc. VIII a.C. Se menciona nos anais de Tukulti-Ninurta II e de Assurnasirpal II, no séc. IX a.C., e de Sargom, no séc. VIII a.C. Este rei menciona o nome de *mi-ta-a*, seu chefe, e alguns eruditos sugerem que esse nome deve ser equiparado com o de Midas, na Frígia, o reino que sucedeu ao dos hititas, na Ásia Menor, e que os mushki, por conseguinte, devem ser idênticos aos frígios. O nome Mushku não se menciona nas inscrições

acaicas, mas Heródoto menciona os Moschoi, como sendo um povo que ficava dentro da 19.<sup>a</sup> satrapia de Dário (iii.94) e que forma um contingente no exército de Xerxes (vii.78). Essa informação leva-nos à conclusão que Meseque se refere a um povo que talvez falasse um idioma indo-europeu e que entrou no Oriente Próximo vindo das estepes do norte, impondo-se como governantes sobre a população indígena de uma área da Anatólia oriental. T.C.M.

**MESOPOTÂMIA** — O termo grego, *Mesopotamia*, "entre os dois rios", é aproveitado da LXX, que traduz assim a expressão hebraica *'aram naharayim* (excetuando-se no título do Sl 60). Essa era uma terra fértil a leste do rio Orontes, estendendo-se pelo Eufrates superior e médio e pelas terras banhadas pelos rios Habur e Tigre, isto é, modernamente, o leste da Síria e o norte do Iraque. Inclui Harã (para onde Abraão se locomoveu depois de sair de Ur na Babilônia) e suas aldeias das circunvizinhanças, para onde Elezer foi enviado para encontrar um esposa para Isaque (Gn 24.10). A Mesopotâmia era a pátria de origem de Balaão (Dt 23.4; v. PEOR) e era o país governado por Cusã-Risataim quando este oprimiu Israel (Jz 3.8-10). No tempo de Davi, a Mesopotâmia provia dirigentes de carruagens e cavaleiros em apoio aos seus oponentes amonitas (1Cr 19.6). Isso está de conformidade com a evidência acerca da ocupação de toda essa área pelos mitanos e hurrianos indo-arianos (v. HOREUS) no segundo milênio.

Os escritores gregos e romanos, depois do quarto século a.C., estendem o uso do apelativo "Mesopotâmia" para descrever o vale inteiro do Tigre-Eufrates, ou seja, o moderno estado do Iraque. Assim é que Estêvão se referiu à terra natal de Abraão, Ur, como cidade que ficava na "Mesopotâmia" (At 7.2). A inclusão de mesopotâmios com partas, medos e elamitas pode indicar que os judeus da diáspora, na Babilônia, estavam presentes em Jerusalém para ouvir a Pedro (At 2.9). Assim sendo, o NT segue o uso mais lato do nome geográfico, que continua sendo adotado por alguns eruditos modernos.

V. tb. ARÃ, SÍRIA; e, a respeito da história da região, v. ASSÍRIA e BABILÔNIA. D.J.W.

**MESSA** — Um lugar mencionado como sendo o limite do território dos descendentes de Jotã (Gn 10.30), sendo que o outro limite era Sefar (q.v.). Alguns eruditos a identificam com *mas-sa'*, no norte da Arábia (v. MASSA), mas a localização provável de Sefar no sul da Arábia, sugere uma localidade semelhante para Messa, ainda que nenhum lugar com esse nome tem sido sugerido naquela região.

Quanto a Mesa, rei de Moabe, v. PEDRA MOABITA. T.C.M.

## MESSIAS

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

Essa palavra, usada como o título oficial da figura central da esperança judaica, é um pro-

duto do judaísmo posterior. Seu uso, naturalmente é validado pelo NT, mas o termo se encontra apenas por duas vezes no AT (Dn 9.25,26).

A idéia de unção, e de pessoa unvida, é um uso bem estabelecido no AT (v. UNÇÃO). Um exemplo específico, que algumas vezes tem causado dificuldades aos estudiosos do AT, é de fato especialmente útil para a definição do termo. Em Is 45.1 o persa Ciro é referido como "seu" (isto é, de Javé) unvido (*m<sup>o</sup>shihó*). Existem aqui cinco características que, à luz do resto das Escrituras, são claramente definitivas acerca de certas linhas principais do messianismo do AT. Ciro é homem escolhido por Deus (Is 41.25), nomeado para realizar um propósito redentivo no tocante ao povo de Deus (45.11-13), e para realizar juízo contra os seus adversários (cap. 47). Dá-se-lhe domínio sobre as nações (45.1-3); e em todas as suas atividades o agente real é o próprio Javé (45.1-7). A posição de Ciro como unvido, simplesmente demonstra que há um uso "secular" (digamos assim) da terminologia do messiado (cf. a "unção" de Hazeael, 1Rs 19.15). Porém, apesar de não desejarmos provar um ponto do AT através de um apelo dogmático ao NT, é perfeitamente claro que esses cinco pontos se aplicam preminentemente ao caso do Senhor Jesus Cristo, o qual via a si mesmo como o cumprimento da expectativa messiânica do AT. À luz de tudo isso, o plano melhor e mais simples para nosso estudo é aplicar a palavra "messiânico" a todas aquelas profecias que situam uma pessoa sob o foco da atenção, como sendo uma personagem da salvação (conforme Vriezen).

Até quando remonta a expectativa messiânica? Uma das principais linhas de argumentação sobre essa questão (sugerida por Mowinckel) é que o Messias é uma personagem escatológica no sentido estrito do termo: em outras palavras, não meramente uma personagem da esperança futura, mas enfaticamente pertencente aos "últimos dias". Consequentemente, visto que todas as passagens escatológicas apropriadamente definidas relembram a queda da monarquia davídica como sendo um fato da história passada, o Messias deve pertencer aos tempos pós-exílicos, e não aparece como tema de predição em documentos pré-exílicos. Passagens aparentemente messiânicas da época monárquica devem ser interpretadas como simples palavras dirigidas ao rei então reinante, sem qualquer significação messiânica, isto é, escatológica. Mas, argumentam, a redação posterior talvez as tenha adaptado messianicamente, e escritores messiânicos posteriores podem ter tirado de lá algumas das suas expressões idiomáticas, ainda que tais passagens, quando corretamente consideradas, não sejam messiânicas.

Contra essa posição é asseverado (p. ex., por Knight), com grande convicção, que é dificilmente crível que os monarcas que nos são conhecidos através dos livros dos Reis, pudessem realmente ser alvos, seja em palavras, seja em pensamento, dos termos empregados, por exemplo, nos Salmos reais. Demonstraremos essa

contenção um pouco adiante, mas pelo momento devemos contentar-nos em dizer que tais passagens apontam para um conceito de monarquia israelita como tal, e para uma expectativa que se colocava no próprio ofício monárquico. Mesmo que Mowinckel fosse correto na sua insistência que o Messias precisa ser uma personagem escatológica, de modo algum todos os especialistas do AT concordariam em que a escatologia necessariamente é pós-exílica (cf., por exemplo, Vriezen), mas é certo que se pode perguntar se ele não definiu por demais rigidamente o conceito escatológico. Se, por exemplo, ele nega a descrição "escatológico" a qualquer passagem que pinta a sobrevivência e a vida de um remanescente depois da intervenção divina, a consequência lógica disso é a negação que o Senhor Jesus Cristo seja uma personagem escatológica, e isso seria contradizer o ponto de vista bíblico sobre os "últimos dias" (p. ex., Hb 1.2; 1Jo 2.18). É muito mais satisfatório definir o Messias como uma "personagem teleológica". Israel tinha uma apreensão sem paralelo de haver propósito na vida. E foi desde o começo que tinham consciência disso (cf. Gn 12.1-3), o que os tornou os únicos verdadeiros historiadores do mundo antigo.

A ligação específica dessa esperança a uma personagem real do futuro de maneira alguma dependeria da queda histórica da monarquia, pois a linhagem davídica foi um fracasso desde o início, e a expectativa ou mesmo o anseio pelo Messias real não precisa necessariamente ser mais recente do que o tempo de Salomão. Nosso plano, por conseguinte, consistirá em buscar no AT uma "personagem de salvação" e, associando nossa pesquisa com a teleologia israelita, e não com uma escatologia estritamente definida, encontraremos boas razões para afirmar que esta esperança desde bem cedo era apanágio do povo escolhido, tendo surgido do famoso "protoevangelho" de Gn 3.15.

#### a) O Messias como antitypo de grandes personagens históricas.

O ponto de vista teleológico de Israel sobre a vida neste mundo, como já foi mencionado, estava enraizado no conhecimento do único Deus, que se revelou pessoalmente a eles. A fidelidade e auto-coerência do Deus de Israel lhes concedeu uma chave para o futuro, até o ponto em que seria necessário a fé discernir as coisas futuras. Deus havia agido "tipicamente" e caracteristicamente por meio de certos grandes indivíduos e acontecimentos do passado e, em vista do fato que Deus não muda, assim agirá ele outra vez. Três desses indivíduos do passado ficaram especialmente envolvidos no padrão messiânico: Adão, Moisés e Davi.

(i) *O Messias e Adão*. Existem certas características do futuro messiânico que relembram claramente o estado no Eden: por motivo de conveniência queremos agrupá-las sob as duas divisões de prosperidade (Am 9.13; Is 4.2; 32.15,20; 55.13, Sl 72.16) e de paz (a harmonia do mundo de criaturas vivas. Is 11.6-9; e do

mundo das relações humanas: Is 32.1-8). Contemplando a queda meramente conforme os seus efeitos sobre este mundo, essas eram as coisas perdidas quando a maldição de Deus entrou em ação. Quando esta maldição for revertida e o homem de Deus restaurar todas as coisas, então a cena edênica reaparecerá. Não se trata meramente de uma aspiração sem base, mas antes, de uma extensão lógica e apropriada da doutrina da criação por um Deus santo. Todas as passagens acima citadas dizem respeito ao rei messiânico e à natureza de seu governo e reino. Aqui encontramos a verdadeira recapitulação do primeiro homem, pois ele tinha "domínio" sobre o resto das coisas criadas (Gn 1.28; 2.19.20), mas caiu quando permitiu que seu domínio lhe fosse usurpado (cf. Gn 3.13). Esse domínio será restaurado no Messias. Pode ser francamente admitido que a noção do Messias, como um novo Adão, não é nem prolongada nem especificamente desenvolvida, "mas não é improvável que temos evidência que a ideologia real foi algumas vezes influenciada pelo conceito do rei do paraíso" (Mowinkel). A doutrina neotestamentária do "Segundo Adão" tem claras raízes no AT, nas passagens acima citadas.

(ii) *O Messias e Moisés*. Não é surpreendente que o êxodo e seu líder tivessem impressionado de tal modo a mente de Israel que o futuro fosse visto moldado com estes termos. Conforme ficou registrado e era apresentado às sucessivas gerações da nação, o padrão do primeiro êxodo constituiu uma revelação eterna de Deus (Êx 3.11). O conceito do segundo êxodo nem sempre aparece num pano de fundo especificamente messiânico. Algumas vezes salienta-se o fato que Deus fará novamente aquilo que fez por ocasião do êxodo, somente que de modo ainda mais excelente, mas sem mencionar qualquer homem mediante o qual venha a fazê-lo, conforme operou anteriormente por intermédio de Moisés (p. ex., Os 2.14-23; Jr 31.31-34; Ez 20.33-44 — observar "hei de reinar", no v. 33; é possível que Moisés seja chamado de "rei", em Dt 33.5). Algumas vezes, não obstante, a predição sobre o segundo êxodo é messiânica. Tais referências se encontram em Is 51.9-11; 52.12; Jr 23.5-8. Uma vez mais, é apenas razoável observar que o assunto, quando muito, se exprime por inferência. Entretanto, no caso de Moisés podemos levar o estudo um passo mais à frente, pois encontramos sua própria profecia registrada em Dt 18.15-19, a qual diz que o Senhor levantará um profeta "semelhante a mim".

Em geral, a exegese sobre essa passagem tem procurado servir como defesa exclusiva deste ou daquele ponto de vista — ou que o Messias é aqui previsto ou que a referência diz respeito simplesmente à provisão providencial de uma linhagem contínua de profetas. Nos estudos recentes, este último ponto de vista tem merecido o apoio da maioria, ainda que em alguns casos se admita também que o significado messiânico também pode ser admitido, em-

bora secundariamente. Todavia, a própria passagem parece requerer ambas essas interpretações, pois algumas de suas características só podem ser satisfeitas pela linhagem de profetas, enquanto outras só podem ser preenchidas pelo próprio Messias.

Dessa maneira, o contexto apóia o primeiro desses dois pontos de vista. Moisés advertiu insistentemente os seus ouvintes contra as abominações dos cananeus, o que frisa especialmente as práticas adivinhatórias para verificação do futuro. Tal advertência é sustentada por essa profecia acerca do profeta mosaico. É como se Moisés tivesse dito: aqui está a alternativa israelita à adivinhação; os vivos não devem consultar os mortos, pois o Deus de Israel falará ao seu povo por meio de um homem que será levantado com esse propósito. Isso parece ser uma promessa de revelação contínua; uma predição acerca de um Messias distante não satisfaria a necessidade do tipo de orientação da qual Moisés estava falando.

Acresce que os vv 21 e 22, que apresentam o teste do verdadeiro profeta, podem ser considerados como antecipadores da situação que freqüentemente surgia nos dias dos profetas canônicos, e que provocou tanta amargura no coração de Jeremias (23.9s.). Todavia, essa consideração não pesa tanto como a consideração anterior, pois de modo algum seria impróprio que tivesse sido algum teste para reconhecer o verdadeiro Messias. Um falso Messias seria tão fácil de aparecer como um profeta falso e, de fato, para não levar avante a questão, o próprio Jesus fazia suas reivindicações repousarem sobre a coincidência entre suas palavras e suas obras, enquanto seus oponentes judeus estavam continuamente exigindo um sinal messiânico inequívoco.

Se interpretarmos as palavras de Moisés como profetizando uma linhagem de profetas, tais palavras naturalmente foram amplamente cumpridas. Cada profeta autêntico era "semelhante" a Moisés, pois surgia para ensinar a doutrina de Moisés. Tanto Jeremias (23.9s.) como Ezequiel (13.1—14.11) distinguiram o verdadeiro do falso profeta pelo conteúdo de sua mensagem: o profeta verdadeiro tem uma palavra que fala contra o pecado, e o falso profeta não a tem. Isso é simplesmente outra maneira de dizer que a teologia da profecia autêntica se deriva do Sinai. Essa verdade se ensina também em Deuteronômio, pois a questão da profecia falsa é abordada no cap. 13, e exige-se justamente que cada profeta seja posto em comparação com a revelação do êxodo (v 5 e 10) e com o ensinamento de Moisés (v. 18). Moisés seria o profeta normativo; todo profeta verdadeiro, como tal, seria, portanto, um profeta "semelhante" a Moisés.

Porém, há uma outra faceta da exegese dessa passagem. De acordo com Dt 34.10, Moisés não tem igual, e ainda não apareceu quem fosse igual a ele. Seja qual for a opinião acerca da data do livro de Deuteronômio, esse versículo aponta para o fato que se deve entender

Dt 18.15s. como passagem messiânica: pois, se o livro de Deuterônimo é tão recente como alguns afirmam, ou se Dt 34.10 representa algum comentário editorial posterior, então estaríamos sendo informados que nenhum profeta isolado, nem ainda todos os profetas coletivamente, foi reputado como tendo cumprido a predição de 18.15s.

Além disso, quando chegamos à própria passagem, devemos dar atenção especial aos termos muito exatos da comparação com Moisés. Esse trecho não diz, de modo lasso e indefinido, que surgiria um profeta "semelhante a Moisés", mas antes, afirma que surgiria especificamente um profeta que, em sua pessoa e em sua obra, poderia ser comparado com Moisés em Horebe (v. 16). Ora, essa comparação não foi cumprida por qualquer dos profetas do AT. Moisés, em Horebe, foi o mediador da aliança; os profetas foram pregadores da aliança e pre- viram uma nova aliança. Moisés foi um originador; os profetas foram propagadores. Com Moisés, a religião de Israel entrou numa nova fase; os profetas lutaram pelo estabelecimento e manutenção dessa fase, e prepararam o caminho para a próxima fase, para a qual olhavam como sendo coisa futura. A exigência estrita dos vs. 15 e 16, por conseguinte, só pode ser satisfeita pelo Messias.

Como, pois, poderão ser reconciliadas essas duas interpretações? Já tivemos ocasião de observar acima, em relação à contínua necessidade da voz de Deus por parte de Israel, que um Messias distante não satisfaria a essa necessidade. Ao assim dizermos, falamos como se a informação do séc. XXI estivesse à disposição dos antigos Israelitas. Essa passagem certamente prediz o Messias-profeta, mas nada diz sobre o fato de pertencer a um futuro distante. Somente a passagem dos séculos revelaria isto. Aqui, portanto, está a reconciliação: no tocante aos profetas, Israel estava exatamente na mesma situação que no tocante aos reis (v. um pouco mais abaixo). A linhagem dos reis prosseguiu sob a sombra da promessa da vinda do grande rei, e cada rei sucessivo era saudado em termos deliberadamente messiânicos, tanto a fim de lembrá-lo sobre sua vocação para um determinado tipo de governo real, como a fim de expressar a ansia nacional pela chegada do Messias, talvez realizada na pessoa do novo rei. O mesmo aconteceu com os profetas. Eles, igualmente, viviam sob a sombra da promessa; eles também tinham um padrão a cumprir. Cada rei tinha que se assemelhar, dentro do máximo de sua capacidade, ao rei do passado (Davi) até à vinda daquele que seria capaz de reformular o tipo davidico e ser o rei do futuro; portanto, igualmente, cada profeta devia ser, dentro do máximo de sua capacidade, semelhante ao profeta do passado (Moisés) até à vinda daquele que seria capaz de reformular o tipo mosaico e ser o profeta, legislador e mediador da aliança futura e nova.

(iii) O Messias e Davi. Jacó, (e não há qualquer razão razoável para duvidar-se disso) pro-

fezizou ao morrer acerca do futuro de seus filhos. A profecia acerca de Judá mui merecidamente tem atraído grande atenção (Gn 49.9,10). Necessariamente tem surgido disputa acerca do significado das palavras "ad khi yavo" *shiloh*. Ez 21.27 parece sugerir a interpretação "até que ele venha, de quem é o direito", e certamente essa é a maneira mais venerável de abordar o problema. Mais recentemente tem sido apresentada a opinião de que temos aqui uma palavra emprestada do acadiano que significaria "seu (isto é, de Judá) príncipe". Seria como for, o governo tribal é posto nos ombros de Judá, e algum governante judeu proeminente é previsto como a consumação da soberania. Num sentido inicial e ao mesmo tempo normativo, isso se verificou no caso de Davi, de Judá, com quem todos os reis de Judá e de Israel, quer pelo bem quer pelo mal, foram comparados (p. ex., 1Rs 11.4,6; 14.8; 15.3,11-14; 2Rs 18.3; 22.2). Entretanto, uma coisa é perceber que Davi, em realidade, foi o rei normativo; outra coisa, inteiramente diferente, é dizer por qual motivo ele deveria ser o tipo do rei vindouro. A profecia de Natá (2Sm 7.12-16) não requer precisamente um único rei como cumprimento, mas antes prediz uma casa, um reino e um trono estáveis para Davi. Precisamos presumir que, conforme foi subindo ao trono davidico um fracasso depois do outro, os dias de Davi brilhavam (merecidamente) cada vez com mais esplendor na memória de Israel, e assim ia-se cristalizando a esperança no "Davi" do futuro (p. ex., Ez 34.23). Seja como for, a expectativa era esta, o que se demonstra particularmente pelos dois seguintes grupos de passagens nas Escrituras do AT.

1. Os Salmos. Discutir qual era o uso feito dos Salmos reais no culto nos levaria longe do nosso propósito; nossa preocupação diz respeito exclusivamente ao seu conteúdo. Existem certos salmos que se centralizam em torno do rei e, limitando a pesquisa àqueles salmos que são indisputavelmente reais apresentam um caráter e uma carreira bem definidos. Sumarizando, esse rei enfrentaria oposição por parte do mundo (2.1-3; 110.1), mas, saindo-se vitorioso (45.3-5; 89.22,23), e pela atividade de Javé (2.6,8; 18.46-50; 21.1-13; 110.1,2), estabelecerá um governo mundial (2.8-12; 18.43-45; 45.17; 72.8-11; 89.25; 110.5,6), baseado em Sião (2.6), e assinalado por uma preocupação primária com a moralidade (45.4,6,7; 72.2,3,7; 101.1-8). Seu governo seria eterno (21.4; 45.6; 72.5); seu reino seria pacífico (72.7), próspero (72.16), e constante em sua reverência a Javé (72.5) Proeminente entre os homens (45.2,7), ele seria o amigo dos pobres e o adversário dos opressores (72.2-4,12-14). Debaxo de seu governo os justos florescerão (72.7). Ele será lembrado para sempre (45.17), e possuirá um nome eterno (72.17), e será objeto de ações de graças intermináveis (72.15). Em relação a Javé, ele será o receptor de sua bênção eterna (45.2). Ele é o herdeiro do pacto davidico (89.28-37; 132.11,12) e do sumo sacerdócio de Mel-



quisedeque (11. 4). Ele pertence a Javé (89.18) e é devotado a ele (21.1,7; 63.1-8,11). Ele é seu filho (2.7; 89.27), está assentado à sua mão direita (110.1), e em sua própria pessoa é Deus (45.6).

O modelo messiânico, conforme deduzido de Ciro, acima, acha-se claramente presente aqui. É inconcebível que tais nações tivessem sido entretidas de qualquer modo diretamente pessoal com respeito à linhagem de monarcas que se seguiu a Davi, em Judá. Temos aqui, por conseguinte, ou a lisonja a mais descarada que o mundo já viu, ou então a expressão de um grandiosíssimo ideal. Algum comentário é necessário acerca da atribuição de deidade à personagem em vista em Si 45.6. Não há dúvida que há meios de evitar gramaticalmente que a palavra "Deus" seja aplicada ao rei descrito no Salmo (v. Johnson), mas tais interpretações se tornam desnecessárias à luz do fato tão claramente ensinado em outros trechos do AT: que esperava-se um Messias divino. Não serve como argumento contra isso o fato que o v. 7 do Salmo 45, ainda referindo-se ao rei, fala sobre "Deus, o teu Deus". Certamente nos ensina que há certa distinção entre Deus e o rei, ainda que o rei possa ser referido como "Deus", mas isso não precisa nos causar surpresa, porque exatamente a mesma coisa ocorre por toda a expectativa messiânica, conforme veremos, e também no caso, por exemplo, do anjo do Senhor, que é ao mesmo tempo divino e também distinto de Deus.

2. Is 7—12 etc. Isaías enfrentou Acaz num momento crítico para a dinastia davidica. Em todos os anos que se tinham passado, desde Davi, o filho havia sucedido ao pai sem interrupção ou ameaça dinástica, mas agora, pela primeira vez, até parecia que o longo reinado da casa de Davi havia chegado ao fim. Os poderes do norte, Síria e Efraim, que tencionavam unificar a Palestina, pela força se necessário, contra a Assíria, propunham-se a invadir Judá, conquistar Jerusalém e estabelecer um rei vassalo. A mensagem de Isaías foi dupla: em nome de Javé declarou que essa ameaça era passageira e não seria cumprida (7.7,16), mas que, não obstante isso, o momento era decisivo para a casa de Davi. Não seria derrubada por algum exército do norte, mas poderia ser derrubada por sua própria incredulidade (7.9). Tudo dependia da maneira na qual Acaz enfrentasse a crise. Se ele a enfrentasse baseado na fé nas promessas de Javé referentes a Davi e a Sião, tudo iria bem; mas se ele se voltasse para o que parecia politicamente expediente, e apelasse para a ajuda assíria, então ele — e quão insistentemente Isaías identificou Acaz com a própria dinastia (v. 2, 13, 17) — não teria mais futuro. A fim de infundir fé ao rei incrédulo, Isaías ofereceu um sinal (v. 11), mas isso foi rejeitado; o caminho da fé foi abandonado, e o padrão de condenação foi estabelecido. Em julgamento contra essa incredulidade, o "Senhor mesmo" (v. 14) declarou um sinal: Emanuel haveria de nascer, um herdeiro da devastação provocada pelo rei Acaz.

Antes que a criança pudesse chegar à idade de alguns anos, a ameaça teria desaparecido, mas a prosperidade da terra e do povo ir-se-ia juntamente com ela; pois os assírios não eram amigos nem libertadores, mas antes, destruidores depois de cuja passagem ficavam bem poucas pessoas com vida (v. 21) num ermo infestado de ervas daninhas (v. 23 e 24).

Entretanto, nem bem Isaías declarou o nascimento aparentemente imediato de Emanuel, já transferiu essa aplicação imediata para outro, seu próprio filho, Rápido-despojo-Presa-segura (q.v.). Agora, e por um motivo que em breve apareceria, esse é aquele cujo nascimento é ao mesmo tempo o sinal e o fator tempo para a dispersão da ameaça vinda do norte (8.1-4). Os assírios aparecem novamente como destruidores, mas dessa vez como destruidores da terra de Emanuel (v. 8), a qual conquistará; no entanto, de alguma maneira, Emanuel é a garantia de que nenhum propósito estranho poderá sair-se triunfante (v. 9 e 10). Não obstante, para um povo que rejeitou a Deus, somente o banimento poderia se suceder (v. 19-22). Mas isso não seria o fim, pois "nos últimos (tempos)" (9.1) uma grande luz raiaria (v. 2), a alegria seria multiplicada (v. 3), a escravidão teria fim (v. 4), a vitória seria conseguida (v. 5), e tudo isso porque um príncipe com quatro nomes haveria de nascer (v. 6). Ele seria um Conselheiro de tal sabedoria que necessário era chamá-lo de "sobrenatural" (*pele*, cf. 28.29); seria o Deus-Herói, divino em sua natureza (cf. 10.21); governaria para sempre com benevolência paternal, e, na qualidade de Príncipe proporcionar ao seu povo aquele completo bem-estar de mente e espírito, de corpo e de circunstâncias que o hebraico expressa por meio da palavra "paz". Seu domínio, ao ocupar o trono de Davi, não conhecerá fim no tempo ou no espaço (v. 7). Sua preocupação primária será o estabelecimento do governo moral e reto, e a garantia de sua vinda e de seu reino será o "zelo de Javé".

Quando a passagem se interpreta assim como sendo uma unidade, a identidade de Emanuel com o "príncipe de quatro nomes" dificilmente pode ser posta em dúvida, e a similaridade do conteúdo messiânico com aquele já encontrado nos Salmos, é realmente notável. Isaías primeiramente exibiu perante Acaz a esperança inerente na casa davidica, o rei divino que viria. Usando frases indubitavelmente familiarizadas pelo culto do rei, o profeta permitiu que o rei infeliz contemplasse o longamente esperado cumprimento da promessa, sobre o pano de fundo da condenação que a infidelidade dele havia trazido sobre a nação. A seguir Isaías transferiu o fator tempo para Rápido-despojo-Presa-segura, cujo nome quádruplo é pleno de presságios. Então, tendo esclarecido que o Emanuel seria realmente o esperado herdeiro de Davi, Isaías apresenta perante o olhar perturbado da comunidade condenada, a esperança do nascimento distante mas certo do Emanuel. A substância da seção que começa em 10.8 é que o reino do norte, Israel, haveria de cair, por haver

rejeitado a palavra de Deus (9.8-10.4). Isaías demonstra que embora Judá não será levada para o cativeiro pelos assírios, não obstante o cativeiro seria uma certeza futura; mas igualmente certa era a reunificação de um remanescente incluindo tanto Israel como Judá (10.5-23). Judá foi encorajada contra os assírios (10.24-34), e depois das tribulações, novamente visando o encorajamento pela fé, surge o rei davídico, ungido de modo sem paralelo com o Espírito divino e com seu reinado de justiça moral e espiritual (11.1-6), paz piedosa (v. 6-9), nações reunidas (v. 10), e Israel restaurada (v. 11-16). O mesmo rei, as mesmas características pessoais e públicas, e o mesmo reino, aparecem novamente no cap. 32 de Isaías. Não é necessário entrar em detalhes acerca do caráter do rei: pois é o mesmo que se descreve nos Salmos. Contudo, deve ser observado particularmente que aqui, igualmente, sua deidade é apresentada precisamente da mesma maneira. Ele é Deus (‘ef) (9.6), e no entanto, será estabelecido pelo “zelo de Javé”.

#### b) Outras personagens messiânicas

(i) O Servo. No tocante à delineação do rei, em Is 7s., tentaremos exibir a unidade do tratamento sobre o Servo, em Is 40s. No cap. 40, o povo de Deus descreve-se como estando em alguma tribulação, ali não designada, mas posteriormente (43.14 etc.) desvendada como sendo o cativeiro babilônico. O livramento deles é certo, visto que não existe Deus além do deles. Seguindo o seu propósito de livramento, Javé levantou um conquistador (41). A certeza que tinha Isaías de que Israel seria libertada baseia-se teologicamente sobre a grandeza do Deus de Israel, sendo ele o único Deus, o Deus Criador, o único que dirige os acontecimentos da história. Porém quanto mais o profeta exalta a Javé tanto mais fúteis, por contraste, parecem ser os deuses dos pagãos, e mais horrenda a sorte daqueles que servem a tais deuses (40.18s.; 41.6s.; 21s.). A consciência que tinha Isaías das trevas em que viviam os pagãos chega ao seu clímax em 41.28s., onde apresenta o problema da maior parte da humanidade. Porém, o único Deus tem uma resposta para este problema: o seu Servo trará a revelação (“juízo”) aos gentios. Assim é que o Servo, sem qualquer introdução ou, identificação, levantando-se assim a suposição que se refere a Israel, aparece com uma missão entre os gentios (42.1-4). Entretanto, logo a reafirmar-se essa missão (42.5-17), descreve-se o estado exato de Israel, servo de Javé (42.18-25): cego, surdo, aprisionado, e (v. 25) de uma obtusidade espiritual tão grande que o propósito disciplinar da calamidade não fora percebido, nem a nação fora moralmente reformada por causa dela.

É justamente esse tema da necessidade nacional e espiritual de Israel que passa então a ocupar o profeta, até 48.22 de seu livro. Prediz-se que Ciro será o libertador da nação, e assevera-se repetidamente que Javé perdoará o pecado de Israel. Não obstante, vemos Israel deixando Babilônia sem contudo conhecer a paz de

Deus (48.20-22). Todavia, Javé tem a resposta para a necessidade espiritual de seu povo. Ciro os trará de volta da Babilônia; e o Servo os trará de volta a Javé (49.1-6). O Servo é chamado de Israel (v. 3), não porque a nação, ou qualquer porção dela, seja na sua situação real, seja na sua idealização, seja o servo, mas porque a nação perdeu o direito de ser assim chamada (48.1), e somente ele tem o direito de usar tal nome. Israel foi reduzida a um só homem. Tendo reafirmado a dupla tarefa do Servo (49.7-13), Isaías prossegue para deixar clara a distinção entre ele e a nação: a nação é desesperada (49.14-26) e não corresponde ao Senhor (50.1-3), mas o Servo é cheio de esperança, e obediente até ao ponto de grandes sofrimentos (50.4-9). Agora o Servo começa a aparecer em sua individualidade. Ele é recomendado aos fiéis na nação, para que o imitem (50.10,11). Isso demonstra que ele não pode ser identificado com o “remanescente”, especialmente em vista do fato que o remanescente é então conclamado a apenas presenciar a grande salvação, nacional (51.1-3) e universal (51.4-6) que ele realizará. É principalmente o aspecto nacional (ainda que não com exclusividade, v. 52.10) que ocupa a mente do profeta até o momento em que ele se sente capaz de apresentar seu grande realizador: “Eis... o meu Servo...” (52.13). A carreira do Servo é sumarizada em três versículos (v. 13-15): exaltação após sofrimento, que resulta numa influência mundial. O cap. 53 elabora isso, mostrando-nos a vida do Servo entre os homens (v. 1-3), sua morte vicária (v. 4-9), e a explicação íntima de tudo isso na vontade de Javé, o qual levará seu Servo à vitória e à vida, depois de sua paixão (v. 10-12). Mais dois capítulos completam a história: o cap. 54 chama Israel a uma nova aliança, e, no cap. 55, essa chamada se estende a todos os necessitados para que venham participar da salvação gratuita.

Esse sumário bastante apressado pelo menos exibe a obra do Servo, e assim fica demonstrada a nova característica que a doutrina do Messias-Servo introduz no conceito messiânico: salvação por meio de seu sofrimento vicário em lugar de pecadores, em favor de judeus e gentios igualmente. Também precisamos observar as indicações dadas concernentes à sua pessoa. O mais claro de tudo é que ele será um homem entre os homens (49.1; 50.4-6; 53.2,3,7-9). Além disso, ele possui dotes notáveis da parte de Deus: o divino Espírito (42.1) e a palavra (49.2; 50.4). Duas outras questões podem ser observadas. Primeira, parece provável que em 55.3,4 o Servo é identificado com o Messias davídico. Certamente que é sobre a base da obra do Servo que se estabelece a aliança eterna (cf. 55.3 com 54.10 e 53.5b). Essa aliança se descreve como as misericórdias davídicas, e o líder oferecido aos povos é Davi. Segunda, pode ser sugerido que ao chamar Servo de “Braço de Javé”, Isaías estava afirmando exatamente aquela identidade e ao mesmo tempo distinção existente entre o Servo de Deus, o que já foi notado no caso das outras figuras do Messias. Cer-



tamente que Isaías o chama de "Braço de Javé" em 51.9, como uma pessoa, e a ele atribui os atos do próprio Javé. Em 53.1, o profeta pergunta: "Quem creu em nossa pregação? E a quem foi revelado o braço do Senhor?" É difícil resistir à sugestão que o Servo é aqui apresentado em termos divinos, ao mesmo tempo identificado com Javé e distinguido dele.

(ii) *O Conquistador Ungido*. Isaías exibiu um rei a governar sobre os judeus e os gentios (11), mas não forneceu qualquer indicação sobre como os gentios haveriam de ser reunidos. Mediante seu ensinamento sobre o Servo, porém, o profeta completou esse quadro, pintando uma salvação de âmbito mundial quando todos os redimidos se colocaram sob o governo de Davi. Porém, tanto nas seções sobre o rei como sobre o Servo (exemplos, 9.3-5; 42.13,17; 45.16,24; 49.24-26) foi esclarecido que a obra do rei e Servo incluíam a execução da vingança de Javé contra os seus inimigos. Em seu terceiro quadro messiânico complementar, o profeta elabora esse tópico. Alguém que, à semelhança do rei (11.2,4) e do Servo (42.1; 49.2), é ungido com o Espírito e com a palavra, aparece sem qualquer aviso (tal como os outros dois, em seus respectivos lugares) em 59.21. Os caps. 56—59 se ocuparam com o colapso moral do povo de Deus e com sua total incapacidade de observar a lei e salvarem-se a si mesmos. O próprio Javé se veste com a armadura da salvação (59.16s.), mediante a qual ele derrotará completamente seus inimigos e redimirá seu povo. Porém, a aliança resultante será firmada através de um mediador, descrito em termos indubitavelmente reminescentes, conforme indicado acima, das duas outras personagens messiânicas de Isaías. A alegria dessa salvação, que será compartilhada por judeus e gentios juntamente, e que tornará Israel suprema entre as nações (cf. 45.14-25), ocupa o cap. 60.

No cap. 61 aquele que aparece dotado do Espírito e da palavra, aparece novamente, declarando pessoalmente sua obra de trazer o ano aceitável e o dia da vingança (61.1-3). Essa tarefa é reafirmada por Javé nos v. 4 a 9, e então o orador novamente testifica de sua alegria por estar usando as vestes da salvação. Por estar assim vestido, "o Senhor Deus fará brotar a justiça e o louvor perante todas as nações", isto é, ele está vestido nos interesses de uma obra universal, da qual, não obstante, Javé é o realizador. O cap. 62 ocupa-se de uma descrição mais completa sobre essa obra em seus efeitos sobre Sião e sobre as nações (cf. a relação entre 51.17-52.12 com 52.13s.), e, no cap. 63.1-6, o conquistador ungido, usando a veste apropriada, realiza vingança e redenção. Em sua pessoa, esse conquistador messiânico dificilmente difere do rei e do Servo. Possui os mesmos dotes espirituais; é um homem entre os homens. Mas, duas outras facetas sobre sua pessoa são apresentadas. Primeira, ele é descrito como o conquistador de Edom, uma tarefa que não foi realizada por qualquer outro rei israelita além de Davi (cf. Nm 24.17-19). Não podere-

mos ver aqui a identidade do conquistador ungido com o Messias davidico? Segunda, no desenvolvimento do tema é ele que, finalmente, veste as vestes de salvação e de vingança, com as quais o próprio Javé se vestira (59.16s.). Uma vez mais o profeta introduziu o motivo messiânico: a identidade e a distinção entre Javé e seu ungido.

(iii) *O Renovo*. Sob esse título messiânico há uma linda série unificada de predições no AT. Jr 23.5s. e 33.14s. são passagens praticamente idênticas. Javé levantará um Renovo "a Davi". Esse Renovo será um rei em cujos dias Israel será salva. Seu domínio se caracterizará por julgamento e justiça. Seu nome é "Javé Justiça Nossa".

A segunda dessas passagens associa a profecia sobre o Renovo com a asseveração que os sacerdotes nunca terão falta de alguém que ofereça sacrifício. Isso poderia parecer um tanto deslocado não fosse o uso subsequente da mesma personagem messiânica nos escritos de Zacarias. Em Zc 3.8, Josué e seus sacerdotes companheiros são declarados como sendo um sinal do propósito de Javé de fazer vir "o meu servo, o Renovo", o qual realizaria a obra sacerdotal de remover a iniquidade da terra num único dia. Novamente, em 6.12s., Zacarias volta ao assunto do Renovo, o qual crescerá em seu próprio lugar, edificará o templo de Javé, seria um sacerdote sobre seu trono, e desfrutaria de perfeita paz de aliança com Javé. Por conseguinte, é claro que o Renovo é o Messias, visto em seus ofícios real e sacerdotal. Ele é o cumprimento de Sl 110, onde aparece o rei como um eterno sacerdote de conformidade com a categoria de Melquisedeque.

Tendo chegado a esse ponto, é agora razoável nos referirmos a Is 4.2-6. A referência messiânica do v. 2 é um ponto disputado, e é frequentemente negada, mas, visto que os versículos seguintes concordam exatamente com a doutrina do Renovo, nas passagens já citadas, dificilmente se pode resistir à inferência que o Messias também se acha aqui. Ele é o Renovo de Javé, e está associado com a obra sacerdotal de expurgar a imundícia das filhas de Sião (v. 4) e com o reino monárquico de Javé em Jerusalém (v. 5,6). O quadro do Renovo sumariza em uma personagem aquilo que Isaías, noutras porções do seu livro, estende e analisa como sendo a obra do rei, do servo e do conquistador. Os motivos messiânicos de humanidade e divindade, e de identidade e distinção na deidade, estão presentes, pois o Renovo "pertence a Davi", mas, não obstante, é "de Javé" — o próprio simbolismo falando sobre origem e natureza; ele é "meu servo", e no entanto seu nome é "Javé Justiça Nossa".

(iv) *O descendente da mulher*. Temos observado, por todo este estudo, que a humanidade do Messias é sempre salientada. Em particular, é frequentemente por intermédio da mulher que a origem humana do Messias é descrita. É fácil salientar demasiadamente pequenos detalhes; não obstante isso, deve ser notado que tanto o Emanuel (Is 7.14) como o Servo (Is 49.1) se acham



nesta categoria. Semelhantemente, Mq 5.3 fala sobre aquela que “está em dores”, sendo muito provável que a passagem difícil de Jr 31.22 se refira à concepção e nascimento de uma criança extraordinária. A mais notável profecia sobre o descendente da mulher, e aquela de onde a nação inteira poderia ter surgido, é dada em Gn 3.15. Tem-se tomado quase coisa da moda rejeitar que haja qualquer referência messiânica nesse versículo, e considerá-lo como “uma declaração bastante geral sobre a humanidade e as serpentes, e a luta entre esses” (Mowinckel). Porém, como questão direta da exegese desses capítulos de Gênesis, e inteiramente à parte da questão de sua historicidade ou outras coisas paralelas, é injusto isolar esse versículo de seu contexto e tratá-lo de modo etiológico. A fim de perceber a força da promessa feita em Gn 3.15, precisamos dar atenção ao papel desempenhado pela serpente na tragédia da queda. Gn 2.19 mostra a superioridade do homem sobre a criação animal. O Criador instruiu graciosamente ao homem quanto às diferenças entre sua pessoa e os meros animais: ele pode impor-lhes as suas ordens, mas, entre eles não foi encontrada qualquer “auxiliadora que lhe fosse idônea”. Entre os animais o homem não encontrava igual.

Mas então, no cap. 3, outro fenômeno se nos apresenta: um animal dotado de fala, um animal que de algum modo se elevou acima de seu estado, que se apresentou como igual ao homem, capaz de entrar em conversação inteligente com ele, e até mesmo como seu superior, capaz de instruí-lo em questões sobre as quais anteriormente se teria equivocado, para dar-lhe aquilo que supostamente seria uma compreensão correta acerca da lei de Deus e da pessoa de Deus. A serpente falou como alguém perfeitamente capaz de pesar a Deus na balança e encontrá-lo em falta, capaz de discernir os pensamentos íntimos do Todo-poderoso e de expor seus motivos ocultos! Mais ainda, a serpente exibiu aberta hostilidade contra Deus; ódio contra o caráter de Deus, prontidão em destruir o plano de sua criação, zombaria contra o Altíssimo. Simplesmente não fica à altura da evidência ver na serpente o espírito da irreprimível curiosidade do homem (Williams) ou coisa semelhante. A Bíblia conhece apenas uma personalidade que ali exibiu essa arrogância iníqua, esse ódio contra Deus, e a exegese requer que a serpente, no Éden, tenha sido tão somente um instrumento daquele que é “o dragão, a antiga serpente, que é o diabo, Satanás” (Ap 20.2). Porém, onde o pecado abundou, a graça superabundou, e assim sucedeu que no mesmo momento em que Satanás parecia haver conseguido um triunfo assinalado foi declarado que o descendente da mulher esmagaria e destruiria a Satanás. Esse descendente seria ferido nesse processo, mas sair-se-ia vitorioso. O descendente da mulher haveria de reverter a calamidade da queda em sua inteireza.

(v) *O Filho do homem*. Concluímos nossa pesquisa acerca do messianismo do AT por uma breve referência à visão de Daniel sobre o Filho

do homem (Dn 7.1-28). Numa questão que tem provocado tanta discussão e diferenças de opinião, só é possível aqui, como por todo este artigo, afirmar um único ponto de vista. A essência dessa visão é a cena de julgamento, na qual o antigo de dias liquida os poderes mundanos e hostis — notamos de passagem o reaparecimento do motivo monárquico do Salmo segundo — e foi-lhe apresentado alguém “que vinha com as nuvens do céu um como o Filho do homem”, o qual recebeu um domínio universal e eterno. É claro que a referência geral, dessa passagem, precisa ser associada de alguma maneira com o domínio universal já observado em geral nas passagens messiânicas; mas a questão se aquele “como o Filho do homem” é o indivíduo messiânico ou tencionava ser uma personificação do povo de Deus não precisa ser assim sumariamente estabelecida. Tem sido afirmado inconsistentemente que os v. 18 e 22 dizem que o julgamento e o reino serão dados aos “santos do Altíssimo” e que, por conseguinte, a razão exige que os mesmos recebedores devem ser representados pela figura isolada dos v. 13 e 14.

Não obstante, também podemos notar que há uma dupla descrição dos animais que são inimigos dos santos. O v. 17 diz “Estes grandes animais... são quatro reis...” enquanto o v. 23 diz “O quarto animal será um quarto reino na terra”. As personagens são ao mesmo tempo individuais (reis) e conjuntas (reinos). Precisamos adotar a mesma referência preliminar para com aquele que é “como o Filho do homem”. Em seguida, precisamos ver a relação entre o rei e o reino, em seu contexto do AT. O rei é anterior, e o reino é derivado. Não é o reino que amolda o rei, mas é justamente o contrário. No tocante aos quatro reis-animais, esses são os inimigos pessoais do reino dos santos, e envolvem seus reinos consigo; semelhantemente aquele que é “como o Filho do homem” receberá domínio universal, e nisso subentende-se o domínio exercido por seu povo (cf. o domínio de Israel dentro do domínio do conquistador, Is 60 etc.). Sobre essa base afirma-se que aquele que é “como o Filho do homem”, é o indivíduo messiânico. Nessa qualidade ele se encaixa bem dentro do padrão geral encontrado por toda a série de expectativas: é um rei, contra o qual o mundo se opõe, mas que obtém domínio universal por meio do zelo do Senhor, isto é, da parte do antigo de dias, no simbolismo usado por Daniel; é homem pelos termos de seu título, mas, não obstante, não teve sua origem dentre os homens, mas antes virá “com as nuvens do céu”, uma posição característica de Deus (v., por exemplo, Sl 104.3; Na 1.3; Is 19.1). Aqui temos a mesma polaridade de humano e divino que quase sem exceção se encontra no messianismo do AT, e que, na plenitude do tempo, foi plenamente aperfeiçoada em nosso profeta, sacerdote e rei, Jesus, o Messias.

J.A.M.

## II. NO NOVO TESTAMENTO

O termo hebraico *mashiah* ou aramaico *m'shiha'* é por duas vezes transliterado para o

grego na forma de *messias* (Jo 1.41; 4.25, e em ambas estas passagens o termo recebe a interpretação *christos*). Em outros lugares o termo se representa pelo grego *christos* ("ungido", adjetivo verbal derivado de *chrio*, "ungir"), o qual é transliterado em português por "Cristo". Entretanto, visto que no uso moderno, "Cristo" é praticamente um nome alternativo ou adicional de Jesus, e não sugere imediatamente seu sentido original, há versões que freqüentemente traduzem o vocábulo *christos* por "Messias", onde o sentido original é claramente requerido (cf., por exemplo, Mt 1.18; 16.16,20; 26.63; 27.22; Mc 8.29; 14.61; Lc 2.11,26; 9.20; 22.67; Jo 4.29; 7.26s., 31,41s.; 9.22; 10.24; At 2.36; 3.20; 4.26s.; 5.42; 9.22; 17.3; 18.28; 26.23).

O Messias é Jesus de Nazaré, o qual, por ocasião de seu batismo foi "ungido... com o Espírito Santo e poder" (At 17.38; cf. a implicação envolvida na citação que Jesus fez de Is 61.1 em Lc 4.18). Mas ele mesmo raramente empregou o termo, sem dúvida por causa do malentendido que seu emprego teria provocado. Quando Pedro O confessou como Cristo, Jesus aceitou a designação, mas ordenou aos seus discípulos que não contassem isto a ninguém (Mc 8.29s.). Durante sua conversa com a mulher samaritana (Jo 4.25s.) o termo teria sido compreendido à luz da expectativa samaritana do *tahab* ou "restaurador", o profeta prometido, semelhante a Moisés, em Dt 18.15s. Quando, entretanto, foi desafiado pelo sumo sacerdote, por ocasião de seu julgamento, a dizer se era ou não "o Cristo, o Filho do Deus Bendito", Jesus concordou afirmativamente, e a linguagem de sua resposta, com sua reivindicação subentendida de ser igual ao *Todo-poderoso*, levou a um veredito unânime de culpa, por motivo de blasfêmia (Mc 14.61-64). Esse veredito, com a conseqüente sentença de morte, foi revertido por Deus, que o ressuscitou dentre os mortos e o exaltou à sua "mão direita", assim proclamando Jesus crucificado como "Senhor e Messias" (At 2.36; cf. Rm 1.4).

Todavia, Jesus compreendeu e cumpriu sua vocação messiânica de modo diferente daquele que era popularmente associado com o Messias esperado. A voz celestial, por ocasião de seu batismo (Mc 1.11) o aclamou como o Messias davidico, com as palavras "Tu és meu filho", encontradas em Sl 2.7, mas também adicionando as palavras mediante as quais se apresenta o Servo de Javé em Is 42.1, o que indicava que o caráter messiânico de Jesus devia ser percebido em termos da descrição do Servo, humilde, obediente, sofredor, que cumpriu sua missão ao passar pela morte, e que entregou sua vindicação confiantemente a Deus. Seu ministério, coroado por sua paixão, foi caracterizado pela aderência constante à vereda que lhe fora destinada pelo Pai; e, em conseqüência disso, Jesus deu ao vocábulo "Messias" um novo significado, que transcende todas as conotações que esta palavra anteriormente tivera. F.F.B.

**MESTRE** — Geralmente é tradução de cinco palavras hebraicas e de sete palavras gregas, traduções essas nem sempre mantidas coerentemente, porém. No AT o termo mais comum é *'adon*, "senhor", que se repete por noventa e seis vezes particularmente quando se refere a homens e não a Deus — por exemplo um senhor de escravos (Gn 23.14). *Ba'al*, "proprietário", "senhor", aparece por cinco vezes, geralmente denotando o chefe de uma casa (Jz 19.22; cf. o grego *oikodespotes*, Mt 10.25). (Quanto ao deus fenício, v. BAAL). *Rav*, "grande", "mais velho", é palavra que ocorre por quatro vezes, notavelmente em combinação com outra palavra — por exemplo, "chefe dos magos" (Dn 4.9; 5.11), "chefe dos seus eunucos" (Dn 1.3) Por duas ocasiões o termo hebraico é *sar*, "príncipe", "chefe", "comandante" (Êx 1.11 e 1Cr 15.27), e uma vez é *'er*, "despertar", "agitar" (Mt 2.12) (nossa versão prefere dizer "seja quem for").

No NT, o termo mais freqüente é *didaskalos*, "mestre", "instrutor", que é encontrado por quarenta e sete vezes, todas nos evangelhos, excetuando Tg 3.1. *Despotes* geralmente denota um senhor que domina escravos, e é empregado por cinco vezes (p. ex., 1Tm 6.1,2). Uma palavra nessa conexão encontrada no Evangelho de Lucas, onde se repete por seis vezes, sempre quando os discípulos se dirigiam a Jesus, é *epistates*, "superintendente", "supervisor", (p. ex., Lc 5.5). *Kyrios*, "senhor" é usada por muitas vezes, freqüentemente significando Deus ou Cristo (p. ex., Mc 13.35; cf. 6.9) Outra palavra geralmente assim traduzida é *kathēgētes*, "líder", "guia" (no sentido eclesiástico) (Mt 23.8,10). A palavra helenizada *rhabbi*, "rabino", derivada do hebraico *rabbi*, "meu mestre", se encontra por oito vezes nos evangelhos (p. ex., Jo 4.31), e é usada exclusivamente a respeito de Jesus (V. RABÍ). Finalmente, *kybernetes*, "dono do navio", "piloto", que é encontrada duas vezes (At 27.11 e Ap 18.18). J.D.D.

**MESTRE SALA** — V. GOVERNADOR.

**METAIS** — V. MINERAÇÃO E METAIS

**METAL BRILHANTE** — Em heb., *hashmal*, que ocorre somente em Ez 1.4,27; 8.2. O contexto requer que *hashmal* seja algo brilhante, ainda que seu sentido exato tenha deixado os eruditos perplexos, desde os tempos rabínicos até o presente. A LXX a traduz por *elektron*, que significa "âmbar", ou "uma liga de ouro e prata" (LSJ). O *Talmude* (Hagigah 13b) supõe que se trate de uma palavra composta com o sentido de "animais que despedem fogo", mas isso não passa de fantasia. Delitzsch sugere a palavra assíria *esmaru* como cognata, o que é foneticamente possível, e a qual denota uma liga metálica brilhante. G. R. Driver sugere "bronze", comparando-o com o acadiano *elmesu* (VT, I, 1951, p. 60-62). R.J.W.

**METRETAS** — V. PESOS E MEDIDAS.

**MEU MARIDO** (hebr., *ishi*, "meu marido") — Em Os 2.16 é o nome que os israelitas darão para Deus, o qual superará o nome "meu Baal" com suas associações pagãs.

**MEUNIM** — V. MINEANOS, MAOM, MAONITAS.

**ME-ZAABE** — Avó de Meetabel, que era esposa de Hadar (v. HADADE), rei de Edom (Gn 36.39 = 1Cr 1.50). A forma do nome é antes a de um substantivo locativo que a de um nome próprio (*mey-zahav*, "águas de ouro") mas um indivíduo podia algumas vezes receber o nome do lugar com o qual estava associado. T.C.M.

**MICA, MIQUÉIAS** ("quem é como Yah?") — Um nome hebraico comum, que se soletra de várias maneiras tanto no texto massorético como em nossas versões modernas. Dentre os muitos homens que têm este nome, há três que se conhecem melhor que os demais. 1. Miquéias de Moresete, o profeta. (V. sob MIQUEIAS, LIVRO DE). 2. Mica do monte Efraim, cuja história estranha é relatada em Jz 17 e 18, presumivelmente para explicar a origem do santuário em Dã, e que incidentalmente relata a migração dos danitas para seu novo território. 3. Micaías, filho de Iná, profeta em Israel nos dias de Acabe (1Rs 22.4-28; 2Cr 18.3-27). Nada se sabe a respeito dele excetuando essa única entrevista que teve com Acabe, porém, pode-se deduzir que ele havia profetizado antes, e que Acabe sabia de suas mensagens a si desfavoráveis. Provavelmente foi tirado da prisão a fim de ser levado à presença de Acabe, e é possível que haja alguma verdade na tradição expressa por Josefo, de que Micaías era o profeta desconhecido de 1Rs 20.35-43. J.B.Tr.

**MICAL** (*mikhal*) — Era a filha mais nova de Saul (1Sm 14.49). Casou-se com Davi em lugar de sua irmã mais velha, Merabe, em troca de um dote de cem prepúcios de filisteus, exigidos por Saul (1Sm 18.20s.). Sua ação pronta e sua inteligência salvaram Davi da ira de Saul (1Sm 19.11-17). Durante o exílio de Davi, Mical foi dada em casamento a Palti, filho de Laís, de Galim (1Sm 25.44). Depois da morte de Saul, quando Abner queria estabelecer um pacto com Davi, este exigiu a restituição de Mical — uma providência política para fortalecer a sua reivindicação ao trono. Tendo trazido a arca para Jerusalém, Davi dançou perante a arca com tanto abandono que Mical o desprezou (2Sm 6.12s.). Por essa razão permaneceu sem filhos para sempre (2Sm 6.23). Cinco filhos são mencionados (2Sm 21.8), mas a tradição afirma que eram de Merabe (conforme a LXX e dois manuscritos hebraicos; v. MERABE), e que Mical "os criava".

Conforme certo ponto de vista, Davi se casou com Mical em Hebron "a fim de unir as tribos de Israel e os clãs de Judá" (EBI); mas a ideia que ela teve um só filho, Ireão, e que seu nome foi corrompido para Eglá (2Sm 3.5), é sem fundamento. M.G.

**MICMÁS** — Uma cidade de Benjamim, a leste de Betel e a 11 km ao norte de Jerusalém, a 610 m acima do nível do mar, no desfiladeiro de Betel para Jericó. Em Geba, imediatamente ao sul desse passo, Jônatas fez um ataque de surpresa bem sucedido contra a guarnição de filisteus (1Sm 13.3), depois do que os filisteus juntaram um grande exército bem equipado e ocuparam Micmás, exercendo a fuga precipitada dos hebreus (13.5s.). A seguir o exército de Saul se acampou em Geba (ou Gibeá), com os filisteus no outro lado do desfiladeiro (13.23).

Jônatas e seu escudeiro, sem que Saul dissesse conhecimento, desceram de Geba, e subindo pela vertente do sul, surpreenderam os filisteus e causaram confusão no acampamento inimigo (quanto a uma descrição desse fato, v. S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, 1913, p. 106). Ajudados pelos prisioneiros hebreus que tinham estado nas mãos dos filisteus desde a derrota anterior, e pelo exército de Saul, inflingiram séria derrota contra os filisteus (1Sm 14.1s.).

Em sua descrição profética sobre o ataque futuro contra Jerusalém, Isaías (10 24,28) fala sobre a conquista de Micmás pelos assírios. Depois do exílio, houve membros da comunidade judaica que vieram estabelecer-se em Micmás (Ed 2.27; Ne 7.31; 11.31), e posteriormente era local da residência de Jônatas Macabeu (1Macabeus 9.73).

É a atual Mukhmas, uma vila arruinada na parte norte do uádi Suweint. J.D.D.

**MICTÁ** — V. SALMOS.

**MIDIANITAS** — Consistiam de cinco famílias, ligadas a Abraão por meio de Midiã, filho da concubina Quetura. Abraão os despediu, com todos os seus outros filhos nascidos de concubinas, enviando-os para o leste (Gn 25 1-6). Assim é que os midianitas se encontraram habitando nas fronteiras do deserto da Transjordânia com Moabe, para além de Edom. Eram habitantes do deserto associados com ismaelitas e midianitas (Gn 37.28,36) quando José foi vendido ao Egito; no tocante ao uso desses três termos parcialmente como sinônimos, v. JOSÉ e cf. Jz 8.24, onde se declara que os midianitas derrotados por Gideão eram ismaelitas por usarem brinco ou pendentes de nariz feitos de ouro. Moisés tinha uma esposa midianita, Zipora, e seu sogro se chamava Jetro/Reuel (Êx 2.21; 3.1 etc.), enquanto seu cunhado se chamava Hobabe (Nm 10.29; Jz 4.11). Na qualidade de homem do deserto, Hobabe foi convidado por Moisés para guiar Israel pelas viagens através das estepes (ou "deserto") (Nm 10.29-32).

Mais tarde, nas planícies de Moabe, os chefes de Midiã e Moabe se combinaram para alugar Balaão a fim de que amaldiçoasse a Israel (Nm 22s.) e o povo dos mesmos levaram Israel à idolatria e à imoralidade (Nm 25), e assim tiveram de ser conquistados (Nm 25.16-18; 31). Os cinco príncipes de Midiã eram confederados do rei amorreu, Seom (Js 13.21). No tempo

M

dos juizes, por meio de Gideão e seu minúsculo bando (Jz 6-8; 9.17). Deus livrou Israel do flagelo dos midianitas montados em camelos, dos amalequitas, e de outros "filhos do Oriente", um acontecimento lembrado pelo salmista e pelo profeta (Sl 83.9; Is 9.4; 10.26). Atualmente essa é a mais antiga referência ao uso de camelos em grande escala, na arte da guerra (W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1953, p. 132, 133), ainda que de forma alguma seja a primeira ocorrência do camelo domesticado (v. CAMELO; e W. G. Lambert, *BASOR*, 160, 1960, p. 42, 43, para a evidência indireta fornecida pela Babilônia antiga). Os dromedários de Midiã reaparecem em Is 60.6. Em Hc 3.7, Midiã se menciona em paralelo com Cusã, um antigo termo que provavelmente recua até os *kushu* mencionados nos textos egípcios de c. de 1800 a.C. (v. W. F. Albright, *BASOR*, 83, 1941, p. 34, nota 8; cf. G. Posener, *Princes et Pays d'Asie et de Nubie*, 1940, p. 88; e B. Maisler, *Revue d'Histoire Juive en Égypte*, n.º 1, 1947, p. 37, 38). V. tb. MULHER ETIOPE. K.A.K.

**MIDRASH** — V. TALMUDE E MIDRASH.

**MIGDOL** — Esse nome é usado para designar uma fortaleza cananéia. Menciona-se como nome de um lugar em Êx 14.2; Nm 33.7; Jr 44.1; 46.14; Ez 29.10; 30.6. Diversas Migdols foram erigidas nas vizinhanças da fronteira egípcia, mas nenhuma delas pode ser localizada com exatidão. A Migdol dos profetas, no norte do Egito (possivelmente em Tell el-Her), é diferente daquela que ficava no sul (Papiro Anastasi V), que provavelmente é a Migdol de Sucote (em egípcio antigo, *tkw*). A Migdol do norte pode ser a Magdolum do *Itinerarium Antonini*, a 12 milhas romanas distantes de Pelusium. V. ACAMPAMENTO PERTO DO MAR. C.D.W.

**MIGROM** — 1. Um lugar mencionado em 1Sm 14.2, situado nos arrabaldes da cidade natal de Saul, em Gibeá, onde permaneceu durante o primeiro estágio da invasão dos filisteus, depois que foi escolhido rei. É possivelmente idêntica a 2, uma localidade mencionada durante a marcha do exército assírio, em Is 10.28, a moderna Tell Miryam, ao norte de Micmás.

**MIGUEL** (*mikha'el*, "quem é como Deus?" — sinônimo de Micaías e Mica) — É o nome de onze personagens bíblicas, apenas uma das quais recebe mais do que uma referência passageira. Essa exceção é o anjo Miguel, o qual, na literatura pseudepigráfica é considerado como o patrono e intercessor de Israel (1 Enoque 20.5; 89.76). Em Daniel ele é mais especificamente o guardião dos judeus que os resguarda contra a ameaça do poder ímpio da Grécia e da Pérsia (12.1), e é chamado de "um dos primeiros príncipes" e de "vosso príncipe" (10.13,21). Nessa capacidade é peculiarmente apropriado que ele fosse o arcanjo representado (Jd 9) como quem "contendia com o diabo... a respeito do corpo

de Moisés", o grande líder do povo de Deus para quem um anjo (talvez Miguel) falou no monte Sinai (At 7.38). Miguel torna a aparecer em Ap 12.7 a fazer guerra no céu contra o dragão. Quanto a outras discussões, v. ANJO e a obra de R. H. Charles, *Studies in the Apocalypse*, 1913, p. 158-161. J.D.D.

**MIL** — V. EXÉRCITO, NÚMERO.

**MILAGRES** — Certo número de vocábulos hebraicos, aramaicos e gregos, são empregados na Bíblia para se referirem à atividade do Deus vivo na natureza e na história. Se traduzem de diversas maneiras em nossa versão portuguesa, como, por exemplo, "milagres", "maravilhas", "sinais", "poderes" etc. Assim é que, por exemplo, a palavra hebraica *mofet*, que é de etimologia incerta, é traduzida geralmente por "milagre" (Êx 7.9; Dt 29.3), "maravilha" (p. ex., Êx 7.3), "prodígio" (Sl 78.43), e "sinal" (p. ex., 1Rs 13.3,5).

As palavras usadas em nossa versão portuguesa preservam em geral, embora que nem sempre em instâncias particulares, as três ênfases distintivas dos vocábulos originais. Esses caracterizam a atividade de Deus como.

1. Distintivas, maravilhosas; expressas pelos derivativos hebraicos da raiz *pf'*, "ser diferente", especialmente o particípio *nifla'ot* (p. ex., Êx 15.11; Js 3.5), pelo termo aramaico *t'mah* (Dn 4.2,3; 6.27), e pelo termo grego *teras* (p. ex., At 4.30; Rm 15.19).

2. Poderosas; expressas pelo termo hebraico *g'vurah* (Sl 106.2; 145.4), e pelo termo grego *dynamis* (p. ex., Mt 11.20; 1Co 12.10; Gl 3.5).

3. Cheias de sentido, significativas; expressas pelo termo hebraico *'ot* (p. ex., Nm 14.11; Ne 9.10), pelo termo aramaico *'at* (Dn 4.2,3; 6.27), e pelo termo grego *semeion* (p. ex., Jo 2.11; 3.2; At 8.6).

## I. MILAGRES E A ORDEM NATURAL

Grande dose de confusão sobre a questão dos milagres tem sido provocada pela falta da observação que as Escrituras não distinguem claramente entre a constante providência soberana de Deus e seus atos particulares. A crença nos milagres aparece no contexto de uma cosmovisão que considera a criação inteira como continuamente dependente da atividade sustentadora de Deus e como sendo sujeita à sua vontade soberana (cf. Cl 1.16, 17). Todos esses três aspectos da atividade divina — maravilha, poder e significância — acham-se presentes não apenas nos atos especiais, mas igualmente na ordem inteira da criação (Rm 1.20). Quando o salmista celebra os atos poderosos de Deus, transfere com facilidade o seu pensamento da criação para o livramento da escravidão egípcia (Sl 125.4-12). Em Jó 5.9,10; 9.9,10, a palavra *nifla'ot* se refere àquilo que chamaríamos de "acontecimentos naturais" (cf. Is 8.18; Ez 12.6).

Assim, quando os escritores bíblicos se referem aos atos poderosos de Deus, não podemos supor que eles fizessem distinção entre "o curso da natureza" e os "milagres" pela sua motivação

peculiar, visto que consideravam que todos os acontecimentos são motivados pelo poder soberano de Deus. Os atos específicos de Deus lançam luzes sobre o caráter distintivo da atividade de Deus em geral, diferente da atividade dos homens, e, mais especificamente ainda, da atividade dos deuses falsos, e superior a ela, pois exibem-no como sendo todo-poderoso, revelando-o na natureza e na história.

A descoberta, digamos, de ligações causais entre as diferentes pragas do Egito, uma repetição do bloqueio das águas do Jordão, ou o conhecimento crescente da medicina psicossomática, não poderiam por si só contradizer a afirmação bíblica que o livramento da escravidão egípcia, a entrada em Canaã, e as obras curadoras de Cristo são atos poderosos de Deus. As "leis naturais" são descrições daquele universo no qual Deus está sempre ativo. É somente por uma torção filosófica sem base que essas coisas são reputadas como operações auto-sustentadoras dentro de um sistema fechado ou de rígidos decretos de um Deus que pôs o universo em movimento para que funcionasse como se fosse uma máquina qualquer.

Tem sido argumentado por alguns filósofos e teólogos que a operação de milagres é incoerente com a natureza e o propósito de Deus. Ele é o Alfa e Ômega, e conhece o fim desde o princípio; ele é o Criador que criou todas as coisas sem qualquer limitação imposta por matéria preexistente; ele é o imutável. Por que, então, haveria ele de precisar de "interferir" com a operação da ordem natural?

Essa objeção, baseada sobre o caráter de Deus, se origina no fato que os que assim afirmam não compreendem o que a Bíblia quer dizer com um Deus vivo e pessoal. Sua imutabilidade não é a de uma força impessoal, mas é a fidelidade de uma pessoa: seu ato criador trouxe à existência criaturas responsáveis com as quais ele não trata como se fossem bonecos, mas como pessoas tais quais ele mesmo. Os milagres são acontecimentos que revelam de modo dramático essa natureza viva e pessoal de Deus, ativo na história não como um mero destino, mas como um redentor que salva e guia o seu povo.

Um conhecimento mais completo sobre as maneiras da atividade divina poderia demonstrar que alguns acontecimentos supostamente sem paralelo, fazem parte de um padrão regular. Entretanto, nunca pode ser logicamente excluído aquilo que é excepcional e extraordinário. Apesar de que não existe tão radical descontinuidade entre os milagres e a "ordem natural", conforme tem sido suposta por aqueles que têm sentido mais mordazes as dúvidas modernas a respeito do assunto, é claro que as Escrituras falam de muitos acontecimentos que são extraordinários, ou até de eventos sem paralelo, pelo menos até onde vai nosso conhecimento geral sobre a natureza.

## II. MILAGRES E A REVELAÇÃO

Se admitirmos que as objeções *a priori* contra as histórias de milagres são inválidas, resta ain-

da perguntar que função precisa esses acontecimentos extraordinários realizam na auto-revelação total de Deus na história. Os teólogos ortodoxos têm sido acostumados a considerá-las primariamente como os sinais autenticadores dos profetas e apóstolos de Deus, e, supremamente, de seu Filho. Mais recentemente tem sido argumentado pelos críticos liberais que as histórias de milagres do AT e do NT são do mesmo caráter que as histórias fictícias relatadas sobre as deidades pagãs e seus profetas. Ambos esses pontos de vista não fazem justiça à relação integral entre os relatos sobre os milagres e a auto-revelação de Deus em sua inteireza. Os milagres não são simplesmente uma autenticação externa da revelação, mas uma parte essencial da mesma, da qual o propósito verdadeiro era e é nutrir a fé na intervenção salvadora de Deus para com aqueles que nele confiam.

### a) Milagres falsos

Jesus sempre se recusou a dar um sinal do céu, para operar milagres inúteis e espetaculares, simplesmente para garantir o seu ensino (v. SINAL). Em qualquer caso a simples habilidade de operar milagres não teria sido tal garantia. Há freqüentes referências, tanto nas Escrituras como em outros lugares, sobre a capacidade de operar milagres por parte daqueles que se opunham aos propósitos de Deus (cf. Dt 13.2,3; Mt 7.22; 24.24; 2Ts 2.9; Ap 13.13s.; 16.14; 19.20). A recusa de operar maravilhas, só por operá-las, assinala notavelmente os relatos bíblicos sobre milagres como diferentes do tipo geral de *Wundergeschichten*.

É digno de nota que a palavra *teras*, que de todos os termos bíblicos é o que mais se parece em suas nuances com o vocábulo português "portento", é sempre usado, no NT, em conjunção com *semeion* para salientar que somente portentos significativos estão em foco. A única exceção é a citação de uma passagem do AT, em At 2.19 (mas cf. At 2.22).

O mero portento ou milagre falso é distinguido do verdadeiro pelo fato que o milagre autêntico é congruente com o resto da revelação escrita. Harmoniza-se com o conhecimento que os crentes já possuem acerca de Deus, até mesmo nos casos nos quais isso leva esse conhecimento até mais longe e mais profundo. Assim sendo, Israel devia rejeitar qualquer obreiro de milagres que negasse ao Senhor (Dt 13.2,3), e assim podemos igualmente discernir corretamente entre as histórias de milagres dos evangelhos canônicos e os contos românticos ou tolices ridículas dos escritos apócrifos e dos hagiógrafos medievais.

### b) Milagres e a fé

A operação de milagres visa o aprofundamento da compreensão do homem sobre Deus. Essa é a maneira de Deus falar dramaticamente para aqueles que têm ouvidos para ouvir. As histórias de milagres estão intimamente envolvidas com a fé dos observadores e dos participantes (cf. Ex 14.31; 1Rs 18.39) e com a fé daqueles que as lerão ou ouvirão posteriormente (Jo 20.30,31). Jesus esperava a fé como a rea-

M

ção correta para sua presença e feitos salvadores; tratava-se de uma fé que "curava", que fazia a diferença entre a mera criação de uma impressão e uma comunicação salvadora de sua revelação de Deus.

É importante observar que a fé, por parte dos participantes humanos, não é uma condição necessária do milagre no sentido que Deus seria incapaz de agir sem a presença da fé humana. Mc 6.5 é freqüentemente citado em apoio a esse ponto de vista, mas Jesus deixou de praticar as obras poderosas em Nazaré não porque a incredulidade do povo tenha limitado o seu poder — Marcos nos diz que ele curou ali algumas poucas pessoas enfermas — mas antes porque ele não pôde dar prosseguimento à sua pregação ou às obras que proclamavam seu evangelho, visto que os homens estavam despreparados para aceitar suas boas-novas e sua própria pessoa. Fazer obras maravilhosas perante as multidões de céticos seria algo incoerente com sua missão: nesse sentido é que ele não pôde fazer muito em Nazaré.

### c) Milagres e a palavra

É uma característica notável — em alguns casos a principal — dos milagres que até mesmo nos casos nos quais o acontecimento é tal que pode ser assimilado dentro do padrão habitual de eventos naturais (p. ex., algumas das pragas do Egito), sua ocorrência foi predita por Deus para ou por intermédio de seu agente (cf. Js 3.7-13; 1 Rs 13.1-5) ou tomou lugar por ocasião da ordem ou da oração de um agente (cf. Êx 4.17; Nm 20.8; 1Rs 18.37,38); algumas vezes tanto a predição como o mandamento são registrados (cf. Êx 14). Essa característica, todavia, salienta novamente a conexão entre os milagres e a revelação, e entre os milagres e a divina palavra criativa.

### d) As crises da história sagrada

Outra ligação entre os milagres e a revelação é que os milagres se cristalizam em torno das crises da história sagrada. Os atos poderosos proeminentes de Deus foram o livramento no mar Vermelho e a ressurreição de Cristo — o primeiro o clímax do conflito com Faraó e com os deuses do Egito (Êx 12.12; Nm 33.1), e o segundo o clímax da obra redentora de Deus em Jesus Cristo e o conflito com todo o poder do mal. Os milagres são também freqüentemente observados no tempo de Elias e de Eliseu, quando Israel parecia mais a ponto de cair na mais completa apostasia (cf. 1Rs 19.14); e no tempo do cerco de Jerusalém, sob Ezequias (2Rs 20.11); durante o exílio (Daniel, *passim*); e nos primeiros dias da missão cristã.

## III. MILAGRES NO NOVO TESTAMENTO

Alguns estudos liberais sobre a questão dos milagres fazem uma notável distinção entre os milagres do NT, particularmente os do Senhor Jesus mesmo, e os do AT. Tanto os críticos mais radicais como os críticos mais conservadores têm salientado, todavia, que em princípio essas narrativas permanecem ou caem juntas.

A contensão que os milagres do NT são mais críveis, à luz da psicologia moderna ou da medi-

cina psicossomática, deixa de levar em consideração os milagres sobre coisas inanimadas, tais como aquele da festa de casamento, em Caná, e aquele da tempestade acalmada, as curas instantâneas das enfermidades e deformações orgânicas, e a ressurreição dos mortos. Não existe qualquer razão *a priori* para que se suponha que Jesus não lançou mão daqueles recursos da mente e do espírito do homem, que atualmente são utilizados pelos psicoterapeutas; mas, outras narrativas nos levam a terrenos nos quais a psicoterapia não se aventura a pisar, e onde as reivindicações dos curadores divinos encontram o menor apoio de todos por parte de observadores médicos qualificados.

Não obstante, há evidência bastante para que se considere os milagres de Cristo, e aqueles que foram feitos em seu nome, como diferentes dos milagres registrados no AT. No A. T. Deus fizera obras poderosas, em seu poder transcendental e as revelou aos seus servos, ou então usou seus servos como os agentes ocasionais de tais ações, mas na pessoa de Jesus Cristo nos confrontamos com o próprio Deus encarnado, livremente ativo em autoridade soberana, naquele mundo que é o "seu próprio". Quando os apóstolos realizaram obras semelhantes em seu nome, agiram no poder do Senhor ressurreto, com quem estavam em íntimo contato, de maneira que o livro de Atos prossegue no relato das mesmas coisas que Jesus começou a fazer e a ensinar durante seu ministério terreno (cf. At 1.1).

Ao salientar a presença direta e a ação de Deus em Cristo, não negamos a continuidade de sua obra com a maneira anterior de Deus tratar com o mundo. Na lista de obras apresentadas por nosso Senhor, ao responder à pergunta de João Batista (Mt 11.5), a mais maravilhosa delas é a cura de leprosos e a ressurreição de mortos, que tem paralelos no AT, notavelmente no ministério de Eliseu. O que é notável é a relação integral entre as obras e as palavras de Jesus. Os cegos recebiam de volta a visão, os aleijados andavam, os surdos ouviam, e ao mesmo tempo era pregado aquele evangelho aos pobres mediante o qual a visão e a audição espirituais, e o poder de andar no caminho de Deus eram outorgados aos necessitados espirituais.

Novamente, a freqüência dos milagres de cura é muito maior no tempo do NT do que em qualquer período do AT. O AT registra seus milagres um por um, e não exhibe qualquer indicação que tivessem sido feitos outros milagres não registrados. Os evangelhos e o NT em geral por outro lado, afirmam repetidamente que os milagres descritos com detalhes são apenas uma fração daqueles efetuados. Instâncias isoladas do exercício divino de poder soberano, no NT cedem lugar para um ataque geral contra as forças do mal e da enfermidade.

As obras de Jesus são claramente distinguidas das outras por sua maneira e por seu método. No trato de Jesus com os enfermos e endemoninhados há uma nota de inerente autoridade. Onde os profetas fizeram suas obras em nome de Deus ou depois de oração a ele, Jesus

expulsa demônios e cura com aquele mesmo ar de poder legítimo que acompanhava suas declarações de perdão aos pecadores individuais; em realidade, ele chegou a ligar deliberadamente essas duas autoridades (Mc 2.9-11). Ao mesmo tempo Jesus frisava o fato que suas obras eram feitas em constante dependência do Pai (p. ex., Jo 5.19). O equilíbrio entre autoridade inerente e humilde dependência é o próprio sinal da unidade perfeita entre a deidade e a humanidade.

Em termos gerais, pode ser dito sobre as obras de Jesus que, em sua relação integral para com sua missão, na sua freqüência e na sua maneira autoritativa, elas são distintivamente messiânicas.

Acima de tudo o nascimento virginal, a ressurreição e a ascensão, manifestam a novidade daquilo que Deus fez em Cristo. Ele nasceu de mulher, na genealogia de Abraão e de Davi, mas de uma virgem; outros já haviam sido ressuscitados dos mortos, mas apenas para morrerem novamente; ele "vive para sempre", e acha-se à mão direita do poder. Além disso, é verdade que sua ressurreição é autêntica como não o foi no caso de qualquer outro milagre individual, e é sobre isso que descansa a inteira estrutura da fé no NT (cf 1Co 15.17). Esse acontecimento foi sem paralelo como o triunfo decisivo sobre o pecado e a morte.

Os milagres dos apóstolos e de outros líderes da igreja do NT se originaram na solidariedade de Cristo com seu povo. Foram obras realizadas em seu nome, em continuação a tudo quanto Jesus começara a fazer e a ensinar, no poder do Espírito que ele enviou da parte do Pai. Há um elo íntimo entre esses milagres e a obra dos apóstolos ao testificarem acerca da pessoa e da obra do seu Senhor; fazem parte da proclamação do reino de Deus, e não são uma finalidade em si mesmos.

O debate continua em torno da alegação que essa função de milagre foi necessariamente limitada ao período apostólico. Mas pelo menos podemos dizer que os milagres do NT eram distintos de quaisquer milagres subsequentes em virtude de sua imediata conexão com a completa manifestação do Filho encarnado de Deus, com uma revelação então dada em sua plenitude. Por conseguinte, não nos fornecem em si mesmos bases para que se espere que a disseminação da revelação do evangelho seja acompanhada por milagres, ainda que tenham formado parte integral da mesma. M.H.C.

**MILCA** (*milkah*, "conselho") — 1. Filha de Hará (irmão de Abraão) e esposa de Naor (Gn 11.29). Seus filhos são nomeados em Gn 22.20s. Rebecca era sua neta (Gn 24.15,24,47). 2. Uma das cinco filhas de Zeloфеade, da tribo de Manassés. Visto que elas não tinham irmãos, folhas dada herança por ocasião da divisão da terra prometida (Nm 26.33; 27.1; 36.11; Js 17.3). V. ZELOFEADE.

**MILCOM** — Deidade nacional dos amonitas (v. MALCOM, MOLEQUE). A raiz básica, *milk* nos

permite a identificação dessas três formas do nome desse deus (*milkôm*, *malkam*, *molekh*). Salomão casou-se com uma princesa amonita e seguiu "a Milcom, abominação dos amonitas" (1Rs 11.5). Josias haveria de derrubar posteriormente o lugar alto que Salomão erguera para esse deus (2Rs 23.13). J.A.T.

## MILÊNIO — V. ESCATOLOGIA (IX).

**MILETO** — Das grandes cidades jônias (gregas) da costa ocidental da Ásia Menor, essa era a que ficava mais ao sul. Floresceu como centro comercial, e, nos sécs. VIII-VI a.C. estabeleceu muitas colônias na área do mar Negro, e também mantinha contato com o Egito. Faraó Neco dedicou uma oferta num templo de Mileto depois de sua vitória em Megido, em 608 a.C. (2Rs 23.29; 2Cr 35.20s.). Os habitantes de Mileto resistiram à expansão da Lídia e, em 499 a.C. deram início à revolta jônica contra a Persia, mas sua cidade foi destruída em 494 a.C. Em seu período de maior prosperidade, Mileto foi a pátria dos primeiros filósofos gregos. Tales, Anaximandro e Anaxímenes, e igualmente de Hecateu, o cronista e fazedor de mapas. Os artigos de lã de Mileto eram famosos no mundo inteiro.

Depois que foi destruída pelos persas, a cidade passou por muitas vicissitudes, e quando Paulo ali esteve (At 20.15; 2Tm 4.20) a cidade estava vivendo mais de suas glórias passadas. Nesse tempo a cidade fazia parte da província romana da Ásia, e, por motivo de seu porto vir sendo sedimentado (atualmente um lago interior) por depósitos do rio Meandro, estava declinando comercialmente. Uma inscrição nas ruínas demonstra onde ficava o lugar reservado no teatro de pedra para os judeus e para os "tementes a Deus". K.L. MCK.

**MILHA** — V. PESOS e MEDIDAS.

**MILHANO** — V. PÁSSAROS DA BÍBLIA.

**MILO** — Um substantivo locativo derivado do verbo *male'*, "estar cheio", "encher". É empregado em Jz 9.6,20, a respeito de um lugar próximo de Siquém, a "casa de Milo" (em nossa versão portuguesa, "Bete-Milo"), que talvez fosse uma fortaleza; porém, seu uso principal diz respeito a Jerusalém (q.v.). Provavelmente fazia parte da fortificação da cidade jebusita, talvez uma torre sólida ("cheia") ou algum bastião "preenchido" que fortalecia algum ponto fraco dos muros, pois evidentemente já existia nos tempos de Davi (2Sm 5.9 = 1Cr 11.8). Foi reconstruída por Salomão (1Rs 9.15,24; 11.27) como parte de seu programa de fortalecimento do seu reino, e foi novamente fortalecida, cerca de dois séculos e meio mais tarde, quando Ezequias estava se preparando para a invasão dos assírios (2Cr 32.5). Esse versículo é considerado por alguns como uma indicação de que Milo era outro nome para a cidade de Davi em sua inteireza, porém, é mais provável que fizesse

parte de suas defesas, a colina do sueste da Jerusalém posterior. Muitas teorias têm sido aventadas sobre qual porção da cidade de Davi seria fortalecida por Milo, mas a escavação ainda não foi suficientemente sistemática para tornar tal identificação possível. Milo só é mencionada de outro modo como o lugar onde Joás foi assassinado (2Rs 12.20). A LXX usualmente traduz Milo pelo nome Acra, mas essa foi uma estrutura dos Macabeus. Quanto a uma sugestão acerca do tipo de construção indicado pelo termo *milo'*, v. ARQUITETURA. T.C.M.

**MINEANOS** — Povo do reino de Maim, que floresceu no sudoeste da Arábia (no norte da moderna nação de Yemem) no primeiro milênio a.C. Esse era o nome de uma tribo que se tornou dominante num estado conhecido por inscrições que dizem que sua capital era Qarnaw, em cerca de 400 a.C. Tinha ligações comerciais ativas com o norte, tendo colônias ao longo da rota costeira do mar Vermelho para a Palestina, a mais conhecida das quais era Dedã (q.v.). Perto do fim do primeiro século a.C., Maim foi absorvida pela expansão de seu vizinho do norte, Sabá (v. SÁBEUS), e então suas colônias do norte perderam a sua identidade mineana. Esse nome não aparece com certeza em qualquer porção da Bíblia, ainda que alguns eruditos o vejam em Jz 10.12 ("maonitas"); 1Cr 4.41 ("meunitas"); 2Cr 20.1 (como alteração de "amonitas"); 2Cr 26.7 ("meunitas"); Ed 2.50 = Ne 7.52 ("meunitas"). V. MAONITAS e também ARÁBIA T.C.M.

**MINERAÇÃO E METAIS** — O teatro da história do AT é o chamado "Crescente Fértil" (isto é, a Mesopotâmia, a Síria, a Palestina e o delta do Nilo). As planícies aluviais do Tigre-Eufrates, e do Nilo provêm bem pouca pedra. Muito do gesso da Assíria, em realidade, vem das pedreiras próximas de Mosul; e há uma veia trabalhada de pedra próxima de Ur. Mas, na maior parte daqueles vales, usavam-se tijolos de argila para propósitos de edificação nos tempos antigos (Gn 11.3; Êx 1.11-14; 5.7-19).

O "Crescente" está limitado ao norte e a leste por altas cadeias de dobras montanhosas que consistem de rochas de muitos tipos e idades. As serras são bem mineralizadas e provêm minérios de ouro, prata, cobsres, estanho, chumbo e ferro. Ao sul um complexo de rochas antigas provêm tipos tais como granito, diorita e porfírio. Esse grupo se estende ao longo do deserto oriental, entre o rio Nilo e o mar Morto, do outro lado da metade sul da península do Sinai e se prolonga para o leste, penetrando no platô árabe. Em algumas dessas rochas aparece o ouro, a prata, o ferro, a turquesa e outras pedras semi-preciosas, juntamente com pedras de edificação de muitas espécies.

Ao norte do Sinai e do planalto árabe fica o deserto, o transjordano e o palestino. Esses desertos se compõem principalmente de rochas cretáceas (pedra calcárea, giz e arenito), mas, ao norte e a leste do Jordão superior

existem áreas de basaltos vulcânicos mais recentes. V. fig. 136.

## I. MATERIAIS NÃO-METÁLICOS

### a) Pederneira

Instrumentos desse material têm sido encontrados na Palestina, datando da Idade da Pedra, Antiga e Nova. Isso compreende um vasto período de tempo, que se conta aos milhares de anos. A Idade da Pedra Nova (neolítica) terminou cerca de 6.000 anos passados. A pederneira ocorre com abundância no giz dessa área e em pedregulho derivado do giz. A pederneira é uma rocha dura e finamente granulada que não pode ser riscada pelo fio de uma faca. Parte-se com uma fratura oca, como de concha, o que a torna ideal para produção de um corte afiado. O homem da Idade da Pedra fabricava com pederneira pontas de flecha, buris e raspadores. A pederneira continuou sendo empregada até bem dentro do período do Bronze. Zipora, esposa de Moisés, circuncidou seu filho com uma faca de pederneira (Êx 4.25). A pederneira é usada nas Escrituras para denotar dureza, inflexibilidade, constância (Dt 8.15; Sl 114.8; Is 50.7; Ez 3.9).

### b) Pedra

Fora das planícies aluviais da Mesopotâmia e do Baixo Egito, a pedra era abundante. No Egito, o granito, a diorita e outras rochas ígneas juntamente com arenitos e pedras calcárias, podiam ser encontradas; e na Palestina, a pedra calcária, o arenito e o basalto, ocorriam a leste do vale do Jordão no curso superior. A extração e ereção de enormes pedras postas de pé, nos tempos neolíticos, forneceu a experiência para o futuro trabalho de pedreira e mineração. Pode-se trabalhar facilmente com a pedra calcária, pois é bastante macia, e era usada para a escavação de cisternas, túmulos, e a fabricação de coisas como potes para água (Jr 2.13; Mt 27.60; Jo 2.6).

### c) Mármore

Trata-se de uma pedra calcária cristalina e de finíssima granulação, usualmente de cor branca ou creme. Mas também pode ser róseo ou raioado de vermelho ou verde. O melhor mármore para estátuas, no Oriente Próximo, vinha de Paros (Mínoa), mas também ocorre na costa ocidental do golfo de Suez, no sul da Grécia, e na Assíria, a leste do rio Tigre. "... mármore, e tudo em abundância..." é mencionado em 1Cr 29.2, embora pudesse ter sido pedra calcária local; todavia em vista do comércio vigoroso, que ia até lugares distantes, nos dias de Davi e Salomão, é possível que o mármore realmente fosse trazido pelo mar ou do nordeste.

## II. METAIS E MINERAÇÃO

A ordem na qual os principais metais entraram em uso foi: o ouro, o cobre (bronze), e o ferro. O ouro é o primeiro metal mencionado nas Escrituras (Gn 2.11), e daí por diante aparece intimamente associado com a prata, o outro metal *nobre* da antiguidade. Todos os metais acima podem ocorrer em estado natural, e assim é que foram usados no princípio. A prata é





frequentemente encontrada amalgamada com o ouro. Depois do período durante o qual os metais nativos foram empregados principalmente para fabricar ornamentos, os minérios de cobre foram aproveitados ao aflorarem à superfície, mas a mineração começou em data bem recuada, e um estágio mais adiantado do trabalho nesse metal (não a mineração) havia sido atingido em Ur, mais de mil anos antes do tempo de Abraão. De conformidade com R. J. Forbes (*Metallurgy in Antiquity*, 1950, p. 297), "é certo que toda forma de mineração, desde a mina aberta até a escavação de galerias nos lados das montanhas, para segurar as camadas produtoras de cobre, era praticada na antiguidade. Porém, os detalhes dados sobre as minas antigas são poucos".

A mineração em busca de turquezas e cobre começou no tempo da 1ª dinastia egípcia, antes de 3000 a.C., em Magharah e Serabit el-Khadim, a oeste do Sinai, e as minas de cobre existentes no Arabá ao norte do golfo de Aqabah produziam plenamente no tempo de Salomão, tendo começado em tempos muito mais antigos. Escavações com mais de 30 m de profundidade têm sido encontradas em minas do Egito. Túneis, ventilados por escavações verticais, eram feitos nos lados das montanhas, e deixavam-se pilares nas escavações largas para suportarem o teto. A princípio foram empregados instrumentos de pedra, porém mais tarde começaram a ser usados o bronze e a pedra juntamente. Cunhas e fogo eram usados para rachar as rochas, e o minério era separado mediante esmagamento, lavagem e seleção manual. A fundição era usualmente levada a efeito no local da mineração em cadinhos de argila, mediante o emprego de carvão vegetal e foles primitivos. Tais cadinhos e montes de escória podem ser encontrados em muitas cidades antigas. Eram usadas cestas para transporte do minério, e túneis de drenagem eram construídos para expulsar a água excedente. A tradução de Moffatt, de Jó 28.1-11, apresenta uma vívida descrição sobre a mineração nos tempos antigos.

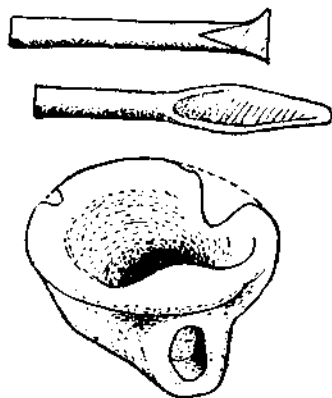


Fig. 127 — Dois buris de cobre e um cadinho, do Sinai, c. de 1500 a.C.

### a) Ouro

Esse ocorre nativo, usualmente amalgamado com a prata, em quantidades variáveis. É extremamente maleável e dúctil, e não mancha. Essas propriedades o tornavam mui aceitável material para ornamentação, tais como contos e anéis, até mesmo para o homem da idade da Pedra. O ouro foi prescrito para ser usado nos móveis mais importantes do tabernáculo de Moisés (Êx 25) e do templo de Salomão (1Rs 6). Esse metal era especialmente abundante no aluvião do deserto oriental do Egito, e os israelitas devem ter removido vastas quantidades do mesmo por ocasião do êxodo. Outras fontes conhecidas no mundo antigo eram a costa ocidental da Ásia, as montanhas da Armênia e da Pérsia, a Ásia Menor e as ilhas do mar Egeu. O ouro desde bem cedo se tornou valioso como artigo de trocas.

### b) Prata

Essa é considerada o segundo dos metais nobres, depois do ouro, com o qual é frequentemente associada nas Escrituras. Não mancha numa atmosfera pura, e pode ser polida até refletir como um espelho. É usualmente extraída do minério sulfídico do chumbo (galena), mas também pode ocorrer nativa. A prata era tão abundante nos tempos bíblicos que a extração e o processo de refinação devem ter sido conhecidos desde os tempos mais remotos. Jeremias (6.29,30) emprega o fracasso do processo de refinar o chumbo e a prata, como ilustração da recusa do povo em tornar-se obediente a Deus. As fontes desse metal são as mesmas que as do chumbo, a saber, a Ásia Menor, as ilhas do mar Egeu, Lauriom no sul da Grécia, a Armênia e a Pérsia. Três ou quatro localidades ocorrem no deserto oriental do Egito, igualmente.

### c) Chumbo

Esse ocorre nas Escrituras em algumas poucas listas de metais. Era ocasionalmente usado como tabletes para inscrições (Jó 19.24).

### d) Cobre (Bronze, Latão)

O vocábulo hebraico *n'hoshet* é usualmente traduzido como "cobre" em Ed 8.27 (em nossa versão, "bronze"), mas em outros lugares é traduzido como bronze ou latão. (Em nossa versão portuguesa, "cobre" aparece em passagens como Dt 8.9 e Jó 41.27, traduções do hebraico *n'hoshet* e *n'hushah*, respectivamente, que têm exatamente esse sentido). O "bronze" das Escrituras, por conseguinte, pode ser qualquer desses três metais, só que o latão, um amálgama de cobre e zinco, só entrou em uso mais tarde. O termo hebraico *hashmal*, em Ez 1.4 (em nossa versão, "metal") provavelmente denota o verdadeiro latão. O cobre puro foi usado a princípio, antes de ser conhecida a arte da fusão do estanho com o cobre. O latão verdadeiro foi fabricado pela primeira vez em c. de 1000 a.C., pelo que o bronze ou o cobre já deviam estar em uso antes da monarquia israelita haver sido estabelecida. Os minérios de cobre, que aparecem à superfície, são carbonatos brilhantemente coloridos de verde e de azul, e assim atraem a atenção, pois o cobre nativo

estava associado a tais carbonatos. Os minérios coloridos eram usados no Egito e em outros lugares como pinturas para olhos, bem como o minério negro de chumbo (galena, sulfureto de chumbo; v. COSMÉTICOS E PERFUMARIA). Havia abundância de minérios espalhados em torno do "Crescente Fértil", no Sinai, em Midiã, no leste egípcio, na Armênia, na Síria e na Pérsia. O metal era empregado para grande quantidade de diferentes propósitos. Em adição ao seu uso no tabernáculo e no templo, artigos domésticos, tais como bacias, jarros, ídolos, instrumentos musicais, bem como armaduras, espelhos etc., eram todos feitos deste metal.

#### e) Estanho

O estanho só é mencionado nas Escrituras em listas de metais. Era freqüentemente confundido com o chumbo nos tempos antigos. Uma pequena percentagem misturada com cobre produzia o bronze. Visto que o estanho freqüentemente ocorre em associação com o cobre, o primeiro bronze provavelmente foi fabricado acidentalmente. O pesado e escuro minério óxido, cassiterita, era tirado principalmente das areias dos riachos, e não era escavado, como no caso dos outros metais, até cerca dos tempos romanos.

#### f) Ferro

Sabe-se que o ferro já era empregado desde os tempos mais antigos, mas somente em sua forma nativa, que tem origem em fragmentos de "estrelas cadentes" ou meteoros. Essa é provavelmente a explicação de sua remota menção, em Gn 4.22, que pertence a um tempo muito antes do início da verdadeira Idade do Ferro. Experiências com o ferro foram feitas durante um longo período antes que pudessem ser feitos instrumentos desse metal, visto que isso depende, para ser bem sucedido, da produção de um metal com as propriedades do aço. Os hititas foram provavelmente os primeiros a solucionar o problema e quando seu reino chegou ao fim o conhecimento se espalhou para bem longe. Os filisteus trouxeram essa arte para a Palestina, e, de fato, os filisteus eram uma nação de ferreiros. Os israelitas viram-se em posição desvantajosa por causa disso (Jz 1.19; 1Sm 13.19-22). O equilíbrio foi restaurado já nos reinados de Davi e Salomão (1Cr 29.7). O ferro era abundante, juntamente com o cobre, no uádi Arabah, entre o mar Morto e o golfo de Aqabah, e havia minas que produziam ferro nos tempos de Salomão. Os minérios de ferro eram abundantes em redor da Palestina, e podiam ser encontrados perto do monte Carmelo, do monte Hermom, a sudoeste de Midiã, na Síria, em Chipre, nas costas da Ásia Menor, perto de Ponto, como também por todas as ilhas do mar Egeu. O fato que tanto o cobre como o ferro podiam ser explorados em minas, dentro dos limites do reino de Salomão, perto de Eziom-Geber, foi um cumprimento literal de Dt 8.9.

Certas versões mencionam "aço" em 2Sm 22.35 (= Sl 18.34); Jô 20.24; Jr 15.21, mas a palavra hebraica é a mesma que significa

cobre ou bronze (*rphosher*, que nossa versão já dá corretamente como "bronze"). A. St.

**MINI** — Um povo convocado por Jeremias, juntamente com Ararate (Armênia) e Arquenez, para fazerem guerra contra a Babilônia (Jr 51.27). Os Mannai, cujo território ficava a sueste do lago Urmia, são freqüentemente referidos em textos dos sécs. IX-VII a.C. Os assírios dominaram-nos até 673 a.C., quando passaram a ser controlados pelos medos (v. 28). A luz das palavras de Jeremias, é interessante observar que os Mannai eram aliados dos assínios, seus inimigos anteriores, contra os babilônios, em 616 a.C. (Crônica Babilônica). Provavelmente estiveram presentes com os Guti e outros povos das montanhas, por ocasião da captura da Babilônia, em 539 a.C. D.J.W.

**MINISTÉRIO** — Para expressar a idéia de ministração profissional ou sacerdotal, o AT normalmente emprega o verbo *sharat* e seus correlatos (na LXX, *leitourgein*), enquanto *'avad* (*latreuein*) se refere antes ao serviço religioso da congregação inteira ou de um indivíduo. No NT, o termo característico é *diakonia*, que aparece somente em Ester, entre os livros do AT, mas não se usa ali para indicar qualquer função sacerdotal; e a alteração da linguagem implica igualmente numa alteração da doutrina, visto que o ministério, no sentido neotestamentário não é o privilégio exclusivo de uma casta sacerdotal. *Leitourgia* é retida para descrever a obra do sacerdócio judaico (Lc 1.23; Hb 9.21), e é igualmente aplicada ao mais excelente ministério de Cristo (Hb 8.6); além disso, pode ser aplicada em sentido metafórico, ao serviço espiritual prestado pelos profetas e pregadores do evangelho (At 13.2; Rm 15.16). Mas permanece verdadeiro em geral que o NT emprega linguagem sacerdotal somente com referência ao corpo de crentes como um todo (Fp 2.17; 1Pe 2.9).

#### I. CRISTO, O PADRÃO

O padrão do ministério cristão é provido pela vida de Jesus Cristo, o qual veio não para ser servido, mas para servir (Mt 20.28; Mc 10.45); o verbo empregado nesses textos é *diakonein*, que sugere algo como servir à mesa, e relembra a ocasião na qual Cristo lavou os pés dos discípulos (Jo 13.4s.). É significativo que na primeira instância registrada de ordenação para o ministério cristão, o propósito do ofício afirma-se como sendo "servir às mesas" (At 6.2); e a mesma palavra é empregada no mesmo cap. (v. 4) para descrever o serviço da palavra exercido antes disso pelos doze apóstolos. O ministro (q.v.) de Cristo, seguindo o exemplo de seu Senhor, presta um humilde mas amoroso serviço às necessidades da humanidade em geral, no mesmo espírito em que os anjos (Mt 4.11; Mc 1.13) e as mulheres (Mt 27.55; Lc 8.3) haviam ministrado ao Senhor sobre a terra. Tal serviço é reputado como sendo feito a Cristo nas pessoas dos necessitados (Mt 25.44); é mais freqüentemente prestado aos santos (Rm 15.25; 1Co 16.15;

2Co 8.4; 9.1; Hb 6.10); mas é um serviço mútuo dentro da comunhão do corpo de Cristo (1Pe 4.10); e, como o ministério do evangelho (1Pe 1.12), é de fato um ministério de reconciliação (2Co 5.18) para o mundo.

A capacidade de realizar tal obra é um dom de Deus (At 20.24; Cl 4.17; 1Tm 1.12; 1Pe 4.11); já em Rm 12.7 é classificada dentro de uma lista de outros dons espirituais; e em 1Tm 3.8s., o diaconato tornou-se um ofício eclesialístico reconhecido. Mas mesmo assim, o termo ainda é usado num sentido mais lato; Timóteo deveria cumprir seu ministério ao fazer a obra de um evangelista (2Tm 4.5); e essa obra de serviço tem como seu grande objetivo a edificação do corpo de Cristo (Ef 4.12). Nas palavras de Hort, Cristo elevou "cada grau e padrão de serviço para uma esfera mais alta... a ministração dessa maneira se tornou um dos alvos primários de todas as ações cristãs"; e o termo genérico é aplicado a todas as formas de ministério dentro da igreja.

## II. MINISTÉRIO PASTORAL

Cristo não é apenas o padrão do diaconato, mas também, na qualidade do bom pastor (Jo 10.11), ele é o grande bispo (q.v.) das almas dos homens (1Pe 2.25). Em certo sentido, ambos esses ofícios se originam do exemplo do próprio Cristo, enquanto o ofício de presbítero (q.v.) é um reflexo do ministério instituído por ele no apostolado (cf. 1Pe 5.1). Assim é que pode ser dito que o ancião lidera em virtude de uma comissão que lhe foi dada pelo rei (Lc 22.29,30), enquanto a obra de bispos ou pastores e de diaconos é modelada conforme os ofícios profético e sacerdotal de Cristo. Porém, seria errado salientar essas distinções, visto que os termos bispo e presbítero são praticamente sinônimos, e que o diaconato envolve muitas formas de ministério. O cuidado pastoral pelo rebanho é uma parte importantíssima do dever ministerial (Jo 21.15-17; At 20.28; 1Pe 5.2) e está intimamente associado com a pregação da palavra (1Co 3.1,2), na qualidade de pão da vida (Jo 6.35) ou de genuíno leite espiritual (1Pe 2.2). A parábola de Lc 12.41-48 implica que algum ministério desse caráter deverá ter prosseguimento na igreja até à volta de Cristo.

## III. O MINISTÉRIO DAS ORDENANÇAS

O NT tem comparativamente pouco a dizer sobre a questão dos deveres sacramentais; Paulo reputava a administração do batismo como uma atividade muito secundária (1Co 1.17), que, segundo seu costume, ele delegava a seus assistentes; e embora fosse natural que um apóstolo, caso presente, presidisse o partir do pão (At 20.7), a celebração da Ceia do Senhor é normalmente considerada como uma atividade da congregação inteira. Entretanto, desde o princípio deve ter sido sentida a necessidade de um presidente; e, na ausência de algum apóstolo, profeta ou evangelista, esse dever naturalmente recaía sobre um dos presbíteros ou bispos locais.

## IV. DONS ESPIRITUAIS

Em sua forma mais antiga, o ministério cristão é carismático, isto é, depende de um dom espiritual ou dote sobrenatural, cujo exercício testifica a sua presença do Espírito Santo na igreja. Assim é que profecia e glossolalia ocorreram quando Paulo impôs suas mãos sobre alguns crentes comuns, após haverem sido batizados (At 19.6); e as palavras ali empregadas subentendem que a ocorrência até certo ponto foi uma repetição da experiência pentecostal (At 2).

Três listas são providas nas epístolas paulinas acerca das várias formas que tal ministério poderia assumir, e é notável que em cada lista são incluídas funções administrativas juntamente com outras funções mais claramente espirituais (v. GOVERNO ECLESIASTICO). Em Rm 12.6-8 encontramos profecia, ministério (*diakonia*), ensino, exortação, contribuições, governo e "exercício de misericórdia" (? visitação aos enfermos e pobres). 1Co 12.28 alista apóstolos, profetas, mestres, juntamente com aqueles dotados com o poder de operar milagres, curar os enfermos, prestar auxílio, governar ou falar em línguas. O catálogo mais oficial fica em Ef 4.11, que menciona apóstolos, profetas, evangelistas, pastores e mestres, os quais labutam todos para aperfeiçoar aos santos em seu serviço cristão, a fim de que a igreja inteira cresça em conexão orgânica com seu divino cabeça. Aqui enfatiza-se a ministração da palavra; porém, o fruto desse ministério é o serviço mútuo impellido pelo amor. Os vários dons alistados nessas passagens são funções ou maneiras diferentes de servir, e não ofícios regulares e estereotipados; um indivíduo podia agir em diversas capacidades ao mesmo tempo, porém, sua habilidade para cumprir qualquer uma delas dependia do preparo proporcionado pelo Espírito.

Não apenas os doze foram incluídos no apostolado, mas igualmente Paulo e Barnabé (1Co 9.5,6), Tiago, o irmão do Senhor (Gl 1.19), e Andrônico e Júnias (Rm 16.7). A qualificação primária de um "apóstolo" (q.v.) era que tivesse sido testemunha ocular do ministério terreno de Cristo, particularmente da ressurreição (At 1.21,22), e sua autoridade dependia do fato que de alguma forma tivesse sido comissionado por Cristo, quer nos dias de sua carne (Mt 10.5; 28.19) quer depois dele haver ressuscitado dentre os mortos (At 1.24; 9.15). Os apóstolos e os anciãos podiam reunir-se em concílio para resolver sobre alguma orientação comum a tomar e a ser seguida pela igreja (At 15.6s.), e os apóstolos podiam ser enviados como delegados da congregação original a fim de superintenderem algum novo desenvolvimento cristão noutra localidade qualquer (At 8.14s.). Mas o quadro de um colégio apóstólico, com sessão permanente em Jerusalém, não tem qualquer base na história, e a grande obra de um apóstolo era agir como missionário para a pregação do evangelho, em cuja capacidade os seus labores deviam ser confirmados por sinais de aprovação divina (2Co 12.12). Dessa forma, o ministério apóstólico não estava

confinado a laços locais, embora pudesse ter sido feita uma divisão de campo de operações, como, p.ex., entre Pedro e Paulo (Gl 2.7,8).

O exercício de "evangelista" é igualmente um ministério de missão sem limites geográficos, e sua obra parece ter sido idêntica à obra do apóstolo, exceto que lhe faltavam as qualificações especiais para ocupar aquela função mais alta; Filipe, um entre os sete originais, se tornou evangelista (At 21.8), e Timóteo recebe o mesmo título (2Tm 4.5), embora por implicação (2Co 1.1) ele não fazia jus ao título de apóstolo.

A profecia, por sua própria natureza, é um dom de ocorrência intermitente, mas alguns indivíduos eram tão regularmente dotados com esse dom que formavam uma classe especial de "profetas". Tais homens podiam ser encontrados em Jerusalém (At 11.27), Antioquia (At 13.1), Corinto (1Co 14.29); aqueles que são mencionados por nome incluem Judas e Silas (At 15.32) e Agabo (At 21.10), juntamente com Ana (Lc 2.36) e a pretensa profetiza Jezebel (Ap 2.20). A profecia provia edificação, exortação e consolo (1Co 14.3), e, portanto, poderia ser descrita como pregação inspirada. O profeta podia expedir uma orientação específica (At 13.1,2) ou ocasionalmente prever o futuro (At 11.28). Sendo apresentadas em linguagem conhecida, as suas mensagens eram mais proveitosas do que a mera *glossolalia* (1Co 14.23-25). Mas esse dom estava particularmente sujeito ao perigo da impostura, e embora devesse ser controlada somente por aqueles que o possuíam (1Co 14.32), seu conteúdo necessariamente tinha de concordar com o ensino fundamental do evangelho (1Jo 4.1-3), ou então o tal profeta tinha de ser rejeitado como um dos falsos profetas, sobre cuja vinda Cristo fizera predição (Mt 7.15).

Os "pastores" presumivelmente devem ser identificados com os ministros locais instituídos pelos apóstolos (At 14.23) ou com os seus assistentes (Tt 1.5) para servirem às necessidades de alguma congregação específica, e são indistintamente descritos como presbíteros ou bispos. Os "mestres", que podiam ser de ambos os sexos, prestavam instrução autoritativa no conhecimento da Bíblia e a respeito da realização do dever cristão (cf. Tt 2.3-5). Parece que "governadores", era um nome genérico para aqueles que administravam os negócios das congregações locais, enquanto os "auxílios" se atarefavam em obras de caridade, especialmente no cuidado que devia ser prestado aos enfermos e aos pobres. Os poderes miraculosos de cura e de falar em línguas eram uma característica notável na era apostólica, mas parece terem desaparecido daí por diante, embora sua renovação tenha sido reivindicada em vários períodos, desde o reavivamento dos montanistas em diante.

#### V. A ORIGEM DO MINISTÉRIO

Tem havido muito debate sobre a relação precisa entre a missão original e sem restrições dos apóstolos e evangelistas, por um lado, e o ministério local permanente dos pastores e mes-

tres, governadores e auxílios, por outro lado. Essa última classe, segundo parece, sempre era nomeada pela primeira; mas, se At 6 puder ser considerado como passagem que descreve uma ordenação típica, então a eleição popular desempenhava papel na escolha dos candidatos. Rm 12 e 1Co 12 podem ser trechos que parecem subentender que a igreja, na qualidade de uma comunidade orientada pelo Espírito Santo, produz seus próprios órgãos ministrantes; por outro lado, Ef 4.11 assevera que o ministério é dado à igreja por Cristo. Poderia ser sugerido que, se por um lado Cristo é a fonte de toda a autoridade e o padrão de todo tipo de serviço, a igreja, como um todo, é a recebedora da comissão divina, por outro lado. Seja como for, o NT não se preocupa em indicar possíveis canais de transmissão; sua preocupação principal é de prover, quanto a esse particular, um teste doutrinário que sirva de critério para a ortodoxia do ensino ministrado. G.S.M.W.

**MINISTRANTES DOS ÍDOLOS** — Ainda que essa expressão apareça em Sf 1.4, noutras versões ela aparece como substantivo próprio, "Quemirim", forma em que também aparece outras duas vezes, no texto massorético, em Os 10.5 e 2Rs 23.5. A significação exata do termo hebraico *q'marim* é incerta, já tendo sido oferecida certa variedade de etimologias. Alguns têm sugerido a comparação dessa palavra com o acadiano *kamaru*, "lançar abaixo", referência aos sacerdotes que se prostram; outros, porém, referindo-se a raízes síriacas, supõem que o termo se derive dos presumíveis trajos negros dos sacerdotes, ou então das tristes feições dos ascetas. O que é certo é que enquanto o AT emprega a palavra em sentido pejorativo, no aramaico é uma palavra neutra que significa sacerdote (*kumra*); de fato, é usada a respeito dos sacerdotes na Jerusalém restaurada, na versão pešta síriaca de Is 40.6. Isso talvez sugira que a religião falsa na qual os sacerdotes estavam ocupados, era de origem síria. R.J.W.

**MINISTRO** — O vocábulo hebraico *m'sharet* (na LXX, *leitourgos*) e seus correlatos normalmente se referem ao serviço do templo, ou então à ministração dos anjos (Sl 104.4); porém, num sentido mais geral, Josué é o *m'sharet* ou "servidor" de Moisés (Êx 24.13; Js 1.1), e os "criados" de Salomão (1Rs 10.5) são seus servos domésticos. No NT a palavra característica é *diakonos*, a princípio num sentido não técnico, e então, em Fp 1.1 e nas epístolas pastorais, como o título de um oficial eclesiástico. Referese ao serviço em geral, temporário ou permanente, quer realizado por escravos quer por livres; mas tem o sentido especial de servir às mesas (o verbo correspondente é empregado nesse sentido, Lc 12.37; 17.8; e a perturbação de Marta provinha de excesso de *diakonia*, Lc 10.40). Cristo aparece entre os discípulos como *ho diakonos*, "aquele que serve" (Lc 22.27), e pode ser descrito como um *diakonos* da circuncisão (Rm 15.8); seguindo o exemplo desse humilde serviço, os

maiores crentes devem ser os ministros dos demais (Mt 20.26; Mc 10.43).

Assim é que encontramos os apóstolos e seus auxiliares designados como ministros de Deus (2Co 6.4; 1Ts 3.2), de Cristo (2Co 11.23; Cl 1.7; 1Tm 4.6), do evangelho (Ef 3.7; Cl 1.23), da nova aliança (2Co 3.6), da igreja (Cl 1.25), ou em sentido absoluto (1Co 3.5; Ef 6.21; Cl 4.7). Porém, deve ser notado que Satanás também pode ter os seus ministros (2Co 11.15) e que pode existir quem seja ministro do pecado (Gl 2.17); além disso, o poder secular pode ser reputado como ministro de Deus (Rm 13.4). Os sete foram apontados para servir às mesas (*diakonein trapezais*, At 6.2); é improvável que a palavra seja usada aqui para denotar um ofício técnico, visto que imediatamente depois (v. 4) se contrasta com a *diakonia* da palavra dos apóstolos; e de fato, Estêvão e Filipe faziam a obra de evangelistas mais do que de diáconos no sentido técnico que lhe damos; entretanto, os sete em certo sentido poderiam ter fornecido um protótipo para os ajudantes administrativos posteriores, mencionados em Fp 1.1 juntamente com os bispos, que são caracterizados como homens sérios, honestos, sóbrios e de disposição fiel, 1Tm 3.8s. Sua obra primária parece ter sido, não a de ensinar, mas de visitar de casa em casa e de aliviar as necessidades dos pobres e enfermos. Assim sendo, os diáconos eram os principais agentes mediante os quais a igreja expressava sua comunhão mútua de serviço.

É incerto se 1Tm 3.11 se refere às esposas dos diáconos ou a diaconisas; Febe é descrita (Rm 16.1) como *diakonos* (gênero comum) da igreja em Cencrêia, mas isso provavelmente significa que ela era auxiliar, e não que tinha algum cargo oficial; as duas *ministrae*, mencionadas por Plínio em sua carta a Trajano, talvez fossem diaconisas, mas esse ofício em realidade não se desenvolveu senão já no século terceiro de nossa era.

A humildade do serviço cristão é salientado ainda mais poderosamente mediante o emprego da palavra *doulos* ou escravo; foi a forma de um escravo deste tipo que Cristo assumiu (Fp 2.7), e, seguindo o seu exemplo, os apóstolos e seus colaboradores são designados como escravos de Deus ou de Cristo (Rm 1.1; Gl 1.10; Cl 4.12; Tt 1.1; Tg 1.1; 2Pe 1.1).

Outro termo é *hyperetes*, que originalmente significa um remador da fileira inferior de uma galera, e então passou a significar qualquer pessoa de uma posição subordinada. Essa palavra é usada a respeito do *hazan*, uma espécie de acólito na sinagoga judaica, que tinha a custódia dos livros sagrados (Lc 4.20); também descreve João Marcos (At 13.5), quando agia na capacidade de ordenança de Paulo e Barnabé. Mas o próprio Paulo ufanava-se de ter posição semelhante em relação a Cristo (At 26.16; 1Co 4.1), e Lucas (1.2) emprega esse vocábulo como termo genérico para indicar os servos da palavra.

Finalmente, o termo *leitourgos* é aproveitado pelo NT em sentido cristão; originalmente se referia ao serviço público, tal como aquele que poderia ser oferecido ao estado por cidadãos

ricos; então adquiriu um sentido distintivamente religioso, conforme se emprega na LXX. Dessa maneira Cristo aparece como *leitourgos* do templo celestial (Hb 8.2), e os anjos são espíritos "litúrgicos", isto é, ministrantes (Hb 1.14). O verbo correspondente é empregado quando profetas e mestres ministram ao Senhor em Antioquia (At 13.2); semelhantemente, Paulo se descreve como o *leitourgos* de Jesus Cristo, ministro (*hierourgon*) do evangelho de Deus (Rm 15.16). Mas a terminologia do NT permanece suficientemente fluida para permitir que a mesma palavra seja empregada a respeito de Epafrodito como ministro das necessidades de Paulo (Fp 2.25), como a respeito da assistência dos gentios aos judeus quanto às coisas físicas (Rm 15.27), e a respeito do poder civil como servo de Deus (Rm 13.6). Na compreensão cristã sobre o ministério (q.v.), quer oficial ou não, o ministro presta um humilde mas amoroso serviço a Deus ou aos homens. G.S.M.W.

**MINITE** — É mencionada em Jz 11.33 como o limite da invasão de Jefté contra Amom. De conformidade com a indicação dada por Eusébio (*Onom.* p. 132), ficava no início da rota natural do Jordão para as terras altas entre Rabate-Amom e Hesbom. O local exato é desconhecido.

Ez 27.17 pode referir-se à mesma localidade; mas Cornili e outros duvidam do texto e emendam-no para "especiarias"; v. ICC, *ad loc.*

J.P.U.L.

**MIQUÉIAS, LIVRO DE** (*mikhaḥ*, forma abreviada de *mikhayahu*, "quem é como Javé?").

## I. ESBOÇO DO CONTEÚDO

- a) O julgamento vindouro contra Israel (1.1-16).
- b) Israel será punida, e então restaurada (2.1-13).
- c) A condenação contra os príncipes e os profetas (3.1-12).
- d) A glória e a paz vindouras de Jerusalém (4.1-13).
- e) O sofrimento e a restauração de Sião (5.1-15).
- f) O contraste entre a religião profética e a popular (6.1-16).
- g) A corrupção da sociedade: a afirmação final de confiança em Deus (7.1-20).

## II. AUTORIA E DATA

A autoria desse livro é usualmente atribuída a Miquéias de Moresete (1.1), cuja terra, identificada com Moresete-Gate (q.v.), na Sepelá ou terras baixas de Judá, foi o local geral de sua atividade profética (1.14). Era contemporâneo mais jovem de Isaías, e proferiu suas pregações durante os reinados de Jotão (c. 742-735 a.C.), Acáz (c. 735-715 a.C.), e Ezequias de Judá (c. 715-687 a.C.).

Alguns eruditos modernos têm mantido que somente Mq 1.2—2.10, e partes dos caps. 4 e 5, são obra do próprio profeta. Apesar de que

nos últimos capítulos do livro há muita coisa semelhante à obra restante de Miquéias, os críticos têm afirmado que a diferença de pano de fundo e de estilo, em contraste com as primeiras porções da profecia, e a posição comparativamente subordinada que ocupam no livro, exige que sejam atribuídas a um período posterior ao séc. VIII a.C. Particularmente o trecho de 7.7-20 é reputado como definitivamente pós-exílico.

Outros eruditos têm afirmado que o estilo vigoroso e descritivo, que é evidente em cada capítulo da profecia, e a consistente revelação de julgamento divino, compaixão e esperança, são argumentos poderosos que militam em favor da unidade de autoria dessa profecia. Todavia, os argumentos baseados no estilo nunca são particularmente poderosos, visto que o estilo pode ser tão facilmente alterado com a mudança do assunto em pauta. Além disso, não é fácil perceber por qual motivo 7.7-20 deve ser atribuído a um período pós-exílico, visto nada haver em seu conteúdo que varie no menor grau da linguagem ou da teologia dos profetas do séc. VIII a.C. Os versículos finais do livro são lidos anualmente pelos adoradores judeus, no culto vespertino do Dia da Expição.

## II. PANO DE FUNDO E MENSAGEM

Embora tenha vivido num ambiente rural, Miquéias estava familiarizado com as corrupções da vida da cidade, em Israel e em Judá. Suas denúncias foram dirigidas particularmente contra Jerusalém (4.10), e, à semelhança de Amós e de Isaías, observou como os ricos proprietários de terras se aproveitavam dos pobres (2.1s.). Ele condenou a corrupção comum entre os líderes religiosos de seus dias (2.11), bem como as grosseiras injustiças perpetradas por aqueles cujo dever e vocação era manter a justiça da lei (3.10). O fato que tudo isso era levado a efeito numa atmosfera de falsa religiosidade (3.11) era, para Miquéias, de todos os insultos o pior.

Tal como seus contemporâneos do séc. VIII a.C., Amós, Oséias e Isaías, Miquéias salientava a retidão e a moralidade essenciais da natureza divina. Ele também se preocupou em destacar que essas qualidades possuem poderosas implicações éticas a respeito da vida do indivíduo e da comunidade igualmente. Se o povo de Israel e de Judá tivessem de tomar a sério suas obrigações da aliança, a justiça que caracteriza a natureza de Deus teria de ser refletida numa situação semelhante entre o povo de Deus.

Enquanto Amós e Oséias tinham bastante a dizer acerca da idolatria e da imoralidade que se excediam em Israel e Judá, em resultado da influência da religião pagã dos cananeus, Miquéias limitou suas declarações aos problemas que surgiam das injustiças perpetradas contra os pequenos proprietários, sítiantes e agricultores. O profeta advertiu àqueles que tão injustamente privavam outros de suas propriedades, que Deus estava preparando um castigo drástico para eles. Sua denúncia contra os governantes de Israel (3.1-4) e contra os profetas falsos (3.5-8) contemplava a destruição final de Jeru-

salém por causa do fato que a corrupção que representavam havia permeado até a próprio âmago da vida nacional.

Miquéias estava em geral de acordo com Amós, Oséias e Isaías, em sua crença que Deus se utilizaria de uma nação pagã para castigar seu próprio povo culpado. Em resultado disso, predisse claramente as depredações efetuadas por Salmaneser V, no reino do norte, bem como a destruição final de Samaria, capital de Israel (1.6-9). Entretanto, ele não via o colapso do reino do norte exatamente nos termos latos como Isaías. Para Miquéias, isso trazia a ameaça de invasão até às próprias portas dessa "família" (2.3), fazendo do invasor assírio, Senaqueribe, o arauto de uma condenação maior (5.5s.).

Há uma notável semelhança entre a profecia de devastação, proclamada a respeito de Samaria (1.6), e aquela proclamada a respeito de Jerusalém (3.12). Um século depois de seu falecimento, as palavras de Miquéias concernentes à queda de Sião ainda eram lembradas (Jr 26.18s.). Naquela ocasião o profeta Jeremias bem poderia ter sido morto por haver profetizado a destruição do templo e da cidade santa, não tivessem alguns dos anciãos da terra lembrado que Miquéias, de Moresete, havia dito precisamente a mesma coisa exatamente cem anos antes. Para Miquéias não podia haver dúvida quanto à sorte final da casa de Judá. Tão penetrante e influente era a religião depravada de Canaã, e tão propagada era a corrupção resultante da sociedade, que nada menos do que o exercício do julgamento divino contra o reino do sul poderia salvar afinal o povo de Deus. Porém, antes que o remanescente de Jacó pudesse experimentar essa graça salvadora, seria necessário que toda idolatria e corrupção social fossem desarraigadas (5.10-15).

Essa experiência seria assinalada pela tribulação e pela angústia, durante a qual a voz profética haveria de cessar (3.6,7), e o pecado da nação tornar-se-ia evidente (3.8). Em consequência disso sobreviria a destruição de Jerusalém e o próprio cativeiro entre outros povos (5.7,8). A restauração seria assinalada por uma nova religião universalística, numa Jerusalém restaurada. Debaxo do julgamento divino, as espadas seriam transformadas em arados, e as lanças em relhas (4.3), e então o povo de Deus haveria de honrar exclusivamente o seu nome (4.5). No pensamento de Miquéias aparece com proeminência a expectação de um Messias que nasceria em Belém (5.2). Essa personagem sairia do povo comum, e os livraria da opressão e da injustiça, e restauraria o remanescente da família israelita à comunhão com o remanescente em Sião.

Miquéias teve o cuidado de salientar que a graça salvadora de Deus não podia ser obtida por mérito (6.6-8), quer mediante pretensiosas ofertas de sacrifícios, quer por se entregar a elaboradas formalidades rituais de adoração. A humildade, a misericórdia e a justiça precisavam ser a experiência diária na vida do indivíduo, antes que ele pudesse ser agradável a Deus.

R.K.H.

**MIRA** — Com seu porto, cerca de 3 km de distância, Mira era uma das principais cidades da Lícia, uma província no sudoeste inferior da Ásia Menor. Ali, Paulo e sua escolta com um centurião embarcaram num navio alexandrino que transportava cereal para a Itália (At 27.5,6). Chamada de Dembre pelos turcos, Mira exhibe algumas impressionantes ruínas, incluindo um bem preservado teatro. J.D.D.

**MIRIÃ** — (Quanto à derivação do nome, v. MARIA). 1. Filha de Anrão e Joquebede, e irmã de Arão e Moisés (Nm 26.59). Geralmente se concorda em que foi ela que ficou vigiando o bebê Moisés, entre os juncos da beira do Nilo, e que sugeriu que sua própria mãe lhe servisse de ama. O termo "a profetiza" foi empregado para descrevê-la quando liderou as mulheres com música, danças e um poema de louvor, a fim de celebrar a travessia do mar Vermelho (Êx 15.20s.).

Miriã e Arão se rebelaram contra Moisés, subsequentemente por causa de seu casamento com a mulher cusita, mas em realidade por que tinham inveja dele, devido à sua posição. O julgamento divino desceu sobre Miriã e ela se tornou leprosa, em vista do que Moisés intercedeu por ela e Miriã foi purificada, mas foi excluída do acampamento por sete dias (Nm 12).

Ela faleceu em Cadés e ali foi sepultada (Nm 20.1). Não há registro na Bíblia de que ela se tenha casado, mas a tradição rabínica faz dela esposa de Calebe e mãe de Hur.

2. Em sua genealogia, o cronista alista Miriã como uma das filhas de Esdras (1Cr 4.17). M.G.

**MIRRA** (acádio, *mirru*; em hebraico, *mor*) — Exudação resinosa da haste e dos ramos de uma árvore baixa, ou a *Commiphora myrrha* (também *Balsamodendron myrrha Nees*) ou a intimamente relacionada *Commiphora kataf*. Ambas as espécies são nativas dos desertos da Arábia e de partes da África. A goma goteja do arbusto no chão, onde endurece para formar uma resina oleosa de cor marrom-amarelada.

A mirra era um ingrediente do óleo da santa unção (Êx 30.23-33). Era muito procurada por causa de suas qualidades aromáticas (Sl 45.8; Pv 7.17; Ct 3.6; 4.14; 5.5,13), e era uma das substâncias empregadas nos ritos de purificação das mulheres (Et 2.12), como também na preparação de cosméticos (v. COSMÉTICOS E PERFUMARIA). Mirra foi um dos presentes ofertados ao infante Jesus, trazida pelos magos (Mt 2.11); formou parte de um estupefaciente que lhe foi oferecido no Calvário (Mc 15.23), e foi uma das especiarias usadas por ocasião de seu sepultamento (Jo 19.39).

A "mirra" de Gn 37.25; 43.11 (heb., *lot*), levada pelos comerciantes ismaelitas para o Egito, provavelmente era a resina da *Cistus villosus* L., ou seja, o ládano comercial. R.K.H.

**MISERICÓRDIA, MISERICORDIOSO** — Acompanhar o conceito de misericórdia, na Bíblia em

português é algo complicado devido o fato que há diversas raízes hebraicas e gregas traduzidas como "misericórdia", "misericordioso" etc., além de outras traduções sinônimas, tais como "bondade", "graça", "favor" e verbos cognatos. Ilustrando isso, para pintarmos corretamente o conceito teríamos de traçar diversos círculos linguísticos com beiradas sobrepostas.

## I. NO ANTIGO TESTAMENTO

1. *hesed*: a origem etimológica dessa raiz provavelmente significa "agudeza, intensidade" (Snaith). Seu âmbito semântico seria mais bem expresso por "devoção". É termo usado quase 250 vezes, que é traduzido predominantemente por "misericórdia", mas também por "bondade", "benignidade" (na LXX, *eleos*; Lutero, *Gnade*). Seu alcance de significado é "solidariedade, bondade, graça" (G. Lisowsky, *Konkordanze*, 1958). Denota devoção a uma aliança, e, portanto, falando sobre Deus, seu amor pactual (Sl 89.28). Mas a fidelidade de Deus para com uma relação estabelecida com Israel ou com um indivíduo baseada em sua graça, a despeito da indignidade e da infidelidade humanas prontamente se transforma em misericórdia da parte do Senhor. "Essa constante e persistente recusa de Deus de lavar as mãos a respeito da Israel desviada é o sentido essencial da palavra hebraica que é traduzida benignidade" (Snaith). Há traduções que a traduzem por "lealdade", "agir lealmente", mas, principalmente por "amor constante".

2. *hanan* é vocábulo traduzido principalmente como "ter misericórdia de", "ser gracioso", "misericordioso"; e *hen* é traduzido por "graça" e "favor" (a LXX utiliza principalmente *charis*). "Trata-se do favor gracioso de um superior para com um inferior, tudo desmerecido" (Snaith).

3. *rahm* pode compartilhar de origem comum com *rehem*, que significa "ventre" e, portanto, significa "sentimento fraternal" ou "sentimento maternal" (BDB — cf. Is 13.18; 49.15). O plural, *rahamim* é traduzido como "ternas misericórdias" (na LXX, *splanchna, oiktirmoi, eleos*). Expressa o aspecto afetivo do amor: sua compaixão e pena. "O Deus pessoal tem coração" (Barth).

## II. NO NOVO TESTAMENTO

No NT os sentidos de *hesed* e *hen* são quase sempre combinados no termo grego *charis*, "graça". A noção específica de misericórdia — compaixão para com alguém que sofre necessidade ou está em angústia desesperada, ou que está em dívida e não pode solicitar tratamento favorável — é transmitida pelas palavras *eleos, oiktirmos* e *splanchnon* (e verbos cognatos). A graça se volta para o homem como culpado; a misericórdia se volta para ele como miserável (R. C. Treneh, *Synonyms of the New Testament*, p. 166s.). (Lc 18.13: *hilaskomai*, v. PROPRIAÇÃO).

Deus é "o Pai de misericórdias" (2Co 1.3; Êx 34.6; Ne 9.17; Sl 86.15; 103.8-14; Jl 2.13; Jn 4.2). "As suas ternas misericórdias permeal todas as suas obras" (Sl 145.9), e é justamente por causa de sua misericórdia que estamos sal-

vos (Ef 2.4; Tt 3.5). Jesus freqüentemente se "encheu de compaixão", e nos ordenou ser "misericordiosos, como também é misericordioso vosso Pai" (Lc 6.36; Mt 18.21s.). Os crentes devem revestir-se "de ternos afetos de misericórdia" (Cl 3.12). Os misericordiosos são bem-aventurados e para com eles usar-se-á de misericórdia (Mt 5.7), e também Tg 2.13, sobre a qual passagem v. R. V. G. Tasker, TNTC, *ad loc.*) J.H.

### MISHNAH — V. TALMUDE E MIDRASH.

**MÍSIA** — Terra de um dos povos pré-helênicos da Ásia Menor, nunca foi uma unidade política nos tempos clássicos, e, portanto, nunca pôde ser precisamente definida. Centralizava-se na região montanhosa densamente coberta de florestas, em ambos os lados da principal estrada nortista de Pérgamo a Cízico, no mar de Mármora, um trecho que estendia desde a fronteira da Frigia, em direção ao ocidente, até o promontório de Trôade. A própria Trôade, juntamente com Assôs e um número de outros estados gregos marítimos, e até mesmo Pérgamo, podem ser considerados como partes da Mísia. Era a porção norte da província romana da Ásia. Paulo havia atingido suas fronteiras orientais em seu caminho através da Frigia e da Bitínia (At 16.7), quando se desviou passando pela Mísia (v. 8) e chegando a Trôade, provavelmente acompanhando uma rota que passava pelo sul da região. E. A. J.

**MISPA** — O significado básico dessa palavra é "torre de vigia", "lugar de vigia". Soletra-se em hebraico como *mispah* ou como *mispheh*, e é usualmente encontrada com o artigo. É natural procurar lugares assim chamados em pontos altos e vantajosos. Pode-se distinguir os seguintes:

1. O lugar onde Jacó e Labão firmaram um pacto (v. ALIANÇA) e fizeram um montão de pedras para servir de testemunho (Gileade, *gal'ed*, heb., *y'gar sahaduta'*, aram.). Deus seria o vigia entre eles (Gn 31.44-49).

2. Ou o mesmo lugar como acima, ou então uma aldeia em Gileade, a leste do rio Jordão. O artigo é usado em ambos os casos, em Gn 31.49 (*hamispah*), e em Jz 10.17; 11.11, 34. Esse lugar figura na história de Jefté. Quando Amom usurpava Gileade, os israelitas se reuniram em Mispa (Jz 10.17), terra de Jefté, de onde ele deu início a seu ataque, e para onde retornou para cumprir seu voto precipitado (Jz 11.11,29,34). Sua identificação com Ramote-Gileade é sugerida insistentemente por alguns escritores (J. D. Davies, *The Westminster Dictionary of the Bible*, 1944, p. 401), mas é rejeitada por F. M. Abel e por du Buit, os quais preferem identificá-la com Jalud. Possivelmente é a mesma que Ramate-Mispa, ou altos de Mispa (Js 13.26).

3. Um lugar em Moabe para onde Davi levou seus pais, para pô-los em segurança (1Sm 22.3), que possivelmente é a moderna Rujm el-Meshrefeh, a oeste-sudoeste de Madaba. 4. Um lugar ao pé do monte Hermom (Js 11.3), que é referi-

do como "vale de Mispa" (v. 8), a terra dos heveus. As opiniões diferem no tocante à sua identificação, mas Qal'at es-Subeibeh, numa colina a 3 km de Banias, tem recebido muito apoio.

5. Uma aldeia na Sefelá (terras baixas) de Judá, mencionada juntamente com Jocteel, Laquis e Eglom (Js 15.38,39). Os dois locais de Khirbet Safiyeh, a 3 km a nordeste de Beit Jibrin, e de Sufiyeh, a pouco menos de 10 km mais ao norte, são escolhas possíveis para essa Mispa.

6. Uma cidade de Benjamim (Js 18.26), nas vizinhanças de Gibeom e Ramá (1Rs 15.22). Nos dias dos juizes, quando os benjamitas de Gibeá ultrajaram a concubina do levita, os homens de Israel se reuniram ali (Jz 20.1,3; 21.1,5,8). Ali Samuel reuniu Israel para oração, depois que a arca foi devolvida a Quiriate-Jearim (1Sm 7.5,6). Os filisteus os atacaram, mas foram expulsos (v. 7 e 11, e Samuel erigiu uma pedra memorial nas proximidades, em Ebenezer (v. 12). Ali igualmente Saul foi apresentado ao povo como rei (1Sm 10.17). Mispa foi um dos lugares que eram visitados anualmente por Samuel, durante o tempo em que julgou a Israel (1Sm 7.16).

O rei Asa fortificou Mispa contra Baasa de Israel, empregando materiais que seus homens tiraram do forte de Baasa, em Ramá, depois que Asa solicitara ao sírio Ben-Hadade que atacasse Israel (1Rs 15.22; 2Cr 16.6). Depois da destruição de Jerusalém, por Nabucodonosor, em 587 a.C., Gedalias foi nomeado governador do restante do povo, e a sua residência foi fixada em Mispa (2Rs 25.23,25). O profeta Jeremias, solto por Nebuzaradã, capitão da guarda, reuniu-se a Gedalias em Mispa (Jr 40.6), e alguns refugiados judeus logo para ali retornaram (Jr 40.8,10,12,13,15). Pouco tempo depois, Ismael, da linhagem real, assassinou Gedalias e a guarnição, por instigação de Baalis, rei de Amom. Dois dias mais tarde, matou um grupo de peregrinos e lançou seus corpos na grande cisterna que Asa havia escavado. Aprisionou outros e procurou levá-los para Amom, mas foi frustrado nesse designio por Joanã (Jr 41.1,3,6,10,14,16).

Duas referências a uma certa Mispa de tempos pós-exílicos ocorrem em Ne 3.15,19. É possível que uma ou ambas delas se refiram a Mispa de Benjamim, ainda que possam representar lugares diferentes.

Mispa foi cena de uma importante assembleia nos dias em que Judas Macabeu conclamou os homens de Judá para que reunissem para conselho e oração (1Macabeus 3.46), "um antigo lugar de oração em Israel".

Duas identificações são oferecidas hoje em dia— Nebi Samwil, a pouco mais de 7 km a noroeste de Jerusalém, a 895 m acima do nível do mar e 153 m acima do terreno circunvizinho, e Tell en-Nasbeh, no topo de uma colina isolada, cerca de 13 km ao norte de Jerusalém. Este último local foi escavado por S. W. Badé, que encontrou um longo período de ocupação desde a Idade do Bronze Primitiva até ao período dos Macabeus, com evidências de poderosas fortifi-



cações no tempo de Asa. Asas estampadas de jarros, ali encontradas, apresentam as letras MSH e MSP, e estas últimas sugerem Mispa. A opinião da atualidade favorece muito a identificação de Mispa com Tell en-Nasbeh, embora permaneça ainda alguma dúvida. J.A.T.

**MISRAIM** — 1. Segundo filho de Cão e progenitor dos Ludim, Anamim, Leabim, Naftuim, Calusim e Caftorim (q.v.) (Gn 10.6,13; 1Cr 1.8,11).

2. *Mitsrayim* é também o termo hebraico regular (e comumente semítico) para Egito. Quanto a detalhes completos a respeito desse nome, v. EGITO (Nome).

3. Em 1Rs 10.28,29, é possível argumentar que o primeiro *Mitsrayim* não é o Egito mas uma certa terra a sueste da Ásia Menor, Musur, e traduzir a passagem como "a importação de cavalos, por Salomão, era de Musur e de Que" (Cilícia), mas isso requeriria que a palavra *Mitsrayim*, de 2Cr 9.28 também fosse reputada como Musur, e não como Egito. Talvez seja melhor traduzir *Mitsrayim* por Egito, tanto nessas duas passagens, como em todas as demais referências desse termo no AT. Quanto às várias terras chamadas Musur, além das referências fornecidas sob EGITO (Nome), v. tb. P. Garelli, *Musur*, em Vigoroux e Cazelles, *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, V. fasc. 29, 1957, cls. 1468-1474. K.A.K.

**MISREFOTE-MAIM** — Ficava no extremo norte da planície de Acre, abaixo da extensão rochosa de Rosh Haniqra, sendo que o local de Kirbet el-Mushrefeh, pertencente à Idade do Bronze, provavelmente assinala o limite da perseguição que partiu desde Merom (Js 11.8), e também a fronteira sul de Sidom (Js 13.6). É improvável que Serepta, 44 km mais ao norte, entre Tiro e Sidom, tenha sido essa fronteira. J.P.U.L.

## MISTÉRIO

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

O único trecho onde aparece essa palavra, no AT, é a seção em aramaico de Daniel (2.18,19,27-30,47; 4.9), onde a LXX traduz o vocábulo aramaico *raz* por *mysterion* (em nossa versão, "mistério"). Nesse contexto a palavra tem uma referência especializada, e, tal como na frase "há um Deus nos céus, o qual revela os mistérios" (2.28), significa primariamente aquilo que está oculto e ainda precisa ser revelado. Não obstante, mesmo aqui o sentido do termo não deixa de estar relacionado com seu uso e significação que tem no NT, visto que os mistérios dos quais Daniel falava fazem parte no eterno plano de Deus, e também são desvendados por ele com antecedência aos seus servos ("pensamentos a respeito do que há de ser depois disto", 2.29).

O emprego que Daniel fez de *raz*, "mistério", com o correlativo *p'shar*, "solução", "interpretação", foi aproveitado pela seita de Qumran, cujo uso dessa terminologia tem provido um

plano de fundo iluminador para que se compreenda as ocorrências do termo *mysterion* no NT.

### II. NO NOVO TESTAMENTO

#### a) Significado

O sentido do termo *mysterion*, no grego clássico, é "qualquer coisa oculta ou secreta" (vide HDB, III, p. 465), e era empregado no plural (*ta mysteria*) particularmente para referir-se aos ritos sagrados das religiões gregas místicas, das quais somente os iniciados participavam. O verbo raiz é *myo*, que significa primariamente "fechar os lábios (ou olhos)" (lat., *mutus*). Mas, se por um lado "mistério" pode significar, e no uso contemporâneo frequentemente significa, um segredo para o qual não existe resposta, por outro lado esse não é de forma alguma o sentido do termo *mysterion* no grego clássico ou bíblico. No NT, *mysterion* significa um segredo que está sendo ou mesmo que foi revelado, que é também divino em seu escopo, e que só pode ser revelado por Deus aos homens por meio de seu Espírito. Assim sendo, o termo é bem próximo quanto ao sentido do vocábulo neotestamentário *apokalypsis*, "revelação". *Mysterion* é um segredo temporário, o qual, uma vez revelado, é conhecido e compreendido — não é mais um segredo; *apokalypsis* é um acontecimento temporariamente oculto, que simplesmente aguarda sua revelação para torná-lo real e perceptível (cf. 1Co 1.7, p.ex.), onde *apokalypsis* é palavra usada, como frequentemente, em referência ao próprio Cristo; e Rm 8.19, onde Paulo descreve a criação como algo que aguarda ansiosamente sua *apokatastasis*, na era vindoura da glória, que será revelada (*apokalypthēnai*) por ocasião do *apokalypsis* dos próprios filhos de Deus).

#### b) Uso

(i) *Nos evangelhos*. A única ocorrência da palavra *mysterion* nos evangelhos fica em Mc 4.11 = Mt 13.11 (plural) = Lc 8.10 ("mistério", em nossa versão portuguesa). Aqui o termo é empregado para referir-se ao reino de Deus, cujo conhecimento, justamente porque se trata do reino de Deus, está reservado para aqueles para quem é "dado". Em resultado o mistério não-revelado, para os de "fora" (*exo*) está oculto em "parábolas" (q.v.).

(ii) *Nas epístolas paulinas*. Paulo emprega frequentemente a palavra e, de fato, à parte de quatro ocorrências da palavra no Apocalipse, e das três acima notadas nos evangelhos sinóticos, o aparecimento da palavra *mysterion*, no NT se limita às epístolas paulinas (vinte e uma vezes). O caráter de *to mysterion*, na teologia de Paulo, tem quatro aspectos.

1. É eterno em seu escopo, visto que se relaciona com o divino plano da salvação, o próprio *Heilsgeschichte*. O "mistério" são as boas-novas que formam o conteúdo da revelação de Deus (cf. Ef 6.19); e o mistério do próprio Deus, cujo foco é Cristo (Cl 2.2, texto *to mysterion tou theou, Christou*, acompanhando P46, B, et al.; cf. 1Co 2.1, onde B, D, e outros manuscritos lêem *martyrion* em lugar de *mysterion*).

Como tal está contido dentro dos eternos conselhos de Deus e ocultos nele (Ef 3.9), decretado "desde a eternidade" (1Co 2.7) e declarado como *sophia* de Deus, e oculto para a compreensão humana, ainda que esteja aguardando seu desvendamento, por todas as eras (1Co 2.8; Rm 16.25, onde o participio adjetival é *sesigemenon*).

2. É histórico em seu anúncio. Esse mistério é também o "mistério de Cristo", anunciado historicamente, definitivamente, por Deus, na pessoa do próprio Criso (Ef 1.9; 3.3s., onde o *mysterion* é descrito conforme revelado a Paulo, *kata apokalypsin*; cf. Cl 4.3) quando a "plenitude do tempo" chegara (Gl 4.4). É precisamente esse mistério centralizado e declarado na pessoa do Senhor Jesus Cristo, mediante cuja morte Deus nos reconcilia consigo mesmo (2Co 5.18s.; cf. 1Co 2.2), que Paulo foi comisionado a proclamar (Ef 3.8s.; cf. 1Co 4.1). Em sua epístola aos Efésios, Paulo considera particularmente, contra o pano de fundo de um movimento geral e gradual para com um inclusivismo focalizado em Cristo (v. J. A. Robinson, *Ephesians*, 1903, p. 238s.), as noções dominantes e relacionadas de "esperança" e "mistério". Cristo é a esperança dos homens (1.12) e do universo (1.10), e em resultado possuímos uma esperança que é ao mesmo tempo gloriosa (1.18) e real — o crente já está salvo e ressuscitado juntamente com ele (2.4-6, onde os verbos estão no aoristo). E não somente isso, mas também — e este é o caráter particular do *mysterion* do qual Paulo foi encarregado de anunciar, e que na Epístola aos Efésios o apóstolo se preocupa principalmente em esboçar — a nova esperança, e assim também a nova vida em Cristo, disponível para judeus e gentios igualmente (3.8; cf. Cl 1.27, onde o conteúdo do mistério é qualificado como "Cristo em vós, a esperança da glória").

3. É espiritual em sua percepção. Já tivemos ocasião de verificar, nos evangelhos sinóticos, que o mistério do reino só pode ser percebido espiritualmente. Paulo retém essa idéia quando reputa o mistério de Cristo (cujo foco é particularmente "os gentios são co-herdeiros"), conforme revelado aos apóstolos e profetas pelo Espírito (*en Pneumati*, Ef 3.5; cf. também 1Co 13.2; 14.2). Dentro deste pensamento, devemos entender o termo conforme é derivativamente empregado por Paulo em conexão com o matrimônio cristão (Ef 5.32) e com "o mistério da iniquidade... o iníquo" (2Ts 2.7.8). A significação divina desses "mistérios" é aprendida por uma conjunção de revelação e de compreensão espiritual (cf. também Ap 17.3-7).

4. É escatológico em seu resultado. O mistério, que foi revelado dentro do tempo, ainda aguarda sua consumação e cumprimento divinos na eternidade. Esse é o sentido em que o vocábulo deve ser compreendido em Ap 10.7: "o mistério de Deus", já anunciado, será cumprido sem demora, incluindo todos os envolvidos, "nos dias da voz do sétimo anjo, quando ele estiver para tocar a trombeta". E isso é igual-

mente verdadeiro em termos de salvação pessoal — o "mistério" de sermos "transformados", quando a trombeta soar, quando a mortalidade será finalmente substituída pela imortalidade (1Co 15.51s.). Tal mistério, mesmo quando é revelado, nos avassala ainda com a profundidade de nada menos que a sabedoria e o conhecimento do próprio Deus (Cl 2.2).

O emprego da palavra "mistério", referindo-se aos sacramentos (a *Vulgata* traduz *mysterion* por *sacramentum*) é inteiramente pós-bíblico. S.S.S.

**MISTO DE GENTE** — Quando Israel partiu do Egito, sob a liderança de Moisés, acompanhou a uma multidão heterogênea cujos motivos para deixarem o Egito indubitavelmente eram tão misturados como sua origem (Êx 12.38, 'erev rav, "multidão mista"; cf. o termo português "ralé"). No séc. XIII a.C. a evidência de nomes estrangeiros em textos egípcios indica a presença de toda maneira de estrangeiros no Egito; o delta do leste é onde estaria concentrada a grande maioria desses nomes. No deserto, foi esse elemento que desejou intensamente por carne, desprezando o maná dado por Deus (Nm 11.4; heb., 'asafsuf, "rebotalho"). Noutras passagens bíblicas o termo 'erev (frequentemente traduzido como "povo misto") indica estrangeiros, como, p.ex., no Egito (como por ocasião do êxodo), povos tribais mistos dos desertos (Jr 25.20,24), tropas estrangeiras na Babilônia (Jr 50.37), e aqueles que eram de ascendência estrangeira excluídos da comunidade hebraica sob a liderança de Nemeias (Ne 13.3; cf. 23.25). K.A.K.

**MITILENE** — Uma antiga república dos gregos eólios, e o principal estado da ilha de Lesbos. Sua situação, na encruzilhada da Europa com a Ásia, frequentemente punha em perigo sua fortuna política, até que, sob a *pax romana* foi estabelecida como honrosa cidade subordinada, altamente favorecida pelos romanos como um retiro para períodos de férias. Um espaço porto, dando frente para a Ásia Menor continental, do outro lado do estreito, tornava Mitilene um ponto de parada noturna natural, o que foi aproveitado pelo navio em que Paulo se encontrava por ocasião de uma viagem para o sul em que se dirigia para a palestina (At 20.14). E.A.J.

**MITRA** (heb., *mitsnefer*) — Uma das vestes santas do sumo sacerdote. Pelo uso do verbo, em Is 22.18, pensa-se que seria uma espécie de turbante enrolado ao redor da cabeça. É descrito em Êx 28.4,36-39. Sobre a mitra era usada uma "lâmina da coroa sagrada" gravada com as palavras "Santidade ao Senhor" (Êx 39 28,30s.). Arão a usou por ocasião de sua unção (Lv 8.9) e também a usava por ocasião do Dia da Expição (Lv 16.4). Estar descoberto era sinal de lamentação (Ez 24.17), de impureza (Lv 13.45; cf. 10.6), e era especificamente proibido ao sumo sacerdote (Lv 21.10-12) — cf. as "tiaras" (*migva'ot*) dos sacerdotes inferior-

res — pelo que Ezequiel (21.26) profetizou a remoção da mitra por causa da profanação de Israel, enquanto Zacarias (3.5) viu Josué investido da mitra (*tsanif*) como sinal de sua purificação e aceitação por parte de Deus. A renovação final de Israel é simbolizada ao ser chamada uma mitra real nas mãos de deus (Is 62.3).  
P.A.B.

**MITREDATE** (“dado por Mitra”, o deus persa da luz. Cf. em grego e latim *Mitridates*) — 1. Tesoureiro de Ciro, rei da Pérsia, o qual em 536 a.C. devolveu a Sesbazar os vasos sagrados confiscados de Jerusalém por Nabucodonosor (Ed 1.8). 2. Oficial persa na Samaria, um daqueles que escreveram a Artaxerxes (“Longânimo”), no idioma sírio, isto é, aramaico, protestando contra a reedificação dos muros de Jerusalém (Rd 4.7).  
B.F.H.

**MIZAR** — Uma colina mencionada em Sl 42.6 em conexão com o monte Hermom. Pode-se presumir que o Hermom podia ser avistado de Mizar, e nesse caso ficaria na região da Galiléia — note-se a referência ao rio Jordão. Em hebraico a palavra (*mits'ar*) significa “pequenez”. Alguns eruditos emendam o texto do Sl 42.6 levemente, fazendo dessa palavra hebraica um adjetivo, “pequeno”, referindo-se ao monte Sião. Nesse caso, o salmista estaria afirmando sua preferência por Sião, e não pelas grandes dimensões da monte Hermom.  
D.F.P.

**MNASOM** — Um “velho discípulo” — isto é, antigo, pelo menos desde o dia de Pentecoste — e hospedeiro de Paulo (At 21.16). À semelhança de Barnabé, Mnasom era judeu cipriota. Seu nome é grego e era comum.

Nossa versão portuguesa, acompanhando a Vulgata e algumas versões estrangeiras, dá a entender que alguns discípulos de Cesaréia trouxeram consigo a Mnasom. Mas, por que haveriam de trazer o hospedeiro em perspectiva? Há certa versão americana (RSV) que prefere dizer “trazendo-nos à casa de Mnasom”. Nenhuma dessas possibilidades é fácil; provavelmente, no original grego, *Mnasoni* foi atraído para o caso de seu relativo (cf. A. T. Robertson, *Gram*, p. 719). Poderíamos inferir que a residência de Mnasom era de Jerusalém: um hospedeiro helenista não haveria de embarcar os amigos gentios de Paulo. O texto Ocidental, sem valor em si mesmo, diz “chegando a uma vila, ficamos com Nason”: talvez uma suposição, pois a viagem requeria uma escala de uma noite; mas que talvez esteja interpretando Lucas corretamente. A casa de Mnasom ficaria, nesse caso, entre Cesaréia e Jerusalém: isso explicaria a escolta e a referência a Jerusalém no v. 17.

A alusão de Lucas talvez indique que Mnasom proveu material para o relato (cf. Ramsay, BRD, p. 309s.).

**MOABE, MOABITAS** — Moabe (*mo'av*) era filho de Lô por união incestuosa com sua filha mais velha (Gn 19.37). Tanto os seus descen-

dentes como a terra que ocupavam eram conhecidos como Moabe, e o povo também era chamado de moabitas (*mo'avim*). O âmago de Moabe ficava no planalto a leste do mar Morto, entre os uádiis Arnom e Zerede, ainda que por períodos consideráveis Moabe se tivesse estendido bastante para o norte de Arnom. A altura média do planalto é de 1.000 m, mas é cortado por profundas gargantas. O próprio Arnom se divide cerca de 21 km distante do mar Morto, e por diversas outras vezes mais a leste, em vales de profundidade cada vez menor, os “vales do Arnom” (Nm 21.14). A Bíblia nos tem preservado os nomes de muitas cidades moabitas (Nm 21.15,20; 32.3; Js 13.17-20; Is 15 e 16; Jr 48 20s.).

Nos tempos anteriores ao Êxodo, Moabe era ocupada e havia vilas estabelecidas até c. 1850 a.C. Os descendentes de Lô encontraram uma população que ali já se firmara, e devem ter-se misturado com eles por casamento, para finalmente emergirem como o grupo dominante que deu seu nome à população inteira. Os quatro reis do Oriente invadiram Moabe e derrubaram o povo de Savé-Quiriataim (Gn 14.5). Quer em resultado dessa campanha, ou devido a alguma outra causa desconhecida, a Transjordânia entrou num período de ocupação não-sedentária, até imediatamente antes de 1300 a.C., quando diversos dos reinos da Idade do Ferro apareceram simultaneamente. Moabe, como os outros, era um reino altamente organizado, com boas atividades agrícolas e pastoris, edifícios esplêndidos, cerâmica distintiva, e poderosas fortificações na forma de pequenas fortalezas, estrategicamente colocados ao redor de suas fronteiras. Os moabitas se espalharam para além de seu planalto e ocuparam áreas ao norte do Arnom, destruindo seus antigos habitantes (Dt 2.10,11, 19-21; cf. Gn 14.5). Essas terras foram compartilhadas com os amonitas, que lhes eram parentes próximos.

Pouco antes do êxodo, essas terras ao norte do Arnom foram arrebatadas de Moabe por Seom, rei dos amorreus. Quando Israel procurou permissão para viajar ao longo da “estrada real”, que atravessava o planalto, Moabe recusou (Jz 11.17). Talvez tenham tido contatos comerciais (Dt 2.28,29). Moisés foi proibido de atacar Moabe, a despeito de sua atitude adversa (Dt 2.9), embora os moabitas, dali por diante, houvessem de ser excluídos de Israel (Dt 23.3-6; Ne 13.1).

Balaque, rei de Moabe, perturbado pelos sucessos alcançados pelos israelitas, mandou chamar o profeta Balaão, para que amaldiçoasse a Israel, agora estabelecida do outro lado do Arnom (Nm 22-24; Js 24.9).

Quando Israel se preparava para atravessar o rio Jordão, acamparam-se nas “planícies de Moabe” (Nm 22.1; Js 3.1) e foram seduzidos pelas mulheres moabitas e midianitas a participarem de práticas idólatras (Nm 25; Os 9.10).

Nos dias dos juízes, Eglom, rei de Moabe, invadiu terras israelitas até Jericó, e oprimiram Israel por dezoito anos. Eúde, o benjamita, o



matou (Jz 3.13-30). Elimeleque de Belém migrava para Moabe e seus filhos se casaram com mulheres moabitas, Orfa e Rute. Rute, mais tarde, tendo enviuvado, casou-se com Boaz e se tornou ancestral de Davi (Rt 4.18-22; Mt 1.5-16). Saul guerreou contra os moabitas (1Sm 14.47) e Davi alojou ali seus pais enquanto viveu como fugitivo (1Sm 22.3,4). Posteriormente Davi subjugou Moabe e separou muitos moabitas para morrerem (2Sm 8.2,12; 1Cr 18.2,11). Depois da morte de Salomão, Moabe conseguiu libertar-se, mas foi subjugada por Onri, de Israel. (V. MESA, PEDRA MOABITA). Perto do fim da vida de Acabe, Moabe começou a libertar-se novamente. Jorão de Israel procurou o auxílio de Josafá, rei de Judá, e o rei de Edom, para recuperar a Moabe, mas a campanha abortou (2Rs 1.1; 3.4-27). Mais tarde, a própria terra de Josafá foi invadida por uma confederação de moabitas, amonitas e edomitas, mas a confusão rebentou entre os aliados, e se atacaram mutuamente, e assim Judá foi livrado do ataque (2Cr 20.1-30).

## MOABE

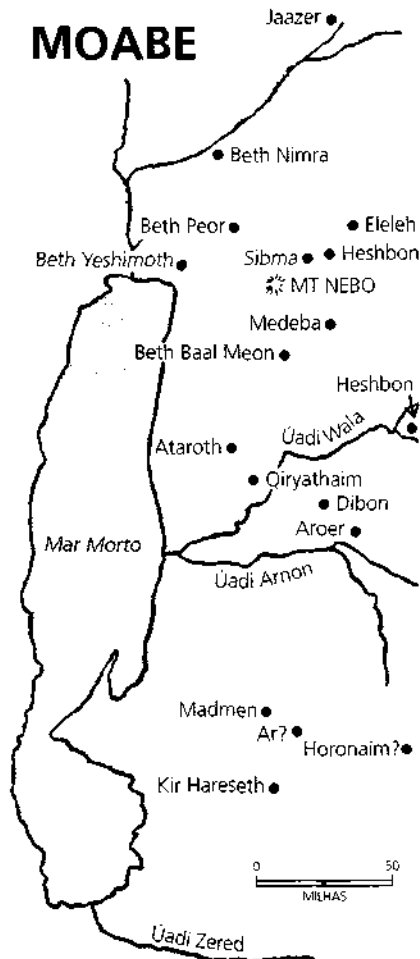


Fig. 128 — Moabe.

No ano da morte de Eliseu, bandos de moabitas assaltaram Israel (2Rs 13.20). Durante a última metade do séc. VIII a.C., Moabe foi subjugada pela Assíria, e foi compelida a pagar tributo (Is 15, 16), mas depois da queda da Assíria, Moabe ficou novamente livre. Moabitas penetraram em Judá nos dias de Jeoaquim (2Rs 24.2). Por ocasião da queda de Jerusalém, em 587 a.C., alguns judeus encontraram refúgio em Moabe, mas retornaram quando Gedalias foi nomeado governador (Jr 40.11s.). Moabe foi finalmente subjugado por Nabucodonosor (Josefo, *Antiguidades* x. 9.7) e caiu sucessivamente debaixo do controle dos persas e de vários grupos árabes. Os moabitas deixaram de ter existência independente como nação, embora que, nos tempos pós-exílicos continuassem sendo reconhecidos como uma raça (Ed 9.1; Ne 13.1,23). Alexandre Janeu os subjugou, no segundo século a.C. (Josefo, *Antiguidades* xlii. 13 5).

Nos livros proféticos os moabitas são frequentemente mencionados e pronuncia-se o julgamento divino contra eles (v. Is 15; 16 e 25.10; Jr 9.26; 25.21; 27.3; Ez 25.8-11; Am 2.1-3; Sf 2.8-11). J.A.T.

**MOBÍLIA** — V. CASA.

**MOCHO** — V. PÁSSAROS DA BÍBLIA.

**MOEDAS** — V. DINHEIRO

**MOEDORES** — Em Ec 12.3 (heb., *tahan*, "moer") a palavra é usada metaforicamente para denotar os dentes (sendo essa a tradução direta em Jó 29.17). Quanto a uma discussão completa da imaginação poética judaica, aqui empregada, v. ICC, *Eclesiastes*, p. 186s. J.D.D.

**MOINHO, PEDRA DE MOINHO** — O método mais antigo e o mais comum de moer o cereal consistia em espalhá-lo sobre uma pedra chata e fixa e esfregá-lo com outra pedra superior móvel. Tais moinhos de pedra têm sido encontrados na antiga cidade neolítica de Jericó, juntamente com pilões de pedra (PEQ, LXXXV, 1953, prancha XXXVIII.2; quanto a um modelo egípcio, v. ANEP, n.º 149). O moinho rotativo entrou em uso geral na Idade do Ferro. Essa consistia de duas pedras chatas circulares, cada qual com cerca de 50 cm de diâmetro, sendo que a superior tem hebraico, *rokhev*, "montada") tinha uma perfuração onde cabia um eixo fixo na pedra inferior, para revolver em torno do mesmo (cf. a ilustração de uma roda de oleiro, fig. 23). Um braço de madeira, que se projetava de uma perfuração próxima da beirada externa da pedra superior, servia de manivela. O cereal era derramado pela perfuração do eixo na pedra superior e esfarinhado enquanto a mesma girava, pelo que a farinha se derramava por entre as duas pedras (heb., *rehayim*), e caía no chão. Pertencia às mulheres a tarefa de moer o cereal (Êx 11.5; Mt 24.41), mas também era tarefa imposta aos prisioneiros como trabalho forçado

(Is 47.2; Lm 5.13). Tipos maiores de moinhos rotativos, postos a girar por animais ou por prisioneiros (Sansão, Jz 16.21), funcionavam dentro de uma casa de moinho (Mt 24.41, gr., *mylon*).

Visto que os israelitas dependiam do moinho manual para fabricar seu pão diário, era proibido receber o moinho como garantia (Dt 24.6). A cessação do ruído constante do moinho era considerada sinal de desolação e morte (Jr 25.10; Ap 18.22, uma simile acerca dos dentes de uma pessoa idosa; Ec 12.4) A pedra superior do moinho era ocasionalmente usada como projétil em tempo de guerra (Jz 9.53; 2Sm 11.21) e também como peso (Mt 18.6, em grego, *mylos onikos*, o tipo maior de pedra de moinho, que um jumento fazia girar; Ap 18.21). V. PILÃO E MÃO DE PILÃO. A.R.M.

**MOISÉS** — O grande líder e legislador por meio de quem Deus tirou os hebreus para fora do Egito, que os constituiu como nação para servilo, e que os levou às fronteiras da terra prometida aos seus antepassados.

### I. NOME

Em Êx 2.10 é dito que "Esta lhe chamou Moisés, e disse: Porque das águas o tirei (*m<sup>o</sup>shi-tihu*)". A maioria dos intérpretes identifica a palavra "esta" com a filha de faraó, e isso tem levado muitos a suporem uma origem egípcia para o nome *Mosheh*, em egípcio *ms*, "criança" ou "nascido" sendo a melhor possibilidade. Não obstante, o antecedente de "esta" facilmente poderia ser "a mulher", isto é, a própria mãe e ama de Moisés, que "chamara seu nome..." (no dizer de W. J. Martin). Êx 2.10 liga claramente o nome de *Mosheh* com o fato de haver sido tirado da beira do rio (*mashah*, "retirar"). Essa palavra simbólica poderia surgir naturalmente em líbios hebreus, mas não egípcios, fato esse que favorece o ponto de vista mencionado logo acima, de que foi a própria mãe de Moisés quem lhe deu o nome, e não a filha de faraó.

*Mosheh*, tal como se encontra, é um particípio ativo que significa "alguém que retira", e pode ser uma elipse de alguma frase mais longa. Nos sécs. XIV e XIII a.C., o termo egípcio *ms*, "criança" (e a forma gramatical relacionada em nomes tais como Ramese, "renasceu") era pronunciado aproximadamente *mashe*, transformando-se em *Mosheh*, e não existe qualquer razão filológica ou outra mediante a qual a mãe egípcia adotiva de Moisés não poderia ter assimilado uma forma semítica *mashi* ou *Mosheh* transformando-o no nome comum *Mashe*, *Mosheh*, em seu próprio idioma. Compare-se assimilações tais como o alemão Löwe para o inglês Lowe, ou Goldschmidt para Goldsmith, em nossos próprios dias. Por conseguinte, o nome de Moisés poderia realmente ser uma forma semítica assimilada para o egípcio, enquanto ele estava no Egito. A opinião da maioria, entretanto, é que a filha de faraó o chamou de Moseh, "criança" (ou — menos provavelmente — um nome teofórico em *-mose*). que

passou para o idioma hebraico como *Mosheh*. Essa posição, entretanto, não explica adequadamente o jogo de palavras em semítico, e não há motivo objetivo para rejeitá-lo como não-histórico, visto que se trata de uma prática comum tanto no Egito como em outros lugares (incluindo o AT) desde tempos bem mais remotos que o de Moisés; tal opinião, além disso, cai em reais dificuldades fonéticas a respeito do s egípcio, que aparece como *sh* em *Mosheh*, mas como *s* em Ramsés e Finéias em hebraico, o que há muito tempo foi destacado por A. H. Gardner, JAOS, LVI, 1936, p. 192-194 — um problema de forma alguma solucionado por J. G. Griffiths, JNES, XII, 1953, p. 225-231, a melhor e mais recente afirmação desse ponto de vista.

## II. VIDA E PANO DE FUNDO

### a) Antepassados

Moisés pertencia à tribo de Levi, ao clã de Coate, e à casa ou família de Anrão (Êx 6.16s.). Que ele era descendente distante, e não filho, de Anrão e de Joquebede, se deixa subentendido pelo fato que seus pais não são chamados por nome no relato detalhado de sua infância (Êx 2), e torna-se quase certo pelo fato que Anrão e seus três irmãos tinham numerosos descendentes dentro de um ano a partir do êxodo (Nm 3.27s.); v. tb. CRONOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO: Data do êxodo, para outras indicações.

### b) Educação egípcia

Para salvar seu bebê do edito faraônico que ordenava a destruição de todas as crianças recém-nascidas do sexo masculino entre os hebreus, a mãe de Moisés o pôs numa cestinha de juncos ou de papiro recoberta de pixe, entre as canas que havia à beira do Nilo, e ordenou que sua irmã, Miriã, vigiasse. Pouco depois a filha de faraó veio com suas criadas a fim de banhar-se no rio, encontrou a criança, e se encheu de compaixão por ela. Miriã discretamente se ofereceu para encontrar uma ama para o bebê (de fato, sua mãe), e assim a vida de Moisés foi poupada. Ao ser desmamado, foi entregue à sua mãe adotiva, a princesa egípcia (Êx 2.1-10). Sobre a juventude de Moisés na sociedade e na corte egípcias nenhum detalhe é fornecido, mas um jovem em sua posição, no período do Novo Reino, criado nos círculos palacianos, não podia deixar de ter recebido um treinamento básico substancial naquela "ciência dos egípcios" que Estêvão lhe credita (At 7.22).

O conhecimento moderno sobre o Egito antigo tem produzido um rico pano de fundo para o início da vida de Moisés no Egito. Os faraós do período do Novo Reino (c. 1570-1085 a.C.) mantinham residências e haréns não apenas nas grandes capitais de Tebas, Mênfis e Pi-Ramessés (Ramsés), mas também em outras regiões do Egito, especialmente em estâncias de prazer. Típico disso é o harém há muito estabelecido em Fayum, uma região pantanosa, muito favorecida pelos faraós porque ali eram possíveis expedições de pesca e caça às aves. Os documentos em papíros indicam que esse *harim* não servia de prisão de ócio forçado para

seus habitantes na ausência de faraó; as mulheres da linhagem real supervisionavam uma colmeia de indústria doméstica, fiando e tecendo com a ajuda de escravos (Gardiner, JNES, XII, 1953, p. 145-149, especialmente p. 149). Senhoras de distinção podiam ser encontradas em *tal harim*, tais como Maa-Hornefuru-Re, uma princesa hitita casada com Ramsés II, a qual é mencionada nos registros de Fayum (Gardiner, *loc. cit.*). Entretanto, seus ocupantes regulares eram principalmente concubinas reais e "favoritas" de menor categoria e origem, e a "filha de faraó", que adotou Moisés, poderia ser a filha adolescente de um rei egípcio e de uma delas, e não uma das princesas principais, de sangue real, herdeira do reino, as quais figuram com muito maior proeminência nos registros existentes do que as suas mais obscuras (meio-)irmãs. Mas os prazeres da pesca e da caça às aves e dos haréns associados com os mesmos, não estavam restringidos ao Fayum. Um antigo precursor da obra de Walton, *Compleat Angler*, inclui em sua lista de campos de esporte de boa qualidade, várias localidades no leste do delta (R. A. Caminos, *Literary Fragments in the Hieratic Script*, 1956, p. 19, 20; *Sht-D'* (Campo de Zoá), Avaris etc.), próximas de Gósen. *Harins* apropriados também não estariam ausentes na região (cf. a inferência de H. Kees, *Ancient Egypt: A Cultural Topography*, 1961, p. 201, noutra conexão), a qual deve ter sido o primeiro lar egípcio de Moisés.

Antigamente, as crianças das mulheres dos *harim* podiam ser educadas pelo supervisor do *harim* ("mestre dos filhos do rei", F. Ll. Griffith e P.E. Newberry, *El Bersheh*, II, 1894, p. 40). No tempo devido os príncipes eram entregues a um tutor, usualmente um alto oficial da corte, ou um oficial militar retirado das atividades, íntimo do rei (H. Brunner, *Altägyptische Erziehung*, 1957, p. 32, 33); indubitavelmente Moisés era tratado da mesma maneira. A educação egípcia incluía leitura e escrita nas escritas hieroglífica e hierática (v. ESCRITA), cópia de textos (especialmente de literatura clássica), instrução em escrita contemporânea, e outras realizações administrativas. Os príncipes reais também eram treinados como arqueiros e noutras realizações físicas. Quanto à educação egípcia, v. a obra de Brunner, mencionada acima, que dá referências a fontes completas. Os príncipes podiam encontrar diversos empregos: nos exércitos de faraó, na superintendência de grandes projetos de construção, nas posições de sumo sacerdote em tempos provinciais importantes (H. Kees, *Das Priestertum im Ägyptischen Staat*, 1953, p. 66, 67, 93-96), ou até mesmo como administradores da coroa ou das propriedades dos templos (Gardiner, JEA, V, 1918, p. 133:J).

Além disso, na qualidade de um semita no Egito, Moisés não teria tido qualquer dificuldade em aprender e usar as vinte letras, mais ou menos, do alfabeto linear proto-cananeu, especialmente se tivesse sido submetido à disciplina mais difícil de treinamento nas vintenas de caracteres e grupos de sinais das escritas egípcias

(embora tais coisas exijam apenas aplicação, e não gênio, para que sejam aprendidas). O fato que o Egito, e não a Palestina, era a sua pátria de origem, não seria barreira para se familiarizar com a escrita linear simples. As inscrições "proto-sinaíticas" do princípio do séc. XV a.C. certamente são dedicações sem formalidade, notas de trabalhos prestados, e epitáfios breves (para ofertas) feitas por cativos semitas no leste do delta egípcio (ou em povoados de Mênfis) empregados nas minas de turquesa (cf. W. F. Albright, BASOR, 110, 1948, p. 12, 13, 22), e ilustram o emprego comum dessa forma escrita pelos semitas sob o governo egípcio durante quase dois séculos antes de Moisés. Mais eloqüente ainda sobre o uso da escrita linear pelos semitas do Egito é certa ostraca do vale das Rainhas, em Tebas, cerca de 563 km ao sul da Palestina, do Sinai, ou do delta egípcio (J. Leibovitch, *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, XL, 1940, p. 119, fig. 26, e pranchas XVI, XIX-50); a única palavra inteiramente preservada pode ser razoavelmente lida como *'mht*, "criadas" (Albright, *op. cit.*, p. 12, n.º 33).

Se meros trabalhadores braçais (ou seus capatazes) em locais tumultares em redor de Tebas e nas minas do Sinai, não demonstram inibição alguma no uso dessa forma escrita para listas de coisas mundanas e de memórias religiosas, então não tem fundamento e é irreal atribuir tais inibições justamente àquele que estava para ser líder da nação então embrionária, especialmente aquele que foi preparado no Egito na arte da escrita, em favor de um tradicionalismo oral hipotético, patentemente em desacordo com o uso do antigo Oriente Próximo quando bem compreendido; é algo grotesco tentar limitar essa escrita "aos especialistas" (como o quer E. Nielsen, *Oral Tradition*, 1954, p. 24s. (conforme H. S. Nyberg) que abusa de maneira radical dos informes referentes ao Oriente Próximo, *passim*).

### c) Estrangeiros na corte egípcia

Semitas e outros asiáticos podiam ser encontrados em todos os níveis da sociedade egípcia no Novo Reino. Além de milhares de prisioneiros trazidos de Canaã para servirem de escravos (cf. ANET, p. 246b, 247b), artesãos estrangeiros, guerreiros sírios a serviço do Egito (p. ex., ANEP, fig. 157), jovens asiáticos como auxiliares, abanadores etc., eram trazidos para a corte (Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954, p. 117, 200, 201). No Egito os semitas podiam subir a altos postos do pirâmide social. Eram correios entre o Egito e a Síria (ANET, p. 258b), dirigentes de carros que por sua vez tinham servos às suas ordens (J. Cerný, JEA, XXIII, 1937, p. 186), e comerciantes (Caminos, *op. cit.*, p. 26: Ape-Baal); a filha de um capitão sírio da marinha, Ben-Anate, pôde casar-se com um príncipe real (W. Spiegelberg, *Recueil de Travaux*, XVI, 1894, p. 64).

Mas, acima de tudo, alguns atingem posições de grande influência e responsabilidade no estado e em sua administração. Um desses foi o arquiteto Bunaia (c. 1440 a.C.), filho de um horeu, Aríenni; repetidamente ele se enti-

tula *hrd-n-k'p*, "filho do harém (da corte)", isto é, criado no palácio. Mais tarde, os copeiros Heqareshu e Heqa-er-neheh, aparentemente estrangeiros com nomes egípcios, foram tutores de príncipes reais (W. Helck, *Zur Verwaltung des Mittleren und Neuen Reichs*, 1958, p. 273). No período das cartas de Amarna (c. 1360 a.C.), o semita Yanhamu era governador da província egípcia de Canaã (Helck, *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft*, n.º 92, 1960, p. 7 e n.º 38), e Dudu ou Tutu, nessas cartas (praticamente Ministro do Exterior) provavelmente era outro semita. Sob os reis da linhagem de Ramsés, os asiáticos continuavam a ter ainda mais proeminência. Assim é que um dos copeiros de confiança do rei Merempta era o sírio Ben-Ozen, de Tsur-Bashan ("Rocha de Basã"), o qual acompanhou o vizir na supervisão das obras do túmulo daquele faraó, no vale dos Reis (JEA, XXIV, 1948, p. 74). Além disso, já no término da XIX.ª dinastia, um sírio por um período bem breve foi quem controlou as rédeas do Egito inteiro: mui provavelmente era o imensamente poderoso chanceler Bay (Cerný em Gardiner, JEA XLIV, 1958, p. 21, 22). Quanto a outros exemplos e referências de semitas em altas colocações no Novo Reino do Egito, v. EGITO: História, sob a XIX.ª dinastia.

No Novo Reino egípcio, eram aceitos deuses cananeus e outras divindades asiáticas (Baal, Resefe, Astarote, Anate etc.; cf. ANET, p. 249, 250); como também inúmeras palavras emprestadas sendo correntes temas literários cananeus, quer emprestados quer assimilados para os dos egípcios (W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1953, p. 197, 198 (violação de Anate); T. H. Gaster, BO, IX 1952, p. 82-85, 232; e G. Posener, *Mélanges Isidore Lévy*, 1955, p. 461-478 (a ganância do mar); e referência a certa história de Qazardi, ANET, p. 477b). Alguns oficiais egípcios se ufanavam por serem capazes de falar o dialeto canaanita, e também de conhecerem sua geografia (ANET, p. 477b), para não mencionar aqueles que tinham aprendido a escrita babilônica cuneiforme para propósitos diplomáticos (cf. Albright, *Vocalization of the Egyptian Syllabic Orthography*, 1934, p. 13, n.º 50; e JEA, XXIII, 1937, p. 191, 196-202).

O esboço acima (que está longe de ser exaustivo) acerca do pano de fundo sobre o qual a carreira inicial de Moisés deve ser comparada, não prova e não pode provar mecanicamente que o Moisés bíblico especificamente teve realmente um treinamento egípcio e uma educação literária e administrativa. Porém, esse tipo de material, conforme foi apresentado, não deixa de reforçar dois pontos. Primeiro, a educação e treinamento de estrangeiros, especialmente semitas, em harins e na corte, e seu emprego em postos de confiança (p. ex., como tutores reais) e de responsabilidade (p. ex., governadores das províncias principais), demonstram que a educação de Moisés, conforme registrada em Êx 2.10a,11, não seria nada de excepcional, mas que de fato, era característico do Novo Reino egípcio. Em segundo lugar, uma vez admitida a

veracidade de Êx 2.10a,11, de que Moisés foi educado no palácio real (que o pano de fundo egípcio torna natural e típico), então se torna obrigatória a suposição de que Moisés foi sujeitado à espécie de treinamento intelectual referido acima, nas formas escritas egípcias e nos métodos administrativos, e também teria liberdade para empregar seu idioma nativo e a escrita linear simples semítico do noroeste, tendo vivido num clima social no qual as maneiras, as palavras, a literatura etc. "asiáticas", eram a moda.

#### d) Em Midiã e no Sinai

Moisés se entristecia por causa de seus irmãos que labutavam como trabalhadores forçados (cf. At 7.24) e matou um capataz egípcio que encontrou espancando um hebreu (Êx 2.11s.); porém, esta ação chegou ao conhecimento do faraó e isso obrigou Moisés a fugir para o oriente, tendo atravessado a fronteira midianita para pôr-se em segurança (Êx 2.15s.). A fuga pela fronteira oriental também foi a rota escolhida por Sinuhe, 600 anos antes (ANET, p. 19) e pelos escravos fugitivos, mais tarde, no séc. XIII a.C. (ANET, p. 259b). Moisés ajudou as filhas de um sacerdote-pastor midianita, Reuel/Jetro, a darem água a seus rebanhos, e posteriormente se casou com uma delas, Zípora, que lhe deu um filho, Gérson (Êx 2.16-22). Enquanto Moisés vigiava os rebanhos de Jetro, e indubitavelmente ia se familiarizando com o Sinai e com a terra de Midiã, conhecimento esse que se tornou valioso em dias posteriores, faraós egípcios caíam e se levantavam; mas a dura opressão dos israelitas continuava sem arrefecimento.

Deus havia preparado o seu homem escolhido para a tarefa, entretanto, treinado nas habilidades egípcias e agora temperado no espírito devido a longos anos na grandiosidade silenciosa dos desertos (At 7.29s.). Por intermédio da maravilha da sarça ardente, que não era consumida, veio sua chamada da parte de Deus, o Deus dos seus antepassados, Abraão, Isaque e Jacó (Êx 3.6), e não apenas de seus aparentados midianitas/queneus, exceto no ponto em que eles, igualmente, eram descendentes de Abraão (cf. Gn 25.1-6) e talvez retivessem a adoração ao Deus de Abraão. Depois de alguma procrastinação, Moisés obedeceu à sua chamada (Êx 3 e 4). Evidentemente Moisés deixara de circuncidar um de seus filhos, talvez por causa da influência de Zípora. Seja como for, sob a ameaça de morte, contra Moisés, pela agência de Deus, ela circuncidou o menino, chamando seu marido de "esposo sanguíneo" (Êx 4.24-26), visto que a circuncisão era obrigatória para ele e para seu povo (mas talvez não para o povo dela?). Moisés talvez tenha viajado sozinho a partir desse ponto, visto que posteriormente Zípora retornou a Moisés, trazida por Jetro (Êx 18.1-6).

#### e) Às vésperas do êxodo

Depois de reunir-se com seu irmão e com os anciãos de Israel (Êx 4.27-31), Moisés, juntamente com Arão, se apresentou a faraó em nome do Deus de Israel, a fim de requerer que

ele permitisse ao povo celebrar uma festa ao Senhor no deserto. Mas o faraó, com desprezo, zombou desse Deus como se fosse apenas mais alguma divindade semítica obscura e sem importância — já havia bastante feriados e festividades religiosas quando nenhum trabalho braçal era feito, e aquela solicitação deve ter parecido ao faraó como apenas mais uma desculpa para a ociosidade (Êx 5.8,17). Para desencorajar tal "ociosidade", o faraó decretou que os hebreus, dali por diante, teriam de juntar sua própria palha para a fabricação de tijolos, mas que continuassem produzindo a mesma cota de tijolos (Êx 5.7-14). Cotas incompletas significavam espancamentos dos homens hebreus principais por parte dos capatazes egípcios, e o povo de Israel parecia estar num aperto pior do que nunca antes (Êx 5.23). Os monumentos e os textos egípcios iluminam vividamente esses acontecimentos.

Que Moisés pudesse obter pronto acesso à presença de faraó não é muito surpreendente, especialmente se o faraó do tempo do êxodo foi Ramsés II. P. Montet (*L'Égypte et la Bible*, 1959, p. 71) se refere apropriadamente ao Papiro Anastasi II, que descreve como "os jovens de (Pi-Ramsés) Grande das Vitórias... se põe de pé perto de suas portas... no dia da entrada do Wosermaetre"-Setepenre" (isto é, Ramsés II)... quando cada homem é como seu companheiro ao vociferar as suas petições" (isto é, ao rei), cf. ANET, p. 471b. Quanto ao fabrico de tijolos e o uso de palha pelos israelitas, v. TIJOLO; quanto a um capataz com suas varas, a vigiar trabalhadores semíticos, líbios e outros, que fabricavam tijolos, v. fig. 35. A organização do trabalho em grupos de trabalhadores, sob homens principais responsáveis aos capatazes, é ao mesmo tempo autêntica e natural.

Quanto à ausência do trabalho, as ostracas egípcias (p. ex., sob Papiros e Ostracas) incluem relatórios de trabalho que apresentam registros diários de ausência, nome dos ausentes, e motivos. Uma ostraca demonstra que os trabalhadores do túmulo real folgavam, em certo período, trinta dias em cada quarenta e oito. Um relatório de ausências observa que diversos trabalhadores "faziam oferta ao seu deus" (A. Erman, *Life in Ancient Egypt*, 1894, p. 124, 125), e a lacônica observação, *wsf*, "ocioso", não aparece com raridade em tais relatórios. Que os hebreus se internassem no deserto, três dias de viagem, a fim de celebrarem uma festividade religiosa, sem despertarem o antagonismo religioso dos egípcios (Êx 8.26; 10.9,25s.), é, novamente, inteiramente realista, conforme é salientado por Montet (*op. cit.*, p. 99-101 com referências), com referência a animais sagrados, especialmente os cultos ao touro, nas províncias do delta egípcio (v. NOVIÇA DE OURO).

Depois da repreensão do faraó, Moisés recebeu palavras asseguradoras da parte de Deus. Ele havia estabelecido a sua aliança com os patriarcas, e haveria de cumpri-la para seus descendentes, tirando-os do Egito para a Palestina (Êx 6.2-9). Deve ser observado que Êx 6.3 não

nega conhecimento do nome de YHWH por parte dos patriarcas, ainda que possivelmente lhes negue um verdadeiro conhecimento sobre o significado desse apelativo: v. sobre isso W. J. Martin, *Stylistic Criteria and the Analysis of the Pentateuch*, 1955, p. 16-19; e J. A. Motyer, *The Revelation of the Divine Name*, 1959, p. 11-17. O livramento de Deus ao seu povo haveria de ser efetuado mediante grandes juízos contra o Egito, seus reis, deuses e povo. Quanto às sucessivas pragas que demonstraram ao faraó o poder do Deus de Israel em juízo, e que o compeliu a permitir a saída de Israel (Êx 7.14-12.36), v. PRAGAS DO EGITO. Nas vésperas da grande e última praga, a morte dos primogênitos, as famílias de Israel tiveram de abater um cordeiro sem mácula para marcarem as vergas e ombréiras das portas de suas casas, a fim de que Deus não destruísse os seus primogênitos: "o sacrifício da Páscoa ao Senhor" (Êx 12.27). Tem igualmente sido sugerido por B. Couroyer (RB, LXII, 1955, p. 481-496) que o termo hebraico *psh* se deriva do vocábulo egípcio *p(-)sh*, "o golpe, a pancada" (isto é, de Deus), mas esse sentido não se encaixa de forma alguma com toda a evidência hebraica, e portanto permanece incerto.

#### f) De Sucote ao Sinai

A respeito da data do êxodo, v. CRONOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO; quanto à sua rota de Ramsés a Sucote para fora do Egito, v. ACAMPAMENTO PERTO DO MAR; PITOM; quanto às viagens na península do Sinai, v. DESERTO DA PEREGRINAÇÃO. V. tb. fig. 95. Quando Israel se acampou ao lado do *yam suf*, "mar de juncos", o faraó e seu povo imaginaram que os hebreus estivessem encorralados pelos obstáculos naturais, e assim dirigiu seu corpo de elite de carros de combate ao ataque (Êx 14.1-9). Quanto à cifra de mais de 600 caruagens (Êx 14.7), comparar as cifras de 730 e de 1.092 (isto é, 60 + 1.032) carros de combate sírios, capturados em Canaã em duas campanhas por Amenófes II (ANET, p. 246, 247); quanto ao papel dos carros de combate no exército egípcio, cf. R. O. Faulkner, JEA, XXXIX, p. 43. Mas Deus dividiu as águas, conduziu seu povo à segurança, e fez as águas se voltarem contra as forças egípcias. Então Moisés e os hebreus elevaram a voz em cântico triunfal pela vitória de Deus (Êx 15), cuja resposta era entoada por Miriã e pelas mulheres. Nos três meses que se seguiram, Israel aprendeu a alimentar-se de maná (Êx 16), repeliu os amalequitas (Êx 17), encontrou-se novamente com Jetro, que devolveu Zippora a Moisés, e chegou ao Sinai (Êx 19.1). Quanto às viagens até esse ponto, e depois de partirem do Sinai, e quanto aos números dos israelitas, cf. DESERTO DA PEREGRINAÇÃO.

Israel acampou-se no sopé do monte, e Moisés subiu no mesmo para comungar com Deus e receber as condições da aliança (os "dez mandamentos", de Êx 20), que foram o fundamento do papel subsequente de Israel como povo de Deus (sendo ele o grande rei deles), e também a série de estatutos que punham em vigor os mandamentos (Êx 21-23). Então foi efetua-



da uma solene cerimônia e festividade para selar a aliança entre Deus e o povo (Êx 24). A seguir Moisés retornou ao monte onde ficou durante quarenta dias e quarenta noites (Êx 24.12-18) a fim de receber as tábuas de pedra com os dez mandamentos inscritos, o "documento" da aliança com Israel, e Deus instruiu a Moisés que dentre os israelitas recolhesse os materiais necessários para a fabricação de um santuário portátil — o tabernáculo, seus móveis, e a arca da aliança, tudo de conformidade com o padrão que Deus lhe apresentou (Êx 25-31).

Depois do lapso na idolatria, no caso do bezerro de ouro (q.v.) e da restauração da aliança tão prontamente violada, com novos reforços à lei (Êx 32-35.3), o tabernáculo, a arca, e os móveis foram devidamente fabricados e inaugurados para a adoração a Deus (Êx 35.4-40); os detalhes dessa adoração se dão em Levítico (q.v.). As técnicas empregadas para o tabernáculo portátil (de armações de madeira recobertas de ouro, com traves e barras facilmente armáveis e desmancháveis, e cortinas para cobrir o conjunto) refletem o treinamento egípcio de Moisés no que respeita ao fato que tais técnicas eram igualmente empregadas no Egito para a fabricação de estruturas portáteis (para propósito religioso ou não) desde mais de mil anos antes de seu tempo (cf. Kitchen, *Tyndale House Bulletin*, 5/6, 1960, p. 7-13). Entretanto, a natureza representativa e didática dos sacrifícios do tabernáculo, aparece em marcante contraste com o ritual egípcio. Os sacrifícios hebraicos falam em linguagem pictural da natureza ofensiva do pecado aos olhos de Deus, e da necessidade de expiação para que seja cancelado, e não tinha o propósito de ser meramente uma enação de vida diária de efeito mágico, necessária para manter os deuses alimentados e vivos, como no ritual egípcio.

No Sinai foi feito um censo, e foi estabelecida a ordem do acampamento e da marcha das hostes de Israel. Foi arranjado o cuidado levítico pelo tabernáculo e seu conteúdo (Nm 1-4) entre outras coisas, às vésperas da partida do Sinai (Nm 5.1-10.10). O arranjo das tribos conforme seus pendões, num "retângulo oco" em torno do tabernáculo, é também provavelmente um sinal do uso que Deus fez do treinamento egípcio de Moisés (cf. Kitchen, *op. cit.*, pag. 11). As longas trombetas de prata, e seu emprego para a convocação da assembléia civil e para propósitos militares e religiosos (Nm 10.1-10) são ilustrados pelo uso egípcio contemporâneo de tais trombetas (cf. H. Hickmann, *La Trompette dans l'Égypte Ancienne*, 1946, especialmente p. 46-50); trombetas de prata foram encontradas no túmulo de Tutancamón (c. 1350 a.C.). Os vagões puxados por seis bois para transporte da estrutura do tabernáculo também se encaixam bem nos costumes contemporâneos. Vagões puxados a bois eram regularmente empregados nas campanhas na Síria pelos faraós, desde Tutmés III (c. 1470 a.C.) em diante (ANET, p. 240a, "carro"), exemplo, por Ramsés II, em c. de 1270 a.C., em Cades

(cf. Kuentz, *La Bataille de Qadech*, 1928/34, prancha 39, centro esquerdo). No tocante aos vagões de Moisés, cada qual puxado por uma parilha de (dois) bois, no Sinai, comparar os dez vagões (em egípcio, 'grt, do hebraico 'glt, a mesma palavra, em Nm 7.3,6,7) cada qual puxado por dez parilhas de bois que transportavam suprimentos para 8.000 trabalhadores em pedreiras de Ramsés IV (c. 1160 a.C.) desde o vale do Nilo até os desertos de uádi Hammat, entre o rio Nilo e o mar Vermelho, em condições muito semelhantes com as do Sinai (ARE, IV, § 467).

#### g) Do Sinai ao Jordão

Em seu segundo ano depois de terem saído do Egito (Nm 10.11), os israelitas partiram do Sinai e atingiram Cades-Barnéia na região de Pará, não longe da terra prometida. Naquele tempo Miriã e Arão criticaram Moisés por haver-se casado com uma mulher cusita (Nm 12.1, v. MULHER ETIOPE). Da região de Cades, estando o povo de Israel sem dúvida ansioso para prosseguir até à terra prometida, Moisés enviou espias à terra de Canaã. A terra era ótima, mas seus habitantes eram muito poderosos (Nm 13.17-33). Recebendo tais informações, o incrédulo povo de Israel se rebelou contra Moisés e Arão, e resolveu regressar ao Egito, e teria mesmo apedrejado seus próprios grandes líderes se Deus não tivesse intervido. Em meio a tudo isso, com admirável magnanimidade, Moisés continuou pleiteando perante Deus a favor de Israel, para que o Senhor poupasse o povo por amor ao seu próprio nome, em lugar de feri-los com julgamento (Nm 14.5-19). Por conseguinte, o Senhor decretou antes que as viagens de Israel se prolongariam por quarenta anos, até que a geração rebelde houvesse morrido no deserto e tivesse cedido lugar a uma nova geração (Nm 14.20-35).

É muito fácil esquecer-se que, antes desse trágico episódio, Israel tinha a intenção de atravessar do Egito — via Sinai — diretamente para a terra prometida, dentro de poucos anos; os quarenta anos no deserto eram puramente uma sentença atenuada (Nm 14.12,20-30,33) e não parte do "primeiro e melhor" plano de Deus para Israel. Isso deve ser relembrado quando lemos as leis de Êx 22 e 23, a respeito da agricultura, das vinhas etc.; quando estava no Sinai, já faziam quatro séculos que Israel vivera no Egito num ambiente pastoril e agrícola (cf. Dt 11.10), pois nem eles nem seus antepassados patriarcais haviam sido verdadeiros nômades do deserto (cf. Gn 26.12 e 37.6-8), e no Sinai bem poderiam reputar-se dentro de distância razoável da terra onde essas leis poderiam ser postas imediatamente em vigor. Israel não tinha necessidade de estabelecer-se na terra de Canaã antes que tais leis pudessem ser dadas, conforme é tão frequentemente asseverado (cf. Kitchen, *op. cit.*, p. 13, 14).

O longo e cansativo período de peregrinações foi assinalado por novas tribulações; quanto à rebelião dupla de Coré contra o papel eclesiástico (Nm 16.3), e de Datã e Abrã contra

a autoridade civil (Nm 16.13) de Moisés e Arão, v. ainda em DESERTO DA PEREGRINAÇÃO. Essa revolta dupla foi seguida pela ameaça de uma revolta geral, e novamente Moisés e Arão pleitearam a favor do povo, e muitos israelitas foram feridos por uma praga como julgamento de Deus (Nm 16.41-50). De volta a Cades-Barnéia, onde Miriã faleceu, o próprio Moisés e Arão pecaram abertamente perante Deus; Deus prometera água da rocha, mas Moisés e Arão, blasfemando, arrogaram para si mesmos o papel de Deus, dizendo: "Ouvi, agora, rebeldes, porventura faremos (não Deus) sair água desta rocha para vós outros?" (Nm 20.10); o castigo dos dois irmãos foi que nenhum deles pôde entrar na terra prometida, castigo esse que Moisés posteriormente sentiu profundamente (Dt 3.24-27). Os edomitas (Nm 20.14-21; e também Moabe, cf. Jz 11.17) se recusaram a dar permissão à passagem dos israelitas por seus territórios, pelo que Israel foi obrigado a fazer a volta pelas suas fronteiras. Foi por essa altura dos acontecimentos que Arão morreu e foi sepultado no monte Hor (Nm 20.22-29). Todavia, uma vez mais Israel se mostrou rebelde, e Deus castigou o povo enviando serpentes venenosas, e uma vez mais Moisés intercedeu por eles. Deus ordenou que fosse colocada uma serpente de bronze sobre um poste (Nm 21.4-9), para a qual os que foram picados pelas serpentes podiam olhar e viver, mediante a fé naquele que cura. (V. SERPENTE; SERPENTE DE METAL). Uma vez que Israel passou ao redor de Edom e Moabe, se confrontou com o reino amorreu de Seom. Novamente Israel solicitou permissão para atravessar o território, e Seom não apenas se recusou a tal, mas marchou — sem haver sido provocado — a fim de atacar Israel, em cujas mãos Deus o entregou juntamente com sua terra; Ogue, de Basã, tendo-se mostrado semelhantemente hostil, teve sorte semelhante (Nm 21.21-35).

Finalmente, Israel se acampou nas planícies de Moabe, paralelamente ao Jordão, defronte de Jericó (Nm 22.1; 25.1), onde a ameaça da idolatria e da imoralidade surgindo de fontes moabitas e midianitas, teve de ser combatida. Um segundo recenseamento foi efetuado, e tiveram início preparativos para a divisão da terra prometida. Uma guerra punitiva foi levada a efeito contra Midiã, e as tribos de Rúben, Gade, e a meia-tribo de Manassés tiveram a permissão de conquistar a Transjordânia como sua porção na terra, sob a condição que ajudariam seus irmãos no outro lado do Jordão, após o falecimento de Moisés.

O livro de Deuteronômio (q.v.) apresenta a despedida de Moisés endereçada a seu povo, e a reafirmação, revisão, e expansão de alguns dos estatutos, originalmente dados no Sinai tantos anos antes. Acima de tudo, a aliança entre Deus e Israel, da qual essas leis se originam como suas estipulações, foi renovada e sancionada por meio de bênçãos e maldições de modo calculado a serem perfeitamente entendidas nos sécs. XIV/XIII a.C. (o que também

é demonstrado pelos pactos ou tratados tirados dos arquivos oficiais hititas contemporâneos, cf. G. E. Mendenhall, BA, XVII, 1954, p. 53-60 e *passim*). Finalmente, Moisés providenciou para que Israel contasse com sua lei da aliança em forma escrita, apropriadamente posta junto à arca da aliança (Dt 31.24), deixou-lhes um hino que os exortava à obediência a essa lei (Dt 32, especialmente os v. 44-47), e lhes proporcionou suas bênçãos finais (Dt 33), antes de subir ao monte Nebo para contemplar a terra que estava destinado a não entrar, e foi concedido o descanço da morte pelo seu Senhor, na terra de Moabe (Dt 32.48-52; 34.1-8).

### III. A OBRA DE MOISÉS

#### a) Líder

Na qualidade de líder de seu povo, Moisés estava não apenas tecnicamente equipado, mediante sua educação e treinamento egípcios (At 7.22), mas igualmente era, num nível muito mais fundamental, um líder supremo por ser tão aconchegado servidor de seu Deus, mediante a fé (Hb 11.23-29; cf. At 7.23-37). Tal foi o homem que Deus levantou para liderar seu povo tirando-o da escravidão para levá-lo à promessa. Por muitas e muitas vezes, começando pelo resultado da primeira entrevista de Moisés com farão (Ex 5.19-21) e até à guerra contra Midiã, às vésperas da morte de Moisés (Nm 31.14-16), Israel demonstrou não ter confiança no poder salvador de seu Deus em todas as circunstâncias, desobedeceu aos mandamentos, e rejeitou a liderança de Deus ao rebelar-se contra Moisés (algumas vezes contra Moisés e Arão) por intermédio de quem essa liderança foi manifestada (p. ex., Nm 14.4,10; 16.41s.). A própria família de Moisés o abandonou: o que é provado pela fraqueza de Arão no caso do bezerro de ouro (Ex 32.1s., 21), e Miriã e Arão, por ciúme de sua posição e criticando o seu casamento (Nm 12.1s.) também se voltaram contra ele. Grande, realmente, era a mansidão e longanimidade de Moisés em meio a tudo isso (Nm 12.3); ele intercedia constantemente perante Deus a favor de Israel, que pecava (p. ex., Nm 14.13s.; 16.46 etc.) e pleiteava perante Israel que fosse fiel a seu Deus que a libertara (p. ex., Nm 14.5-9). A maravilha disso tudo não é que Moisés tenha pecado apenas uma vez (embora gravemente, Nm 20.10s.) mas que ele não se tivesse desesperado perante aquele povo "rebelde e de dura cerviz", e perante tão grande sobrecarga, não lhes tendo falhado muitas outras vezes. Que ele era homem de fé duradoura no Deus invisível (Hb 11.27b) e portanto, zeloso pela honra do nome de Deus (cf. Nm 14.13s.) são as únicas coisas que podem explicar suas realizações (cf. Fp 4.13).

#### b) Profeta e legislador

Na qualidade de alguém especialmente eminentemente em declarar e ensinar a vontade, os mandamentos e a natureza de Deus, Moisés foi caracteristicamente o modelo de todos os verdadeiros profetas posteriores, até a vinda daquele de quem foi o precursor (Dt 18.22;

At 3.22,23), ao qual todos os profetas dão testemunho (At 10.43). Ele foi chamado por Deus (Êx 3.1-4.17) não apenas para conduzir o povo de Israel para fora da escravidão, mas igualmente para tornar conhecida a vontade de Deus. E foi isso que fez, ao anunciar o livramento vindouro (Êx 4.30s.; 6.8s.), na comunicação dos mandamentos periódicos de Deus a Israel, nas vésperas do livramento, e especialmente por ocasião da Páscoa (Êx 11.1-3; 12.21,28,35s.; 13.3s.; 14.1), e na proclamação por palavra e por ação, do livramento de Deus por ocasião da travessia do mar Vermelho (Êx 14.13, 21-28). Típico disso é a passagem de Êx 19.2,7. Deus falou a Moisés, e Moisés transmitiu as palavras de Deus ao povo.

Moisés comungou longamente com Deus (Êx 24.18) e com frequência (p. ex., Êx 33.7-11), como também foi a experiência de outros profetas posteriores (cf. a vida de oração de Samuel, 1Sm 7.5; 8.6; 12.23; 15.11). A Moisés foi outorgado o elevado privilégio de declarar a aliança mediante a qual Israel haveria de servir ao Senhor seu Deus, os dez mandamentos e suas aplicações (Êx caps. 20-23; cf. também Dt 5.2-5). Assim, como a aliança foi declarada e renovada (Dt 29.1) por intermédio de Moisés, semelhantemente, os profetas posteriores repetidamente repreenderam a Israel por sua vez por haver rompido com a aliança e com suas condições (p. ex., 1Rs 18.18; 2Rs 17.15,35-40; 2Cr 15.1s.; 15.12; Jr 6.16,19; 8.7s.; 11.1-5,6-10; Os 6.7; Am 2.4, Ag 2.5; Ml 2.4s.), embora Jeremias também pudesse profetizar uma nova aliança futura (31.31-34).

O termo "código", que é freqüentemente dado a várias porções do Pentateuco, não é exato; pois Moisés não foi simplesmente o promulgador de alguma espécie de "código de Napoleão" ideal e civil para Israel. Os documentos de tratados contemporâneos no Oriente Próximo, pertencentes ao séc. XIII a.C. demonstram que Moisés foi impelido por Deus a expressar a relação de Israel para com Deus na forma de um tratado ou pacto de "suserania" mediante o qual um grande rei (nesse caso, Deus, o Rei dos reis) ligava a si mesmo um povo vassalo (a saber, Israel), a diferença sendo apenas que a forma em questão foi transportada para o plano religioso e espiritual. Essa foi uma espécie de formulação que na época seria universalmente compreendida. Tal aliança estava enraizada na "graça proveniente" do grande rei (nesse caso, o fato de Deus haver salvo Israel da escravidão, Êx 20.1) e pôs seus súditos sob uma obrigação de dívida e gratidão, que seria expressa na prática pela obediência deles a estipulações explícitas e a regulamentos detalhados, que foram impostas, a eles e aos seus líderes, pelo grande rei. Para Israel, as estipulações básicas de sua aliança eram os dez mandamentos, em realidade a lei moral como expressão da vontade de Deus; e as detalhadas obrigações da aliança tornaram a forma de estatutos "civis" baseados na lei moral dos dez mandamentos (p. ex., Êx 21-23; Dt 12-26 etc.), e até mesmo de prescrições

que governavam as formas da prática religiosa permissível e autorizada (p. ex., Êx 25.1s.; 35.10s.); a vida de Israel, em todos os seus aspectos, deveria ser assinalada pela retidão e pela santidade, expressa pela obediência à aliança, ou, em outras palavras, pelo cumprimento da lei. A realização disso, entretanto, teria de esperar por outras provisões divinas, cf. Gl 3.23s. (também 15-22, especialmente 21s.).

Visto que a aliança de Israel não era meramente um tratado de obrigação política, mas antes regulava suas vidas diárias perante Deus, suas ordenanças serviam também como base mínima da lei "civil" do povo. Visto que em suas formas ordinárias de sociedade, de fontes de economia, de condições geográficas, do alcance possível de crimes etc., a vida diária de Israel necessariamente muito tinha em comum com a vida diária de outros povos do antigo mundo bíblico, pelo que tanto Israel como seus vizinhos compartilhavam até certo ponto de uma antiga herança comum de leis e costumes acerca dessas questões. Por conseguinte, não é surpreendente encontrar similaridades em vários pontos da estipulação mosaica com as leis de Hamurábi (de cinco séculos antes) e com leis de outros governantes ainda mais remotos da Mesopotâmia (cf. W. J. Martin, DOTT, p. 28, 36, 37), enquanto a existência de uma longa série de leis promovidas pelos chefes individuais de estados, desde o fim do terceiro milênio a.C. em diante, torna supérfluo datar as leis do Pentateuco mais tarde do que Moisés (séc. XIII a.C.). Devemos nos lembrar constantemente que até mesmo a primitiva Israel surgiu *tarde* na longa e misturada multimi-lenar história do antigo Oriente Próximo o que não permitiu que Israel tivesse começado em um nível verdadeiramente primitivo — situação essa mui freqüentemente esquecida ou ignorada na prática nos estudos sobre o AT.

O número ou quantidade de leis "civis", no Pentateuco, de forma alguma é excessivo ou excepcional quando comparado com as coleções produzidas em outros lugares. Em Êx 21-23 podemos discernir cerca de quarenta "parágrafos", em Lv 18-20, mais de vinte "parágrafos", e em Dt 16-26 quase noventa "parágrafos" de extensão muito variável, que varia desde um capítulo ou meio-capítulo, conforme a moderna divisão do texto em capítulos e versículos, até apenas uma única frase curta; digamos, um total de cerca de 150 "parágrafos" nessas seções juntamente, que deixa de lado as prescrições mais obviamente religiosas. Essa cifra se compara mui razoavelmente com os 282 parágrafos das leis de Hamurábi, com os 115 parágrafos que restam das leis assírias do período médio (e um número superior a isso se perdeu), ou com os 200 parágrafos das leis dos hititas.

#### c) Autor

Nos tempos modernos, as estimativas sobre o papel de Moisés como autor têm variado dentro da gama inteira de opinião concebível, entre os dois extremos que ou atribuem a ele cada sílaba do atual Pentateuco, ou que negam sua própria existência como personagem histórica.

M

É singularmente infeliz o fato que as palavras "Moisés", e "mosaico" se tenham tornado ilegitimamente carregadas com os sentidos emocionais de campos teológicos diametralmente opostos e irreconciliáveis durante os últimos oitenta anos; a data do Pentateuco deve ser tratada com seriedade e *ab initio* no contexto estrito do Oriente Próximo contemporâneo antigo, enquanto as controvérsias obsoletas e os métodos críticos subjetivos deveriam ser relegados a um esquecimento que já faz tardio demais. V. os artigos PENTATEUCO; CRITICISMO BÍBLICO; e EGITO: Literatura (Literatura Egípcia e o AT), aos quais o que vem abaixo é suplementar.

Que o nome de Moisés estava ligado a certas porções do Pentateuco desde o início, é claramente demonstrado pelo próprio texto bíblico. Assim, num mínimo possível, Moisés, como escritor, é inegavelmente creditado com o seguinte: um breve documento sobre o juízo de Deus contra Amaleque (Êx 17.14); o livro da aliança (Êx 24.4-8; os paralelos externos revelam que isso deve incluir Êx 20 e 21-23, os mandamentos e leis acompanhantes); a restauração da aliança (Êx 34.27 que faz referência a 34.10-26); um itinerário (Nm 33.1s., referindo-se ao documento que forneceu 33.3-40); a maior parte do livro de Deuterônimo até o cap. 31 (Dt 31.9-13, 24s., que se refere à renovação da aliança e à reiteração das suas leis que antecedem ao cap. 31); e dois poemas (Dt 32; cf. 31.22; e Sl 90, segundo o título, a respeito do qual não existe motivo objetivo para que disso duvidemos). Referências posteriores no AT e no NT a Moisés, nessa conexão, têm sido coligidos por vários eruditos, como, p. ex., por E. J. Young, *An Introduction to the Old Testament*, 1949, p. 50s.; na tradução para o português, *Introdução ao AT*, Edições Vida Nova, 1964, p. 50, 51.

A capacidade de escrever narrativa histórica, registrar leis, e compor poemas em um só homem não é coisa sem paralelo. Um exemplo egípcio dessa espécie de habilidade, sete séculos antes de Moisés, é provavelmente fornecido por Khety (ou Akhtoy), filho de Duaf, um escritor que viveu no tempo do faraó Amenamate I (c. 1919-1962 a.C.), que aparentemente foi educador, político e propagandista, além de poeta. Ele escreveu a *Sátira dos Comerciantes* para uso nas escolas de escribas, e provavelmente foi comissionado a dar forma literária ao "Ensino de Amenamate I", um panfleto político, e pode ter sido autor de um bem conhecido "Hino ao Nilo", freqüentemente copiado pelos escribas juntamente com as outras duas obras (cf. Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum*, Third Series, 1935, I, p. 40, 43, 44; e Posener, *Littérature et Politique dans l'Égypte de la XIIIe Dynastie*, 1956, p. 4-7, 19, n.º 7, 72, 73). Entretanto, além do "mínimo possível", já mencionado acima, não há motivo objetivo pelo qual Moisés não poderia ter escrito, ou ter feito escrever (por ditado — o que explicaria pronomes na terceira pessoa do singular), consideravelmente mais do conteúdo do presente Penta-

teuco, embora que o quanto deva ser reputado como seu, seja ainda questão de opinião.

Quase todo o corpo de material poderia ter sido arranjado praticamente com sua forma atual desde dias tão remotos como os de Josué, com um mínimo de revisões ortográficas ou lingüísticas posteriores. Conforme explicado e ilustrado acima, nas seções IIb e IIc (especialmente o fim) — se admitirmos qualquer veracidade a Êx 2 e ao início da vida de Moisés, no Egito — então o conhecimento moderno acerca das condições do Novo Reino do Egito torna a suposição que Moisés recebeu treinamento literário e em outras matérias, se não inevitável, pelo menos a única suposição razoável. O ônus da prova descansa sobre aqueles dispostos a declararem o contrário. Na atualidade, a objeção à autoria mosaica muitas vezes não é que Moisés não podia escrever, mas antes, que não haveria de escrever, e grande parte da argumentação apela para a "tradição oral", e para a escrita e edição de documentos em datas relativamente posteriores. Contra essa posição posta-se a evidência inteira do antigo Oriente Próximo. Questões que eram consideradas importantes, ou que deviam ser permanentemente registradas para conhecimento da posteridade, eram escritas ou inscritas, nas terras do Oriente Próximo contemporâneo, e não eram deixadas aos cuidados dos poetas e romancistas de beira de fogueira (cf. ESCRITA).

#### d) Fama posterior

Desde os tempos de Josué (8.31; cf. 1Rs 2.3; 2Rs 14.6; Ed 6.18 etc.) até os tempos do NT (Mc 12.26, Lc 2.22; Jo 7.23), o nome de Moisés vinha sendo associado com o AT, especialmente com o Pentateuco; observar 2Co 3.15, onde "Moisés" significa *pars pro toto* o AT. E foram Moisés e Elias, os representantes da lei e da profecia do AT, que se postaram juntamente com Cristo no monte da transfiguração (Mt 17.3s.). O espaço nos proíbe a inclusão de qualquer apreciação sobre o impacto da figura de Moisés sobre os escritores e líderes da história mais recente e de nossos próprios dias.

K. A. K.

**MOLADÁ** — Uma aldeia no sul de Judá, que era simeonita antes do reinado de Davi (1Cr 4.28), e que foi ocupada sob Neemias (Ne 11.26). Robinson a identifica como Tell el-Mihl, a 19 km a leste de Berséba, provavelmente os quartéis romanos de Moleatha (Abel, *Géographie*, II, p. 391); Simons, porém, Quseife, a 6,5 km mais acima, em direção a Arade (Malaatha em Eusébio); semelhantemente, Albright, JPOS, IV, 1924, p. 149s. J.P.U.L.

**MOLEQUE, MOLOQUE** — Um deus adorado pelos amonitas. Usualmente seu nome é Moleque (*molekh*), mas também aparece como Moloque (At 7.43), enquanto em Am 5.26, nossa versão portuguesa, acompanhando o texto hebraico e certas revisões estrangeiras, diga "vosso rei". Alguns comentadores sugerem que as consoantes hebraicas de *molekh*, "rei", e que

as vogais de *boshet*, "vergonha", foram combinados para formar o vocábulo hebraico *molekh*, o que expressaria desprezo por um deus pagão. O hebraico *molekh* (na LXX, *moloch*) provavelmente está relacionado com o *molok* cartaginês-fenício, conhecido por inscrições do período 400-150 A.C., e que ocorre como *molc* em inscrições latinas de Cartago, de cerca de 200 d.C. (W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1953, p. 162 e segs.). Esse deus é relacionado com *muluk*, adorado em Mari, cerca de 1800 a.C., e com *malik*, conhecido em textos em acádio, e que aparece em formas compostas como Adrameleque e Anameleque, 2Rs 17.31. O nome está relacionado, por meio da raiz comum, *mik*, com *Mikcom* e *Malkam* (q.v.). No AT, Moleque geralmente traz o artigo (Lv 18.21; 20.2-5; 2Rs 23.10; Jr 32.35), o que sugere que essa palavra poderia ter sido um apelativo para "aquele que governa". Jr 32.35 aponta para alguma conexão com Baal, cujo nome é igualmente um apelativo, e a quem, na qualidade de Baal-Melcarte, eram oferecidos sacrifícios humanos em Tiro.

A adoração de Moleque estava associada com o sacrifício de crianças no fogo (Lv 18.21; 20.2,3,4,5; 2Rs 23.10; Jr 32.35; cf. 2Rs 17.31). Essa prática é comprovada em documentos provenientes da Síria (W. F. Albright, *op. cit.*, p. 163).

A lei de Moisés requeria a morte de quem quer que oferecesse seu filho a Moleque (Lv 18.21, 20.2,3,4,5). Posteriormente Salomão erigiu um lugar alto a esse deus, "sobre o monte fronteiro [a leste de] a Jerusalém", isto é, no monte das Oliveiras (1Rs 11.7). Diversas referências no AT a sacrifícios de crianças, apesar de não se referirem especificamente a Moleque, podem ser incluídas neste ponto (Sl 106.38; Jr 7.31; 19.4,5; Ez 16.21; 23.37,39). O rei Acaz c. 730 a.C., sacrificou seus filhos pelo fogo (2Cr 28.3), e o rei Manassés fez a mesma coisa (2Rs 21.6). Samaria foi julgada por causa desse pecado (2Rs 17.17). Josias, em Judá, destruiu os lugares altos de Moleque (2Rs 23.10,13). Ezequiel continuava a condenar a prática no início do séc. VI a.C. (Ez 16.20s.; 20.26,31; 23.37). O exílio parece ter posto fim nessa adoração, mas a mesma teve prosseguimento no norte da África entre os fenícios cartagineses, até dentro da era cristã. J.A.T.

**MOLIDE** — Um nome encontrado na genealogia de Jerameel (1Cr 2.29). Moladã poderia ser ligada com o mesmo, mas há falta de provas (GTT, p. 48, 144).

**MOLHO** — Um feixe ou meda de cereal já cortado que espera passar pela eira (Êx 22.6, "medas"; Jz 15.5; em Jó 5.26, "feixe"). A palavra hebraica (*gadish*) é também usada para designar um montão de pedras para marcar o lugar de um sepultamento (Jó 21.32). V. tb. AGRICULTURA.

**MONSTRO MARINHO** — Algumas versões preferem "leviatã" que é transliteração de uma

palavra hebraica que ocorre somente em cinco passagens do AT. Geralmente se pensa ser termo derivado da raiz *lawah*; cf. o árabe *lawah*, "curvar", "torcer". Seu sentido literal seria, nesse caso, "enrolado", isto é, "encolendo-se em dobras". Alguns eruditos têm sugerido que essa poderia ser uma palavra emprestada do estrangeiro, possivelmente de origem babilônica. O contexto de seu uso, no AT, indica alguma forma de monstro aquático (o que também é sentido pelos revisores de nossa versão portuguesa). Em Sl 104.26 trata-se de um animal claramente marítimo, sendo que alguns pensam que se trata da baleia, embora o delfim também tenha sido sugerido. É empregado simbolicamente por duas vezes, em Is 27.1, referindo aos impérios da Assíria ("o dragão, serpente sinuosa", que é o rio Eufrates). Em Sl 74.14, essa palavra ocorre referindo-se ao faraó e ao êxodo, paralelamente ao termo hebraico *tanin*, "monstro do mar ou do rio" (em nossa versão, "crocodilo"). Essa palavra ocorre novamente em Ez 29.3-5, referindo-se simbolicamente ao faraó e aos egípcios, onde a descrição de suas escamas e queixadas deixa claro que está em vista o crocodilo (o que é acompanhado pela nossa versão portuguesa).

O monstro marinho se refere por duas vezes em Jó. Em 3.8 é geralmente considerado como o dragão que, de conformidade com a antiga mitologia popular era aquele que causava as eclipses enrolando suas espirais em torno do sol. A descrição mais longa do monstro marinho aparece em Jó 41.1-34, e a maioria dos eruditos concorda que aqui o animal em vista é o crocodilo (q.v.). Alguns têm objetado que o crocodilo não haveria de ser descrito como animal do qual ninguém se pode aproximar, e que no AT não existe qualquer referência a crocodilos na Palestina. Entretanto, o autor sagrado provavelmente tinha em mente o crocodilo do Nilo, e a descrição da invencibilidade deste animal é retórica apenas. A única interpretação alternativa de qualquer significação considera o leviatã como sendo monstro mitológico, que talvez deva ser identificado com o dragão-caos babilônico, Tiamate. A palavra é cognata do termo ugarítico *lotam*, o monstro de sete cabeças, cuja descrição como a "serpente fugidiosa... a serpente tortuosa", ferida por Baal, tanto nos faz lembrar de Is 27.1. D.G.S.

**MONSTRO NOTURNO** — V. FANTASMAS.

**MONTE, MONTANHA** — Os termos topográficos *giv'ah* e *har*, em hebraico, e *bounos* e *oros*, em grego, são mais bem traduzidos pelos vocábulos portugueses "colina" e "montanha", respectivamente. O termo *giv'ah*, "colina", é específico, referindo-se a um local elevado, a uma vertente ou subida. Seu sentido radical, "tijela" ou "corcovado" se refere com exatidão às colinas arredondadas que formam a serra principal da Palestina central, escavadas nos duros e dobrados arcos da pedra calcária cenomaniana. Sua forma desgastada se distingue

da profunda dissecação das rochas moles senonianas de calcário, que flanqueiam as terras altas da Judéia, que são mais graficamente descritas como "lugares escorregadios" (Dt 32.35; Pv 3.23; Jr 23.12; 31.9). Os locais específicos das colinas e das montanhas são frequentemente personificadas nas Escrituras com títulos descritivos. Tais títulos (traduzidos do original) são cabeça (Gn 8.5; Êx 19.20); ombro (Js 15.8; 18.16); lado (1Sm 23.26; 2Sm 13.34); lombos (Js 19.12); costela (2Sm 16.13); costa — possivelmente derivação de Siquém, costeado pelo monte Gerizim — e coxa (Jz 19.1,18; 2Rs 19.23; Is 37.24). O português interpreta os termos por "cume", "sopé", "encosta" etc.

O termo *har*, que é geralmente traduzido como montanha ou monte, é mais geral, usado indiscriminadamente para indicar um monte isolado, uma serra de montanhas, ou um trecho de terreno montanhoso. Em português, monte e colina são termos relativos associados com diferenças de altitude, mas nossas versões reputam os termos *giv'ah* e *har* quase como intercambiáveis entre si, ainda que nossa versão portuguesa é tão inconsistente como certas outras. Por outro lado, o termo *har* é corretamente traduzido como "região montanhosa" (Js 13.6; 21.11; Lc 1.39,65), quando aplicado a um trecho de terra tal como Efraim e Judá. Também é empregado para indicar a terra dos amorreus (Dt 1.7,19,20), de Naftali (Js 20.7), dos amonitas (Dt 2.37) e de Gileade (Dt 3.12)

A identificação de locais específicos, por conseguinte, nem sempre é possível, como nos casos do alto monte da tentação (Lc 4.5), do monte das bem-aventuranças (Mt 5.1), e do monte da transfiguração (Mt 17.1; Mc 9.2; Lc 9.28). O monte Sinai não pode ser identificado se, como alguns têm sugerido, era anteriormente um vulcão ativo (Êx 19.16; Sl 104.32; 144.5). A localização tradicional na península do Sinai (Jebel Musa) seria nesse caso geologicamente impossível, visto que as rochas antigas desse distrito não exibem qualquer evidência recente de terem sido vulcânicas. Os cones vulcânicos pleistocênicos, talvez ativos em tempos históricos, ocorrem no lado oriental do golfo de Aqabah, mas algumas autoridades não podem perceber como isso pode ser adaptado à rota do ÊXODO, conforme bíblicamente descrita. V. ÊXODO e fig. 80.

O monte da congregação (v. CONGREGAÇÃO), em Is 14.13, ocorre nas palavras orgulhosamente proferidas pelo rei da Babilônia, e pode ser uma alusão a uma provável lenda babilônica relacionada com a habitação dos deuses (cf. Jó 37.22; Ez 28.13s.).

Armagedom, ou seja, a forma hebraica Harmagedom (Ap 16.16) pode referir-se ao distrito montanhoso de Megido (q.v.), Carmelo e Gilboa são montes dando frente para a planície de Megido, a localização de outras cenas apocalípticas (cf. Zc 12.11).

Os montes têm grande significação na geografia e na história da Palestina (v. PALESTINA). Conseqüentemente são referidos com frequên-

cia nas Escrituras. Provêem vistas — "Sobe ao cume de Pisga, levanta os teus olhos para... contemplar com os teus próprios olhos..." (Dt 32.7; cf. Lc 4.5). Sua influência sobre a precipitação de chuva, que aumentam, torna-os um símbolo de fertilidade (Dt 33.15; Jr 50.19; Mq 7.14), de pastagens (Sl 50.10) e de regiões de muita caça (1Sm 26.20). Os montes são associados com santuários pagãos, nas Escrituras (1Rs 18.17-46; Is 14.13; 65.7; Ez 6.13). Sua inacessibilidade transforma-os em lugares de refúgio (Jz 6.2; 1Sm 14.21,22; Sl 68.15,22; Mt 24.16).

Os montes são igualmente um símbolo de continuação eterna (Dt 33.15; Hc 3.6) e de estabilidade (Is 54.10). São considerados como sendo as coisas mais primitivamente criadas (Jó 15.7; Pv 8.25), de origem antiga (Sl 90.2), e são objetos que exibem o poder do Criador (Sl 65.6), bem como sua majestade (Sl 68.16). Formam o palco de teofanias, dissolvendo-se perante a presença de Javé (Jz 5.5; Sl 97.5; Is 64.1; Mq 1.4) e que se estremecem perante os seus juízos (Sl 18.7; Mq 6.1s.). São conclamados para encobrir os culpados de seu rosto (Os 10.8; Lc 23.30). Quando Deus toca neles, produzem fumo (Sl 104.32; 144.5). Igualmente, regozijam-se com o advento da redenção de Israel (Sl 98.8; Is 44.23; 49.13; 55.12), saltam para louvar ao Senhor (Sl 114.4,6), e são chamados para testificar de seus tratos com o seu povo (Mq 6.2).

Os montes são igualmente símbolos de verdades difíceis da vida (Jr 13.16), de obstáculos (Mt 21.21), e de outras dificuldades (Zc 4.7), cuja remoção é possível para aqueles que têm fé poderosa (Mt 17.20). J.M.H.

**MONTURO** — Essa palavra e sinônimos são empregadas para traduzir diversos termos hebraicos. O vocábulo *aspot* usualmente traduzido "monturo", provavelmente se refere a um montão de lixo, e é usado para simbolizar a miséria dos indigentes (1Sm 2.8; Sl 113.7; Lm 4.5); cf. também Lc 14.35. A Porta do Monturo de Jerusalém, em Ne 2.13; 3.13,14; 12.31, pode ter sido o portão por onde o lixo era transportado para fora da cidade; v. JERUSALEM. Uma comparação mais repugnante era a de cadáveres inssepultos (apodrecendo) como se fossem um monturo (*domen*) nos campos (2Rs 9.37; Jezabel; Jr 8.2; 9.22; 16.4; 25.33; cf. Jó 20.7; Sf 1.17). Os sacerdotes desobedientes são certa ocasião ameaçados que o excremento de seus sacrifícios (isto é, aquilo que era impuro, cf. Êx 29.14; Lv 4.11; 8.17 etc.) seria espalhado em seus rostos, para em seguida serem removidos juntamente com o mesmo (Mt 2.3). Jeú transformou um templo dedicado a Baal em latrina (2Rs 10.27). A privação total, sob um cerco de exército inimigo, era pintado como comer "excremento" (2Rs 18.27). O "monturo" (*ne'watu*) de Ed 6.11 e Dn 2.5; 3.29, provavelmente deveria ser "montões de ruínas".

O excremento animal tinha antigamente dois empregos principais: como combustível e como

adubo. Como combustível, era freqüentemente misturado com palha (cf. Is 25.10) e então secado; então ficava próprio para aquecer os simples "fornos de pão" de argila ou pedras, usados na Palestina, enquanto o excremento humano era usado apenas excepcionalmente (Ez 4.12-15) e freqüentemente era queimado (cf. a simile de 1Rs 14.10). Quando Ben-Hadade II assediou pesadamente a Samaria, alimento pobre e combustível (excremento de pombos) eram vendidos a altos preços (2Rs 6.25). Quanto a excremento usado como combustível nos tempos modernos, v. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*.

Sl 83.10 talvez se refira à adubação da terra, enquanto Lc 13.8, que fala sobre a figueira, certamente se refere a isso. Usando de poderosa metáfora, Paulo afirmou que considerava tudo como esterco ou "refugio", em comparação com a "sublimidade" que era ganhar a Cristo (Fp 3.8). K.A.K.

**MORADAS** (gr., *monai*; na *Vulgata*, *mansiones*; "lugares de habitação") — Várias especulações têm sido apresentadas a respeito dessa figura de linguagem usada por nosso Senhor em Jo 14.2 (p. ex., B. F. Westcott, *The Gospel According to St. John*, II, 1908, p. 167). A maioria dos eruditos concordam que o que está em vista aqui é que o Pai proverá espaço mais do que suficiente na habitação celeste. Além disto a palavra grega ocorre somente no v. 23 desse mesmo capítulo. J.D.D.

**MORALIDADE** — V. ÉTICA BÍBLICA.

**MORASTITA** — V. MORESETE-GATE.

**MORCEGO** — Tradução razoável da palavra *atalef* (Lv 11.19; Dt 14.18), especialmente se esta última passagem for considerada ao lado de Lv 11.20, que se refere a "insetos" que voam e se arrastam de quatro pés. Assim é que o morcego se locomove em qualquer superfície plana.

Os morcegos (*Chiroptera*) são considerados como animais asquerosos. Muitas espécies são encontradas com abundância por todo o Oriente Médio, algumas das quais se aninham em cavernas, ou penduradas nos tetos ou abrigadas em fendas. Assim sendo, seriam facilmente acessíveis como alimento, e os morcegos insetívoros mui logicamente foram incluídos na lista das carnes proibidas aos hebreus. G.C.

**MORDECAI** (heb., *mord\*khay*; *mord\*khay*, Ed 2.2).

1. Um líder dos exilados que retornou com Zorobabel (Ed 2.2; Nm 7.7; Ed 5.8).

2. Um exilado judeu que se mudara para Susã, a capital persa (v. SUSÃ), onde se empregou no palácio real. Era benjamita, filho de Jair e descendente de Quis, que havia sido levado prisioneiro para a Babilônia por Nabucodonosor (Et 2.5,6). Criou sua prima órfã, Hadassa (v. ESTER) e foi recompensado ao ser mencionado nas crônicas reais, por haver revelado um conluio contra o rei Xerxes (2.7,21-23).

Mordecai se opôs ao vizir Hamã, que planejava então matar a todos os judeus (Et 3). Quando esse crime se voltou contra o próprio Hamã, Mordecai o sucedeu no ofício, que só tinha por superior o próprio rei persa (5-6,10). Baseado nessa posição, encorajou os judeus a se defenderem contra o massacre que fora inspirado e decretado por instigação de Hamã. Por respeito a Mordecai, os oficiais persas das províncias para quem ele escreveu, assistiram na proteção que dispensaram aos judeus. A celebração desse acontecimento por uma festa anual (v. PURIM) foi mais tarde ligada com "o dia de Mordecai" (2Macabeus 15.36).

Rawlinson sugeriu que Mordecai deve ser identificado com Matacas, um ministro de Xerxes (de conformidade com Ctésias); mas isso é incerto, visto que perderam-se os anais domésticos desse reinado. Pelo mesmo motivo, as tentativas para demonstrar que a história de Mordecai não tem base na verdade, ficam sem justificação. Mordecai talvez seja a maneira hebraica de dizer o nome próprio babilônico comum Mardukaia. D.J.W.

**MORÉ** — (em heb. *moreh*, "mestre", "adivinho"). 1. Nome de um lugar próximo de Siquém, mencionado em Gn 12.6, onde *elion moreh* pode ser traduzido como "o carvalho do mestre" (ou "terebinto"). Dt 11.30 faz referência aos "carvalhais de Moré", no distrito de Gilgal (isto é, a Gilgal siquemita). Está registrado que Abraão amou sua tenda ali, ao chegar de Harã em Canaã, e foi ali que Deus se revelou a Abraão, prometendo dar a ele e aos seus descendentes a terra de Canaã (v. MANRE). Essa árvore talvez seja também aquela mencionada em Gn 35.4, onde Jacó ocultou deuses estranhos, sendo que ocorre também uma referência a esse lugar na história de Abimeleque (Jz 9.37).

2. A colina de Moré, no início do lado norte do vale de Jezreel ao sul do monte Tabor, a quilômetro e meio ao sul de Naim, e cerca de 13 km a noroeste do monte Gilboa, é a moderna Jebel Dahi; aparece em Jz 7.1, onde, no encontro entre Gideão e os midianitas, estes últimos se acamparam no vale, perto da colina de Moré, ao norte do acampamento de Gideão, que ficava perto da fonte de Harode. R.A.H.G.

**MORESETE-GATE** — É mencionada exclusivamente em Mq 1.14, e quase certamente é a moderna Tell el-Gudeideh, cerca de 32 km a sudoeste de Jerusalém. Morastita é o adjetivo gentílico de uma forma abreviada do nome, Moresete, e foi empregado para descrever o profeta Miquéias, pois essa era sua terra natal (Jr 26.18; Mq 1.1). R.F.H.

**MORIÁ** — Um nome locativo que ocorre por duas vezes no AT. Em Gn 22.2 está registrado que Deus ordenou a Abraão que levasse Isaac à "terra de Moriá" (*'erets hamoriyah*) e que ali o oferecesse como oferta queimada sobre uma das colinas (*har*). O monte escolhido



ficava a três dias de viagem (22.4) partindo da terra dos filisteus (21.34; a região de Gerar, q.v.), e era visível à distância (22.4). A outra ocorrência fica em 2Cr 3.1, onde se diz que o local do templo de Salomão era o "Monte de Moriá" (*b'har hamoriyah*), na eira de Ornã, o jebuseu, onde Deus aparecera a Davi (3.2). Deve-se notar que nenhuma referência é feita nessa passagem a Abraão, em conexão com esse local. Tem sido levantada a objeção que Jerusalém não é suficientemente distante do sul da Filístia para que fossem necessários três dias de viagem para que ali se chegasse, e uma das características de Jerusalém é que a colina do templo não é visível senão quando o viajante já está bastante próximo, pelo que a correção da identificação bíblica é posta em dúvida. A tradição samaritana identifica o local com o monte Gerizim, e é afirmado que esse preenche as condições de Gn 22.4 de modo adequado. Entretanto, a distância do sul da Filístia para Jerusalém é de cerca de 80 km, que bem pode requerer três dias de viagem, e em Gênesis o lugar em foco não é um "monte Moriá", mas um dentre diversos montes numa terra desse nome, e as colinas sobre as quais Jerusalém está edificada são visíveis à distância. Por conseguinte, não há necessidade de duvidarmos que o sacrifício de Abraão teve lugar no local que posteriormente foi Jerusalém, se não na colina do templo. T.C.M.

**MORTE** — De certo ponto de vista, a morte é a mais natural das coisas. "aos homens está ordenado morrerem uma só vez" (Hb 9.27). A morte pode ser aceita sem rebelião: "Vamos também nós para morrerem com ele" (Jo 11.16). De outro ponto de vista, porém, é a coisa mais antinatural que existe. É a pena para o pecado (Rm 6.23), e como tal, deve ser temida. Ambos os pontos de vista podem ser encontrados na Bíblia, e nenhum deles deve ser desconsiderado. A morte é uma necessidade biológica, porém, os homens não morrem simplesmente, do modo como os animais morrem.

### I. A MORTE FÍSICA

A morte parece ser necessária para corpos constituídos como são os nossos. A decadência física e a dissolução final são inescapáveis. No entanto, a Bíblia fala sobre a morte como resultado do pecado. Deus disse a Adão: "no dia em que dela comeres, certamente morrerás" (Gn 2.17). Paulo nos ensina que "por um só homem entrou o pecado ao mundo, e pelo pecado a morte" (Rm 5.12), e novamente, que "o salário do pecado é a morte" (Rm 6.23). Todavia, quando examinamos mais detidamente a questão, vemos que Adão não morreu fisicamente no dia em que desobedeceu a Deus. E em Romanos 5—6, Paulo contrasta a morte que ocorreu por meio do pecado de Adão com a vida que Cristo trouxe aos homens. Ora, a posseção da vida eterna não cancela a nossa morte física. A inferência que de tudo isso podemos tirar é que a morte que é o resultado do pecado é mais do que a morte do corpo.

Mas juntamente com isso devemos considerar o outro pensamento que as passagens bíblicas que ligam o pecado com a morte, não qualificam essa morte. Não compreenderíamos só por elas que algo diferente do significado usual tenha sido ligado à palavra. Talvez devamos compreender que a mortalidade foi o resultado do pecado de Adão, e que sua penalidade inclui tanto o aspecto físico como o espiritual. Porém, não sabemos bastante acerca da condição de Adão, antes da queda, para afirmar qualquer coisa a respeito. Se o seu corpo era semelhante ao nosso, então também era mortal. Se não o era, não temos meios de saber qual sua aparência, e se era mortal ou não.

Parece melhor compreender que a morte é algo que envolve o homem em sua inteireza. O homem não morre como um corpo. Ele morre como homem, na totalidade do seu ser. Ele morre como um ser espiritual e físico. E a Bíblia não estabelece uma clara linha de demarcação entre esses dois aspectos. A morte física, portanto, é um símbolo apropriado da morte mais profunda que o pecado inevitavelmente produz, sendo ao mesmo tempo uma expressão desta morte, e uma união com ela.

### II. A MORTE ESPIRITUAL

Essa morte é uma penalidade divina. Já tivemos ocasião de observar que Rm 6.23 considera a morte como "salário" do pecado, isto é, como justa retribuição ao pecado.

Paulo pôde falar sobre certos pecadores que conhecem "a sentença de Deus, de que são passíveis de morte os que tais cousas praticam" (Rm 1.32). É o pensamento do decreto de Deus que sublinha a referência de João ao "pecado para morte" (1Jo 5.16). Essa é uma verdade importantíssima. Ela nos capacita a perceber o horror completo da morte. Ao mesmo tempo, paradoxalmente, nos infunde esperança. Os homens não são apanhados numa teia tecida pela sorte cega, a ponto de uma vez cometido o pecado, nada mais poder ser feito a respeito. Pois Deus está controlando o processo inteiro e, se por um lado ele decretou que a pena contra o pecado é a morte, igualmente determinou dar a vida eterna a homens pecaminosos.

Algumas vezes o NT salienta as sérias consequências do pecado referindo-se à "segunda morte" (Jd 12; Ap 2.11 etc.). Essa é uma expressão rabínica que significa a perdição eterna. Deve ser compreendida juntamente com passagens nas quais nosso Senhor fala sobre "o fogo eterno, preparado para o diabo e seus anjos" (Mt 25.41), "o castigo eterno" (posto em contraste com a "vida eterna", Mt 25.46), e outras semelhantes. O estado final do indivíduo impenitente é variegadamente descrito como morte, punição, perdição etc. Obviamente não seria sábio equipará-lo com qualquer dessas coisas. Mas, igualmente óbvio é o fato que, do ponto de vista da Bíblia, a morte é um estado que deve ser visto com horror.

Algumas vezes é levantada a objeção que isso não é consistente com o fato de Deus ser



um Deus de amor. Há nisso tudo um profundo mistério, porém, pelo menos pode ser dito que essa objeção, conforme comumente proferida, despreza o fato que a morte é um estado e não apenas um acontecimento. "O pendor da carne dá para a morte" (Rm 8.6), escreveu Paulo. Ele não está a dizer que o pendor da carne causa a morte. Mas diz que é morte. E adiciona que o mesmo é "inimizade contra Deus, pois não está sujeito à lei de Deus, nem mesmo pode estar". A mesma verdade é expressa de maneira diferente quando João nos diz que "aquele que não ama permanece na morte" (1Jo 3.14). Quando tivermos entendido a verdade que a morte é um estado, então perceberemos a impossibilidade do impenitente ser salvo. Salvação para o tal seria uma contradição de termos. Para ser salvo, o indivíduo precisa passar da morte para a vida (Jo 5.24).

### III. A VITÓRIA SOBRE A MORTE

Uma característica interessante do ensino neotestamentário sobre a morte é que a sua ênfase recai sobre a vida. Se examinarmos uma concordância bíblica, veremos que na maior parte dos casos a palavra *nekros* é usada sobre a ressurreição dentre os mortos ou coisa semelhante. As Escrituras enfrentam a questão da morte da mesma maneira que enfrentam todas as realidades. Seu interesse, entretanto, recai sobre a vida, enquanto a morte é tratada de modo mais ou menos incidental, como aquilo de onde o homem é salvo. Cristo tomou sobre si a nossa natureza "para que, por sua morte, destruísse aquele que tem o poder da morte, a saber, o diabo" (Hb 2.14). O poder do diabo sempre é reputado como sujeito ao controle de Deus (Jó 2.6; Lc 12.5 etc.). Ele não dispõe da morte de modo absoluto. Não obstante, a morte, a negação da vida, é sua esfera apropriada. E Cristo veio para pôr fim à morte. Foi por intermédio da morte, conforme nos diz a passagem em Hebreus, que ele derrotou a Satanás. Foi por meio da morte que ele eliminou nosso pecado. "Pois, quanto a ter morrido, de uma vez para sempre morreu para o pecado" (Rm 6.10). Fora de Cristo, a morte é o inimigo supremo, o símbolo de nossa alienação de Deus, o horror final. Mas Cristo usou a morte para livrar o homem da morte. Ele morreu a fim de que os homens possam viver. É significativo o fato que o NT fale sobre os crentes a "dormir" e não como "mortos" (p. ex., 1Ts 4.14). Jesus levou sobre si o horror completo da morte. Portanto, para aqueles que estão "em Cristo", a morte tem sido de tal modo transformada que não passa de um sono.

A extensão da vitória conseguida por Cristo sobre a morte é indicada pela sua ressurreição. "Havendo Cristo ressuscitado dentre os mortos, já não morre: a morte já não tem domínio sobre ele" (Rm 6.9). A ressurreição é o grande acontecimento triunfal, e a nota inteira neotestamentária de vitória nela se origina. Cristo é o "Autor da vida" (At 3.15), "Senhor, tanto de mortos como de vivos" (Rm 14.9), o "Verbo da

vida" (1Jo 1.1). Sua vitória sobre a morte foi completa. E sua vitória se tornou disponível para seu povo. A destruição da morte está garantida (1Co 15.26,54s.; Ap 21.4). A segunda morte não tem poder sobre o crente (Ap 2.11; 20.6). De conformidade com isso, o NT compreende a vida eterna não como a imortalidade de alma, mas, sim, em termos da ressurreição do corpo. Nada poderia ilustrar tão graficamente a natureza completa e final da derrota da morte

E não somente existe um glorioso futuro, mas também há um glorioso presente. O crente já passou da morte para a vida (Jo 5.24; 1Jo 3.14). Ele está livre "da lei do pecado e da morte" (Rm 8.2). A morte não pode mais separá-lo de Deus (Rm 8.38s.). Disse Jesus: "Se alguém guardar a minha palavra, não verá a morte, eternamente" (Jo 8.51). Tais palavras não negam a realidade da morte biológica. Pelo contrário, salientam para nós a verdade que a morte de Jesus significa que o crente passou inteiramente fora desse estado que é a morte. Foi transportado para um novo estado, que é mui aptamente caracterizado como vida. No tempo devido o crente passará pelo portão que chamamos de morte. Porém, o ferrão da mesma já foi extraído. A morte de Jesus significa a vitória sobre a morte para os seus seguidores. L.M.

**MOSCA** — Embora o vocábulo mosca seja larga e frouxamente empregado, é estritamente aplicado somente à *Diptera*, uma grande ordem de insetos que tem apenas um par de asas. A palavra mosca ocorre apenas duas vezes, de cada vez como tradução do termo hebraico *z'uvuv*, porém, nada existe no contexto desses versículos que nos permita qualquer identificação mais exata. Em Is 8.18 é palavra usada figuradamente, enquanto Ec 10.1 é citação de um provérbio familiar "a mosca morta faz o unguento do perfumador exalar mau cheiro". Uma larga variedade de insetos, não apenas verdadeiras moscas, pode ser atraída pelas especiarias e unguentos utilizados pelos perfumistas.

Em adição a esse termo há o hebraico *'arov*, traduzido por "enxames de moscas" (Êx 8.21s.) e por "nuvens de moscas" (Sl 105.31). Cada passagem se refere à praga das moscas que Deus enviou contra o Egito. Muitas espécies se proliferam em massa e produzem enxames tão profusos que se tornam perigosos ou gravemente inconvenientes devido o simples peso do número. Os enxames bem poderiam ter consistido de vários tipos de moscas. G.C.

**MOSEROTE** — Esse nome, que significa "castigo(s)", é aplicado ao lugar, ou antes, ao acontecimento da morte de Arão, que se verificou no monte Hor (Nm 20.23-29). Seu falecimento foi reputado como castigo por causa da transgressão em Meribá (Nm 20.24; Dt 32.51). Arão faleceu no monte, o povo se acampou abaixo e lamentou, e o incidente e o local do acampamento foram chamados de Moserote (Nm 33.31; Dt 10.6). O falecimento de seu irmão, e o fato dele mesmo haver sido excluído

da terra, pesou dolorosamente sobre o coração de Moisés (Dt 1.37; 3.23-27). G.T.M.

**MOSQUITO** — Mosquito é um termo de sentido impreciso, aplicado a diversos grupos de pequenos insetos de duas asas, semelhante e às vezes incluindo os mosquitos-pólvora e os pernilongos. A única ocorrência, no NT, do vocábulo em grego, *konops*, fica em Mt 23.24, na expressão "coais o mosquito". Esse comentário se baseava na prática farisaica de beber água coada num pano fino para evitar engolir algum inseto considerado imundo. Muitos insetos minúsculos se multiplicam na água ou perto da água, e suas formas larvárias são comuns em águas estagnadas. O grego *konops* provavelmente tinha uma aplicação tão lata como o termo português "mosquito".

Nossa versão portuguesa traduz o termo hebraico *kinah*, *kinam*, em Êx 8.16-18, como "piolhos", mas a tradução mais provável é "carrapato". G.C.

**MOSTARDA** — V. PLANTAS.

**MUDAS DE ROUPA** — A palavra usada para mudas (*halifot*) sugere não meramente roupas adicionais, mas também roupas novas, em contraste com as já desgastadas pelo uso. Tais mudas de roupa eram altamente valorizadas; cf. o problema envolvido na adivinhação apresentada por Sansão (Jz 14.12,13). O número dado indicava ou o valor do prêmio ou, no caso de um presente, o grau de honra prestada ao presenteado. Assim é que José deu mudas extras de roupa a Benjamim (Gn 45.22). Naamã trouxe dez mudas de roupa para o profeta, enquanto Geazi se contentou em pedir duas mudas (2Rs 5.5,22). H.M.C.

**MULA** — Tal palavra em português é primariamente aplicada ao cruzamento do cavalo e do jumento. É provável que esses híbridos tivessem sido pela primeira vez criados depois do cavalo haver sido introduzido nas áreas onde já era domesticado o jumento, mas tal cruzamento parece ser especificamente proibido em Lv 19.19: "Não permitirás que os teus animais se ajuntem com os de espécie diversa". Isso pode explicar por qual razão não foi senão já no fim do reinado de Davi (2Sm 13.29) que aparecem "mulos" registrados na Bíblia. (É geralmente concordado que o termo *yemim* não se deve traduzir como tem acontecido, por "mulas" em Gn 36.24; nosso português traduz melhor como "fontes termais". *Pered* e *pardah* são usados a respeito do macho e da fêmea, mas esse híbrido é sempre estéril. As mulas são valiosas pelo fato que combinam a força do cavalo com a resistência e o passo firme do jumento, além de ter o vigor extra característico dos híbridos.

Em Et 8.14, o termo hebraico *rekhash* talvez seja mais bem traduzido por "cavalos velozes" (em nossa versão portuguesa, "ginetes"). G.C.

**MULHER** (heb., *'ishah*; gr., *gyne*) — A mulher é introduzida na narrativa do AT como "auxiliadora" do homem, como sua companheira (Gn 2.20). V. EVA.

Pelas leis hebraicas percebemos que a mãe de família deveria ser honrada (Êx 20), respeitada (Lv 19.3), e obedecida (Dt 21.18s.). Ela deveria ser considerada em sua casa, dando os nomes aos filhos e responsabilizando-se por sua educação primária. O mesmo sacrifício era oferecido pela purificação da mulher, quer o filho fosse do sexo masculino ou do feminino (Lv 12.5s.). A mulher freqüentava os cultos de adoração, e levava suas ofertas para sacrifícios. O voto de nazireado também podia ser assumido pela mulher, ao procurar dedicar-se especialmente à adoração de Javé (Nm 6.2).

A mulher estava isentada do trabalho no sábado (Êx 20.10), e, se fosse vendida como escrava, tinha de sair forra como o homem, no sétimo ano. Se não houvesse herdeiros masculinos em sua casa, a mulher poderia herdar e tornar-se proprietária de terras com todos os direitos legais.

Os jovens eram exortados a se casarem dentro da própria tribo, a fim de que as mulheres não viessem a afastá-los de seu culto a Javé.

A monogamia era considerada como o estado ideal, embora a poligamia também fosse comum, e a relação entre Javé e Israel era freqüentemente comparada com a relação existente entre marido e mulher.

Há muitos exemplos de mulheres de grande valor que desempenharam papéis de relevância na vida dos israelitas, como Miriã, Débora e Hulda, e que estavam em relação pessoal direta para com Javé. Por outro lado, pode-se ver a tremenda influência exercida contra o culto a Javé por mulheres como Jezabel e Maaca.

Com a passagem dos séculos foi crescendo a tendência, sob o ensinamento rabinico, de tornar o homem mais proeminente que a mulher, eliminando pouco a pouco a ideia ensinada por Gn 2.20.

Reveste-se da maior importância possível no NT a atitude de nosso Senhor para com as mulheres, bem como as suas instruções acerca da mulher.

Maria (q.v.), mãe de Jesus, foi descrita como "Bendita... entre as mulheres..." (Lc 1.42) pela sua parenta, Isabel. Ana, a profetiza, reconheceu no templo a identidade de Jesus ainda infante (Lc 2.38). Muita coisa havia a respeito de seu Filho que Maria não compreendia, mas ela "guardava todas estas palavras, meditando-as no coração" (Lc 2.19), até o tempo de tornar públicos os detalhes de seu nascimento e de sua meninice. Enquanto o Senhor na cruz, recomendou sua mãe ao cuidado de um de seus discípulos, João.

As narrativas dos evangelhos abundam de instâncias de entrevistas de Jesus com mulheres. Ele as perdoava, curava, ensinava; e elas, por sua vez, serviam-no com provisões para suas viagens, demonstrando-lhe hospitalidade, mediante atos de afeição, como quando observa-

ram onde ficava o seu túmulo, a fim de que pudessem prestar-lhe os últimos ritos de sepultamento, e então tornando-se testemunhas de sua ressurreição.

Jesus incluiu as mulheres nas ilustrações de seus ensinamentos, deixando claro que sua mensagem envolvia as mesmas. Assim honrando-as, ele situou a mulher em posição de igualdade com o homem, exigindo o mesmo padrão para ambos os sexos e oferecendo o mesmo meio de salvação para ambos.

Depois da ressurreição de Jesus, as mulheres crentes também participavam da "oração" em companhia dos demais seguidores de Jesus, em inteira comunhão com eles (At 1.14). Elas ajudaram a eleger Matias (At 1.15-26), e receberam o poder e os dons do Espírito Santo no dia de Pentecoste (At 2.1-4,18).

Foi a casa de Maria, mãe de João Marcos, que se tornou um dos centros da igreja de Jerusalém (At 12.12). O primeiro convertido na Europa foi uma mulher, Lídia (At 16.14). Priscila, juntamente com seu marido, ensinaram ao grande pregador Apolo as verdades completas do evangelho. As quatro filhas de Filipe "profetizavam" (At 21.9). Muitas outras, como p.ex., Febe, eram cristãs ativas e inteiramente dedicadas ao serviço do evangelho.

Paulo tratava da situação local das igrejas requerendo que as convenções sociais da época fossem observadas. Não obstante, deixou estabelecido o princípio que "Deus não faz aceção de pessoas" e que todos os crentes "são um em Cristo Jesus" (Gl 3.28). M.G.

**MULHER CUSITA** — Casada com Moisés, sendo posteriormente criticada por Arão e Miriã (Nm 12.1). Visto que a última menção de Zipora vem imediatamente depois da derrota de Amaleque (Êx 17), quando Jetro a trouxe de volta a Moisés (Êx 18), é possível que subsequentemente ela tenha morrido, quando então Moisés tomou a "mulher cusita" como sua segunda esposa, a não ser que Moisés possuía duas mulheres. "Cusita" é palavra geralmente compreendida como "etíope" (v. CUXE, ETIÓPIA); e nesse caso, provavelmente ela partiu do Egito entre os israelitas e seus simpatizantes. Talvez também seja possível derivar o termo "cusita" de Kushu e do hebraico Cusã, associado com Midiã (Hb 3.7); neste caso, essa mulher bem poderia pertencer à mesma raça de Jetro e Zipora. K.A.K.

**MUNDO** — O vocábulo grego *kosmos* significa, por derivação "o mundo organizado". É usado no NT, mas não na LXX, algumas vezes com o sentido que damos ao termo "universo", o mundo criado, descrito no AT como "todas as coisas" ou como "o céu e a terra" (At 17.24). Nesse sentido, o "mundo" foi criado pelo Verbo (Jo 1.10); e era justamente desse "mundo" que Jesus falava quando afirmou que de nada aproveitaria a um homem ganhar o mundo inteiro, se nesse processo viesse a perder a sua alma (Mt 16.26).

Porém, visto que a humanidade é a parte mais importante do universo, o vocábulo *kosmos* é mais freqüentemente empregado no sentido limitado de seres humanos, sendo então sinônimo da expressão grega *he oikoumene*, "a terra habitada", que em português é igualmente traduzida por "mundo" no NT. É dentro desse "mundo" que os homens nascem, e é nele que vivem até que morrem (Jo 16.21). Foi o reino inteiro desse mundo que Satanás ofereceu como presente a Jesus Cristo, se este o adorasse (Mt 4.8,9). Foi esse mundo, o mundo de homens e mulheres de carne e sangue, que Deus amou (Jo 3.16), e foi para esse mundo que Deus veio quando nasceu de uma mãe humana (Jo 11.27).

Entretanto, é axiomático na Bíblia que esse mundo de seres humanos, o clímax da criação divina, o mundo que Deus criou especialmente para que refletisse a sua glória, encontra-se atualmente em estado de rebelião contra Deus. Por meio da transgressão de um único homem, o pecado entrou no mundo (Rm 5.18) e produziu conseqüências universais. Em resultado disso, o mundo se transformou em um mundo *desordenado*, debaixo do domínio do maligno (1Jo 5.19). E assim sendo, mui freqüentemente no NT, e particularmente nos escritos joaninos, o vocábulo *kosmos* tem uma significação sinistra. Não é mais o mundo que Deus desejava que existisse, mas é antes "o mundo" em oposição a Deus, a seguir a sua própria sabedoria e a viver à luz de sua própria razão (1Co 1.21), que não quer reconhecer a fonte de toda verdadeira vida e iluminação (Jo 1.10). As duas características dominantes desse mundo são o *orgulho*, originado do fato que o homem não aceita sua posição de criatura nem sua dependência do Criador, e que o leva a agir como se ele mesmo fosse o senhor e doador da vida; e a *cobiça*, que o leva a desejar e a possuir tudo quanto é atrativo aos seus sentidos físicos (1Jo 2.16). E, visto que em realidade o homem tende a adorar aquilo que cobiça, tal cobiça é o âmago da idolatria (Cl 3.5). De conformidade com isso, o mundanismo é a entronização de outra coisa no lugar de Deus, como supremo objeto dos interesses e afeições do homem. Os prazeres e as ocupações, que em si mesmos não são necessariamente errados, tornam-se errados quando se lhes dá uma atenção toda-absorvente.

"O mundo" é dominado por um espírito todo próprio, que precisa ser expulso pelo Espírito de Deus, se tal espírito não tiver de continuar controlando a razão e a compreensão do homem (1Co 2.12). O homem se encontra em estado de escravidão para com os elementos componentes do mundo (Cl 2.20), até que finalmente é emancipado dos mesmos por Cristo. O homem não pode quebrar essa ligação enquanto não se torna "nascido de Deus" (1Jo 5.4). O legalismo, o asceticismo e o ritualismo são os débeis e enfraquecedores substitutos que este mundo oferece em lugar da religião autêntica (Gl 4.9,10); e é somente o ver-

dadeiro conhecimento de Deus, conforme ele se revela em Cristo, que pode impedir o indivíduo de depender desses substitutos mundanos. Foi justamente devido ao fato que os judeus dependiam deles, que não reconheceram nem o Cristo, nos dias de sua carne (Jo 1.11), nem os seus seguidores (1Jo 3.1). Semelhantemente, os falsos profetas que advogam tais coisas, ou os anticristos que são antinominianos em seu ensino, sempre serão escutados por aqueles que pertencem a este mundo (1Jo 4.5).

Cristo, a quem o Pai enviou a fim de ser o Salvador deste mundo (1Jo 4.14), e cuja própria presença já importava em um julgamento contra o mundo (Jo 9.39), libertou os homens das forças sinistras deste mundo empenhando-se pessoalmente em combate mortal com o "príncipe" deste mundo, o perpétuo instigador do mal no globo terrestre. A grande crise deste mundo teve lugar quando Jesus saiu do cenáculo a fim de enfrentar o príncipe deste mundo (Jo 14.30,31). Ao submeter-se voluntariamente à morte, Jesus provocou a derrota daquele que mantinha os homens prisioneiros debaixo das garras da morte, mas que não possuía quaisquer direitos sobre a pessoa de Cristo (Jo 12.31; 14.30). Na cruz, foi proferido julgamento contra o príncipe deste mundo (Jo 16.11); e a fé em Cristo na qualidade de Filho de Deus, que se ofereceu como o sacrifício que é o único que pode purificar os homens da culpa e do poder do pecado (purificação essa simbolizada pela água e pelo sangue que jorrou de seu lado ferido pela lança do soldado) (Jo 19.34), capacita o crente a vencer o mundo (1Jo 5.4-6), bem como a suportar as tribulações que o mundo inevitavelmente lança contra ele (Jo 16.33). O amor do crente por Deus, pelo Pai de Jesus Cristo, seu redentor, e que é a propiciação pelos pecados do mundo inteiro (1Jo 2.2), age com o poder exclusivista de uma nova afeição; faz o crente abominar qualquer afeição depositada neste "mundo", o qual, em vista de estar desligado da verdadeira fonte da vida, é transitório e contém dentro de si mesmo as sementes de sua própria decadência (1Jo 2.15-17). O indivíduo que chegou a experimentar o amor *superior* a Deus, a Cristo e aos seus irmãos na fé, deve abandonar o amor inferior a tudo quanto está contaminado pelo espírito do mundo: pois ser amigo do mundo necessariamente é ser inimigo de Deus (Tg 4.2).

Jesus, em sua oração final no cenáculo, não orou em prol do mundo, mas antes, por aqueles a quem o Pai lhe dera dentro o mundo. Em virtude desse "presente" esses homens a quem Jesus descreveu como sendo seus próprios, deixaram de exibir as características próprias do mundo; e Jesus orou para que fossem guardados de todas as más influências do mundo (Jo 17.9), pois bem sabia que após a sua partida eles teriam de suportar o peso do ódio do mundo, que até ali se focalizara quase inteiramente contra si. Na qualidade de Cristo ressurreto e assunto ao céu, Jesus continua limitando a sua intercessão por aqueles que se aproxima-

mam de Deus por intermédio dele (Hb 7.25); e continua manifestando-se não ao mundo, mas antes, àqueles que lhe pertencem, apesar de estarem no mundo (Jo 14.22).

Uma grande verdade, entretanto, é que os discípulos de Cristo nem podem nem devem tentar retirar-se deste mundo. Pois foi ao mundo, ao mundo *inteiro* (Mc 16.15), que Cristo os enviou. Os crentes devem ser a luz do mundo (Mt 5.14); e o "campo" onde a igreja deve desenvolver a sua obra de testemunho sobre a verdade, conforme ela se acha em Jesus Cristo, não é menor do que o próprio mundo (Mt 13.38). Pois o mundo continua pertencendo a Deus, a despeito do fato que no seu estado presente esteja debaixo do poder do maligno. No fim, todavia, a verdadeira beleza do mundo será restaurada; e, uma vez destruído todo o mal e uma vez manifestados os filhos de Deus, a criação inteira "... será redimida do cativeiro da corrupção, para a liberdade da glória dos filhos de Deus" (Rm 8.21). Então é que Deus será "tudo em todos" (1Co 15.28); ou, conforme esse versículo tem sido traduzido bem recentemente, "estará presente de maneira total no universo" (conforme J. Hering, *Vocabulary of the New Testament*, 1958). O vidente do livro de Apocalipse contemplava o dia quando grandes vozes no céu haverão de proclamar: "O reino do mundo se tornou de nosso Senhor e do seu Cristo, e ele reinará pelos séculos dos séculos" (Ap 11.15). R.V.G.T.

**MURMURAÇÃO** — Diversas palavras hebraicas e gregas estão ligadas pela idéia a esse termo, a saber, *natar*, "conservar a ira" (Lv 19.18) *Lun, lin*, "murmurar" (Sl 59.15); em grego, *stenazo*, "gemer, suspirar" (Tg 5.9); *gongysmos*, "murmuração" (1Pe 4.9); *ek lypes*, "por tristeza" (2Co 9.7). J.D.D.

**MURTA** — V. PLANTAS.

## MÚSICA E INSTRUMENTOS MUSICAIS

### I. MÚSICA

É evidente que as referências frequentes, no AT, demonstra que a música desempenhava um papel importante na cultura hebraica. Segundo a tradição, Jubal, filho de Lameque, que "foi o pai de todos os que tocam harpa e flauta" (Gn 4.21), foi o inventor da música. A relação íntima entre as artes pastoril e musical é demonstrado no fato que Jubal tinha um irmão mais velho, Jabal, que "foi o pai dos que habitam em tendas e possuem gado" (Gn 4.20).

Num estágio posterior, a música foi consagrada ao serviço da adoração no templo mas inicialmente seus usos pareciam ter sido seculares. A primeira alusão à música, depois do dilúvio, foi feita por Labão quando repreendeu a Jacó por haver-se retirado furtivamente sem lhe permitir a alegria de despedi-lo "com cânticos, e com tamboril e com harpa" (Gn 31.27). A música era frequentemente empregada em ocasiões de regozijo, quando era regularmente as-

sociada à dança (v. DANÇA). Havia cânticos de triunfo depois de alguma vitória em batalha (Êx 15.1s.; Jz 5.1s.). Miriã e as mulheres celebraram a queda de faraó e de seus cavaleiros “com tamborins e com danças” (Êx 15.20s.), e Josafá retornou vitoriosamente a Jerusalém “com alaúdes, harpas e trombetas” (2Cr 20 28). Música, cântico e danças eram comuns nas festas (Is 5.12; Am 6.5). Em particular eram características dos festivais que acompanhavam a vindima (Is 16.10) e as celebrações de casamentos (1Macabeus 9.37.39). Os reis possuíam seus cantores e seus instrumentistas (2Sm 19.35; Ec 2.8). O menino pastor também tinha sua lira (1Sm 16.18). Os jovens, nos portões das cidades, também apreciavam a própria música (Lm 5.14). Até mesmo as prostitutas aumentavam seu poderes de sedução com cânticos (Is 23.16).

A música era empregada em ocasiões de lamentação, bem como em ocasiões de alegria. O hino fúnebre (*qinah*) que constitui o livro de Lamentações, e o lamento de Davi por causa de Saul e Jônatas (2Sm 1.18-27) são exemplos notáveis. Tornou-se costume alugar carpideiras profissionais para assistirem nos funerais. Essas regularmente incluíam flautistas (Mt 9.23). De acordo com Maimônides, o marido mais pobre tinha por obrigação prover pelo menos dois flautistas e uma carpideira por ocasião do funeral de sua esposa (*Mishnayot*, cap. IV).

Visto que a música formava parte integral da vida social dos hebreus, tinha também sua parte na vida religiosa dos israelitas. 1Cr 15.16-24 contém um relato detalhado sobre a organização do coro e da orquestra de levitas por Davi. À parte dessa passagem, há apenas referências espalhadas e indiretas ao uso da música na adoração religiosa, e pouca evidência existe sobre a qual possamos formar uma impressão clara sobre o caráter do culto musical do templo.

Quanto à natureza da música tocada ou cantada pelos músicos hebreus, não temos o menor conhecimento. É incerto se tinham qualquer sistema de anotação. Nenhum sistema identificável tem sobrevivido até nós. Têm sido feitas tentativas para interpretar os acentos do texto hebraico, como se fosse uma forma de anotação musical, mas sem sucesso algum. Esses acentos eram antes uma orientação para a recitação, e não para a música, e, seja como for, tiveram origem relativamente recente. Embora não possuamos qualquer evidência a respeito da música instrumental do templo, pela forma dos salmos podemos descobrir que sua intenção era serem entoados como antifonas, ou por dois coros (Sl 13, 20 e 38) ou por um coro e a congregação (Sl 136; 118.1-4). Parece que depois do cativeiro babilônico, os coros eram formados por um igual número de vozes masculinas e femininas (Ed 2.65). Porém, não é claro se cada coro contava com vozes misturadas, ou se um coro era de voz masculina e o outro de voz feminina. Provavelmente entoavam mais do que realmente cantavam, embora a maneira dessa entoação nos seja obscura, e

mui certamente era diferente da moderna música eclesíastica cantada.

## II. INSTRUMENTOS MUSICAIS

Temos um pouco mais de conhecimento acerca dos instrumentos musicais da Bíblia, ainda que não existia informação definida a respeito de sua forma ou construção. Os instrumentos, entretanto, têm sido encontrados como pertencentes a outras nações antigas do Oriente Médio, notavelmente entre os egípcios (v. fig. 129). A etimologia dos vocábulos hebraicos nos ajuda um pouco, e igualmente somos auxiliados pelas versões antigas; mas, apesar de tudo, nosso conhecimento a respeito dos instrumentos musicais é bastante reduzido. Os instrumentos mencionados na Bíblia podem ser divididos em três grupos principais: instrumentos de corda, de sopro e de percussão.

### a) Instrumentos de corda

(i) *Harpa*. A *kinor*, que é regularmente traduzida como “harpa” em nossa versão, é o primeiro instrumento musical mencionado na Bíblia (Gn 4.21), e é o único instrumento de cordas referido no Pentateuco. Foi um dos instrumentos que Labão desejeu fosse tocado na despedida de Jacó, caso ele não tivesse partido subitamente (Gn 31.27). Essa alusão sugere que tal instrumento talvez tenha tido origem na Síria. Tem havido diferenças de opinião se tal instrumento era realmente a harpa ou se era antes a lira. O equilíbrio das opiniões, todavia, favorece a lira. Que era um instrumento pequeno e, portanto portátil, é evidenciado pelo fato que era um dos quatro instrumentos musicais levados perante os jovens profetas (1Sm 10.5). As antigas pinturas tumulares do Egito representavam estrangeiros, que se julgam ser semitas, tocando liras com um plectro nas mãos. Entretanto, a identidade de tais estrangeiros ainda não foi positivamente determinada. Nem é claro se a *kinor* era tocada com um plectro ou com a mão. Em 1Sm 16.23 lemos que “Davi tomava a harpa, e a dedilhava”; mas a ausência de menção sobre um plectro não é prova que as cordas fossem dedilhadas com os dedos nus. Não há certeza quanto ao número de cordas que havia na *kinor*. Josefo era da opinião que havia dez cordas. Outra sugestão, baseada sobre a associação desse instrumento com a palavra hebraica *sheminit* (“oito”, na LXX, *hyper tes ogdoes*), em 1Cr 15.21, diz que esse instrumento era de oito cordas; mas a alusão na passagem está longe de ser definitiva.

A *kinor* era evidentemente um instrumento de madeira, sendo que o de Davi era provavelmente feito de madeira de cipreste (2Sm 6.5). Aqueles que Salomão mandou fazer para o templo, provavelmente eram feitos de sândalo (1Rs 10.12) e evidentemente tinham grande valor. Josefo (*Antiguidades*, viii.3.8) registra que sua armação era enfeitada com eletro, isto é, ou um metal misturado, ou âmbar.

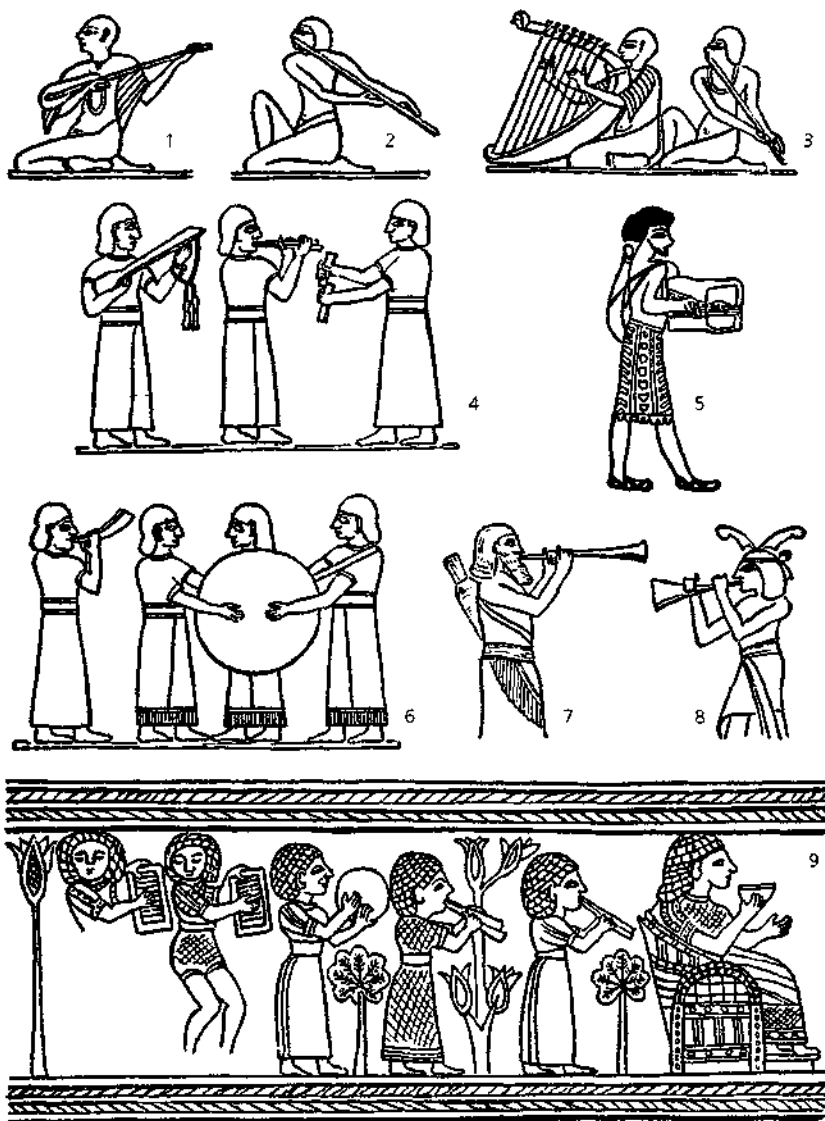
A palavra “harpa” é igualmente empregada tanto em nossa versão portuguesa como em outras para traduzir o termo aramaico *qitros*,



que ocorre somente entre os instrumentos da orquestra de Nabucodonosor, em Dn 3. Vem da mesma raiz de onde se originou a palavra européia "guitarra".

(ii) *Salterio*. Essa palavra se deriva do vocábulo grego *psalterion*, que denota um instrumento tocado com os dedos, e não com um

plectro. O verbo grego *psallo* significa tocar vigorosamente. É a palavra mais frequentemente empregada para traduzir a palavra hebraica *nevel*, embora ocorra ocasionalmente a tradução "viola", em certas traduções. Na LXX, *nevel* é variadamente traduzida (*psalterion*, *psalmos*, *kithara*, *nabliion*, *nabla*, *nable*, *naula* e



**Fig. 129** — Instrumentos musicais do antigo Oriente Próximo. Músicos tocando uma guitarra (1), uma flauta (2) e uma harpa e flauta (3), segundo relevo de um túmulo da XVIII.<sup>a</sup> dinastia, de Saqqara. 4. Músicos tocando um alaúde, corneta dupla, e chocalhos, um relevo dos sécs. IX-VII a.C., de Carquêmis. 5. Um nômade toca uma lira, na pintura de um túmulo do séc. XIX a.C., de Beni Hasan. 6. Músicos tocando uma trombeta e tambor, num relevo de Carquêmis, do séc. IX — VIII a.C. 7. Um tocador de trombeta assírio. 8. Um tocador de trombeta do templo de Ramsés III, em Medinet Habu. 9. Cena de um porta-joias de marfim, exibindo uma procissão de adoradores a tocar (DA ESQUERDA PARA A DIREITA) salterios, tamborim e cornetas duplas. Séc. VIII a.C., de Ninrude.

*nublas*). É geralmente aceito que se tratava de alguma espécie de harpa, embora sua descrição exata seja incerta. É mencionado em 1Sm 10.5, e isso parece confirmar a opinião que era de origem fenícia, visto que havia pouco contato íntimo entre Israel e a Fenícia antes dessa data. Têm sido feitas tentativas para reconstruir o formato da *nevel* identificando-a com uma raiz cujo sentido é odre, jarra ou balde. Tem sido sugerido que possuía na extremidade inferior uma caixa de ressonância na forma de uma protuberância. Essa identificação da raiz tem mesmo levado à suposição que o instrumento tinha a forma de uma gaita de foles, como a dos escoceses. Porém, essas sugestões não passam de conjecturas.

Tal como a *kinor*, a *nevel* era feita de madeira de cipreste e posteriormente de sândalo. É claro que Davi sabia tocar tanto a *nevel* como a *kinor*. E esse instrumento é comumente ligado na Bíblia com outros instrumentos de música, sendo geralmente suposto que a *nevel* fazia a voz de baixo.

O instrumento que em hebraico é *'ashor* é freqüentemente associado com a *nevel*. Essa palavra vem da raiz que significa "dez", o que geralmente se pensa indicar que possuía dez cordas. Essa interpretação também se encontra na LXX e na *Vulgata* (*psalterion decachordon* e *psalterium decem chordarum*). Com toda a probabilidade a *nevel 'ashor* era simplesmente uma variedade de *nevel*.

A palavra "saltério" também aparece em nossa versão como tradução do termo aramaico *psanterin* (Dn 3.5s.), outro dos instrumentos da orquestra de Nabucodonosor. A palavra aramaica parece ser uma tradução do grego *psalterion*, e há versão que a traduz como "harpa". J. Stainer (*The Music of the Bible*, p. 40-55) argumenta prolongadamente que o instrumento referido é um instrumento de dez cordas. Entretanto, é impossível dizer com confiança mais do que era um instrumento de cordas.

(iii) *Citara*. É como nossa versão portuguesa traduz o termo aramaico *savkah*. Era um dos instrumentos da orquestra de Nabucodonosor e, portanto, não era um instrumento hebreu. A tradução "sacabuxa", de uma consagrada versão inglesa, evidentemente é um equívoco, visto que a sacabuxa era um instrumento de sopro, de fato uma espécie de trombeta baixa, com um tom um tanto parecido com o trombone moderno. A *savkah* é usualmente identificada com o grego *sambyke*, sendo esse o vocábulo usado para traduzi-lo em Dn 3, na LXX. Tem sido descrita como ou uma pequena harpa triangular, de quatro ou mais cordas, e de tonalidade alta, ou então como uma harpa de muitas cordas. Qualquer que seja a descrição correta, era um instrumento de cordas, e não de sopro. De acordo com Estrabão (x. 471) era de origem bárbara. Há uma revisão norte-americana que a traduz mais corretamente por "triângulo".

(iv) *Gaita de foles*. Essa é a tradução de nossa versão da palavra aramaica *sumponyah*, que é

geralmente considerada como uma palavra emprestada do grego. Na Bíblia ocorre apenas na lista de instrumentos da orquestra de Dn 3. Todavia, parece que tal tradução é bem acertada, pois trata-se realmente de alguma espécie de instrumento de sopro, e como gaita de foles aparece noutras revisões estrangeiras. A tradução italiana moderna é *sampogna*, uma espécie de gaita de foles em uso corrente naquele país.

#### b) Instrumentos de sopro

(i) *Flauta*. Trata-se do vocábulo hebraico *halil*. A palavra ocorre apenas por seis vezes no AT. No NT é chamado em grego por *aulos*, que a LXX usa para traduzir *halil*. A *Vulgata* usa o termo *tibia*. Tanto *aulos* como *tibia* são termos gerais que compreendem instrumentos de cana, tais como o oboé e o clarinete, e instrumentos tocados soprando-se através de uma abertura, como acontece com a flauta.

A palavra *halil* se deriva de uma raiz que significa perfurar ou atravessar. O termo *aulos* vem de uma raiz que significa soprar. Porém, nem a derivação de *halil*, sem sua tradução na LXX, nos fornece qualquer indicação sobre a natureza do instrumento. O equilíbrio da opinião parece favorecer o oboé, e não a flauta, mas não há certeza sobre a questão. Tal como hoje em dia, evidentemente era costume que o instrumentista de instrumento de cana levasse consigo um suprimento de palhetas numa caixa (gr., *glossokomon*). Era de fato uma caixa para palhetas e não uma "saca", como diz nossa versão e outras, que Judas usava para transportar o dinheiro (Jo 12.6; 13.29).

A flauta era usada em procissões festivas (Is 30.29), em ocasiões de regozijo nacional (1Rs 1.40), e também em lamentações em funerais (Mt 9.23). Que o instrumento podia produzir uma nota pungente é evidenciado pela alusão à mesma em Jr 48.36.

(ii) *Pifaro*. Essa é a tradução dada por nossa versão do termo aramaico *mashroqita'*. Ocorre apenas em Dn 3, e se deriva da raiz *sharaq*, uma palavra onomatopéica que significa "assobiar" ou "chiar". O som da maioria de flautas e pifaros é acompanhado por um som sibilante. Portanto, é suposição razoável que o instrumento mencionado pertencia a essa classe.

(iii) *Flauta*, novamente. Essa é igualmente a tradução de nossa versão, de uma outra palavra hebraica, *'ugav*, que ocorre apenas quatro vezes no AT. Em Gn 4.21 é evidentemente um termo genérico que compreende todos os instrumentos de sopro, tal como a palavra paralela nesse mesmo versículo, *kinor*, significa em geral todos os instrumentos de corda. Em Jó 30.31 ocorre novamente em associação com a *kinor*; em Jó 21.12 representa a secção de sopro em paralelo com certo número de instrumentos de corda e de percussão. Encontra-se uma vez mais em Sl 150.4, entre numerosos outros instrumentos. A LXX não nos dá qualquer auxílio no tocante à natureza do instrumento, pois emprega em sua tradução nada menos que três vocábulos diferentes (em Gn 4.21, *kithara*, "guitarra"; nas duas passa-

gens do livro de Jó, *psalms*, "saltério"; e em Sl 150.4, *organon*, "órgão"). A derivação do termo hebraico é incerta. Alguns o têm ligado com uma raiz que significa "concupiscência", "ter afeição desordenada", assim fazendo alusão aos seus tons sensuais ou atrativos; porém, isso não passa de conjectura. O instrumento deve ter sido alguma espécie de flauta, ou, possivelmente, um grupo de flautas.

(iv) *Trombetas de carneiro*. Essa palavra (heb., *qeren*) ocorre com frequência no AT. Dela são cognatas as palavras *keras* e *cornu*, grega e latina respectivamente. Parece que nos tempos bíblicos era usada para dois propósitos diferentes: podia servir de frasco para carregar azeite, e podia servir como uma espécie de trombeta. Neste último sentido, ocorre somente em três passagens. Em Js 6 ("trombetas de carneiro") é usada como sinônimo de *shofar* ("trombeta"; v. (v) abaixo) no relato da captura de Jericó. E quanto a Dn 3, na lista dos instrumentos da orquestra de Nabucodonosor, consta como "trombeta". As primeiras trombetas de carneiro evidentemente eram feitas dos chifres desses animais. Mais tarde foram imitados em metal.

(v) *Trombeta*. Há menção freqüente da trombeta na Bíblia. É usualmente empregada para traduzir principalmente duas palavras hebraicas *shofar* e *hatsotsrah*. A LXX a traduz consistentemente por *salpinx*, o que é feito igualmente no NT.

A *shofar*, um chifre longo com uma extremidade virada, era a trombeta nacional dos israelitas. Era usada em ocasiões militares e religiosas para convocação do povo. A *shofar* até os nossos dias é usada nas sinagogas judaicas.

A *hatsotsrah* era uma trombeta feita de prata batida. Moisés recebeu ordens divinas de fabricar duas delas para convocar a congregação e para levantar acampamento. Nm 12.1-10 contém as instruções de Deus a Moisés a respeito das ocasiões em que a trombeta deveria ser tocada. Era principalmente um instrumento sagrado e não marcial.

#### c) Percussão

(i) *Campainhas*. A palavra "campainha" é tradução de duas palavras hebraicas em nossa versão. *Pa'amon*, vem de uma raiz que significa "bater", ocorre por quatro vezes em Êxodo, e refere-se às campainhas de ouro das vestes de Arão, o sumo sacerdote; a outra palavra, *metsilah*, se encontra apenas uma vez, em Zc 14.20. Todavia, há versões que, acompanhando a LXX (*chalinoi*), preferem a tradução "arreios". O termo hebraico vem da mesma raiz da palavra que é traduzida por címbalos, e provavelmente se refere aos discos ou conchas de metal fixadas aos arreios dos cavalos, quer como ornamento quer para produzir um som estridente. V. fig. 40.

(ii) *Címbalo*. Essa palavra vem do vocábulo grego *kymbalon*, que ocorre apenas uma vez no NT (1Co 13.1), e também ocorre na LXX como tradução dos termos hebraicos *metsiltayim* e *tsetslim*. *Kymbalon* se deriva de *kymbe*, que significa uma taça ou prato côncavo. As

duas palavras hebraicas se derivam da mesma raiz, uma palavra onomatopéica que significa vibrar ou tremer. *Metsiltayim* parece ser uma forma posterior da palavra que ocorre por doze vezes em Crônicas e por uma vez em Esdras e outras em Neemias. A forma mais antiga, *tsetslim* se encontra nos Salmos e por uma vez em 2Sm. No Salmo 150 a palavra é usada por duas vezes em um só versículo, com diferentes adjetivos. Sabe-se da existência de duas espécies de címbalo nos tempos antigos. Uma espécie consistia de dois pratos chatos de metal, cada qual seguro por uma das mãos, e eram batidos um no outro. O outro tipo tinha a forma de taças. Uma delas era mantida fixa, e a outra era batida firmemente contra a primeira. Tem sido sugerido que no Sl 150 há alusão a essas duas espécies de címbalos, ainda que isso não passe de conjectura.

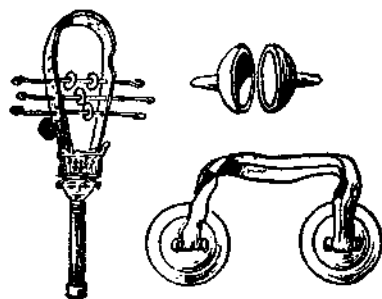


Fig. 130 — Triângulo de bronze e címbalos de tipos usados no Egito e na Ásia Ocidental, do segundo milênio a.C. em diante.

Em todas as passagens onde os címbalos são mencionados, são usados em cerimônias religiosas. O termo grego, *kymbalon*, é usado em 1Sm 18.6, na LXX, para traduzir o hebraico *shalish*, que vem da raiz que significa "três". A *Vulgata* traduz por *sistrum*, "chocalho". Tem sido feitas sugestões que se tratava de um instrumento em forma de triângulo, ou com três cordas, porém não há certeza sobre o que o mesmo denotava. Têm, contudo, sido preservadas ilustrações de chocalhos do antigo Egito, que consistem de uma argola oval e de um cabo, e naquela eram fixadas varetas com anéis frouxos que faziam ruído juntos quando o instrumento era sacudido (v. fig. 130).

(iii) *Tamborim e pandeiro*. São usados oito vezes como tradução do termo hebraico *tof* (na LXX, *tympanon*). O instrumento era uma espécie de pandeiro, que se segurava e se batia com a mão. Era usado para acompanhamento do cântico e da dança (Êx 15.20). No AT é sempre associado com alegria e regozijo, e encontramos-lo acompanhando as festividades (Is 5.12) e o regozijo das procissões triunfais (1Sm 18.6). D.G.S.



# N

**NAALAL** — Uma cidade atribuída a Zebulom mas dominada pelos cananeus (Js 19.15; 21.35-36; Jz 1.30). Ma'lul, ao nordeste da moderna Nahalal, e a 6,5 km a oeste de Nazaré, é identificável no *Talmude*, mas tal identificação não é suficientemente antiga. Simons (GTT, p. 182) favorece Tell el-Beida, ao sul de Nahalal; Albright (*Cont. Hist. Geog. Pal.*, p. 26) sugere Tell en-Nahl, perto de Haifa (cf. Gn 49.13). J.P.U.L.

**NAALIEL** — Um dos pontos de parada no avanço de Israel para o norte, partindo do rio Arnon; atualmente uádi Zerka Main; era famosa nos tempos romanos por causa de suas fontes termais, que fluem para o mar Morto a pouco menos de 18 km da boca do Jordão (Josefo, BJ I.33.5; vii.6.3). J.P.U.L.

**NAAMÁ** — (“Agradável”). 1. A “amonita”, mãe de Reoboão (1Rs 14.21). 2. Uma cidade nas terras baixas de Judá (Js 15.41), provavelmente idêntica à moderna Naaneh, a pouco menos de 10 km ao sul de Lida. Zofar, um dos “consoladores” de Jó era naamatita, mas é improvável que seu nome se tenha derivado do mesmo nome que Naamã. G.W.G.

**NAAMÃ** (*na'aman*, “agradável”) — O comandante em chefe do exército sírio, altamente bem sucedido sob Ben-Hadade (q.v.), rei de Damasco, e inimigo declarado de Israel (cf. 1Rs 20). Sua história é relatada em 2Rs 5. Ele “era grande homem diante do seu senhor e de muito conceito... porém leproso”. Em Israel essa aflição teria banido Naamã da sociedade humana (cf. Lv 13 e 14), mas na Síria isso não o impedia de ter galgado até seu alto ofício. Por causa de algumas palavras proferidas por uma pequena menina israelita escrava que havia em sua casa, palavras essas que chegaram ao conhecimento do rei sírio, Naamã foi enviado à Samaria e procurou ser curado às mãos de Eliseu. Levou consigo a Israel presentes tais que eram realmente apropriados à ocasião e a uma pessoa da sua categoria (cf. C. F. Keil, *The Books of the Kings*, n.d., p. 317).

Embora desagradado e humilhado, tanto por causa do modo como foi recebido como pelo conselho que o profeta lhe mandou transmitir, apesar disso Naamã foi persuadido a seguir as instruções de Eliseu, principalmente pelo notável bom senso de seus servos (“... se te houvesse dito o profeta alguma coisa difícil acaso não a farias?”).

Ao ser purificado de sua lepra, Naamã confessou que o Deus de Israel era o verdadeiro

Deus, e requereu que uma quantidade de terra israelita suficiente para carregar duas mulas, fosse levada de Canaã — talvez uma indicação de sua convicção que Javé só podia ser adorado em sua própria terra (cf. Êx 20.24). Além disso, ele demonstrou possuir a idéia pagã contemporânea de sincretismo religioso como sendo permissível (talvez até mesmo desejável), ao levantar perante Eliseu o interessante problema de sua futura ostensiva conformidade com a adoração idólatra da Síria assunto no qual o profeta preferiu declinar de envolver-se.

Purificado da lepra, e dotado de uma nova fé, Naamã voluntariamente proporcionou ao oportunista Geazi (q.v.) alguns dos presentes que a profeta do Senhor havia rejeitado.

Certa lenda judaica, preservada por Josefo (*Antiguidades*, viii.15.5), identifica Naamã com o homem que “entendeu o arco e, atirando ao acaso, feriu o rei” Acabe mortalmente (1Rs 22.34), porém isso nunca foi comprovado.

Naamã também é mencionado de passagem em Lc 4.

O mesmo nome foi dado a um neto de Benjamim (Gn 46.21) cujos descendentes são os naamanitas (Nm 26.40) e a um filho de Eúde (1Cr 8.7), que alguns consideram ser o mesmo que aquele. J.D.D.

**NAÁS** — 1 Um rei amonita que atacou Jabes de Gileade durante o reinado de Saul (1Sm 11-12). Suas relações com Davi eram amigáveis (2Sm 10.2; 1Cr 19.1). 2. Pai de Abigail e Zerua, irmãs de Davi, 2Sm 18.25. A LXX (B) e Orígenes apóiam esse texto contra outros manuscritos gregos que dizem “Jesse” (Driver, *Samuel*), possivelmente por assimilação de 1Cr 2.13-16. O cronista poderia querer dizer que Abigail e Zerua eram enteadas de Jesse; seus filhos parece que eram da idade de Davi, mais ou menos. J.P.U.L.

**NAASOM** (heb., *nahshon*, possivelmente derivado de *nahash*, “serpente”; gr., *naason*) — Cunhado de Arão filha de Aminadabe e príncipe de Judá (Êx 6.23; Nm 1.7; 2.3; 7.12,17; 10.14; 1Cr 2.10). Ele é mencionado como antepassado de Davi, em Rt 4.20, e de nosso Senhor Jesus em Mt 1.4 e Lc 3.32. J.G.G.N.

**NABAL** (“insensato”) — Um rico habitante de Maom, a sueste de Hebrom, da tribo de Calebe, que enviara seus rebanhos de ovelhas e cabras a pastarem nas adjacências do monte Carmelo. Durante o seu exílio, no reinado de Saul, Davi ouviu que Nabal estava tosquando suas ovelhas, um período tradicional de hospitalidade, e enviou dez de seus homens com a solicitação que Nabal provesse à hoste do Davi hospitalidade num dia festivo, em recompensa pela proteção que os homens de Davi haviam dispensado aos seus rebanhos.

Nabal, referindo-se a Davi como a um joão-ninguém (isto é, como um usurpador), rejeitou o pedido, pelo que Davi, com 400 homens, marchou contra ele. Mas, quando Abigail, a

bela e inteligente esposa de Nabal, ouviu falar na visita dos mensageiros, arranjou alimentos e vinho para serem enviados à sua frente, enquanto ela mesma se dirigia ao encontro de Davi. Isso impediu Davi de cometer crime de sangue contra Nabal.

Por ocasião de sua volta, Abigail encontrou seu marido bêbado. No dia seguinte Nabal foi atacado de paralisia ao ouvir o que sua esposa fizera, e morreu cerca de dez dias mais tarde (1Sm 25).  
R.A.G.H.

**NABATEUS** — Nebaiote, filho de Ismael e cunhado de Edom (Gn 25.13; 28.9) possivelmente deve ser considerado como ancestral dos nabateus, os quais também podem ter sido os nabaiates das inscrições de Assurbanipal da Assíria (c. de 650 a.C., ANET, p. 298, 299). Uma diferença de soletração, entre esses dois nomes (com *tau*) e o nativo *nbtw* (com *tet*) exclui uma identificação certa. Deodoro Sículo (c. de 50 a.C.) foi quem fez os nabateus entrarem para a história escrita, em sua crônica sobre o fim do império persa e sobre a carreira de Alexandre. Citando uma fonte anterior, ele os descreve como sendo uma tribo árabe nômade que nem edificava casas nem cultivava o solo. O seu território — a área ao sul e a leste do rio Jordão — se estendia pelas rotas comerciais desde o Oriente até o mar Mediterrâneo, e sua capital, Petra, a 80 km ao sul do mar Morto, formava uma base de onde as caravanas podiam ser atacadas. Antigono, que obteve o poder na Síria, depois do falecimento de Alexandre, enviou duas expedições contra Petra a fim de subjugar os nabateus e obter o controle sobre o comércio (312 a.C.). Mas ambas as expedições foram mal sucedidas. É claro que naquela ocasião Petra era pelo menos um baluarte, enquanto cacos de vasos gregos, de c. de 300 a.C., ali encontrados, sugerem uma povoação permanente.

O contato com comunidades fixas da Palestina, durante os sécs. II e III a.C., resultaram no desenvolvimento de vilas e cidades entre os nabateus, bem como o cultivo intenso de áreas anteriormente estéreis. Isso foi ajudado por linhas bem organizadas de postos de fronteiras para vigiar contra saqueadores árabes, bem como pela habilidade dos engenheiros nabateus, que construíram sistemas de irrigação para conservação da escassa água da precipitação chuvosa. Muitas de suas represas e reservatórios ainda podem ser usados. Petra está cercada de altos penhedos, rasgados por estreitas ravinas, que formam uma defesa quase inexpugnável.

Quando apareceu um governante nabateu (o mais antigo rei nabateu que se conhece foi Aretas I, c. de 170 a.C., 2Macabeus 5.8) capaz de salvaguardar as caravanas, comerciantes nabateus estenderam o comércio desde o sul da Arábia e desde o golfo pérsico até Petra, de onde foi levado até à costa, particularmente Gaza. A procura crescente de especiarias por parte do mundo romano, além de sedas e de outros luxos que provinham da Índia e da China, aumentaram enormemente as rendas de

um poder que podia cobrar impostos sobre todas as mercadorias que passavam pelo seu território. A nova direção tomada pelas rotas comerciais, que passaram a atravessar o mar Vermelho e chegar até o Egito, depois que Augusto não conseguiu conquistar a Arábia (25 a.C.) foi um importante fator do declínio da prosperidade dos nabateus.

Registros nativos (moedas e inscrições dedicatórias) aparecem escritos em aramaico numa forma curiosamente elevada da escrita "quadrada" (V. ESCRITA). Papiros do deserto da Judéia e ostracas de Petra exibem uma forma cursiva dessa escrita, da qual as formas escritas árabes se derivam. O uso do aramaico indica uma grande assimilação da cultura de povos circunvizinhos estabelecidos. Isso é evidenciado por esculturas nabatéias que contêm características encontradas em obras sírias e que também podem ser percebidas nas antigas ornamentações islâmicas. Isso também pode ser percebido na aceitação das deidades sírias, Hadade e Atargates (Astarte) no panteão nabateu. Esses dois podem ser identificados com Dusara e sua consorte, Alate, as deidades nacionais. Muitos santuários ao ar livre (p. ex., o lugar alto de Petra) e templos (p. ex., o de Khirbet-et-Tannur) têm sido descobertos em cumes de colinas isoladas. Os deuses adorados estavam especialmente associados com as condições atmosféricas e com a fertilidade. Os oleiros nabateus desenvolveram uma cerâmica distintiva toda própria, que não conhecia seu superior na Palestina (v. OLEIRO).

A história dos nabateus, conforme reconstruída por referências incidentais por autores judeus e gregos, consiste principalmente de lutas pela conquista do controle do Neguebe, ao sul, e de Damasco, ao norte. Aretas III (c. de 70 a.C.) e Aretas IV (c. de 9 a.C.-40 d.C.) conseguiram dominar ambas essas áreas durante alguns poucos anos, assim obtendo controle completo do comércio entre o Oriente e o Ocidente. Foi um oficial (gr., *ethnarches*) de Aretas IV que procurou deter Paulo em Damasco (2Co 11.32). Malico III e Rabel II, os últimos reis nabateus, mudaram a capital do reino de Petra para Bostra, a 113 km a leste da Galléia. Essa cidade se tornou a capital da província romana da Arábia, depois das conquistas de Trajano, em 106 d.C. Petra gozou de considerável prosperidade durante o segundo século de nossa era, quando então foram construídas quase todas as fachadas rochosas. A subida de Palmira desviou o comércio que anteriormente se dirigia para Petra, vindo do Oriente, e esta cidade foi gradualmente declinando. O povo nabateu foi absorvido pela população das redondezas, embora sua forma escrita tivesse continuado em uso até o séc. IV d.C.  
A. R. M

**NABOTE** — 1Rs 21 nos relata o modo como Jezabel e Acabe obtiveram a vinha de Nabote, o jezreelita, depois de haverem subornado testemunhas falsas que o acusassem de blasfêmia contra Deus e contra o rei. Injustamente condenado, Nabote foi apedrejado até morrer, de con-

formidade com a lei, fora da cidade (cf. Lv 24.16). Se Nabote tinha herdeiros, ou compartilharam de sua sorte ou as propriedades daqueles condenados por blasfêmia (que em Israel era equivalente a alta traição) eram automaticamente confiscadas pelo rei (v. ARQUEOLOGIA, VIII).

Deus enviou Elias para condenar a Acabe (q.v.) e à sua casa por causa desse pecado cruel. O rei, por causa de um arrependimento passageiro, escapou durante algum tempo, mas depois teve morte violenta (1Rs 22.34-40). As mortes de Jorão e Jezabel (2Rs 9.25,36), perto do local da execução de Nabote, foram reputadas como retribuição divina contra aquela ação pecaminosa. J.D.D.

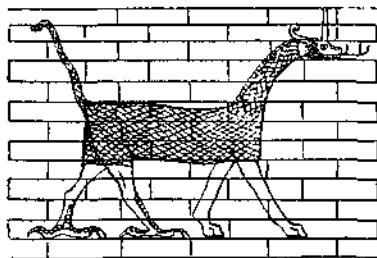
**NABUCODONOSOR** — Rei da Babilônia (605-562 a.C.) freqüentemente referido pelos profetas Jeremias, Ezequiel e Daniel, bem como na história dos últimos dias do reino de Judá. Seu nome em hebraico (*n'vukhadne'tsar*) é transliteração do babilônico *Nabu-kudurri-utsur*, que talvez signifique "Nabu protegeu os direitos de sucessão". O texto hebraico alternativo (*n'vukhad-nesar*; cf. gr., *Nabochodonosor*) pode derivar-se de uma forma aramaica do mesmo nome.

Segundo a Crônica Babilônica, esse filho do fundador da dinastia caldaica, Nabopolassar, primeiramente comandou o exército babilônico na qualidade de "príncipe herdeiro", na guerra que houve no norte da Assíria, em 606 a.C. No ano seguinte derrotou Neco II e os egípcios em Carquemis e Hamate (2Rs 23.29s.; 2Cr 35 20s.; Jr 46.2). "Nesse tempo ele conquistou a Hatti inteira" (isto é, Síria e Palestina, conforme diz a Crônica Babilônica; 2Rs 24.7 Josefo, *Antiguidades*, x.6). Daniel encontrava-se entre os exilados transportados de Judá (Dn 1.1), onde Jeoaquim estava em seu quarto ano de reinado (Jr 36.1). Estando no campo, Nabucodonosor recebeu notícia sobre a morte de seu pai; e atravessou o deserto para reivindicar o trono babilônico, do qual tomou posse a 6 de setembro de 605 a.C.

No ano seguinte, o primeiro de seu reinado, Nabucodonosor recebeu tributos dos reis de Damasco, Tiro e Sidom, e outros, incluindo Jeoaquim, que haveria de permanecer seu vassalo fiel apenas por três anos (2Rs 24.1; Jr 25.1). Asquelom recusou-se a pagar tributo e foi saqueada. Na campanha de 601 a.C., os babilônios foram derrotados pelo Egito, em vista do que Jeoaquim transferiu sua lealdade, a despeito das constantes advertências de Jeremias (27.9-11), para os vitoriosos. Depois que seu exército foi reequipado, Nabucodonosor assolou as tribos árabes de Qedar e do leste do Jordão em 599/8 a.C., conforme fora predito pelo mesmo profeta (Jr 49.28-33), preparando-se para subsequêntes represálias contra Jeoaquim e Judá (2Cr 36.6). Assim, em seu sétimo ano de reinado, Nabucodonosor "marchou contra a Palestina e cercou a cidade de Judá, que capturou no segundo dia do mês de Adar" (= 16 de março de 597 a.C.). Ele então "aprisionou o rei e nomeou um rei de sua própria escolha, tendo

recebido grande tributo, que enviou de volta para a Babilônia" (Crônica Babilônica B.M. 21946). Essa captura de Jerusalém e de seu rei, Jeoaquim (filho de Jeoaquim e seu sucessor), a escolha de Matanias-Zedequias como seu sucessor, e a recepção de despojos e de prisioneiros, formam o assunto do relato registrado em 2Rs 24.10-17. Nabucodonosor removeu os vasos do templo para o templo de Bel-Marduke, na Babilônia (2Cr 36.7; 2Rs 24.13; Ed 6.5). Os cativos judeus puseram-se em marcha mas ou menos em abril de 597 a.C., "na primavera do ano" (2Cr 36.10), o que assinalou o início de seu oitavo ano de reinado (2Rs 24.12). Jeoaquim e outros cativos judeus se mencionam em inscrições da Babilônia datadas nos anos desse rei babilônio (ANET, p. 308; DOTT, p. 83-86).

Em 596 a.C. Nabucodonosor lançou-se em batalha contra Elão (o que também é historiado em Jr 49.34), e no ano seguinte dominou uma rebelião em seu próprio país. Daí por diante faltam textos históricos babilônicos; porém, nos anos dezessete a dezenove de seu reinado ele fez nova campanha contra o Ocidente. De seu quartel-general em Ribla dirigiu as operações que conduziram ao saque de Jerusalém, em 587 a.C., e a captura do rebelde Zedequias (Jr 39.5,6; cap. 52). Durante algum tempo o cerco foi suspenso quando Apriés, sucessor de Neco II do Egito, invadiu a Fenícia e Gaza (Jr 47.1). No vigésimo terceiro ano de Nabucodonosor (582 a.C.), houve nova deportação de judeus para a Babilônia (Jr 52.30). Cerca desse tempo igualmente foi levado a efeito o cerco de Tiro que se prolongou por treze anos (Ez 26.7; v. TIRO).



**Fig. 131** — Uma das criaturas mistas (*mushrushshu*) que decoravam o portão de Istar, na Babilônia, decorado no tempo de Nabucodonosor II, 605-526 a.C. Compõe-se da cabeça de uma serpente, do corpo de um leão, e das garras trazeiras de uma águia. Relevô vitreo e colorido sobre tijolos cozidos ao forno.

Um texto babilônico fragmentário fala sobre a invasão do Egito por Nabucodonosor, em 568-7 a.C. (cf. Jr 43.8-13). Visto que pouco se sabe ainda sobre os últimos trinta anos de seu reinado, não há corroboração de fontes externas acerca de sua loucura, que se prolongou

por sete meses (ou "tempos") conforme registrado em Dn 4.23-33. Com a ajuda de sua esposa Amirtis, ele levou a efeito a reedificação e embelezamento de sua capital, Babilônia. Sendo homem religioso, reconstruiu os templos de Marduque e Nabu com muitos santuários na Babilônia e proveu ofertas e vestes regulares para as estátuas divinas (cf. a imagem de ouro de Dn 3.1). Ele também restaurou templos em Sipar, Marade e Borsipa, e se jactou de suas realizações, especialmente os dois muros defensivos, o pórtico de Istar, o zigurate e o caminho processional sagrado que atravessava sua própria cidade que ele proveu de novos canais (Dn 4.30). V. BABILÔNIA. Algumas de suas obras arquiteturais foram classificadas entre as sete maravilhas do mundo. Heródoto chama tanto Nabucodonosor como Nabonido (556-539 a.C.) pelo nome de Labineto. Nabucodonosor faleceu em agosto-setembro de 562 a.C., e foi sucedido por seu filho Amel-Marduque (v. EVIL-MERODAAQUE). D.J.W.

**NAÇÕES, TABELA DAS** — Um relato, registrado em Gn 10, e, com variações secundárias e poucas, em 1Cr 1.5-23, acerca dos descendentes de Noé por intermédio de seus três filhos, Sem, Cão e Jafé (q.v.).

**I. A TABELA**

A tabela abaixo representa as relações colocando os nomes dos descendentes de um indivíduo abaixo e à direita do nome de seu ancestral.

**II. POSIÇÃO DE GÊNESIS**

Se Gênesis for dividido em seções por meio da fórmula repetida "estas são as gerações (to<sup>h</sup>dot), de..." (v. GERAÇÃO), então a Tabela das Nações cai dentro da seção de Gn 10.2-11.9, já que a fórmula ocorre em Gn 10.1 e 11.10. Diferentes pontos de vista são mantidos sobre se essas fórmulas constituem títulos ou colofãos; mas não afetam a questão no caso presente, quer a Tabela das Nações, juntamente com o relato sobre a torre de Babel, seja considerada como parte da to<sup>h</sup>dot dos filhos de Noé (se 10.1 for o título), quer seja parte da to<sup>h</sup>dot dos filhos de Sem (se 11.10 é o colofão).

**III. ARRANJO**

O v. 32 sumariza a Tabela, afirmando que apresenta as famílias (*mishpehot*, v. FAMÍLIA, AT) dos filhos ou descendentes (*b'ne*) de Noé, referindo-se às suas histórias (*to<sup>h</sup>dot*, v. GERAÇÃO) em suas nações (*b'goyim*) e "destes" (*me'elleh*, isto é, ou as "famílias" ou as "nações" que as

Jafé	Cão	Sem
Gomer	Cuxe	Elão
Asquenaz	Sebá	Assur
Rifá	Havilá	Arfaxade
Togarma	Sabotá	Salá
Magogue	Raamá	Eber
Madai	Sebá	Pelegue
Javá	Dedá	Joctá
Elisá	Sabteca	Almodá
Társis	Ninrode	Salefe
Quitim	Mizraim	Hazarmavé
Dodanim	Ludim	Jerá
Tubal	Anamim	Hadorão
Meseque	Leabim	Usal
Tiras	Naftuim	Dicla
	Patrusim	Obal
	Casluim	Abimael
	Filisteus	Sabá
	Caftorim	Ofir
	Pute	Havilá
	Canaã	Jobabe
	Sidom	
	Hete	Lude
	Jebuseus	Ará
	Amorreus	Uz
	Girgaseus	Hul
	Heveus	Geter
	Arqueus	Meseque
	Sineus	
	Arvadeus	
	Zamareus	
	Hamateus	



compõem foram divididas as nações (*goyim*) sobre a terra (*erets*), depois do dilúvio. Apesar de que esse versículo forma um colofão para a Tabela como um todo, os v. 5, 20 e 31 formam colofões para os versículos das subseções, isto é, 2-4, 6-19 e 21-30, os quais apresentam os descendentes de Jafé, Cão e Sem, respectivamente. Sua tendência geral é a mesma que a demonstrada pelo v. 32, mas afirmam adicionalmente que suas listas apresentam os nomes "segundo" suas famílias (*mishpehot*) e suas línguas (*lshonot*; o colofão de Jafé varia com "cada qual segundo a sua língua", e em suas terras e suas nações (*goyim*). No colofão de Jafé essas coisas são apresentadas com ordem diferente, sendo ainda asseverado que "estes repartiram entre si as ilhas das nações". Muitos comentadores consideram que essa frase se aplica exclusivamente aos descendentes de Javã, visto que a designação "ilhas" não é apropriada aos outros membros do grupo. É semelhantemente sugerido, à base das declarações análogas nos v. 20 e 31, que a frase "São estes os filhos de Jafé..." originalmente aparecia antes de "nas suas terras...", no v. 5, frase essa que teria sido eliminada inadvertidamente na transmissão. Esse ponto de vista é adotado por certa revisão norte-americana, e talvez esteja correto.

Dentro das três linhagens, os nomes estão relacionados uns com os outros ou pela fórmula "estes são os filhos de (*b'ne*)..." ou então "... gerou (*yafad*)..." (v. GENEALOGIA). Esta última fórmula não é encontrada na lista dos descendentes de Jafé, mas sob Cão é empregada acerca de Ninrode, e acerca dos descendentes de Mizraim e de Canaã, e sob Sem é usada acerca da seção desde Selá até Jobabe, ou seja, todos os descendentes de Arfaxade. Uma exceção a essas duas fórmulas é a encontrada no tocante aos filisteus que diz, onde saíram" ou "foram gerados" (*yatsa*) de Casluim. O arranjo regular em três listas de nomes é modificado pela inserção de outros versículos que fornecem informação adicional, ou para relacionar os nomes entre si, ou para dar outras informações acerca de alguns indivíduos. O arranjo do capítulo pode ser sumariado como segue:

**Título (ou colofão à seção anterior) (1)**

Descendentes de Jafé (2-4)  
 Detalhes acerca de Javã (5a)  
 Colofão (5b)

Descendentes de Cão (6,7,13-18a)  
 Detalhes acerca de Ninrode (8-12) e de Canaã (18b-19)  
 Colofão (20)

Descendentes de Sem (22-29a)  
 Detalhes acerca de Sem (21) e de Joctã (29b-30)  
 Colofão (31)  
 Colofão da totalidade (32).

A ordem, mediante a qual Sem é dado ao fim, está de conformidade com o uso de Gênesis mediante o qual a linhagem escolhida fica reservada para ser tratada depois que as linhagens colaterais já foram discutidas. A genealogia de Gn 11 dá prosseguimento à linhagem por intermédio de Pelegue até Abraão.

**IV. CONTEÚDO**

Muitos dos nomes que aparecem na Tabela têm sido ligados com nomes de povos ou regiões conhecidas nas inscrições antigas, e há concordância suficiente acerca de certo número desses nomes para tornar possível uma idéia geral sobre o alcance dessas três listas.

**a) Consideração preliminar**

Os nomes da Tabela provavelmente eram originalmente nomes de indivíduos, nomes esses que vieram a ser aplicados aos povos que deles descenderam, e, em alguns casos, aos territórios habitados por esses povos. É importante observar que tais nomes poderiam ter diferentes significados em diferentes pontos da história, pelo que a identificação morfológica de um nome, em Gn 10, com um nome em fontes extra-bíblicas só pode ser completamente válida se as duas ocorrências são exatamente contemporâneas. As alterações na significação de nomes dessa espécie se devem principalmente aos movimentos dos povos, às deslocações, às infiltrações, às conquistas, ou às migrações.

Existem três características principais de um povo que são suficientemente distintivas para formar alguma nuance sobre seu nome. Essas são: a raça ou tipo físico; o idioma que é um dos constituintes da cultura; e a área geográfica na qual vivem ou a unidade política mediante a qual estão organizados. As características raciais não podem alterar-se, mas podem tornar-se tão misturadas ou dominadas por meio de casamentos mistos a ponto de se tornarem indistintas. O idioma pode ser radicalmente alterado, casos em que a linguagem de um grupo subordinado é substituída pela de seus dominadores, em muitos casos de forma permanente. O habitat geográfico também pode ser completamente alterado mediante a migração. Visto que em certos períodos uma, e em outros períodos outra, dessas características mais se destaca sobre as demais na significação de um nome, as listas de Gn 10 dificilmente teriam sido compiladas à base de um único sistema. Assim, p.ex., os descendentes de Sem dificilmente falaria todos um único idioma, ou teriam todos vivido numa única área, ou mesmo terem todos pertencido a um só tipo racial, visto que os casamentos mistos poderiam ter obscurecido isso. E que isso pode ter tido lugar se indica pela presença de nomes aparentemente duplicados em mais de uma lista, como Assur (v. ASSÍRIA), Sebá, Havilá e Ludim, tanto sob Sem como sob Cão, e provavelmente Meseque (v. MESEQUE), sob Sem e Jafé. Embora isso possa indicar nomes que sejam inteiramente distintos, é possível que representem pontos onde um povo mais forte absorveu um mais fraco.



É necessário observar que certos nomes foram adotados dentre esse capítulo para certos usos específicos nos tempos modernos. Assim é que no estudo do idioma, os termos "semítico" e "camítico" são aplicados, o primeiro para o grupo de idiomas que inclui o hebraico, o aramaico, o acádio, o árabe etc., enquanto o último inclui o grupo do qual o egípcio (antigo) é o principal. Esse é um uso de conveniência, entretanto, e não significa que todos os descendentes de Sem falassem idioma semíticos, ou que todos os descendentes de Cão falassem idiomas camíticos. Assim, o aparecimento de Elão sob Sem, e de Canaã sob Cão, não é necessariamente errôneo, embora o elamita não fosse idioma semítico e que o canaanita fosse um idioma semítico. Em suma, os nomes de Gn 10 provavelmente indicam entidades às vezes geográficas e às vezes políticas, mas não consistentemente uma só dessas coisas.

**b) Jafé**

Nessa lista, as identificações seguintes têm recebido acordo geral, ainda que não universal: Gômer = Cimérios; Asquenaz = Citas; Madai = Medos; Meseque = Muski, povos que entraram no antigo Oriente Próximo vindos das estepes do norte. Javã = Jônios, e seus descendentes, incluindo Elísá=Alasia (em Chipre) e Dodanim [provavelmente uma corrupção de Rodanim; cf. 1Cr 1.7] = Rodes, eram provavelmente um grupo ocidental dos povos do norte que atravessaram a Jônia até chegarem às ilhas e terras do mar ('Iye, v. 5) dos mares Egeu e Mediterrâneo. Por essas indicações parece que os descendentes de Jafé são

povos que, no segundo milênio a.C., eram encontrados nas regiões ao norte e noroeste do Oriente Próximo.

**c) Cão**

Neste caso as identificações seguintes são aceitas em geral: Cuxe = Etiópia; Seba = Sabá (no sul da Arábia); Dedã = Dedã (no norte da Arábia); Mizraim = Egito; Ludim = Lídia (?); Filisteus = Filisteus; Caftorim = Cretenses; Pute = Líbia; Canaã = Canaã; Sidom = Sidom; Hete = Hititas; Amorreus = Amorreus; Heveus = Hurrianos (v. HEVEUS); Hamateus = Hamateus.

Sob Ninrode (q.v.) uma nota adicional é provida afirmando que o início de seu reino foi em Sinear = Babilônia (v. SINEAR), onde ele governava em Babel = Babilônia, Ereque = Uruque, e Acade = Agade, e Calné (q.v.), possivelmente deve ser vocalizado *kulanah*, "todos eles"; as três primeiras eram cidades importantes do sul da Mesopotâmia, embora que o local de Agade continue sendo desconhecido. Dali ele se dirigiu para Assur = Assíria e edificou Ninive, Reobote-Ir, Cala = Kalhu, e Resem. Ninive e Kalhu eram cidades reais da Assíria, mas os outros dois nomes são desconhecidos.

De conformidade com a situação revelada nas inscrições extra-bíblicas, as afirmações de que os habitantes da Mesopotâmia (Ninrode vieram da Etiópia, e de que os filisteus e cretenses vieram do Egito, podem parecer errôneas, mas a natureza e as origens de todos os elementos da população primitiva da Mesopotâmia ainda são obscuras, e as antigas ligações do Egito com Creta e com a área do mar Egeu demonstram a possibilidade de contatos anteriores que não fi-

**TABELA DAS NAÇÕES**

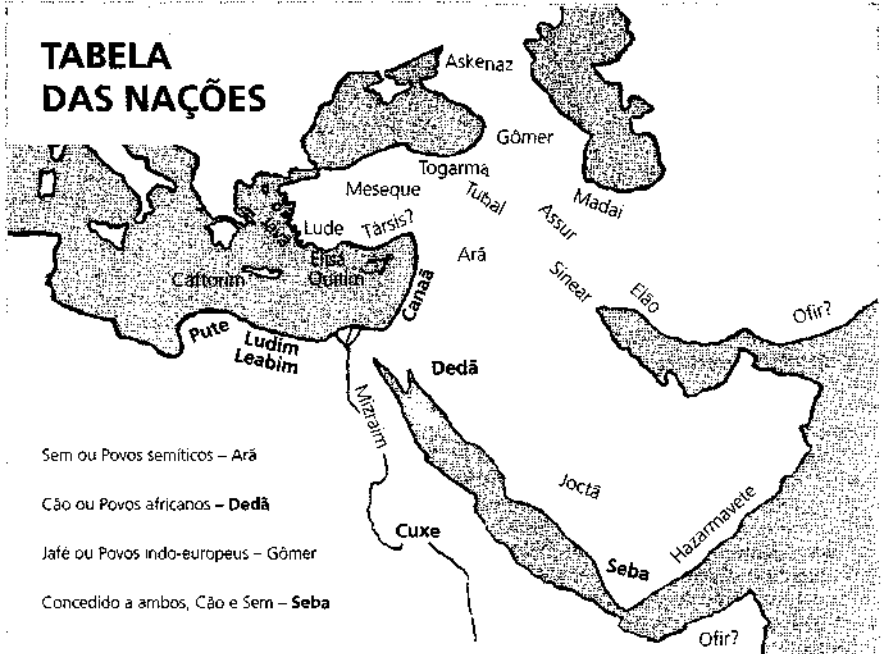


Fig. 132 — Tabela das Nações.

caram registrados. Em geral, os povos do sul do Oriente Próximo figuram nessa lista.

**d) Sem**

Na lista de Sem, umas poucas identificações são geralmente aceitas; Elão = Elão (a parte sudeste da planície da Mesopotâmia); Assur = Assíria; Hazarmavete = Hadramaute (no sul da Arábia; Seba = Sabá; Lude = Lídia (?); Arã = Arameus. Esses nomes sugerem que a área geral onde se estabeleceu o grupo se estendia da Síria, no norte, atravessando a Mesopotâmia e chegando até à Arábia.

**V. FONTES**

O estudo do antigo Oriente Próximo fornece alguma idéia sobre os horizontes do conhecimento geográfico do segundo milênio a.C. e mais cedo ainda.

**a) Mesopotâmia**

Quanto ao quarto milênio a.C., a evidência da arqueologia pré-histórica demonstra que ocasionalmente uma cultura comum florescia sobre uma área que se estendia do golfo pérsico ao Mediterrâneo. Em cerca de 3.000 a.C. os contatos feitos por meio do comércio são comprovados entre a península da Arábia, a Anatólia, o Irã e a Índia. Os registros cuneiformes começam a levar a narrativa para a frente no fim do terceiro milênio e durante o segundo milênio. Os primeiros governadores mantinham relações comerciais e outros contatos com o Irã, com o Líbano ("Floresta de Cedros"), com o Mediterrâneo ("mar Superior"), com o Tauro ("Montanha de Prata"), e com a Anatólia (Bushmanum) ao norte, e ao sul com Bahraim (Dilmum), onde escavações recentes têm revelado um centro comercial com a Arábia e com a Índia. No séc. XVIII a.C. uma colônia de comerciais assírios se mantinha na Capadócia (Kultepe), e desde mais ou menos esse período se conhece qual o itinerário seguido pelos comerciantes vindos do sul da Mesopotâmia até esse ponto (JCS.,VII, p. 51-72).

Houve movimentos, no terceiro milênio, ocorridos nas estepes do norte, que resultaram na chegada no Oriente Próximo, durante a primeira parte do segundo milênio a.C. de povos tais como os cassitas, e depois dos governantes de Mitani, os quais provavelmente trouxeram consigo conhecimento das terras do norte.

**b) Egito**

Nos tempos pré-históricos, os habitantes do Nilo inferior mantinham contatos comerciais com o mar Vermelho, com a Núbia, com a Líbia, e talvez com outros lugares do Saara, e durante as primeiras dinastias, no terceiro milênio, eram feitas expedições regulares ao Sinai, e a Biblos na costa da Síria. No princípio do segundo milênio são confirmados contatos comerciais com Chipre, Cilícia, e particularmente Creta, por objetos encontrados em ambas as partes. Os egípcios gostavam de alistar nomes, e os textos de execução do séc. XVIII, e as listas de cidades e povos "sujeitos" aos faraós do séc. XV demonstram conhecimento geográfico sobre a Palestina e a Síria. No séc. XIV a.C., o arquivo

de tabletes cuneiformes encontrado em el-Amarna demonstra que era empregado um só idioma (o acádio) na diplomacia em todo o Oriente Próximo, e que era possível um bom conhecimento sobre outras áreas.

**c) Crítico literário**

Muitos eruditos acreditam que a distinção entre a fórmula *b'rne* e a fórmula *yalad*, no arranjo da Tabela, deixa entrever autoria composta. De conformidade com isso, o arcabouço principal, que faz uso da fórmula *b'rne*, é atribuída ao Código Sacerdotal (P), enquanto as porções introduzidas por *yalad*, juntamente com outra matéria que provê informação adicional sobre alguns nomes nas listas, se deriva do mais antigo e menos científico documento jeovista (J), que foi acrescentado ao arcabouço principal pelos escritores sacerdotais mais metódicos. A divisão resultante seria: P = 1a,2-7,20,22,23,31,32; J = 1b,8-19,21,24-30. Entretanto, pode-se compreender essa variação também como uma licença de estilo, e, à luz do conhecimento geográfico do segundo milênio a.C., não é mais necessário assumir uma data de composição tão posterior como o início da monarquia (J) e como o período pós-exílico (P). De fato, a ausência da Pérsia, nessas listas, seria difícil de explicar se a maior parte da Tabela tivesse sido compilada e posta em sua forma final por sacerdotes que deviam seu próprio regresso do exílio à orientação tolerante dos persas.

**VI. ESCOPO**

À parte das teorias que procuram datar a feitura da Tabela em datas tão posteriores que seriam indignas de confiança, existem dois principais pontos de vista acerca de seu escopo. Alguns sustentam que essa Tabela dá nome aos povos do mundo inteiro; mas outros afirmam que só nomeia aqueles povos do Oriente Próximo com os quais os israelitas podiam provavelmente entrar em contato. Isso depende muito do vocábulo 'erets, no v. 32. Certas versões consideram-no com o sentido de "globo terrestre", mas em realidade se trata de um termo cuja significação pode variar desde "a terra inteira" até "o mundo conhecido" e "uma região limitada", de conformidade com o contexto (v. TERRA). O ponto de vista geral que pode ser obtido das identificações comumente aceitas quanto aos nomes da Tabela, apóia a opinião que 'erets, neste caso, significa "o mundo conhecido"; mas, o fato que muitos dos nomes na Tabela ainda não foram identificados demonstra que o outro ponto de vista não pode ser inteiramente rejeitado. Aceitar o primeiro ponto de vista não implica em que outros, além da família de Noé, tivessem sobrevivido ao dilúvio, pois a Tabela não afirma dar os nomes de todos os descendentes dos três filhos de Noé, ou de fato, dele mesmo. A possibilidade de Noé haver tido outros filhos depois do dilúvio não pode ser deixada ao lado.

**VII. AUTORIA E DATA**

Os fatos mencionados acima demonstram que o conteúdo da Tabela não teria necessariamente



te ultrapassado o conhecimento de um indivíduo educado nas escolas egípcias dos sécs. XV e XIV a.C. Aqueles que argumentam em defesa de uma data pós-mosaica fazem-no principalmente à base do fato que tais povos como os cimérios, citas, medos, e talvez os muski, não aparecem em documentos escritos senão já no primeiro milênio a.C., e à base disso, uma data no início do primeiro milênio a.C. é postulada. Tais povos, entretanto, devem ter existido como tribos ou grupos maiores antes de haverem sido mencionados nos registros existentes, e é possível que invasores tão antigos como os cassitas e os governantes de Mitani, que tinham tido contatos com as tribos mais do norte, tivessem preservado conhecimento sobre elas. Também é comumente afirmado que os filisteus (v. 14) não apareceram no mundo bíblico senão já no séc. XII, mas diversas considerações apontam para a possibilidade de contatos mais antigos com esses povos (v. FILISTEUS). Semelhantemente, os povos do sul da Arábia mencionados na Tabela, que não aparecem nos registros senão já no primeiro milênio a.C., devem ter existido como tribos antes disso.

Em suma, por conseguinte, embora haja algumas dificuldades nesse ponto de vista, não é impossível que a Tabela das Nações tenha sido compilada no séc. XIII a.C., talvez pelo próprio Moisés. T.C.M.

**NADABE** (*nadav*, "generoso", "nobre") — 1. O filho mais velho de Arão (Nm 3.2). Esteve intimamente presente no monte Sinai (Êx 24.1) e posteriormente foi sacerdote (Êx 28.1). Mas transgrediu contra a lei (Êx 30.9) juntamente com seu irmão Abiú, ao oferecerem "fogo estranho" a Deus, devido o que ambos foram mortos (Lv 10.1-7; cf. Nm 26.61). "Fogo estranho" pode significar ou fogo ou incenso aceso em outro lugar que não sobre o altar (Lv 16.12), ou então incenso oferecido em ocasião errada ("o que lhes não ordenara"). Lv 10.8,9 indica a possibilidade que a bebedeira tenha sido um elemento nesse pecado.

2. Filho de Samai, da casa de Jerameel, da tribo de Judá (1Cr 2.28). 3. Filho de Gibeom, da tribo de Benjamim (1Cr 8.30). 4. Um dos reis de Israel, que sucedeu a seu pai, Jeroboão I. Reinou em cerca de 915/914 a.C., tendo sido assassinado e sucedido por Baasa, quando cercava a cidade dos gibeonitas (1Rs 14.20; 15.25-28). T.H.J.

**NAFIS** — Décimo primeiro filho de Ismael (Gn 25.15; 1Cr 1.31). Seus descendentes não têm sido definitivamente identificados, mas talvez sejam os "Nafis" de 1Cr 5.19; os "filhos dos nafuseus" de Ed 2.50; e os "filhos de Nefussim" de Ne 7.52. J.D.D.

**NAFTALI** (*naftali*, "lutador") — Quinto filho de Jacó (Gn 30.7s.); sua mãe foi a criada de Raquel, Bila. A descrição de Naftali como "uma gazela solta", em Gn 49.21, poderia destacá-

lo como homem de corrida ligeira. O Targum do pseudo-Jônatas lhe confere uma vida de 132 anos.

Em Nm 2.29-31 sua tribo aparece em último lugar na descrição dos acampamentos do deserto; estava incluída sob o pendão de Dã.

Depois do estabelecimento na terra, o território da tribo de Naftali ficava a oeste do mar da Galiléia e no curso superior do rio Jordão. Suas fronteiras são dadas com detalhes em Js 19.32-34; cf. 22. Ali Naftali viveu entre os cananeus. A Galiléia (heb., *galil*), nome originalmente aplicado a um distrito em torno da região montanhosa de Naftali (Js 20.7; 21.32), posteriormente passou a cobrir uma região mais vasta para o ocidente e para o sul, chamada de *gril hagoyim* (Is 9.1); *Galilaia allophyoón* (1Macabeus 5.15; cf. Mt 4.15).

Baraque, de Cades-Naftali (a noroeste do lago Hulê) obteve fama nacional em Israel (Jz 4.6). Expostos a constantes ataques de bandidos, os homens dessas terras altas desenvolveram um notável grau de coragem e temeridade. Sua coragem é recomendada no cântico de Débora (Jz 5.18); serviram valentemente sob a liderança de Gideão (Jz 7.23), e fizeram uma importante contribuição às forças de Davi em Hebrão (1Cr 12.34). Ficando na fronteira do norte, Naftali sofreu muito durante as guerras dos reis. O território foi assolado em cerca de 885 a.C. por Ben-Hadade I, o rei sírio de Damasco (1Rs 15.20). Em 734 a.C. Naftali foi anexado por Tiglate-Pileser III, rei da Assíria. Seu povo foi o primeiro que, a oeste do Jordão, foi levado cativo (2Rs 15.29).

Dezenovas cidades muradas, em Naftali, são mencionadas em Js 19.32-39. Em adição à famosa cidade de refúgio, "Cades-Naftali, o território também incluía a grande cidade de Hazor, e as duas cidades santas dos cananeus, Bete-anate e Bete-semes. Js 19.35 nomeia três cidades que podem ser localizadas ao lado do mar da Galiléia: Hamate (ao sul de Tiberíades), Racate (ao norte de Tiberíades), e Quinerete (a oeste de Cafarnaum). O distrito em redor das fontes do Jordão foi incluído no território dado a Naftali. Dessa região do extremo norte da terra prometida, Naftali não pôde expulsar os cananeus, que adoravam Arate e Semes (Jz 1.33). Nas mãos dos cananeus os danitas encontraram essas cidades, no tempo em que assaltaram Laís, aparentemente sem qualquer oposição por parte de Naftali (Jz 18).

O território de Naftali incluía muitas montanhas com pastos e vales aráveis. Foi um dos distritos dos quais Salomão recebia provisões; seu governador era genro do rei (1Rs 4.15). Para o noroeste do mar da Galiléia há a fértil planície de Genesaré, à beira mar. A água é abundante, suprida por fontes copiosas. A planície era crivada de vilas nos dias de Jesus. O damasco, o figo, a amora, a oliveira, a romã e a vinha, produziam esplêndidas colheitas. O pinheiro e o terebinto cresceram nas suas altas montanhas, das quais o Jebel Jermuk e o mais alto monte da Palestina.



No território de Naftali, Jesus passou a maior parte de sua vida pública. A planície de Genesaré, Betsaida, Cafarnaum, Corazim, todas ficam dentro de seus limites (Mt 4.15). Em Naftali ficavam os quartéis centrais dos zelotes judeus, os quais combatiam contra os opressores romanos. Até mesmo um dos doze discípulos do círculo mais íntimo era um zelote. Josefo (BJ iii.3) louva o povo de Naftali como guerreiros robustos. A.S.

**NAFTUIM** — Classificado juntamente com Mizraim (Egito), Gn 10.13; 1Cr 1.11.

Sua identidade é incerta, mas o Egito Inferior, especialmente o delta do Nilo, seria muito apropriado paralelamente a Patrusim (q.v.) que então representaria o Egito Superior. Por conseguinte, Brugsch e Erman emendaram o texto hebraico para adaptar-se ao egípcio *p' t' -mhw*, "Baixo Egito". Um outro equivalente egípcio, sem emenda, poderia ser *n' (-n)/n' (yw-) p' idhw*, os do delta (lit., terras pantanosas), egípcios inferiores. Alternativamente, *naftuhim* poderia ser o egípcio *n' (-n) n' (yw-) p' t'wh' (t)*, "os da terra do oásis", isto é, o oásis (e seus habitantes) a oeste do vale do rio Nilo. K.A.K.

**NAG HAMMADI** — V. QUENOBOSQUIOM

**NAIM** — Localidade mencionada exclusivamente em Lc 7.11. Existe uma pequena vila que continua sendo chamada por esse nome na planície de Jezreel, a alguns quilômetros ao sul de Nazaré, na beira do pequeno Hermom, e essa é geralmente aceita como a cena da narrativa bíblica. Certamente deve ser distinguida da Naim referida por Josefo (BJ iv.9.4), que ficava a leste do rio Jordão. O nome é provavelmente uma corrupção do vocabulário hebraico *na'im*, "agradável", cujo adjetivo descreve perfeitamente bem a área e suas paisagens, se não a própria vila. Levanta-se um problema, todavia, devido à referência ao portão da cidade (Lc 7.12); pois a vila que atualmente se chama Naim jamais foi fortificada, e, por conseguinte, nunca teria tido um portão no sentido apropriado da palavra. Entretanto, a palavra "porta" pode ter sido usada lassamente, para indicar o local onde a estrada adentrava, entre as casas de Naim. Uma sugestão engenhosa soluciona a dificuldade, propondo que o local fosse Sunem (como na história semelhante relatada em 2Rs 4), caso em que o nome original *synem*, por acidente ficou reduzido a *nem*, e então passou a ser confundido com Naim. Sunem, seja como for, fica naquela mesma área geral. D.F.P.

**NAOR** — 1. Filho de Serugue, e avô de Abraão (Gn 11.22-25, 1Cr 1.26).

2. Filho de Terá e irmão de Abraão e Hará. Casou-se com sua sobrinha, Milca, filha de Hará (Gn 11.26; 27.29). Naor provavelmente viajou até Hará com Terá, Abraão e Ló, a despeito do silêncio de Gn 11.31 a esse respeito, pois Hará se tornou conhecida como "a cidade de Naor" (Gn 24.10; cf. 27.43). Foi o progenitor de doze

tribos aramaicas que são alistadas em Gn 22.20-24. Isso reflete a íntima relação que havia entre os hebreus e os arameus. Um lugar chamado Naor, nas vizinhanças de Hará, aparece nos tablets de Mari (séc. XVIII a.C.).

As duas outras passagens onde Naor é mencionado precisam ser comparadas para revelarem que Naor era um devoto do deus falso de seu pai Terá (Gn 31.53; cf. Js 24.2). Isso sustentando que a consagração em Mispa (Gn 31.43s.) teve lugar na presença de Javé e do deus de Terá. R.J.W.

**NARCISO** — Paulo saúda "os da casa de Narciso" (Rm 16.11). Tal frase sugere os escravos de alguma casa proeminente. O rico liberto Narciso, que provocou a queda de Messalina (Tacito, Anais xi, *passim*), havia cometido suicídio pouco tempo antes que a epístola aos Romanos houvesse sido escrita (*ibid*., xiii.1); mas seus escravos ("Narcisiani" são mencionados em CIL, III, 3973, VI, 15640) teriam passado para a posse de Nero, ainda que permanecessem como entidade reconhecível. Embora tal nome também seja comum fora de Roma, sentimo-nos tentados a ver em Rm 16.11 um grupo de crentes dentro deste grupo. A.F.W.

**NARDO** (heb., *nerd*; gr., *nardos*) — O fragrante óleo-essência obtido da *Nardostachys jatamansi*, uma planta perene da família da valeriana, mas dotada de raízes ainda mais perfumadas. É nativa do norte da Índia, onde até hoje é usada para perfumar os cabelos. Nos tempos bíblicos, o nardo era importado em receptáculos selados de alabastro, que só eram abertos em ocasiões especiais (Mc 14.3; Jo 12.3). Em Ct 1 12; 4.13s., temos referência ao nardo como um perfume. O nardo do NT era descrito como *pistiche*, um termo obscuro que provavelmente significa "genuíno", "puro". R.K.H.

**NARIZ, NARINAS** (heb., *'af*, "nariz" ou "narina") — O órgão da respiração, usado também para indicar a face, talvez por sinédoque, especialmente na expressão "de rosto no chão", por ocasião de adoração ou homenagem. Os hebreus aparentemente não procuravam pensar mais profundamente sobre o sistema respiratório, e na Bíblia não ocorre palavra alguma com o sentido de "pulmões". A presença do fôlego nas narinas era ligada com a vida (v. VIDA, ALMA, ESPÍRITO) (Gn 2.7, Jó 27.3), e com sua natureza temporária (Is 2.22). A palavra também denota o nariz como órgão do olfato (Dt 33.10; Sl 115.6; Am 4.10). Quando o hálito era emitido visivelmente (chamado "fumaça", Sl 18.8) isso era ligado com a emoção íntima, principalmente a ira. Por metonímia, a palavra *'af* frequentemente chega a significar "ira" (Gn 27.45; Jó 4.9), e é usada figuradamente dessa maneira no AT com muito maior frequência do que no seu sentido literal. E evidente, pelos idiomas cognatos (p. ex., em acádio *appu*, "face") que a designação física é a original. A palavra não se encontra no NT. B.O.B.

**NASCIMENTO VIRGINAL** — V. ENCARNAÇÃO, III; EMANUEL; JESUS CRISTO, VIDA 45, IVA.

**NATĀ** (*natan*, "ele [isto é Deus] deu"). Dentre os onze homens que têm esse nome no AT, pelo menos os seguintes podem ser identificados como indivíduos separados:

1. Um profeta (*navi*) envolvido na história do rei Davi. Ele aparece sem qualquer introdução quando Davi expressou seu desejo de edificar um templo (2Sm 7 = 1Cr 17). Natā aprovou a princípio, mas, depois de falar com Deus, informou a Davi que essa tarefa caberia ao descendente de Davi, embora Davi aparentemente tenha arranjado, por sugestão de Natā, a música para a adoração no templo (1Cr 29.25). Quando Adonias planejou apoderar-se do trono de seu pai, Natā aconselhou Bateseba a relembrar a Davi sobre sua promessa relativa ao nome de Salomão como seu sucessor. Dando apoio a esse lembrete, Natā foi instruído a proclamar Salomão como rei (1Rs 1.11-45). Natā, todavia, ficou mais bem conhecido por haver denunciado destemidamente o duplo pecado de Davi contra Urias, o heteu, e por causa da parábola em que esta repreensão foi apresentada (2Sm 12).

2. Um parente de dois dos guerreiros de Davi (2Sm 23.36; 1Cr 11.38). 3. Um filho de Davi, nascido em Jerusalém (2Sm 5.14). Essa linhagem de descendência é citada em Zc 12.12 e na genealogia de nosso Senhor em Lc 3.31. Ou esse Natā ou o profeta é mencionado em 1Rs 4.5. 4. Um homem de Judá (1Cr 2.36). 5. Um dos companheiros de Esdras em Jerusalém (Ed 8.16). 6. Filho de Bani, que rejeitou sua esposa estrangeira por instigação de Esdras (Ed 10.39). T.H.J.

**NATANAEL** — Esse nome significa "presente de Deus", e ocorre somente em Jo 1.45-51; 21.2. Parece que foi um dos doze e tem sido variegadamente identificado, especialmente com Bartolomeu. O nome Bartolomeu é patronímico, e o indivíduo assim chamado certamente também tinha outro nome. Bartolomeu aparece depois de Filipe, nas listas dos doze nos evangelhos sinóticos (Mt 10.3; Mc 3.18; Lc 6.14). Alguns, ainda que com pouca justificação, têm identificado Natanael com Mateus, Matias, João, Simão Cananeu, ou Estêvão. Outros, com justificação ainda menor, têm negado sua existência real.

Ele era de Caná da Galiléia e foi trazido a Jesus por Filipe, ainda que cético acerca da possibilidade de o Messias sair de Nazaré. Ficou admiradíssimo com o fato que Jesus já o conhecia, tendo-o visto debaixo da figueira. (Isso significa uma exibição de poder sobrenatural, embora a "figueira" possa ser simbólica do estudo da lei ou da prosperidade). Confessou que Jesus era Filho de Deus e rei de Israel. Essa foi a confissão de "um verdadeiro israelita em quem não há dolo!", mas parece limitar o caráter messiânico de Jesus a Israel. Cristo prometeu-lhe uma visão ainda maior, a do Filho do ho-

mem como o elo entre o céu e toda a humanidade (Jo 1.45-51). Ele foi um daqueles que viram a Cristo por ocasião de sua aparição perto do mar de Tiberíades, depois de sua ressurreição (Jo 21.2). R.E.N.

**NATUREZA** — Existem poucas palavras mais perigosamente ambíguas que "natureza". É impossível distinguir cuidadosamente aqui entre todos os seus vários empregos; a análise abaixo trata somente das palavras traduzidas como "natureza", "natural" e "por natureza" em nossas versões portuguesas. É significativo que até mesmo essas se originam de quatro raízes distintas, uma hebraica e três gregas.

1. O vocábulo hebraico *le'ah*, traduzido por "vigor" em nossa versão portuguesa, em Dt 34.7, tem a idéia radical de "frescura", "umidade", ou seja, do vigor usualmente associado com a agilidade da juventude.

2. O advérbio grego *genesis* e o substantivo grego *genesis* se originam de uma raiz que indica "nascimento", "vinda à existência". O primeiro, embora seja traduzido por "naturalmente" em algumas versões, em Fp 2.20, tinha perdido seu sentido etimológico no grego helenista e é mais bem traduzido por "genuinamente", "sinceramente" (como em nossa versão). (Cf. MM s.v. acerca da história dessa alteração de significado). O substantivo *genesis* ocorre no caso genitivo em Tg 1.23; 3.6. No primeiro caso nossa versão o traduz por "natural", e no segundo caso por "existência". A idéia envolvida é a de nascimento, decadência e novo nascimento sucessivos que caracterizam o mundo ao nosso redor. Um homem vê no espelho o rosto que veio a ser o que é através desse processo (1.23); enquanto 3.6 salienta o senso de processo contínuo com a frase "a carreira" deste mundo mutável. Há abundante evidência nos escritos de Filon acerca do contraste entre *genesis*, a cena mutável ao nosso redor, e a eternidade de Deus.

3. A palavra traduzida por "natural" em 1Co 2.14; 15.44,46, "animal" em Tg 3.15, e "sensual" em Jd 19, é o vocábulo grego *psychikos*. Esse adjetivo é empregado no NT para referir-se àquilo que pertence à *psyche*, não no seu sentido mais geral de "vida", "alma", mas como em contradição com *pneuma*. Nesse sentido, *psyche* é a vida da sensação, da emoção, do intelecto, à parte de todo contato consciencioso com Deus. O corpo natural de 1Co 15 é um corpo que corresponde às necessidades dessa *psyche* inferior; semelhantemente, o corpo espiritual, de outro modo indefinido, seria um corpo não necessariamente "composto de espírito", mas um "veículo" apropriado, digamos assim, para o funcionamento do espírito.

4. As palavras mais frequentemente traduzidas "natureza" e "natural" são *physis* e *physikos*. O sentido básico de *physis* é "o processo do crescimento" e, portanto, aquilo que vem à existência por meio de tal processo; cf. Rm 11.21,24, acerca da distinção entre *physis*, o crescimento normal de uma planta, e os resultados do enxerto. Cada ordem de seres tem sua própria *physis*,

Tg 3.7; é até mesmo possível falar na *physis* distintiva de Deus (2Pe 1.4), embora nenhum processo de desenvolvimento possa ser concebido dentro do próprio ser divino.

O sentido preciso de *physis* e *physikos* é freqüentemente determinado por aquilo com que *physis* se contrasta. Assim é que pode ser reputado como característica de animais irracionais em oposição à humanidade (2Pe 2.12 Jd 10) ou então ser contrastado com aquilo que é comum mas falsamente crido (Gl 4.8, Moffatt — “deuses que são realmente”, *physei*, “não-deuses de forma alguma”; cf. 1Co 8.5).

De importância especial são os empregos paulinos de *physis* em contraste com (i) as perversões da sociedade gentílica, (ii) a livre graça de Deus em Jesus Cristo, e suas conseqüências na vida humana.

O primeiro desses empregos se encontra em Rm 1.26,27; a perversão sexual é ali contemplada como sendo um desvio da norma reconhecida pelo homem “natural”. A mesma idéia está provavelmente presente em 1Co 11.14, embora *physis* pudesse ter aqui uma referência a seu sentido primário de “processo de crescimento” e a fatos fisiológicos acerca do comprimento dos cabelos não cortados.

*Physis*, em distinção com graça, dá ao judeu uma posição de privilégio comparativo (Gl 2.15); assinalá-lo como diferente do gentio que está fora da aliança (Rm 11.21,24), embora tal diferença não seja suficiente para salvá-lo necessariamente. Por outro lado, o gentio, a despeito de não possuir o sinal da aliança de ser incircunciso *ek physeos*, é algumas vezes capaz *physei* de fazer as obras exigidas pela lei (Rm 2.14,27). Em contra posição com todo privilégio ou boas obras, entretanto, permanece o fato que todos os homens são *physei* filhos da ira (Ef 2.3). Dessa maneira, *physis* e *physikos*, nessas passagens, são termos que se referem a tudo quanto pertence ao estado do mundo, quer judeu quer gentio, separado da graciosa ação de Deus em Cristo Jesus. M.H.C.

## NAUM, LIVRO DE

### I. AUTORIA E DATA

Naum foi um profeta de Elcos, possivelmente em Judá. É difícil datar a sua profecia com exatidão, mas podemos notar que a captura de Tebas (isto é, No-Amom) é reputada como acontecimento que já tivera lugar. Esse evento ocorreu sob Assurbanipal, nos anos de 664-663 a.C. Ao mesmo tempo, Ninive, o objeto da pregação de Naum, continuava de pé. Ninive caiu em 612 a.C., pelo que podemos situar em linhas gerais a sua profecia entre essas duas datas. Mais exatos que isso porém, é impossível que sejamos.

### II. SUMÁRIO E CONTEÚDO

Cada um dos três capítulos é uma unidade em si mesmo, e podemos compreender melhor a profecia considerando esses capítulos um depois do outro.

#### a) Um poema acróstico e declaração de juízo, 1.1-15

O cap. 1 se divide em três seções principais: o subtítulo (v. 1), a descrição da majestade de Deus (v. 2-8), e a declaração de julgamento vindouro (v. 9-15). O subtítulo descreve a mensagem como uma *masa*, isto é, “sentença”, palavra essa que freqüentemente denota uma mensagem que envolve ameaça. Também declara que a obra é “Livro da visão de Naum”, ou seja, trata-se de um livro no qual a visão recebida por Naum foi registrada. O caráter sobrenatural da obra foi reconhecido assim desde o princípio.

O profeta imediatamente se atira à declaração acerca do zelo de Deus. O zelo do Senhor é a sua determinação de levar avanti os seus propósitos, tanto para fazer surgir o seu próprio reino como para castigar os seus adversários. É este último aspecto do zelo de Deus que se torna aqui proeminente. Deus é lento em irar-se, diz o profeta (v. 3); não obstante, ele vingar-se-á contra os seus inimigos. Quando esses termos são aplicados a Deus, devemos compreender que são empregados antropomorficamente; não contém o sentido sinistro que se lhes apegam quando são usados a respeito dos homens. Que Deus é capaz de pôr em execução os seus propósitos é uma questão que não admite qualquer dúvida. Ele pode controlar as forças da natureza, a tempestade, os rios o mar, Basã etc. Para aqueles que nele confiam, Deus é uma fortaleza, mas, para os iníquos, Deus é trevas.

Os inimigos do Senhor se recusam a crer que ele os ferirá. Por conseguinte, Deus anuncia que numa ocasião em que não o esperarem, o inimigo será devorado como palha inteiramente seca. Não obstante, também deverá anunciar-se salvação, e Judá é ordenado a observar suas solenes festividades e a cumprir os seus votos.

#### b) O cerco e o saque de Ninive, 2.1-13

Em 2.1-6, Naum descreve o inimigo que porá cerco a Ninive. Esses são os medos, que vieram da planície da Pérsia e que estavam voltando sua atenção contra os assírios da planície da Mesopotâmia. São descritos como indivíduos que destroem (v. 1). Ao atacarem a cidade eles abrirão as comportas a fim de que as águas do rio transbordem, e a seguir entrem na cidade para destruir seu palácio.

A cidade-rainha (conforme é interpretada por nossa versão portuguesa certo vocábulo hebraico difícil) será levada para o cativo, e suas criadas a seguirão. Ninive, o objeto de tal ataque, se transformará numa lagoa. Para ali muito comércio fora trazido e muitas mercadorias ali haviam sido amontoadas, pelo que agora ela estava repleta. Não obstante, os homens fugirão dela, e aqueles que gritam “parai, parai” não seriam capazes de fazer estacar aqueles que procuravam refugiar-se longe de seus desastres. Então o saque teria início imediatamente, e os poucos sobreviventes que restarem contemplarão tristes e horrorizados a cidade a ser despojada.

### c) Uma descrição da cidade e uma comparação com o Egito, 3.1-19

O cap. 3 consiste de uma descrição do caráter ímpio da cidade de Ninive. Era uma cidade sanguinária e cheia de crueldades. Era uma cidade guerreira, e muitos havia que por ela tinham sido mortos. Por meio de suas prostituições ela havia vendido nações e havia manuseado com feitçarias. Por conseguinte, o Senhor se voltara contra ela, e haveria de expô-la a fim de que se transformasse em motivo de chacotas a todos quantos a contemplassem.

A seguir Naum faz uma breve comparação entre Ninive e o Egito (3.8-15). O Egito se tornara poderoso, havia se jactado de suas forças, e agira tal qual Ninive; não obstante sua ruína certamente lhe sobreviera. Outro tanto sucederia a Ninive. Não haveria meio de escapar. Dessa maneira o profeta vai atingindo um poderoso clima, e anuncia que não havia cura para a ferida da Assíria. "A tua chaga é incurável" (3.19a).

Nessa breve profecia de condenação aprendemos que o Deus de Israel, a nação que fora desprezada pela Assíria, é verdadeiramente o Deus que controla os destinos e as ações de todas as nações. E.J.Y.

## NAVIOS E EMBARCAÇÕES

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

Os hebreus não eram um povo amante da vida marítima, e durante toda a sua história tiveram apenas alguns poucos portos pois as costas eram possuídas por povos marítimos estrangeiros (v. FENÍCIOS, FILISTEUS). Os distritos das tribos de Zebulom e Issacar faziam frente para o Mediterrâneo (Gn 49.13; Dt 33.19), como por algum tempo foi igualmente o caso das terras de Dã e Aser (v. Jz 5.17). Os israelitas, naturalmente, estavam familiarizados com navios que se lançavam ao mar, e referências a tais navios, são freqüentemente encontradas no AT. Um navio em ocasião de temporal (Sl 48.7; 107.23-30), a balouçar como um bêbedo (Pv 23.34) ou trazido em segurança até o porto (Sl 107.30) relembra o reconhecimento acerca do poder e do livramento de Deus. A capacidade de um navio de viajar pelo mar era reputada uma maravilha (Pv 30.19), enquanto a própria vida era comparada com a passagem de um navio (Jó 9.26; Sabedoria 5.10).

#### a) Desenvolvimento e uso da navegação

Desde cerca de 3500 a.C. navios a vela com uma vela quadrada e popas em forquilha (para manter o remo que servia de leme) aparecem pintados nas pinturas egípcias ou como modelos, para serem usados nos túmulos. A embarcação que era geralmente usada, entretanto, era uma estrutura de juncos de papiro ou de madeira, empregada no rio Nilo, onde talvez a vela tenha aparecido pela primeira vez a fim de aproveitar o vento norte constante. Pelo Reino Médio (c. de 2130-1780 a.C.) navios grandes, com 60 m de comprimento e 20 m de boca, eram usados no comércio entre o Egito e Babilos, na Síria (conforme Dt 28.68; cf. Pv. 31.14).

Talvez fossem embarcações fenícias, pois flotilhas de navios, dentro desse período, comerciavam com Chipre e as costas da Grécia (Nm 24.24).

Pela época de Amarna as docas navais egípcias de Tutmose III (1490-1437) e de Amenófis III (1390-1353 a.C.), em Sakkara, certamente empregavam indivíduos asiáticos na tripulação. Grandes navios dotados de mastro e vela, alguns deles com uma quilha central, foram construídos para a expedição de Hatsepsute ao Punt (Somália). Grandes embarcações eram igualmente construídas no mar Egeu, equipadas tanto com velas como com remos. V. fig. 133, n.º 3.

Quando a dinastia de Davi estabeleceu uma aliança comercial com Hirão, de Tiro (2Sm 5.11s.), os fenícios ficaram com a incumbência de trazerem grandes toras de madeira de cedro, descendo pelos rios das montanhas do Líbano e acompanhando a costa até Jope. Balsas de troncos (1Rs 6.9, *dovrot*) ou "pranchas lavradas (?)" (2Cr 2.16, *rafsodot*) eram usadas como suporte. Esse método e essa rota eram também usados para transportar suprimentos para o segundo templo (Ed 3.7). Jope foi primeiramente desenvolvido como porto capaz de receber navios de grande calado por Simão Macabeu (1Macabeus 14.5).

Salomão construiu o seu próprio porto em Ezion-Geber, no golfo de Aqabah, e ali construiu seus navios de alto mar ("Társis") (1Rs 9.26-28). Josafá fez outro tanto (1Rs 22.48). Esses navios, em cooperação com a frota fenícia, importavam ouro e mercadorias raras de lugares distantes, e faziam viagens que se prolongavam de um a três anos (v. OFIR).

Em tempos posteriores as rotas de navegação passaram a ser controladas pelos fenícios, sob a hegemonia de Tiro, cidade essa que a profeta Ezequiel comparou com um navio (Ez 27).

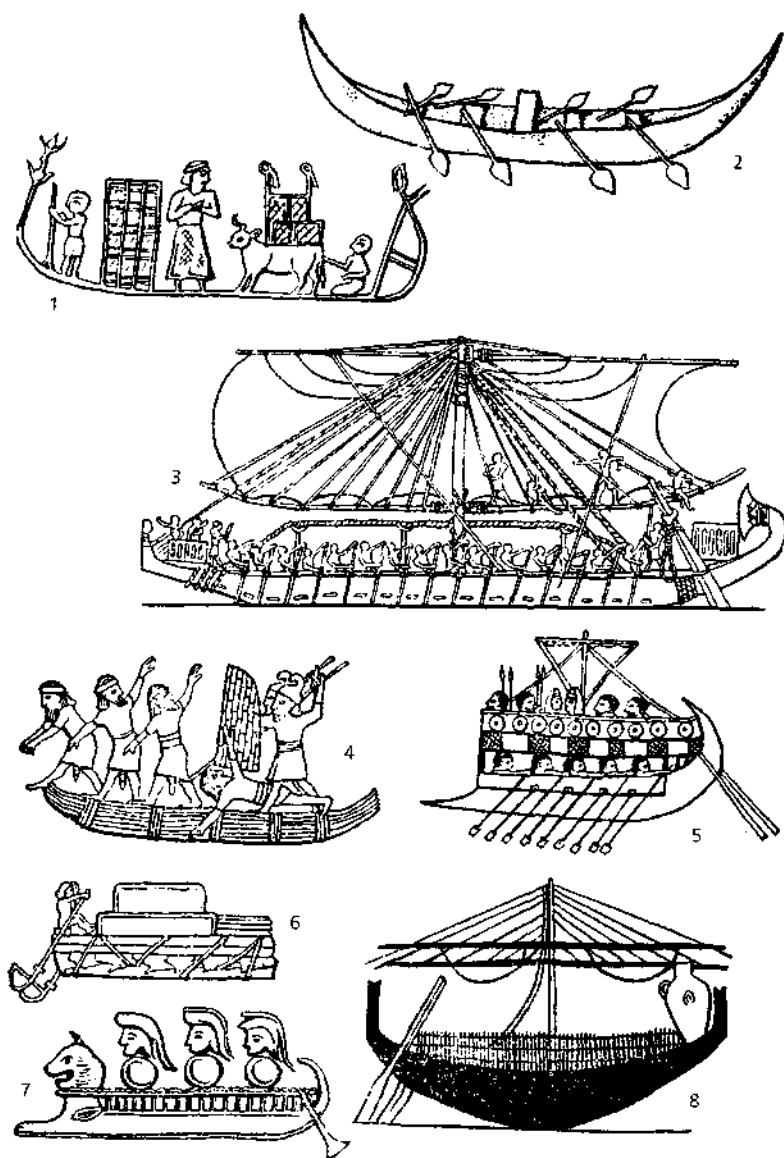
#### b) Tipos de embarcações

1. A palavra hebraica mais comum para "navio", *'onyah* (p. ex., Jn 1.3), se encontra nos textos de Amarna como "canaanita", *'anayi* (uma palavra que pode ser derivada do indoeuropeu *naus, navis*). O plural *'anyot*, e o coletivo *'oni*, "frota", também ocorrem, com freqüência, ainda que não distingam o tipo de embarcação empregado. Eram tripulados por "marinheiros", *'anshe 'onyot* (1Rs 9.27; cf. gr., *nautai*, At 27.27).

2. O "navio de Tarsis", era uma embarcação de alto bordo, capaz de transportar cargas pesadas (Ez 27.25). Frotas de tais navios eram usadas (1Rs 9.26; 10.22). Partindo desse nome, tais navios têm sido variadamente descritos como vasos usados como transportadores de minério para o comércio de refinação (W. F. Albright, BASOR, 83, outubro de 1941, p. 21s.) ou como embarcações capazes de atingir Tartesso, na Sardenha (cf. 2Cr 20.36). É mais provável que "Társis" se refira ao bem conhecido porto de Tarso, na Cilícia, que de alguma maneira está ligado com o grego *tarsos*, "remo". Barnett considera que os "navios de Tarsis" eram os navios micêneos de alto bordo de tal modo adaptados

que podiam ser impelidos por 30 a 60 remos em dois andares que seriam empregados quando faltava o vento. Estes navios, com proas arredondadas nos casos de navios mercantes, e com proas "longas" e pontiagudas nos navios de guerra, figuram nas esculturas de Senaqueribe que retratam seu ataque contra a frota fenícia de

Luli, de Tiro, em 700 a.C. Navios similares podem ser vistos em modelos antigos ou em moedas de tempos mais recentes. A pesada supra-estrutura do tombadilho (gr., *katastromar*, a grade (v. MARFIM) onde eram dependurados os escudos, e a vela quadrada de uma verga podem ser vistos. V. fig. 133, n.º 5.



**Fig. 133** — Navios do antigo Oriente Próximo. 1. Barcaça assíria, c. de 3200 a.C. Tirado de um selo cilíndrico. 2. Modelo de canoa, em prata. De Ur; c. de 2500 a.C. 3. Navio que se aventurava no mar, dos egípcios, c. de 1480 a.C. 4. Soldados de Senaqueribe atacam um bote de juncos de fundo chato, nos pantanais babilônicos, c. de 710 a.C. 5. Um navio de guerra fenício, c. de 700 a.C. 6. Uma jangada fluvial assíria, apoiada em peles de cabra infladas, c. de 700 a.C. 7. Um barco sidônio, com proa munida de aríete, conforme aparece em uma moeda do séc. V a.C. 8. Um barco 'redondo' dos egípcios, de alto bordo, conforme usado no Mediterrâneo até os tempos helênicos. V. tb. figs. 168, 145.

Outro tipo comum de embarcação fenícia não é especificamente designado no AT. Trata-se do tipo que em grego é chamado *hippos*, com a cabeça de um cavalo à proa.

3. O barco-*çi*. Trata-se de uma palavra emprestada do egípcio *t'ai*, sendo, por conseguinte, talvez um forte barco feito de juncos, usado para navegação fluvial (Is 33.21) ou para atravessar o mar até à terra de Cuxe (Ez 30.9), até Chipre ou até à costa síria (Nm 24.24). Tais embarcações, como todos os demais tipos de navios, podiam ser dotados de mastro, o qual se segurava por cordas (Is 33.21s.).

4. O *sfinah*, que era um navio grande dotado de tombadilho, e que é mencionado exclusivamente em Jn 1.5, embora talvez fosse semelhante a outros navios cobertos (conforme alguns interpretam *tsiltsal*, Is 18.1). Era tripulado por "marinheiros" (*malahim*, Jn 1.5) e contava com um "piloto" (*hovel*, Jn 1.6; Ez 27.8,27-29).

5. O navio a remos, *oni shayit* (Is 33.21), que podia ser uma embarcação pequena ou grande (daí "navio grande"), tripulada por muitos remeiros (*shatim*, Ez 27.8; v. 2, acima).

6. *abarah* (2Sm 19.18) que talvez denote uma balsa, de fundo chato, usado para atravessar rios como o Jordão.

D.J.W.

## II. NO NOVO TESTAMENTO

### a) No mar da Galiléia

Os barcos da Galiléia eram empregados principalmente para pescar (p. ex., Mt 4.21s.; Mc 1.19s.; Jo 21.3s.; v. PEIXES); mas também eram usados para as comunicações em geral entre um e outro lado do lago (p. ex., Mt 8.23s.; 9.1; 14.13s.; Mc 8.10s.). Nosso Senhor algumas vezes pregou postado em um barco, a fim de que sua voz não fosse abafada pelo povo ao chegar perto demais (Mc 4.1; Lc 5.2s.).

Essas embarcações não eram muito grandes: uma delas pôde acomodar Jesus e os seus discípulos (p. ex., Mc 8.10), mas uma grande pesca, apanhada por uma só rede, e de uma só lançada, pôde sobrecarregar dois desses barcos (Lc 5.7). Apesar de que sem dúvida dispunham de velas, eram regularmente equipados com remos o que possibilitava seu avanço em períodos de calmaria, bem como durante as furiosas tempestades que varriam o lago (Mc 6.48; Jo 6.19).

### b) No Mediterrâneo

As principais características dos navios do mar Mediterrâneo tinham sido alteradas em muito pouco com a passagem dos séculos. Os navios de guerra ("navios longos", pois seu comprimento era cerca de oito vezes maior que sua largura) eram regularmente impulsionados por remos e raramente se afastavam muito da costa. A maioria desses navios tinha a capacidade de 15 a 75 toneladas. Os navios mercantes ("navios redondos", pois seu comprimento era cerca de três a quatro vezes maior que sua largura) dependiam das velas, mas freqüentemente levavam até vinte remos para qualquer emergência. Também se mantinham razoavelmente próximos da costa, ainda que sob condições favoráveis aventuravam-se a atravessar o mar aberto

(v. PÁTARA). Um navio com capacidade de 10.000 talentos (cerca de 250 toneladas) era considerado grande, embora Plínio mencionasse um navio que aparentemente tinha a capacidade de 1.300 toneladas.

A maioria das viagens missionárias de Paulo eram provavelmente levadas a efeito mediante o uso de pequenos vasos costeiros; mas, durante sua viagem a Roma, esteve embarcado em dois grandes navios de cereais que faziam transporte de trigo entre o Egito e a Itália, e que facilmente pôde carregar um complemento de 276 pessoas entre a tripulação e os passageiros (At 27.37). Mais ou menos no mesmo período, Josefo viajou em um navio que transportava 600 pessoas (*Vita* 3). Luciano (*Navigium* 1s.) apresenta a descrição de um grande navio de cereais do ano de 150 d.C.; e recentemente, um navio mercante do segundo séc. a.C., que naufragara ao largo de Marselha, com uma carga de vinho e cerâmica, foi escavado pelos arqueólogos. Por essas e outras evidências podemos ter alguma idéia do navio "Dióscuros" em que Paulo viajou (q.v.).

Tal navio certamente tinha um grande mastro central com longas vergas que sustentavam uma vela quadrada principal, além de outra vela menor, no alto; e também um mastro fronteiro menor, inclinado quase como um gurupês, com uma vela do traquete (gr., *artemon*), que talvez fosse empregada para ajudar o navio a fazer curvas e para impedir a deriva por ocasião das tempestades (possivelmente At 27.17s., mas v. F. F. Bruce *ad loc.*; v. VENTO, EURO-AQUILÃO, BAI-XIOS), e também para fazer o navio andar em pequena velocidade, quando não se queria tirar plena vantagem da força do vento (At 27.40). Mediante inclinação das velas os navios podiam viajar até dentro de sete graus de inclinação em relação à direção do sopro do vento.

A proa era elevada terminando numa figura cinzelada ou pintada para representar o nome do navio (At 28.11), e na popa, que também era levantada, geralmente numa forma de pescoço de ganso, havia a estátua da divindade protetora do porto de origem do navio. Dois grandes remos na popa serviam de lemes, cada qual operado independentemente ou então girados conjuntamente mediante um jogo de cordas amarradas a um cabo central. Esses remos podiam ser fixados numa só posição fixa por ocasião dos temporais (cf. At 27.40).

As âncoras normalmente tinham uma armação de madeira com braços de chumbo, com pequenas bóias para assinalar sua posição quando mergulhadas. Um espécime, encontrado perto de Cirene, pesa cerca de 650 kgs. Podia haver três ou mais âncoras a bordo, e quando o barco estava ancorado ao largo de uma praia, uma ou duas âncoras eram arriadas à proa, enquanto cabos de amarração eram estendidos da popa até à praia. Para fazer as manobras entretanto, ou para enfrentar a ventania podiam ser lançadas âncoras da popa (At 28.29). Uma sonda com peso de chumbo era usada para verificar a profundidade da água perto dos baixios (At 27.28),

a qual podia levar um peso de graxa para trazer exemplares de detritos do fundo.

Um escaler era arrastado à ré quando fazia bom tempo, mas era içado para cima por ocasião dos temporais (At 27.16,17) a fim de impedir que afundasse ou fosse despedaçado. Na ausência de salva-vidas, além desse escaler, os sobreviventes de um naufrágio tinham de depender de tábuas. Paulo já experimentara três naufrágios antes de sua viagem a Roma (2Co 11.25).

Em qualquer viagem os riscos eram grandes, mas também eram grandes os lucros se a viagem fosse bem sucedida (cf. Ap 18.19). O proprietário freqüentemente era o comandante de seu navio, talvez com o auxílio de um piloto ou navegador profissional; porém, num navio contratado pelo governo romano, um oficial do exército é que talvez tomasse a precedência (At 27.11). Num grande navio mercante podia haver até três conveses, e algumas cabines luxuosamente equipadas.

Normalmente arriava-se os mastros dos navios e fundeava-se os mesmos, para evitar as tempestades de inverno desde meados de novembro até meados de fevereiro (At 20.3,6; 28.11; 1Co 16.6s.; 2Tm 4.21; Tt 3.12), e os períodos de cerca de um mês antes e depois desse intervalo eram considerados perigosos à navegação (At 27.9). A principal dificuldade parece ter sido o fato que o céu ficava toldado com as nuvens tempestuosas, o que impossibilitava a navegação orientada pelo sol e pelas estrelas. As demoras por causa das condições do tempo eram comuns. De conformidade com Josefo (BJ ii.10.5), certa carta enviada pelo imperador Gaio, em Roma, a Petrônio, na Judéia, precisou de três meses para ali chegar. V. SAMOTRÁCIA.

Há alguma dúvida sobre o significado da expressão que em nossa versão é traduzida por "arriaram os aparelhos", em At 27.17. O ponto de vista tradicional, que não é improvável, é que cordas eram passadas por baixo do navio, de lado a lado, para manter firmes as tábuas do casco; mas também pode ter sido o emprego de cabos horizontais de fortalecimento (segundo Smith), ou o emprego de uma trave de amarração (segundo Cadbury), embora esta última sugestão seja menos provável no caso de um navio grande que já contava com conveses para fortalecê-lo no sentido da largura.

#### c) Uso figurado

As metáforas náuticas são raras no NT. Em Hb 6.19 a esperança é chamada de "âncora da alma"; e Tg 3.4,5 compara a língua com o leme de um navio. K.L.MCK.

**NAZARÉ** — Uma cidade da Galiléia, onde José e Maria viviam, e onde Jesus morou e se criou por cerca de trinta anos, até que foi ali rejeitado (Lc 2.39; 4.16,28-31). Por conseguinte, passou a ser chamado Jesus, o Nazareno. Não é mencionada nem no AT, nem nos livros apócrifos, nem por Josefo, nem no *Talmude*. O motivo disso foi primeiramente geográfico e posteriormente teológico. A baixa Galiléia ficava fora

da corrente principal da vida israelita até os tempos neotestamentários, quando o domínio romano pela primeira vez trouxe segurança. E mesmo então Seforis era a cidade principal da área, um pouco ao norte de Nazaré. Todavia, Nazaré ficava bastante próxima de diversas rotas comerciais importantes para poder entrar facilmente em contato com o mundo exterior, enquanto, ao mesmo tempo, sua posição como cidade de fronteira, no limite sul de Zebulom, dando frente para a planície de Esdrelom, produzia certa indiferença. Era essa atitude de independência da baixa Galiléia que fazia com que Nazaré fosse reputada com zombaria pelos judeus estritos (Jo 1.46; V. NAZARENO).

Nazaré se situava num alto vale entre as colinas de pedra calcária mais ao sul da serra do Líbano; corre aproximadamente de sul-sudoeste para nordeste. No sul há uma rápida descida para a planície de Esdrelom. A base do vale fica a quase 400 m acima do nível do mar. Colinas íngremes se elevam nos lados do norte e do oriente, enquanto no lado ocidental atingem uma altura de até 488 m e apresentam uma visão impressionante. Estradas principais vindas de Jerusalém e do Egito terminavam no sul da planície de Esdrelom; caravanas provenientes de Gileade atravessavam os vau do Jordão e prosseguiram em seu caminho mais abaixo; a estrada principal que ia de Ptolemaida até Decápolis e o norte, ao longo da qual viajavam as legiões romanas, passava a poucos quilômetros de Nazaré. Tal localização talvez tenha dado origem ao seu nome, que é provavelmente derivado do termo aramaico *nastrsat*, "torre de vigia". Outra derivação que tem sido sugerida é aquela que provém do vocábulo hebraico *netser*, "broto", advogada no *Onomasticon* de Eusébio e por Jerônimo (Epist. xlvj, *Ad Marcellam*). O clima temperado no vale faz florescerem as flores e surgirem os frutos abundantemente.

A julgar pelos túmulos escavados na rocha, a cidade primitiva ficava mais acima na colina ocidental do que a presente Nazaré. Existem dois possíveis suprimentos de água. O primeiro, que é o maior, fica no vale e foi chamado de "Poço de Maria" desde 1100 d.C., mas não há vestígios de habitações antigas nas proximidades. O segundo é uma pequeníssima fonte, chamada "Fonte Nova", num ângulo formado por projeção da colina ocidental; a igreja e a aldeia bizantinas ficam mais perto dessa fonte. A escarpa inclinada do Jebel Qafsa, que dá frente para a planície, é tradicional mas erroneamente chamada de "Monte da Precipitação", visto que não era esse "o monte sobre o qual a cidade estava edificada" (Lc 4.29). J.W.C.

**NAZARENO** — Segundo Marcos, a designação *nazarenos* foi aplicada a nosso Senhor pelos demônios (1.24), pela multidão (10.47), por uma criada (14.67), e pelo mensageiro da ressurreição (16.6). É igualmente usada em Lc 4.34 (= Mc 1.24) e Lc 24.19 (os discípulos de Emaús). Mas Mateus, Lucas e João normalmente empregam *nazoraios* (Mt 26.71; Lc 18.37; Jo 18.5s.;



19.19; At 2.22; 3.6; 4.10; 6.14; 22.8; 26.9). Ambos os termos são traduzidos como "nazareno" por nossa versão. *Nazoraiois*, "nazareno", é também aplicado a Jesus em Mt 2.23 e ocorre como designação popular da "seita" dos cristãos, em At 24.5. Isso é sustentado no uso judaico (cf. a forma palestina mais antiga da *Sh'moneh 'Esreh*, na qual, em cerca de 100 d.C. se pronuncia a execração contra os *notsrim*), e no árabe, aparentemente como designação geral para os cristãos (cf. R. Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, 1926, p. 147s.). Os pais cristãos conheciam grupos judaico-cristãos que se chamavam de "Nazarenos" (Jerônimo, *De vir.*, *ill.* 2,3; *Epist.* xx.2) ou "Nazarenos" (Epifânio, *Haer.* xxix. 7,9), e Epifânio — embora nunca muito digno de confiança nessas questões — menciona uma seita judaica aberrante, os Nasarenos (Haer. 1.18).

No NT o título jamais é aplicado a nosso Senhor sem o nome "Jesus", e identificar um homem pelo seu lugar de origem (p. ex., João de Giscala) era uma prática comum entre os judeus. Têm sido levantadas objeções lingüísticas, entretanto, contra a derivação de *nazarenos*, e mais ainda de *nazoraiois*, de "Nazaré", chegando alguns a apresentar a sugestão que o nome Nazaré foi criado por motivo de não se haver entendido corretamente o título Nazoreano (cf. E. Nestle, *ExpT*, XIX, 1908, p. 523s.). Essas objeções foram fielmente tratadas por G. F. Moore, mas continuam sendo ocasionalmente levantadas.

A alusão a *nazoraiois*, como título dado ao Messias na profecia (Mt 2.23) tem sido frequentemente considerada como uma referência ao "Renovo" (*netser*) de Is 11.1 e de passagens semelhantes, ou então ao nazireu (*nazir*, cf. Jz 13.7) em seu caráter como indivíduo santificado a Deus (*nazir* é usado não-tecnicamente e talvez tenha sido interpretado messianicamente, em Gn 49.26; Dt 33.16; v. H. Smith, *JTS*, XXVIII, 1926, p. 60). Outra sugestão antiga (Jerônimo, *in loc.*) é que Mateus faz alusão às passagens que se referem ao Messias como sendo desprezado (cf. Jo 1.46). Seja como for, a fórmula de citação em Mt 2.23, diferente da que aparece, p. ex., em Mt 1.22; 2.15,17, sugere que um tema profético, e não uma predição específica, estava na mente do escritor sagrado.

O fato que a seita mandeana de maniqueus-gnósticos se chamava a si mesma de *natsoraya* tem atraído a atenção de muitos. Moore tem eliminado suficientemente a "evidência" que parecia favorecer um culto "nazareno" pré-cristão adaptado a um *milieu* judaico, mas M. Black aceita a derivação sugerida por Lidzbarski, que afirma que *natsoraya* veio de *natsar*, "guardar" (i.e., a tradição), e aponta para a reivindicação mandeana de que preservava os ritos ensinados por João Batista. Rejeitando sobre bases lingüísticas, qualquer conexão de *Nazoraiois*, quer com *netser* quer com *nazir*, ele sugere a propriedade de "nazarenos" como um título aplicado aos seguidores de João, o que é preservado pelos mandeanos e talvez por Epifânio, o qual foi posteriormente aplicado ao "movi-

mento de Jesus" que teve origem na onda provocada por João Batista. Por mais engenhosa que pareça ser essa explicação, talvez seja por demais sutil. É possível que o jogo de palavras entre *netser* ou *nazir*, ou então ambas, com o nome "Nazaré" seja tudo quanto está envolvido; e é digno de nota que as versões síriacas, indubitavelmente refletindo a língua aramaica, escreviam Nazaré com *ts* e não com *z*. Uma paronomásia diferente é usada nos escritos do Alcorão (Surata iii.45; 11.14), e ainda uma outra derivação tem surgido no *Evangelho de Filipe* de Quenobosquiom, Log. 47. A.F.W.

**NAZIREU** (heb., *nazir*, derivado de *nazar*, "separar, consagrar, abster-se"; cf. *nezer*, "diadema", a "coroa de Deus" algumas vezes identificada com os cabelos compridos dos nazireus) — Em Israel, nazireu era aquele que se separava dos outros ao consagrar-se a Javé mediante um voto especial.

A origem da prática é pré-mosaica e obscura. Os semitas e outros povos primitivos frequentemente deixavam seus cabelos compridos durante algum empreendimento que exigia o auxílio divino, e depois consagravam seus cabelos (cf. reflexos modernos desse costume entre as tribos árabes, conforme A. Lods, *Israel*, 1932, p. 305; v. tb. Jz 5.2).

## I. A LEGISLAÇÃO EM NÚMEROS CAPÍTULO VI

Embora cronologicamente não seja a primeira referência ao assunto, as regras relativas aos nazireus, esboçadas em Nm 6, provêem a base mais completa e conveniente para a discussão. A legislação tem três seções.

### a) Proibições

(i) O nazireu tinha de abster-se de vinho e bebidas intoxicantes, de vinagre e de passas. Isso talvez tivesse por alvo salvaguardar a integridade e santidade do nazireu, para que não fosse possuído por qualquer espírito que não o de Javé (cf. Pv 20.1). Tal como um sacerdote oficiante, o nazireu renunciava ao vinho para que pudesse aproximar-se de modo mais digno de Deus. R. Kittel, entretanto, vê nessa abstenção um protesto contra a cultura cananita, e o desejo de retornar aos costumes nômádicos (*Geschichte des Volkes Israel*, II, 1925, p. 250).

(ii) O nazireu não podia cortar os cabelos durante o período inteiro de sua consagração (cf. *nazir* = "vinha não podada", Lv 25.5,11). Os cabelos eram reputados como a sede da vida, "a habitação favorita dos espíritos e das influências mágicas", os quais deviam ser mantidos em seu estado natural até que, ao serem lançados no fogo, seu desaparecimento assegurava não haver qualquer risco de profanação.

(iii) O nazireu não podia aproximar-se de qualquer cadáver, nem mesmo de seus parentes mais chegados, proibição essa que também se aplicava no caso do sumo sacerdote.

### b) Violação

Se esta última regra acima chegasse a ser violada, o nazireu tinha de submeter-se a ritos purificatórios cuidadosamente detalhados, e começar



tudo novamente. É notável, todavia, que as condições do voto do nazireado não excluía a realização de outros deveres domésticos e sociais.

### c) Término

No fim de seu período de voto, o nazireu tinha de oferecer diversos sacrifícios prescritos, e em seguida cortar seus cabelos e queimá-los sobre o altar. Depois de certas ações rituais levadas a efeito pelo sacerdote, o nazireu ficava livre de seu voto.

As características distintivas do nazireado original eram uma consagração total a Javé, na qual o corpo, não considerado meramente como algo que deve ser restringido, era consagrado a serviço santo; uma extensão aos leigos de uma santidade usualmente associada apenas com os sacerdotes; e um caráter individualístico em contraste com grupos, tal como entre os recabitas (q.v.).

## II. PROBLEMAS ACERCA DO NAZIREADO

É claro, pelas provisões em (c), acima, que o nazireado se prolongava apenas durante um período predeterminado. Mas contra isso, e cronologicamente anteriores à legislação acima (para cuja data v. NÚMEROS, LIVRO DE), existem instâncias, durante a era pré-exílica, em que pais dedicaram seus filhos ao nazireado durante toda a vida. Há, p. ex., a consagração de Samuel (1Sm 1.11), que não é chamado de nazireu no texto massorético (mas que no texto Qumran, 4Q Sam<sup>a</sup>, 1Sm 1.22 termina com estas palavras: "um nazireu para sempre, todos os dias de sua vida") Há igualmente o nazireado expresso de Sansão (Jz 13), elementos de cuja história podem datar do século X a.C. Que Samuel e Sansão tivessem sido nazireus tem sido posto em dúvida (v. G. B. Gray, *Numbers*, ICC, 1903, p. 59, 60). A narrativa sobre Sansão conspicuamente não dá a impressão que ele se abstivesse de vinho! É possível mesmo que o termo "nazireu" fosse lassamente aplicado a qualquer pessoa devotada a Javé.

Absalão, além disso, tem frequentemente sido considerado como tipo de nazireado perpétuo (quanto ao cortar dos cabelos dos nazireus, v. G. B. Gray, "The Nazirite", JTS, I, 1900, p. 206). Amós, em cujos dias parece que os nazireus eram numerosos, fala claramente dos nazireus a quem o povo procurava desviar de sua abstinência (2.11, 12). Durante todo o período pré-exílico é difícil encontrar evidência direta sobre nazireus temporários.

## III. DESENVOLVIMENTOS POSTERIORES

Desde o tempo do exílio parece que o nazireado se prolongava apenas por um período sempre igual. Elementos externos penetraram no nazireado, e o motivo para assumir o voto de nazireu não era mais exclusivamente a penitência e a devoção. Ocasionalmente o nazireado era praticado para obter certos favores da parte de Javé (cf. Josefo, BJ II.15.1, onde Berenice levou a efeito um voto de trinta dias), como uma atividade ritual meritória, ou até mesmo como aposta (*Mishnah*, Nazir v. 5s.). Judeus

frequentemente financiavam o sacrifício final; diz-se que Herodes Agripa I assim o fez (Josefo, *Antiguidades* xix. 6.1), e Paulo foi persuadido a prestar esse serviço a quatro membros da igreja cristã de Jerusalém (At 21.23s.; cf. 18.18 sobre a possibilidade do próprio Paulo ter feito voto de nazireu). Os raciocínios sofisticados inevitavelmente penetraram também, e um tratado especial do *Mishnah* (Nazir) fixava a duração mínima do nazireado em trinta dias.

Pelas referências que aparecem nos escritos de Josefo, parece que os nazireus eram uma característica comum da cena contemporânea. Quanto à sugestão de que João Batista e Tiago, irmão do Senhor, eram nazireus, e acerca da questão em sua totalidade, v. G. B. Gray no artigo no JTS, citado acima. J.D.D.

**NEÁPOLIS** ("a cidade nova") — Uma cidade, modernamente chamada Kavalla, da Macedônia, que talvez servisse como porto para Filipos, a 16 km terra a dentro. Originalmente julgava-se tratar-se de Daton, e ocupava uma posição num estreito de terra entre duas baías, o que provia um porto útil para ambos os lados. Paulo chegou ali vindo de Trôades durante sua segunda viagem missionária (At 16.11), depois de receber sua chamada para a Macedônia. Talvez tenha igualmente visitado a cidade por ocasião de sua terceira viagem missionária. J.H.P.

**NEBAIOTE** — O filho mais velho de Ismael (Gn 25.13; 28.9; 36.3; 1Cr 1.29). Seus descendentes, uma tribo árabe mencionada em conjunção com Quedar, em Is 60.7, provavelmente devem ser identificados com os nabateus (q.v.) de tempos posteriores.

**NEBATE** — Nome que ocorre somente dentro da frase "Jeroboão, filho de Nebate" (1Rs 11.26 etc.), aparentemente para distinguir Jeroboão I do filho de Joás, de tempos posteriores.

**NEBO** — 1. Monte Nebo, de onde Moisés contemplou a terra prometida, algumas vezes igualmente descrito como monte Abarim, termo mais geral que significa a serra inteira (Nm 27.12; Dt 32.49; 34.1).

A tradição cristã deu o nome de Jebel Neba a uma montanha cerca de 20 km a oeste do extremo norte do mar Morto. Muito mais preferível, por diversas razões (v. G. T. Manley, *The Book of the Law*, 1957, p. 63s.), é o Jebel Osha, aprovado pela tradição muçulmana local. Esse é um monte muito mais alto, que dá frente para Jericó, e a paisagem dali contemplada concorda minuciosamente com a descrição que temos em Dt 34.1,2. V. ABARIM, PISGA.

2. Uma cidade em Judá (Ed 2.29; Ne 7.33). 3. Uma cidade em Moabe (Nm 32.3,38). G.T.M.

**NEBO** (*nebo*) — A divindade babilônica Nabu, filho de Bel (Marduque) e, portanto descritiva do próprio poder da Babilônia (Is 46.1). O nome ocorre como parte de tais nomes pessoais como

Nabucodonosor e, talvez, Abed-nego (q.v.). Nabu era considerado o deus da erudição e, por conseguinte, da escrita, da astronomia e de todas as ciências. Seu símbolo consistia de uma cunha no alto de um poste, o que significava ou a escrita cuneiforme, ou algum instrumento visor empregado na astronomia. Era a principal divindade de Borsipa, a 11 km de Babilônia, a sul-sudoeste, mas havia um templo chamado Ezida ("Casa do Conhecimento") que lhe era dedicado em cada uma das cidades maiores da Babilônia e da Assíria. D.J.W.

**NECO** — Em egípcio, *Ni'-k'w*; gr., *Nechao*. Faraó do Egito em cerca de 610-595 a.C., e filho e sucessor de Psamético I, fundador da XXVI.ª dinastia. Em 609 a.C., seguindo a orientação política de seu pai, que procurava manter o equilíbrio de poder na Ásia Ocidental (v. EGITO: História), Neco II marchou até à Síria para auxiliar Assur-balite II, último rei da Assíria, contra a Babilônia. Mas Josias, de Judá, forçou batalha com Neco, em Megido; essa demora da ajuda egípcia aos assírios selou a sorte destes ao custo da própria vida de Josias (2Rs 23.29; 2Cr 35.20-24). Ao regressar para o sul, Neco depôs e deportou o filho de Josias, Jeoaquim, e nomeou em lugar dele um irmão seu, Jeoaquim, como reivassalo em Jerusalém, com a obrigação de pagar tributo ao Egito (2Rs 23.31-35; 2Cr 36.1-4). O Egito reivindicou a Palestina como sua partilha do anterior império assírio, mas, na batalha de Carquemis, em maio/junho de 605 a.C., Nabucodonosor assaltou esse posto avançado egípcio e perseguiu o restante das forças egípcias pela Síria ao fugirem para abrigar-se no seu território pátrio; e assim Judá passou de vassalo do Egito para vassalo da Babilônia (2Rs 24.1,7).

Neco sabiamente desistiu de quaisquer outras aventuras na Palestina. Mas a Crônica Babilônica demonstra que em 601 a.C. Nabucodonosor marchou contra o Egito; Neco se encontrou com ele em batalha aberta, e ambos os lados sofreram pesadas perdas. Nabucodonosor, por conseguinte, teve de passar o ano seguinte em sua própria terra, para restaurar o seu exército. O fato dos egípcios haverem repe-lido os babilônios talvez tenha tentado Jeoaquim a revoltar-se contra a Babilônia, conforme está registrado em 2Rs 24.1, mas nenhum auxílio veio do Egito, que preferiu a neutralidade.

No próprio solo egípcio, Neco II seguiu orientação imprimeida por seu pai, de fomentar a unidade e a prosperidade internas do Egito, outorgando concessões comerciais a negociantes gregos com essa finalidade. Ele levou a efeito a construção de um canal do Nilo para o mar Vermelho, completado por Dario, o persa, e enviou uma frota fenícia que circunavegou a África, conforme é relatado por Heródoto (4.42), cujo ceticismo sobre essa realização é refutada por sua causa, a saber que os viajantes disseram que em certa altura o sol se punha à sua mão direita. C.D.W.

**NEELAMITA** — Um epíteto aplicado a Semaías, um profeta falso que resistiu a Jeremias (Jr 29.24,31-32), e cujo lugar de origem é desconhecido. O v. 24 é traduzido em algumas versões por "sonhador", assim subentendendo alguma conexão com o vocábulo hebraico *ha-lam*, "sonhar". M. F. Unger sugere uma alusão aos sonhos dos profetas falsos, mediante um jogo de palavras. J.D.D.

**NEEMIAS** — Nosso único conhecimento acerca de Neemias vem do livro que traz o seu nome. Era copeiro do rei persa Artaxerxes I (465-424 a.C.). Era uma posição privilegiada. Visto não haver menção sobre sua esposa, é possível que Neemias fosse eunuco. Ao receber notícias sobre o estado de desolação de Jerusalém (provavelmente em resultado dos acontecimentos de Ed 4.7-23), ele obteve permissão para ir para sua própria pátria, tendo sido nomeado governador. A despeito de intensa oposição (v. SAMBALATE, TOBIAS), ele e os judeus reconstruíram os muros de Jerusalém em cinquenta e dois dias. Então ele e os demais judeus exortaram a Esdras para que lhes lesse a lei, e se comprometeram a observar seus mandamentos. Durante sua ausência na Pérsia, alguns dos abusos que ele eliminara novamente apareceram, e por ocasião de seu regresso teve de levar a efeito novas reformas. Suas memórias pessoais ocupam uma grande porção de Neemias, e revelam-no como homem de oração, ação e devoção ao dever.

Para efeito de datar os seus movimentos, contamos com as seguintes referências:

2.1 — sua nomeação como governador, em 445 a.C.

5.14; 13.6 — sua volta à Pérsia, em 433 a.C.

13.6 — seu regresso a Jerusalém, "ao cabo de certo tempo".

A sugestão, em 2.6, é que sua primeira nomeação foi de breve duração, e ele pode ter retornado à Pérsia para uma breve permanência nalguma época entre 445 e 433 a.C. Em vista do fato que sua ausência de Jerusalém, em 13.6, foi suficientemente longa para terem surgido abusos consideráveis, e para que os levitas tivessem sido impelidos a trabalhar nos campos, precisamos concluir que o "certo tempo" foram pelo menos dezoito meses e, possivelmente, mais ainda. J.S.W.

## NEEMIAS, LIVRO DE

### I. ESBOÇO DO CONTEÚDO

a) Neemias na Pérsia ouve falar na desolação de Jerusalém e ora a Deus (1.1-11).

b) O rei Artaxerxes nomeia-o governador de Jerusalém (2.1-11).

c) seus planos para a reedificação dos muros arruinados (2.12-20).

d) A lista de construtores e o trabalho marcado para cada qual (3.1-32)

e) Ameaças contra a obra: sarcasmo (4.1-6); ataques súbitos (4.7-23); desunião interna (5.1-19); acusações falsas (6.1-14).

f) Termina a obra de reerguimento dos muros (6.15-7.4).

g) Registro dos exilados que voltaram (7.5-73).

h) Esdras e os levitas lêem e expõem a lei (8.1-18).

i) Uma oração de arrependimento por todo povo (9.1-38).

j) A selagem de uma promessa de obediência à aliança (10.1-39).

l) Registro dos moradores de Jerusalém e circunvizinhanças (11.1-36).

m) Lista de sacerdotes e levitas (12.1-26).

n) Dedicção dos muros e arranjos para a adoração (12.27-47).

o) Abusos e reformas (13.1-31).

## II. COMPOSIÇÃO

Neemias originalmente compunha um só livro juntamente com o de Esdras e os dois provavelmente eram apenas uma continuação das Crônicas (v. ESDRAS, LIVRO DE, e CRÔNICAS, LIVROS DE). Em Neemias o compilador lançou mão do seguinte:

a) Memórias pessoais de Neemias, retidas na primeira pessoa do singular: 1.1-2.20; 4.1 — 7.5; 10.28-11.2; 12.27-13.31.

b) Narrativa na terceira pessoa do singular, que talvez tenha vindo das memórias de Neemias ou dos registros do templo, 7.73-9.38.

c) Listas: 1. Os edificadores, 3.1-32, quase certamente das memórias de Neemias.

2. Os exilados que regressaram, 7.6-73, da mesma fonte que Ed 2.

3. Os que aprovaram o pacto, 10.1-27, ou das memórias de Neemias ou dos registros do templo.

4. Os habitantes em Jerusalém e circunvizinhanças, 11.3-36, provavelmente dos registros do templo. A secção de 11.3-18 é praticamente a mesma que 1Cr 9.2-17.

5. Os sacerdotes, levitas e sumos sacerdotes, 12.1-26, dos registros do templo.

Todas essas memórias e registros foram reunidos para formar um só registro histórico.

## III. O LUGAR DE ESDRAS

As memórias pessoais de Neemias, em 12.36, mencionam Esdras a liderar uma das procissões por ocasião da dedicação dos muros. Aqueles que datam Esdras muito depois de Neemias são forçados a pensar que nesse caso o compilador criou uma porção artificial de memórias, ou alterou memórias genuínas. Porém, trata-se de uma suposição inteiramente sem base. A descrição aqui é tão natural como no restante das memórias.

A leitura da lei por Esdras, no cap. 8, situa-se numa categoria diferente, visto que essa secção não foi escrita na primeira pessoa. Alguns preferem colocar essa secção no fim de Esdras. De fato, aparece mesmo no fim do livro apócrifo de 1Esdras. O compilador de 1Esdras altera a ordem dos relatos hebraicos na primeira parte do livro, e é razoável entender que ele arrematou cuidadosamente a história de Esdras, incluindo a leitura da lei nesse ponto, tirando-se de sua

posição original na história de Neemias. A posição da história, em 1Esdras, não ajuda o argumento que Esdras apareceu depois de Neemias, visto que não há menção de Neemias nem lugar para ele antes disso em 1Esdras, o qual cobre o período desde o tempo do primeiro retorno de exilados.

V. tb. JERUSALÉM, TEMPLO. J.S.W.

## NEFILIM — V. GIGANTE.

**NEFTOA** — Mencionada somente na expressão "fonte das águas de Neftoa" (Js 15.9; 18.15). O contexto demonstra que ficava na fronteira entre Judá e Benjamim. É usualmente identificada com Lifta, uma vila a 3 km a noroeste de Jerusalém. A equiparação lingüística de Neftoa = Lifta é muito duvidosa, mas nenhum outro local parece ter tão fortes reivindicações. L.M.

**NEGUEBE** — Em hebraico, *negev*, "o seco, se refere às terras do sul da Palestina. Surgem idéias errôneas por causa de sua tradução como "sul" em certas versões e revisões (no que são acompanhadas pela nossa versão portuguesa), onde cerca de quarenta passagens tão inaccuradamente descrevem-no assim. Sendo uma região indefinida, cobre aproximadamente 7.280 km quadrados, ou seja, quase metade da área do moderno estado de Israel. A fronteira norte pode ser traçada convenientemente ao sul da estrada de Gaza-Berseba, ao longo do alinhamento aproximado da isoietá anual principal de 8 polegadas (v. fig. 137), e então dobra para o leste de Berseba até o mar Morto atravessando Ras ez-Zuweira. O limite sul que tradicionalmente ia até as terras altas da península do Sinai, atualmente foi politicamente empurrado para o sul do uádi el-Arish até o golfo de Aqabah em Eilate. O uádi Arabah, atualmente fronteira política com o Jordão, fica para o leste próximo das escarpas do Arabah, a fronteira tradicional. Quanto à descrição das características geográficas do Neguebe, v. PALESTINA.

A menção do Neguebe é quase inteiramente confinado aos tempos pré-exílicos, à parte das alusões em Zc 7.7 e Ob 20. Cinco distritos no norte do Neguebe são referidos: o Neguebe de Judá, o dos jerameelitas, o dos queneus (1Sm 27.10), o dos quereteus, e o de Calebe (1Sm 30.14). Esses ocupavam as terras de pasto e próprias para plantio, entre Berseba e Bir Rikhmeb, e as vertentes ocidentais das terras altas centrais de Khurashe-Kurnub. Esse distrito foi ocupado pelos amalequitas (Nm 13.29), podendo-se ainda ver as ruínas de seus locais fortificados, entre Tell Arade (Nm 21.1; 33.40), a 32 km a leste de Berseba e Tell Jemmeh ou Gerar (Gn 20.1; 26.1). No êxodo, os espias tinham ficado espantados com suas defesas (Nm 13.17-20,27-29), as quais duraram até o início do séc. VI a.C., quando provavelmente foram destruídos afinal pelos babilônios (Jr 13.19; 33.13). Os locais das vinte e nove cidades e suas vilas no Neguebe (Js 15.21-32)

são desconhecidos, tendo sido identificados apenas Berseba ("poço de sete" ou "poço de juramento", Gn 21.30), Arade, Khirbet Arareh ou Aroer (1Sm 30.28), Feim ou Penon (Nm 33.42), e Tell el-Kheleifeh ou Ezium-Geber.

A importância estratégica e econômica do Negeube tem sido significativa. O "Caminho de Shur" (v. fig. 66) cruzava-o vindo do centro da península do Sinai até à Judéia, seguindo uma direção nordestina (Gn 16.7; 20.1; 25.18; Êx 15.22; Nm 33.8), uma rota seguida pelos patriarcas (Gn 24.62; 26.22), por Hadade, o edomita (1Rs 11.14,17,21,22), e provavelmente a rota de escape empregada por Jeremias (43.6-12), e posteriormente por José e Maria (Mt 2.13-15). A rota acompanhava a zona de terra habitada, onde a água de poço é significativa, o que explica as referências frequentes às suas fontes (p. ex., Gn 24.15-20; Js 15.18,19; Jz 1.14,15). Uzias reforçou a defesa de Jerusalém estabelecendo povoados de agricultura e de defesa em seu flanco sul exposto do norte do Negeube (2Cr 26.10). Parece claro pela história do Oriente Próximo que o Negeube era um *vácuo conveniente para ser repovoado sempre que a pressão da super-povoação forçava migrantes para fora do "Crescente Fértil"*. Igualmente significativa era a localização de minérios de cobre no leste do Negeube, bem como seu comércio no Arabah. O controle dessa indústria explica o motivo das guerras contra os amalequitas e edomitas levadas a efeito por Saul (1Sm 14.47s.), bem como as vitórias subsequentes de Davi sobre os edomitas (1Rs 11.15s.). Isso também explica a criação do porto de Ezium-Geber, por Salomão, e, quando este foi invadido pelos detritos, a criação de um novo porto em Elate, por Uzias (1Rs 9.26; 22.48; 2Rs 14.22). O ódio permanente dos edomitas se explica pelas lutas para controlar esse comércio (cf. Ez 25.12 e Ob).  
J.M.H.

**NEREU** — Um crente saudado juntamente com sua irmã (cujo nome não é dado, mas que talvez pudesse ser Nereis) em Rm 16.15. Ele é agrupado com três outros e "todos os santos que se reúnem com eles", talvez porque pertencessem à mesma igreja que se reunia numa casa. O nome (deum deus marinho dos gregos) se encontra em muitas áreas, usualmente de libertos e de ordens inferiores (incluindo escravos da "casa de César"). Estranhamente, o amigo de Paulo parece não ter sido assimilado ao antigo mártir romano comemorado nos "Atos dos Sts. Nereu e Aquileu" (*Acta Sanctorum*, III, Maii, p. 4s.; cf. Lightfoot, Clemente, I, p. 42s., especialmente p. 51 n.). A.F.V.

**NERGAL** (*nergal*; em sumério, *u.gur*; em babilônico, *ne-uru-gal*, "senhor da grande cidade") — Essa deidade babilônica tinha seu centro de culto em Cuta (modernamente Tell Ibrahîm, a nordeste de Babilônia), onde era adorado juntamente com seu consorte Eresquigal, como senhor do submundo. Os homens de Cuta continuaram adorando-o como exilados em Samaria

(2Rs 17.30), mas, embora fosse ele o deus da caça, temiam os leões enviados por Javé (v. 26). Nergal era adorado por toda a Assíria e a Babilônia como deidade que tinha os aspectos sinistros do sol, trazendo a praga, a guerra, o dilúvio e a confusão. Também era identificado com Marte. Havia templos que lhe eram dedicados em Larsa, Isin e Assur. Seu nome é comumente encontrado como o elemento divino em nomes pessoais (v. NERGAL-SHAREZER). D.J.W.

**NERGAL-SHAREZER** — Equivalente hebraico do babilônico *Nergal-shar-usur* (gr., *Neriglissar*), que significa "Oh, Nergal, proteja o rei". Era o nome de um dos principais oficiais do exército de Nabucodonosor em Jerusalém, em 587 a.C. (Jr 39.3,13). É possível que duas pessoas desse nome tivessem sido mencionadas no v. 3; nesse caso, a primeira poderia ser o Neriglissar que foi um dos comandantes do exército babilônico, filho de Bel-sum-iskum e casado com a filha de Nabucodonosor. Subiu ao trono da Babilônia em 560 a.C. O Nergal-Sherezer qualificado como "Rabe-Mague" (q.v.) parece ter ocupado posição de menos importância. D.J.W.

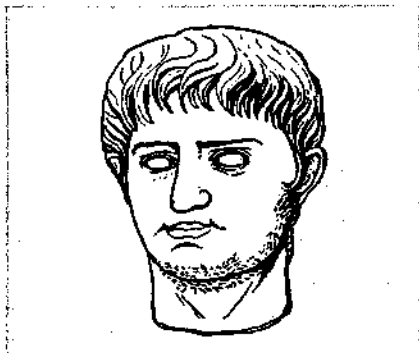
**NERO** — Filho de uma distinta família da antiga aristocracia romana, os Domitii, e pelo lado de sua mãe trineto de Augusto, foi adotado por Cláudio como seu herdeiro, e devidamente ocupou seu lugar na sucessão dos Césares em 54 d.C. Suas atrocidades e fraquezas finalmente destruíram o crédito de sua casa, cuja longa ascendência ele finalmente levou ao fim com, seu suicídio em vista das revoltas de 68 d.C. Um jovem de gostos esquisitos, ele fascinava e escandalizava os seus contemporâneos com suas realizações artísticas. Para os gregos em particular ele se tornou querido; nunca se cansavam de lisonjear seu intenso desejo por prêmios nas festividades literárias; e mostrava-se recíproco para com isso como quando aboliu o controle romano sobre os estados de Acaia. Depois de sua morte prematura sua lenda floresceu no Oriente, e sua reencarnação era ferozmente aguardada, e até mesmo anunciada. Por outro lado, dentro de seu círculo doméstico e entre seus iguais aristocráticos, seu comportamento era sinistramente monstruoso. A crença de que sua mãe havia assassinado Cláudio depois de casar-se com ele, a fim de garantir a sucessão ao seu filho, nem bem mitigou o horror causado quando o próprio Nero ordenou a morte da própria mãe. Embora pareça ter havido um período de governo estável, enquanto permaneceu debaixo da influência dos senadores Burrus e Sêneca, ele eventualmente se libertou das restrições dos mesmos e foi lançado pelas suas suspeitas sanguinárias ao seu fim inevitável.

Nero está indiretamente envolvido no NT em três pontes:

1. Foi à justiça superior de Nero que Paulo apelou contra a vacilação de seu deputado, Festo (At 25.10,11), tendo sido esse o Nero cuja autoridade, Paulo havia defendido intencionalmente como dada por Deus, ao escrever

sua epístola aos Romanos (13.1-7). Há uma horrível e trágica ironia em tudo isso: "não é sem motivo que ela (a autoridade) traz a espada" (v. 4). Não sabemos qual teria sido o resultado do apelo de César, mas os crentes de Roma foram recompensados por sua lealdade com as barbaridades de um dos mais horrendos massacres da história.

2. Em 64 d.C., muita da cidade de Roma foi destruída por incêndios. Para desviar as suspeitas que havia dado início a tais incêndios para divertir-se, Nero acusou um grupo contra o qual o público estava preparado para dele esperar as piores coisas. Tendo forçado a condenação de certos cristãos por incêndio culposo, ele efetuou aprisionamentos em massa, e entre outras torturas queimou vivas as suas vítimas em público (Tácio, *Ann.* xv.44). Os pontos importantes em tudo isso é que os cristãos foram claramente distinguidos dos judeus (a esposa de Nero, Popéia, era favorável aos judeus), e que era plausível acusá-los de tais crimes. Embora Tácio deixe claro que essas acusações eram invencionice, e que até atraíram alguma simpatia para com os cristãos, revela igualmente que o público suspeitava profundamente da moral dos cristãos. Suetônio (*Nero* xv.2), sem mencionar o incêndio, alista o ataque contra os cristãos com certo número de outras reformas que foram acreditadas a Nero. O que era desastroso para os cristãos é que a ação de Nero deixara um precedente legal para que esse ódio popular fosse traduzido em ação oficial. A Primeira Epístola de Pedro reflete essa espécie de situação. Os cristãos encontravam-se na difícil posição de honrar as autoridades, ao mesmo tempo que sabiam que qualquer lapso moral poderia levar a procedimento legal contra eles, e que podiam ser perseguidos até mesmo à base exclusiva de sua membriez na sociedade cristã.



**Fig. 134** — Cabeça de Nero, o César para o qual Paulo apelou (At 25.11). Foi imperador de Roma em 54-68 d.C.

3. Nos anos finais do regime de Nero, seus comandantes da Palestina foram levados à guerra que terminou com a destruição de Jerusalém em 70 d.C., acontecimento esse que finalmente libertou a igreja cristã de sua orientação sionista. Nero não desempenhou qualquer papel nessas

campanhas, e aparentemente não se importava com as questões envolvidas: no ano crítico de 67 d.C. Ele estava preocupado com triunfos literários nos palcos da Grécia. E.A.J.

**NETANIAS** (*n<sup>o</sup>tanyahu*, "Javé deu"; na LXX, *Nathanias*; cf. NATANAEL) — 1. O pai de Ismael, assassino de Gedalias (Jr 40.8,14,15; 41.9). Em 2Rs 25.23, a LXX diz *Maththanias*. 2. Um asafita, líder do quinto grupo do coro do templo (1Cr 25.2,12). 3. O pai de Jeudi (Jr 36.14). 4. Um levita que acompanhava a missão de Enino enviada por Josafá de Judá (2Cr 17.8). D.J.W.

**NETOFATI** ("um pingo") — Uma cidade ou um grupo de vilas (1Cr 9.16; Ne 12.28) que ficava perto de Belém (Ne 7.26). Os seus habitantes são chamados de netofatitas. "Netofati", em Ne 12.28 deveria ser "netofatitas". Era terra natal de alguns dos heróis de Davi (2Sm 23.28,29). É mencionado como lugar para onde vinham exilados no seu retorno (Ed 2.22). É claro que ficava próximo de Belém, mas não pode ser identificado conclusivamente com qualquer localidade moderna. G.W.G.

**NEUSTĀ** — V. SERPENTE (DE METAL).

**NEUSTA** (*n<sup>o</sup>hushra*) — Esposa de Jeoaquim e mãe de Joaquim, nativa de Jerusalém (2Rs 24.8) que foi levada prisioneira juntamente com seu filho quando os babilônios capturaram a cidade em 597 a.C. (v. 12; também Josefo, *Antiguidades*, x. 6,7). Seu nome pode fazer alusão à sua tez (cf. Jó 6.12) ou ao bronze (*n<sup>o</sup>hushah*) ou até mesmo à serpente (q.v.). Nomes pessoais hebreus relativos a cores, metais (v. BARZILA), ou animais, são característicos desse período. D.J.W.

**NEVE** (no heb., *sheleg*) — As poucas referências à neve na Bíblia servem de indicação de sua raridade na Palestina, onde dificilmente é encontrada ao sul de Hebrom, sendo desconhecida ao longo da costa marítima e do vale do Jordão. Somente por duas vezes as Escrituras registram a precipitação de neve (em 2Sm 23.20 = 1Cr 11.22). E noutra literatura judaica apenas em 1Macabeus 13.22. Porém, a capa de neve do Líbano, "o monte branco", é proverbial (Jr 18.14); mais abaixo, no Haurã, não é infreqüente (Sl 68.14). Em outros lugares é um fenômeno raro, conforme o incidente bíblico acerca de Benaia parece sugerir (2Sm 23.20).

Como símbolo, a neve é usada de diversas maneiras. É dada e controlada por Deus (Jó 38.22), uma das maravilhas do poder de Deus (Jó 37.6; Sl 147.6), e é dada como fertilizante (Is 55.10), além de cumprir finalidades morais (Jó 38.22,23). Expressa a brancura (Êx 4.6; Nm 12.10; 2Rs 5.27; Lm 4.7; Dn 7.9) e, por conseguinte, a pureza moral (Dn 7.9; Mc 9.3; Mt 28.3; Ap 1.14). Descreve a completa aceitação, da parte de Deus, do pecador penitente (Sl 51.7; Is 1.18). J.M.H.

**NICODEMOS** — O nome é grego e significa "conquistador do povo". É mencionado exclusivamente no quarto evangelho, onde é descrito como fariseu e principal entre os judeus (isto é, membro do Sinédrio), o qual visitou Jesus à noite (Jo 3.1-21). Parece que era homem zeloso e atraído pelo caráter e ensinamento de Jesus, mas temia que seu interesse fosse descoberto por seus colegas fariseus. Era incapaz de entender as metáforas espirituais empregadas por Cristo. Nicodemos desaparece da cena e somos deixados com a voz de Cristo dirigida a um judaísmo envolvido em trevas.

Nicodemos é mencionado novamente em Jo 7.50-52, onde mostrou mais coragem ao protestar contra a condenação de Cristo, sem dar-lhe oportunidade de defender-se. A referência final aparece em Jo 19.40, onde se registra que ele trouxe uma grande quantidade de especiarias para unguir o corpo de Jesus. Nada mais se sabe a respeito dele, a despeito do grande número de lendas (p. ex., no *Evangelho de Nicodemos*, obra apócrifa). Sua identificação com o rico e generoso Naqdimon ben Gorion, do *Talmude*, é incerta. R.E.M.

**NICOLAU, NICOLAÍTAS** — Nicolau de Antioquia (At 6.5) supostamente teria dado o seu nome a um grupo, dentro da igreja primitiva, que procurava entrar em compromisso com o paganismo, a fim de permitir que os cristãos participassem sem embaraço em algumas das atividades sociais e religiosas da sociedade íntima na qual se encontrava. É possível que o termo "nicolaitas" seja uma forma helenizada do termo hebraico Balaão, sendo assim, uma alegoria; nesse caso a orientação da seita seria semelhante à do corruptor de Israel, no AT (Nm 22). Nesse caso os nicolaitas devem ser identificados com grupos atacados por Pedro (2Pe 2.15), Judas (11) e João (Ap 2.14 e, possivelmente, 2.20-23), por advogarem no seio da igreja a frouxidão sexual dos pagãos. Referências nos escritos de Irineu, Clemente e Tertuliano, sugerem que o grupo se cristalizou numa seita de gnósticos que pode ser acompanhada até o ano 200 d.C. E.M.B.

**NICÓPOLIS** ("cidade de vitória") — Uma cidade edificada como capital do Epiro, por Augusto, numa península do golfo Ambraciota, onde havia acampado antes de sua vitória em Áctio, em 31 a.C. Era uma colônia romana, e derivava algo de sua importância dos jogos áctios, igualmente estabelecidos por Augusto.

Embora houvessem outras cidades chamadas Nicópolis, essa era a única dotada de posição suficiente para garantir que Paulo quisesse passar o inverno inteiro ali (Tt 3.12), enquanto sua posição geográfica seria apropriada como lugar de encontro com Tito. Paulo pode ter planejado usá-la como base para evangelização do Epiro. Não existe autoridade antiga que apoie a declaração que a epístola a Tito foi escrita de Nicópolis, que se acha no rodapé da versão tradicional inglesa. K.L.MCK.

**NÍGER** — V. SIMEÃO (5).

## NILO

### I. TERMINOLOGIA

A origem dos termos grego *Neilos* e latino *Nilus*, que deu o nosso "Nilo", é incerta. No AT, com poucas raras exceções, a palavra *y'e'or*, "rio, correnteza, canal" é usada sempre que o rio Nilo do Egito está em vista. O próprio vocabulário hebraico é diretamente derivado do termo egípcio *'itrw* na forma de *'r(w)*, corrente desde a XVIII.ª dinastia em diante, que significa "rio, correnteza, canal do Nilo", isto é, o Nilo e seus vários ramos subsidiários e canais (A. Erman e H. Grapow, *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache*, I, 1926, p. 146; T. O. Lambdin, *JOAS*, LX-XIII, 1953, p. 151). Em nossa versão a palavra *y'e'or* está oculta sob vários substantivos comuns como "rio", "torrente" etc. Apenas uma vez ó vocabulário *nahar*, "rio", é empregado a respeito do Nilo, como o rio do Egito, em paralelo com o Eufrates, o *nahar* ou "rio" por excelência, sendo que a terra prometida ficava situada entre esses dois grandes limites gerais (Gn 15.18). *Nahal*, "uádi", aparentemente é palavra jamais empregada acerca do Nilo, mas antes, a respeito do uádi el-Arish, ou "rio do Egito", enquanto o Seor (q.v.) é o extremo marítimo do ramo mais oriental do Nilo, já no delta; v. EGITO, RIO DO.

### II. O CURSO DO RIO

A origem inicial do Nilo são os riachos tais como o Kagera que flui para dentro do lago Vitória, em Tanganha; desse lago o rio emerge seguindo para o norte, atravessando o lago Albert Nyanza e os vastos pantanais Sudd do sul do Sudão, para transformar-se no Nilo Branco. Em Cartum juntam-se-lhe as águas do Nilo Azul, que desce do lago Tana, nas terras altas da Etiópia (Abissínia), e as duas correntezas reunidas formam o Nilo propriamente dito. Depois de receber as águas do rio Atbara, cerca de 320 km a nordeste de Cartum, o Nilo percorre cerca de 2.750 km através do Sudão e do Egito, em direção ao norte, até o Mediterrâneo, sem receber qualquer outro tributário; a extensão total do rio, desde o lago Vitória até o Mediterrâneo, é mais ou menos de 5.600 km. Entre Cartum e Asuá, seis saliências de rochas graníticas duras atravessam o leito do rio e dão origem a seis cataratas que impedem a navegação naquela porção de seu curso.

Dentre, da Núbia e do Egito Superior, o Nilo corre dentro de um estreito vale que no Egito nunca tem mais de 19 km de largura, e em certos trechos ainda é mais estreito, cercado por colinas ou penhascos, além das quais se espalham desertos rochosos para o leste e para o oeste; v. EGITO: Características Naturais. Cerca de 19 km ao norte do Cairo, o rio se divide em dois braços principais que atingem o mar em Roseta, no ocidente, e em Damietta, no oriente, respectivamente; entre e além desses dois grandes canais se estendem aquelas terras planas e pantanosas do delta egípcio. No Egito do tem-

po dos faraós, parece que eram conhecidos três braços principais no delta do Nilo ("rio Ocidental", ramo canópico?; o "Grande rio", mais ou menos o presente braço de Damietta; e as "Águas de Re", ou braço pelusíaco oriental, em hebraico, *se'or*), além de diversos outros braços, correntezas e canais inferiores, que segundo os viajantes e geógrafos gregos calculavam, formavam entre cinco e sete ramos e bocas do Nilo. V. A. H. Gardner, *Ancient Egyptian Onomastica*, II, 1947, p. 153-170, com mapa entre p. 131 e 134, sobre essa confusa questão; e também J. Ball, *Egypt in the Classical Geographers*, 1942; e também as obras que esses autores citam.

### III. A INUNDAÇÃO E A AGRICULTURA

A característica mais notável do Nilo é sua cheia anual e a inundação de suas margens. Na primavera e no princípio do verão, na Etiópia e no sul do Sudão, as pesadas chuvas e as Neves das terras altas que se derretem transformam o Nilo superior — especificamente o Nilo Azul — numa vasta torrente que trazem em suas águas massas de terra fina e avermelhada em suspensão a qual é depositada nas terras alagadas de ambas as margens, no Egito e na Núbia. Assim, até ao sistema de irrigação perene das represas em Assuá e em outros lugares haver sido instituído no século passado, aquelas áreas do vale e do delta egípcios que eram atingidas pela inundação recebiam cada ano uma nova e fina camada de lama fértil. As águas lamacentas costumemente eram represadas por represas de terra, e eram soltas quando o nível das águas do Nilo baixavam novamente. No Egito o Nilo está mais baixo no mês de maio; sua enchente ali começa em junho, e as principais águas da cheia atingem o Egito em julho/agosto, atingindo seu máximo em setembro, para daí por diante baixarem lentamente. Não fosse o Nilo e sua inundação, o Egito seria tão desolado como os desertos que ficam para ambos os lados do mesmo; até onde chegam as águas do Nilo, a vegetação pode crescer, a vida pode existir. Tão abrupta é a alteração das terras alagadas para o deserto que se pode pôr um pé em cada faixa. A agricultura do Egito dependia inteiramente da inundação, cujo nível era verificado por mostradores do nível da água ou nilômetros. Uma cheia alta produzia as esplêndidas colheitas que fizeram proverbial a riqueza agrícola do Egito. Um Nilo de cheia insuficiente, tal como a seca noutras terras, significava fome; mas a cheia demasiada do Nilo, que arrastava consigo as obras de irrigação e trazia destruição atrás de si, não era melhor. O ritmo regular do Nilo do Egito era algo familiar para os hebreus (cf. Is 23.10; Am 8.8; 9.5), e, semelhantemente a dependência daquelas águas em que ficavam os cultivadores, pescadores e pântanos do Egito (Is 19.5-8; 23.3). Mais de um profeta proclamou julgamento contra o Egito em termos da seca do Nilo (Ez 30.12; cf. 29.10; Zc 10.11), assim como outras terras podiam ser castigadas pela suspensão das chuvas (cf. FOME). Jeremias (46.7-9) com-

para o avanço do exército egípcio com a cheia do Nilo. Quanto à inundação do Nilo, v. G. Hort, ZAW, LXIX, 1957, págs. 88-95; J. Ball, *Contributions to the Geography of Egypt*, 1939, *passim*; H. R. Hall, *General Introductory Guide to Egyptian Collections*, BM, 1930, ed., p. 10-12.

### IV. OUTROS ASPECTOS

O Nilo, ao dominar a agricultura do Egito, também afetava a forma de seu calendário, dividido em três estações (cada qual de quatro meses de trinta dias, excluindo-se dias adicionais) chamadas 'Akhet, "Inundação"; Peret, "Surgida" (isto é, da terra que emergia das águas que recuavam); e Shomu, "Seca (?)" ou estação do verão. As águas do Nilo não somente sustentavam colheitas mas igualmente formavam os pantanais de pastagens (cf. Gn 41.1-3, 17, 18) e de papiros (v. PAPIROS E OSTRACAS), e continham grande riqueza em peixes, que podiam ser apanhados com anzol ou com rede (Is 19.8), cf. R. A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954, p. 74, 200 (muitas espécies), e G. Posener, et al., *Dictionnaire de la Civilisation Égyptienne*, 1959, figuras nas p. 214 e 215. Quanto às pragas do Nilo transformado em sangue, peixes mortos e rãs etc., v. PRAGAS DO EGITO. Quanto a Na 3.8, v. NÓ. A jactância dos assírios, de que haveriam de secar as correntes do Egito (2Rs 19.24 = Is 37.25) talvez se referissem aos fossos e outras obras de defesa do rio. Quanto a Moisés no meio dos juncos do Nilo, v. MOISÉS. O Nilo era também a principal artéria de transporte; as embarcações podiam seguir para o norte meramente acompanhando a correnteza, e tão prontamente como isso podiam velejar em direção ao sul com a ajuda do fresco vento norte que soprava do Mediterrâneo. Nas crenças religiosas dos egípcios, o espírito da enchente do Nilo era o deus Hápi, o qual prodigalizava a fertilidade e a abundância. K.A.K.

**NINFA** — Proprietária de uma casa em Laodicéia (ou talvez em algum lugar nas proximidades de Colossos) onde se reunia uma congregação cristã (Cl 4.15). Embora muitos manuscritos digam "dele", a maior parte dos melhores manuscritos dizem ou "dela" ou "deles", referindo-se à casa. No grego, o nome está no acusativo e, sem acento, poderia representar o nome masculino *Nymphas* (forma carinhosa de *Nymphodorus*?) ou então o nome feminino *Nympha* (cf. J. H. Moulton, *Grammar*, I, p. 48, para alívio da causa da reserva de Lightfoot). Em qualquer destas interpretações, a forma "casa deles" é tão difícil de explicar que bem possivelmente seja a forma correta. Talvez se refira ao antecedente "irmãos de Laodicéia" (Lightfoot propõe uma família colossense ali, ou alternativamente, que o vocábulo grego *auton* tem em vista "Ninfa e seus amigos").

*Nympha(s)*, à semelhança de Filemom e Arquivo (q.v.), exhibe as amizades que Paulo fizera (em Efeso?) na área que não visitava (cf. Cl 2.1).

A.F.W.

N

**NINHO** (heb., *qen*, de *qinen*, "fazer um ninho"; gr., *kataskenosis* "lugar para empoleirarse") — A palavra é empregada em seu sentido costumeiro em Dt 22.6; 32.11 (falando sobre "filhotes"); Jó 39.27; Sl 104.17; Pv 27.8; Is 16.2. É encontrada metaforicamente (notavelmente a respeito de uma alta fortaleza) em Nm 24.21; Jr 49.16; Ob 4; com referência ao lar seguro de Israel, em Sl 84.3, 4; e com referência à forte habitação dos caldeus em Hc 2.9. Jó 29.18, fala sobre seu lar perdido como um "ninho". Em Gn 6.14, "ninhos" (*qinim*, em nossa versão portuguesa, "compartimentos") é palavra usada para descrever as subdivisões dentro da arca. Em Mt 8.20; Lc 9.58, Jesus contrasta sua situação (destituído de lar) com a situação dos pássaros que têm seus ninhos. V. tb. PÁSSAROS DA BÍBLIA. J.D.D.

**NÍNIVE** — Uma cidade principal e última capital da Assíria. As ruínas são assinaladas pelos cômodos chamados Kuyunjik e Nabi Yunus ("Profeta Jonas") sobre o rio Tigre, defronte de Mosul, Iraque.

### I. NOME

O termo hebraico *nin'weh* (gr., *Nineue*; no clássico, *Ninos*) é uma tradução do assírio *Ninua* (em babilônio antigo, *Ninuwa*), que por sua vez é transliteração do nome sumério mais antigo ainda, *Nina*, nome da deusa Istar, escrito com um sinal representando um peixe dentro de um ventre. A despeito das comparações com a história de Jonas, provavelmente não há qualquer conexão com o vocabulo hebraico *nun*, "peixe".

### II. HISTÓRIA

De conformidade com Gn 10.11, Ninive era uma das cidades do norte fundadas por Ninrode ou Assur depois de haver partido da Babilônia. Escavações que penetram 25 m terra a dentro e alcançam o solo virgem demonstram que o local era ocupado desde tempos pré-históricos (c. de 4500 a.C.). Cerâmica tipo Ubaide (e Samarra), e edifícios de barro pisado podem indicar uma origem sulista. Embora mencionado pela primeira vez nas inscrições de Gudêa, de Lagase, que fez campanha naquela área em c. de 2200 a.C., os textos de Tukulti-Ninurta I, de c. de 1230 a.C., relatam como ele restaurou o templo da deusa Istar de Ninive, fundada por Manishtusu, filho de Sargom, em c. de 2300 a.C. (V. NINRODE).

Pelo fim do segundo milênio a.C., a cidade estava em contato com a colônia assíria de Cane, na Capadócia, e quando a Assíria se tornou independente, sob a liderança de Samsi-Adade I (c. de 1800 a.C.) o mesmo templo de Istar (denominado de E-mash-mash) foi novamente restaurado. Hamurabi da Babilônia (c. de 1750 a.C.) adornou o templo, mas a expansão da cidade seguiu o reavivamento das fortunas assírias sob Salmaneser I (c. de 1260 a.C.), e, durante o reinado de Tiglate-Pileser I (1114-1076 a.C.) foi estabelecida como uma residência real alternativa paralelamente a Assur e Calá,

Tanto Assurnasirpal II (883-859 a.C.) como Sargom II (722-705 a.C.) tiveram palácios em Ninive. Por conseguinte, era provável que para a própria Ninive é que foi levado o tributo de Menaém, em 744 a.C. (2Rs 15.20) e o tributo de Samaria, em 722 a.C. (Is 8.4).

Senaqueribe, com a ajuda de sua rainha semita ocidental, Nakiya-Zakuta, reconstruiu extensivamente a cidade, suas defesas, muros e suprimento de água. Quanto ao suprimento de água, ele construiu um canal que trazia água de uma represa no rio Gornel, no norte, a 48 km de distância, e controlou o influxo do rio Khasr, que atravessava a cidade, mediante a construção de uma outra represa em Ajeila, mais ao leste. Também proveu novos edifícios administrativos e parques. Os muros de seu novo palácio foram decorados com relevos descrevendo as suas vitórias, incluindo o cerco bem sucedido de Laquis (q.v.). O tributo recebido de Ezequias, de Judá (2Rs 18.14) foi enviado a Ninive, para onde o próprio Senaqueribe regressou depois da campanha (2Rs 19.36; Is 37.37). É possível que o templo de Nisroque (q.v.), onde foi assassinado, ficasse em Ninive (v. SENAQUERIBE). Seu relato sobre o cerco que encetou contra Ezequias, em Jerusalém, está registrado num prisma de argila (Prisma de Taylor), encontrado no cômodo em Nabi Yunus, em Ninive, em 1830.

Assurbanipal (669 — c. de 627 a.C.) tornou novamente Ninive sua residência principal, tendo vivido ali como príncipe herdeiro. Os baixos relevos, que pintam uma caçada aos leões (Museu Britânico) que foram feitos para o seu palácio, são os melhores exemplos dessa forma de arte assíria. A queda da grande cidade de Ninive, conforme predito pelos profetas Naum e Sofonias, ocorreu em agosto de 612 a.C. A Crônica Babilônica relata como uma força conjunta de medos, babilônios e citas pôs cerco à cidade, a qual caiu em resultado das brechas feitas nos muros pelas águas do rio inundante (Na 2.6-8). A cidade foi assolada pelos medos, e o rei assírio, Sinsar-ishkun pereceu nas chamas, embora sua família tivesse escapado. A cidade foi abandonada e se transformou no montão de ruínas desoladas que ainda é hoje em dia (Na 2.10; 3.7), uma terra de pastagens para os rebanhos (Sf 2.13-15), que empresta ao cômodo da cidadela seu moderno nome de Tell Kuyunjik ("cômodo de muitas ovelhas"). Quando Xenofonte e o exército grego que recuava, passou por ali, em 401 a.C., já se havia transformado numa massa irreconhecível de ruínas.

No auge de sua prosperidade, Ninive era cercada por um muro interior com cerca de 12,5 km de circuito, onde, de conformidade com as pesquisas feitas por Felix Jones, em 1834, mais de 175.000 pessoas poderiam ter vivido. A população da "grande cidade" do relato de Jonas (1.2; 3.2) que teria 120 mil pessoas que não sabiam a diferença entre o certo e o errado, está bem de acordo com a evidência de Ninrude, uma cidade com menos da metade dessas dimensões que abrigava 69.574 pessoas em 879 a.C. A "viagem de



três dias", exigida para atravessar a cidade de Ninive (Jn 3.3) provavelmente se refere ao distrito administrativo inteiro de Ninive, que tinha cerca de 50 a 100 km de um extremo ao outro (Hatra-Corsabade-Ninrude). Um dia de viagem, no relato de Jn 3.4, talvez se referisse à distância desde os subúrbios do sul (p. ex., Balawat) até ao norte da cidade. A tradução hebraica, que usa *nin'weh* em cada caso, não diferencia entre o distrito (em assírio *ninua* [ki]) e a metrópole (em assírio [al]-*ninua*). Não existe evidência externa acerca do arrependimento do povo de Ninive (Jn 3.4,5), embora Jesus tenha recomendado essa ação dos ninivitas (Lc 11.30; Mt 12.41).

### III. EXPLORAÇÃO

Depois de relatórios apresentados por viajantes antigos tais como John Cartwright (séc. XVII d.C.) e de planos traçados por C. J. Rich, em 1820, o interesse em descobrir a cidade do AT foi reavivado. Primeiramente a escavação foi levada a efeito por P. E. Botta (1842-4), mas com pouco sucesso, e abandonou o local, acreditando que Corsabade (16 km mais ao norte) fosse a Ninive bíblica. Entretanto, as escavações de Layard e Rassam (1845-54), que resultaram na descoberta dos relevos dos palácios de Senaqueribe e Assurbanipal, juntamente com muitas inscrições, puseram a identificação do local além de qualquer dúvida. Depois da identificação, foram encontradas as bibliotecas de Assurbanipal e do templo de Nabu, com 25.000 tabletas inscritas (v. ESCRITA), um relato babilônico sobre o dilúvio (poema épico de Gilgâmes), em 1872. O Museu Britânico reabriu as escavações sob as ordens de G. Smith (1873-6); E. A. W. Budge (1882-91); L. W. Kings (1903-5), e R. Campbell Thompson (1927-32). O cômodo de Nabi Yunus, cobrindo um palácio de Essar-Hadom, até agora foi pouco escavado porque continua sendo habitado.

Ninive, com seus muitos relevos e inscrições, tem contribuído mais do que qualquer outra cidade assíria para elucidar a história antiga do país (v. ASSÍRIA e BABILÔNIA), enquanto os poemas épicos, os textos de história, de gramática e de ciências, além das cartas, têm tornado a literatura dos assírios mais bem conhecida que a de qualquer outro povo semita excetuando os hebreus (v. ESCRITA). D.J.W.

**NINRIM, ÁGUAS DE** — As águas de Ninrim são mencionadas por duas vezes (Is 15.6 e Jr 48.34). Em termos substancialmente idênticos, os dois profetas se referem à queda de Moabe; clamores de angústia sobem das cidades de Moabe, e "as águas de Ninrim desaparecerem". Tanto em Isaías como (especialmente) em Jeremias, a sequência de substantivos locativos sugere um lugar ao sul de Moabe que atualmente é costumeiro identificar com o uádi en-Numeirah, a 16 km da extremidade sul do mar Morto. Esse deve ser distinguido de Nimra (Nm 32.3) ou de Bete Nimra (Nm 32.36), a cerca de 16 km ao norte do mar Morto. J.A.M.

**NINRODE** — Nome do filho de Cuxe que foi antigo guerreiro ou herói (*gibor*), o qual vivia na Babilônia, onde seu reino incluía Babilônia, Ereque e Acade (Gn 10.8-10; 1Cr 1.10). Foi pai ou fundador de Ninive e Calá, na Assíria (Gn 10.11) e se tornou famoso como caçador (v. 9). As terras adjacentes à Assíria foram posteriormente conhecidas como "terra de Ninrode" (Mq 5.6).

Seu nome é perpetuado em diversos substantivos locativos, incluindo Birs Nimrud, a sudoeste de Babilônia, e Nimrude, na Assíria (v. CALÁ). Isso, juntamente com as lendas a seu respeito, preservadas na literatura sumeriana, assíria e outras da antiguidade, implica numa base mais lata na tradição do que a que é provida em Gênesis. Muitos eruditos, por esse motivo, compararam-no com Sargom de Agade, de c. de 2300 a.C., que foi grande guerreiro e caçador, e que governou a Assíria (v. fig. 2). Conduziu expedições até à costa do mar Mediterrâneo e até o sul da Anatólia e da Pérsia, e o esplendor de sua época e suas realizações têm feito com que a mesma seja lembrada como uma "idade áurea". Visto que se conhece apenas o nome real de Sargom, é possível que tivesse ainda outros apelativos. Outros vêm nos feitos de Ninrode, os atos heróicos de deidades antiquíssimas como Ninurta (Nimurda), o deus da guerra e caçador dos babilônios e assírios, ou Amar-utu, o nome sumério do deus Marduque (v. MERODAQUE). Nenhuma identificação certa é possível até o momento. D.J.W.

**NISÁ** — V. CALENDÁRIO.

**NISROQUE** (*nisrakh*) — A deidade em cujo templo Senaqueribe foi assassinado por seus próprios filhos, quando ali adorava (2Rs 19.37; Is 37.38). Há certa divergência de opinião na identificação do local desse homicídio, o qual é igualmente mencionado nos registros assírios (DOTT, p. 70-73). Senaqueribe mais provavelmente retornou da Palestina para uma de suas cidades principais, Ninive, Assur ou Calá. Nisroque, nesse caso, poderia ser tradução do nome do deus nacional da Assíria, Assur (cf. a LXX, *Esorach*, JRAS, 1899, p. 458). Uma forma do deus Nusku (supondo-se uma forma original *nswk*) ou uma conexão com os pendões do exército em forma de águia têm sido sugeridas, mas essas são identificações menos prováveis. D.J.W.

**NÔ, NÔ-AMOM** — Geralmente é identificada com Tebas, no Egito Superior, que já foi em dias antigos a capital mais magnífica do Egito. O vocábulo hebraico não corresponde ao termo egípcio *n'iw(t)*, "a cidade" por excelência, enquanto a frase Nô-Amom corresponde ao egípcio *n'iw(t)+ imn*, "a cidade de (o deus) Amom". No grego essa cidade é denominada tanto Tebas, a forma usual nos escritos modernos, como Diospolis magna. Ficava a cerca de 530 km rio acima do Cairo, em linha reta, e seu local nas duas margens do Nilo é assinalado no lado

oriental pelos dois vastos precintos de templos do deus Amom (v. AMOM), atualmente conhecido pelos nomes árabes de Carnaque e Luxor, e no lado ocidental por uma fileira de templos funerários de reis, desde a moderna Qurneh até Medinet Habu, por detrás da qual se estende uma vasta necrópole de túmulos escavados na rocha.

Tebas elevou-se pela primeira vez como cidade nacional importante no Reino Médio (início do segundo milênio a.C.), como cidade natal dos poderosos faraós da XII.<sup>a</sup> dinastia (v. EGITO, HISTÓRIA), entretanto a terra não era então administrada de Tebas, no extremo sul, mas na cidade melhor situada de Itjeh-Tawy, imediatamente ao sul da antiga Mênfis (q.v.) e do moderno Cairo. Durante o Segundo Período Intermediário, Tebas se tornou o centro da oposição egípcia aos reis hicsos estrangeiros, e de Tebas veio a famosa XVIII.<sup>a</sup> dinastia de faraós, os quais finalmente os expeliram e estabeleceram o império egípcio (Novo Reino). Durante as dinastias imperiais XVIII.<sup>a</sup>-XX.<sup>a</sup>, c. de 1570-1085 a.C., os tesouros da Ásia e da África se derramavam nos cofres de Amum de Tebas, agora deus oficial do império egípcio. Toda essa riqueza juntamente com os presentes incessantes dos faraós do Período Posterior, como, p. ex., Sisaque (q.v.) caiu como despojo dos assírios conquistadores sob Assurbanípal, em 663 a.C., em meio ao incêndio e à matança. Ao preizer a queda da poderosa Ninive, nenhuma comparação mais lúrida poderia ser aproveitada por Naum (3.8-10) do que a sorte de Tebas. A força dessa comparação elimina as tentativas que têm sido feitas ocasionalmente para identificar a Nô-Amom de Naum com uma cidade do mesmo nome que ficava no Baixo Egito. O Nilo, ou seja, os "rios" de Naum, era realmente a defesa de Tebas. Os faraós do Período Posterior fizeram pleno uso dos braços do leste do delta, bem como dos canais de irrigação e drenagem como primeira linha de defesa do Egito, com fortalezas à beira-mar, nos estuários do Nilo e através da estrada vinda da Palestina — o que talvez seja aludido na frase "o mar por muralha". A essa proteção estava adicionada a grande distância de Tebas rio acima, que os invasores tinham de palmilhar até chegarem a ela. No início do século VI a.C., tanto Jeremias (46.25) como Ezequiel (30.14-16) proclamaram julgamento contra Nô e outras cidades. K.A.K.

**NOBÁ** — 1. Uma localidade dos amorreus povoada e denominada por Nobá e seus seguidores; provavelmente a mesma localidade que ficava no caminho da perseguição que Gideão moveu contra os midianitas, via Sucote e Jogbeá (Jz 8.1). Nesse caso, sua posição não pode ser determinada com exatidão. O nome amorreu Kenath tem sido ligado com Kanawat (em Eusébio, Kanathá), uma cidade dos tempos helenistas, a 96 km a leste do lago de Tiberíades; mas provavelmente essa localidade está por demais afastada do lugar possível.

2. Um líder de Manassés (Nm 32.42; "Noba", em nossa versão portuguesa). J.P.U.L.

**NOBE** — Uma localidade mencionada em três passagens do AT, todas as quais, talvez, se referem ao mesmo lugar.

Em 1Sm 22.19, Nobe aparece como uma cidade de sacerdotes; presumivelmente alguns sacerdotes de Javé haviam fugido para ali com a estola sacerdotal depois que a arca foi capturada e Silo foi destruída (1Sm 4.11). Davi visitou Nobe depois de ter escapado de Saul, quando Aimeleque era sacerdote ali, e comeu dos pães da proposição (1Sm 21.6). Quando Saul recebeu a notícia que os sacerdotes de Nobe haviam ajudado o fugitivo Davi, ele atacou o santuário e mandou matar Aimeleque juntamente com oitenta e cinco outros sacerdotes (1Sm 22.9,11,18,19).

Isaias profetizou que os invasores assírios chegariam até Nobe, entre Anateote, a mais ou menos 4 km a nordeste de Jerusalém, e a capital (Is 10.32), e essa cidade é igualmente mencionada em Ne 11.32 como uma vila que foi recobrada depois que os exilados retornaram.

As duas últimas referências indicam uma localidade próxima de Jerusalém, provavelmente a moderna Ras Umm et-Tala, nas vertentes orientais do monte Escopo, a nordeste de Jerusalém (Grollenberg, *Atlas of the Bible*, 1956). S. R. Driver (*Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, 1913, p. 172) sugere talvez uma localidade no Ras el-Mesharif, a quilômetro e meio ao norte de Jerusalém, uma serra do alto da qual (819 m) os peregrinos que seguem pela estrada do norte até hoje obtêm sua primeira visão da cidade santa (781 m).

R.A.H.G.

**NODABE** — Uma tribo que, entre outras, é mencionada em 1Cr 5.19 como tribo que foi conquistada por Rúben, Gade e a meia tribo de Manassés, e a respeito de quem nada mais se sabe de definido. V. HAGARENOS.

**NODE** — Uma terra para o oriente, ou de frente do Eden (*qidmat'-eden*, Gn 4.16), para onde Caim foi banido por Deus após haver assassinado a Abel. O nome *nod* é o mesmo na forma que o infinitivo do verbo *nud* (*nwd*), "andar para lá e para cá, vaguear", cujo particípio é empregado em Gn 4.14, quando Caim se queixa do fato que se tornaria "errante". Esse nome é desconhecido fora da Bíblia, porém, sua forma e o contexto sugerem que se tratava de uma região onde se tornava necessária uma existência nômade, tal como aquela que até hoje se pode encontrar em diversas porções do Oriente Médio.

T.C.M.

**NOÉ** — O último dos dez patriarcas antediluvianos e herói do dilúvio (q.v.). Era filho de Lameque, que tinha 182 anos de idade (Pentateuco samaritano, 53; LXX, 188) quando Noé nasceu (Gn 5.28,29; Lc 3.36).

**a) Nome**

A etimologia do nome, *noah*, é incerta, embora muitos comentadores liguem-na com a raiz *nwh*, "descansar". Gn 5.29 é passagem onde isso é associado com o verbo *nhm* (traduzido por "consolará" em nossa versão portuguesa), com o qual talvez esteja etimologicamente ligado; embora isso não seja necessariamente exigido pelo texto. Nomes semelhantes são conhecidos em fontes cuneiformes, uma das quais fontes é um fragmento daquilo que provavelmente foi uma versão hurriana da história mesopotâmica sobre o dilúvio, que foi descoberto em Bogaz-Koi, na Ásia Menor. Sobre esse fragmento ocorre, escrito com o determinativo divino, um nome que pode ser lido *naah-ma-utal-li-el*. Tem sido sugerido que esse nome poderia ser uma forma composta de *nhm* e de *el*, "Deus trouxe alívio", concordando com o uso da palavra *nhm* em Gênesis. Esse texto é por demais fragmentário, entretanto, para que possamos ter certeza disso. A LXX apresenta o nome do patriarca como *Noe*, na qual forma aparece no NT, de onde se deriva a palavra em português, "Noé".

**b) Vida e caráter**

Noé era homem justo (Gn 6.9, *tsadiq*), possuindo aquela justiça que vem mediante a fé (Hb 11.7, *he kata pistin dikaiosyne*, lit., "a conforme a fé justiça"), e desfrutava da íntima comunhão com Deus, conforme é indicado pela expressão "andava com Deus" (Gn 6.9). Ele também é descrito como homem sem falta, inteiro, entre os seus contemporâneos (Gn 6.9), os quais haviam todos caído num nível moral extremamente baixo (Gn 6.1-5, 11-13; Mt 24.37,38; Lc 17.26,27), e para eles Noé pregava a justiça (2Pe 2.5), embora não tivesse sido bem sucedido nisso conforme ficou demonstrado pelos acontecimentos subseqüentes. Tal como os outros patriarcas primitivos, Noé foi abençoado com grande prolongação de vida terrena. Tinha 500 anos de idade quando seu primeiro filho nasceu (Gn 5.32), 600 quando veio o dilúvio (Gn 7.11), e faleceu com a idade de 950 anos (Gn 9.28,29). De conformidade com a mais provável interpretação de Gn 6.3, juntamente com 1Pe 3.20, quando Noé tinha 480 anos de idade Deus o informou que estava prestes a destruir o homem da face da terra, mas que permitiria um período de graça de 120 anos durante os quais Noé haveria de construir uma arca (q.v.), na qual pudesse salvar sua família bem como uma seleção representativa de animais (Gn 6.13-22). Foi provavelmente durante esse período que Noé foi pregoeiro, porém, não houve arrependimento, e o dilúvio (q.v.) sobreveio e destruiu a todos salvo a Noé, seus três filhos e suas quatro respectivas esposas (Gn 7.7; 1Pe 3.20).

Depois do dilúvio, Noé, que provavelmente antes desse cataclisma fora agricultor, plantou uma vinha (Gn 9.20; "sendo Noé lavrador passou a plantar uma vinha") e, tendo ficado bêbado por haver bebido do vinho, portou-se de maneira inconveniente dentro de sua tenda. Cão, vendo seu pai despido, informou seus dois ir-

mãos do que ocorria, os quais o cobriram, mas é provável que Canaã, filho de Cão, tenha feito algo com que faltou ao devido respeito para com seu avô, pois ao despertar de seu torpor, Noé o amaldiçoou (Gn 9.20-27; v. CÃO).

**c) A aliança de Deus com Noé**

A aliança que fica subentendida em Gn 6.18 pode ser interpretada como salvação para Noé, condicionada na construção e entrada na arca, obrigações essas que ele cumpriu (v. 22). Por outro lado, pode ser que essa passagem simplesmente faça referência à aliança que Deus estabeleceu com Noé depois do dilúvio, e que ele selou conferindo uma nova significação ao arco-íris (Gn 9.9-27; cf. Is 54.9). As principais características dessa aliança foram que tal pacto foi inteiramente instituído por Deus, que era universal em seu escopo, aplicado não apenas a Noé e à sua descendência, mas também a toda criatura viva, e era incondicional e eterno. Nesse pacto Deus se comprometeu, por sua própria livre longanimidade nunca mais destruir toda a carne com um dilúvio.

**d) Descendentes**

Declarar-se que Noé teve três filhos, Sem, Cão e Jafé (q.v.; Gn 5.32; 9.18,19; 10.1), os quais nasceram antes do dilúvio, e o acompanharam na arca. Depois do dilúvio os seus descendentes se dispersaram por uma vastíssima área, e a Tabela das Nações (v. NAÇÕES, TABELA DA), em Gn 10, apresenta um relato acerca dos lugares para onde se dirigiram os diversos grupos. É provável que Noé tivesse tido outros filhos e descendentes, os quais não são mencionados na narrativa bíblica, pois Gn 10 em parte alguma se afirma ser uma lista exaustiva.

**e) Paralelos cuneiformes**

Nos relatos sobre o dilúvio, que têm sido preservados em acádio, o nome do herói aparece com a forma de Utanapishtim, que corresponde ao nome Ziusuddu em certo relato sumeriano do início do segundo milênio a.C., que provavelmente forma a base das versões em acádio (v. DILÚVIO). Embora na versão principal da lista de reis sumérios apenas oito governantes sejam nomeados antes do dilúvio, dentro dos quais Ziusuddu não consta, outros textos alistem dez governantes, e em décimo lugar figura Ziusuddu, o qual é creditado com um reinado de 36.000 anos. A mesma coisa se encontra num relato posterior em grego, pelo sacerdote babilônico Berosso, cujo herói do dilúvio, de nome Xisouthros, é o décimo de seus governantes antediluvianos. T.C.M.

**NOEMA** — Filha de Zilá e irmã de Tubalcaim (Gn 4.22). Seu nome significa "agradável" e é nessa forma que aparece em nossa versão, como variação de Naamá (q.v.).

**NOEMI** (*na'omi*, "meu delerte") — Durante o período dos juízes, houve uma fome em Belém de Judá, o que levou Elimeleque, um cidadão desse lugar, a levar consigo a sua esposa, Noemi, e seus dois filhos, Malom e Quiliom, para Moabe. Ali Noemi enviuvou e seus filhos se casaram

com jovens moabitãs, Orfa e Rute, as quais por sua vez também ficaram viúvas (V. RUTE).

Noemi resolveu regressar sozinha ao seu próprio povo permitindo às suas noras casarem-se novamente; mas Rute insistiu em acompanhá-la para a terra de Israel. Em Belém, Noemi planejou um casamento levirato para Rute, com seu próprio parente chegado, Boaz. O primeiro filho de Boaz e Rute, Obede, foi considerado como filho de Noemi, e esse menino mais tarde foi o avô de Davi (Rt 4.16s.). M.G.

**NOGUEIRA** — A palavra hebraica 'egoz (em árabe, *gawz*), que aparece exclusivamente em Ct 6.11, provavelmente se refere à noz, uma gulodice. A noz é realmente uma drupa ou fruta de caroço, como a ameixa ou a azeitona — somente que no caso da noz é comestível a semente e não o tegumento. R.A.S.

**NOIVA, NOIVO** — Essas duas palavras mui naturalmente se complementam entre si (Jo 3.29a), e são encontradas lado a lado em Is 62.5; Jr 7.34; 16.9; 25.10; 33.11; Ap 18.23. A "voz de noiva e a de noiva", nessas referências, é expressão paralela àquela que diz: "a voz de folgado e a de alegria", e ilustra o rico conceito de alegria marital sobre a qual a Bíblia frequentemente fala (p. ex., Sl 128; Pv e Ct). Is 62.5 estende essa significação para incluir uma comparação entre as relações humanas e a alegria que Deus sente em seu povo de Israel, pois essa nação é reputada como sua noiva (cf. Is 54.6; Jr 2.2; 3.20; Ez 16.8; 23.4; Os 2.16). Essa metáfora prepara o caminho para as alusões neotestamentárias sobre a igreja como noiva de Cristo, especialmente nas epístolas (2Co 11.2; Ef 5.25-27, 31s.; cf. Ap 19.7; 21.2; 22.17). Segundo esse quadro, o Senhor Jesus é o noivo divino que busca sua noiva em amor e entra em relação de aliança com ela.

Se essa alegoria sobre Cristo e a igreja deriva-se dos ensinamentos de Jesus ou não, é ponto debatível. Alguns negam a interpretação alegórica de Mt 25.1-12, baseando-se no fato que o Messias não é representado nem no AT nem na literatura rabínica como um noivo (assim diz J. Jeremias, *TWNT*, IV, p. 1094s., e *The Parables of Jesus*, E.T. 1954, p. 46). Por outro lado, entretanto, há o testemunho de Mc 2.19, 20 (cf. Mt 9.15; Lc 5.34, 35), que mostra que o termo noivo foi usado pelo Senhor como designação messiânica e corresponde ao uso que ele fez da terceira pessoa do singular referindo-se a si mesmo como "o Filho do homem" (assim diz V. Taylor, *The Gospel according to St Mark*, 1952, *ad loc.*). Isso é confirmado ainda no texto variante de Mt 25.1, "para encontrar-se com o noivo e com a noiva", se o mesmo for aceito e desde tempos bem antigos há atestação sobre tal texto (v. A. H. McNeile, *The Gospel according to St. Matthew*, 1915, *ad loc.*; F. C. Burkitt, *JTS*, 1929, p. 267-270; T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, 1949, p. 243 e seq. que faz uma interessante e plausível sugestão a fim de explicar a identidade da noiva). V. tb. Jo 3.29b a

respeito de João Batista como "o amigo do noivo", isto é, o padrinho do noivo (heb., *shosh'vin*), que agia como "padrinho de casamento da noiva" (cf. 1Mc 9.39). Ele era o agente do noivo, que fazia os arranjos para o casamento, e desempenhava papel importante nas festividades do matrimônio, no que também era auxiliado pelos atendentes do noivo, os quais são referidos em Mc 2.19 como "os convidados para o casamento", em nossa versão portuguesa. R.P.M.

**NÔMADES** — Um grupo humano que muda periodicamente de área de residência, mas sempre dentro de uma região maior, que é seu território pátrio.

### I. NA BÍBLIA

A palavra "nômade" não ocorre em nossa versão portuguesa da Bíblia, onde os grupos nômades aparecem com outros nomes.

O primeiro de todos os nômades foi Caim (q.v.) o qual foi banido de entre os seus semelhantes para que se tornasse num vagabundo (Gn 4). Certo número de grupos nômades é mencionado na Tabela das Nações, em Gn 10 (v. NAÇÕES, TABELA DAS). Entre os descendentes de Jafé aparecem nomes tais como Gomer (cimérios), Madai (medos), Meseque (talvez os frígios), e Asquenaz (os citas) (q.v.), todos esses povos que provavelmente saíram originalmente das estepes do norte. Entre os filhos de Cão, Hete talvez sejam os hititas da Ásia Menor, embora talvez seja mais provável que a referência seja aos estados neo-hititas posteriores do norte da Síria (v. HITITAS). Entre os descendentes de Sem estão alistados Ará (araméus) (q.v.), e certo número de tribos árabes, que saíram da península da Arábia.

O período patriarcal foi principalmente um tempo de nomadismo para o remanescente escolhido por Deus. É incerto se Abraão realmente tinha vida sedentária em Ur da Caldéia quando foi chamado por Deus. Abraão é posteriormente denominado de "o hebreu" (Gn 14.13), e isso talvez indique que ele era um dos Habiru (v. HEBREUS) que viviam fora da cidade talvez em posição de vassalagem. Em tal situação ele pôde apesar disso, ser um homem de boa situação, pois indubitavelmente o era mesmo. Por quanto tempo ele e seus antepassados haviam estado em Ur não é declarado, porém, quando partiu, deu início a uma vida nômada que foi continuada por Isaque e Jacó por duas longas gerações, antes que os filhos de Israel se tivessem firmado numa vida sedentária no Egito (cf. Hb 11.9). Não se tratava dos movimentos periódicos de nômades dentro de um determinado território, mas antes, de uma vagueação de lugar para lugar; e, embora Abraão possuísse camelos (p. ex., Gn 26; quanto ao ponto de vista defendido por alguns eruditos que os camelos patriarcais são anacrônicos, v. CAMELO), seus rebanhos se compunham principalmente de ovelhas e de cabras, e também de alguns jumentos (Gn 22.3), pelo que certos eruditos

preferem classificá-lo como um seminômade ou como um "nômade possuidor de jumentos". Tal tipo de vida certamente cabe bem dentro dos tempos conforme iluminados pelos arquivos de Mari (v. ARQUEOLOGIA, VIII, c). Terá e seus filhos, Naor e Harã, *no permanecerem em Harã, estabeleceram ligações com um outro grupo nômade, os arameus, conforme é demonstrado pela referência a um "araméu" como ancestral dos israelitas (Dt 26.5).*

Depois de terem experimentado os luxos de uma vida sedentária no Egito, ainda que oprimidos, os israelitas, por ocasião do êxodo, relutavam em retornar aos rigores da vida nômade. Os quarenta anos passados em vagueações pelo deserto foram um episódio sem paralelo, pois, sem o suprimento miraculoso de alimento provido por Deus, o número de israelitas teria sido por demais grande para ser sustentado com os recursos naturais da área.

Depois que os israelitas se estabeleceram na terra prometida cessou para eles a verdadeira vida nômade, mas diversas reminiscências disso sobrevivem no AT. P. ex., em muitos casos a casa de um homem é referida como sua "tenda" (p. ex., Jz 19.9; 20.8; 1Sm 4.10; 13.2; 2Sm 18.17; 20.1; 1Rs 8.66; 12.16; 22.17,36). Para expressar a idéia de levantar-se cedo, o verbo *shakham* (na raiz do *hif'il*), que em realidade significa "carregar às costas (de animais)", é usado (p. ex., Jz 19.9; 1Sm 17.20). Certas metáforas empregadas na poesia sugerem um pano de fundo nômade: em Jó 4.21, o cortar da corda de uma tenda significa a morte; em Jr 10.20 o partir de cordas das tendas indica desolação e pelo contrário, uma tenda firme fala de segurança (Is 33.20); em Is 54.2, um povo próspero é indicado por uma tenda cujo espaço é engrandecido.

Os israelitas entraram em contato com vários grupos de nômades depois de se estabelecerem na terra prometida. Os arameus, mais ou menos no primeiro milênio a.C. se haviam estabelecido em grandes números nas cidades-estados da Síria, pelo que a ameaça nômade vinha principalmente do leste e do sul, onde os *b'ne qedem*, "filhos do oriente" (q.v.); (cf. Ez 25.4) e tais povos associados como os midianitas, amalequitas, moabitas, edomitas, amonitas (q.v.), sempre procurariam tirar vantagem de fraquezas nos territórios com populações fixas. A expansão comercial de Salomão no séc. X a.C. provocou contatos com a Arábia (q.v.) e os comerciantes em caravanas daquela área. No séc. IX a.C., Josafá foi capaz de cobrar tributo dos árabes (2Cr 7.11), mas a família de Jorão foi levada por esse povo por ocasião de um assalto súbito (2Cr 21.16.17). Durante toda a monarquia, os árabes são mencionados em várias capacidades (p. ex., Is 13.20; 21.13; Jr 3.2; 25.23,24; Ez 27.21).

Depois do retorno dos exilados, os comerciantes nômades que estavam se estabelecendo nas bordas orientais da Síria-Palestina são exemplificados por Gesém (q.v.), o árabe, que procurou impedir a reconstrução de Jerusalém

(Ne 2.19; 6.6). Esses povos foram seguidos pelos nabateus (q.v.), nos tempos neotestamentários.

Juntamente com a corrupção moral que seguiu o estabelecimento dos israelitas na terra prometida, os profetas passaram a usar o ideal da vida nômade como figura da saúde espiritual. Condenaram os luxos da vida cidadina (Am 3.15; 6.8) e falaram sobre um retorno à simplicidade dos primeiros dias de vida do povo de Israel, no deserto (Os 2.14,15; 12.9). É provável que essa chamada à vida desértica tenha sido posta ocasionalmente em prática, conforme é evidenciado pela comunidade de Qumran (v. QUMRAN), no período intertestamental, e por João Batista e Jesus Cristo com seus discípulos, já nos tempos neotestamentários. Embora não se tratasse de nomadismo no sentido exato da palavra, era uma manifestação do valor que o nomadismo sempre temido como alvo para o povo de Deus; o ideal é ser peregrino neste mundo, e evitar ajuntar tesouros sobre a terra. V. tb. RECABITAS; QUENEUS.

## II. MODO DE VIDA

Um grupo nômade qualquer depende, para existir, de rebanhos de animais tais como o cavalo, o camelo, a ovelha, a cabra, ou o boi, e as necessidades de pastagem para esses rebanhos é que determinam os movimentos da comunidade. Esse modo de vida é requerido pelo terreno habitado, o qual usualmente consiste principalmente de uma área de estepe ou planície que oferece pastagem temporária durante a estação fresca ou chuvosa, e igualmente uns oásis ou terras altas para onde se retiram os nômades com seus rebanhos durante a estação seca. Sob condições normais, uma tribo nômade possui um território pátrio reconhecido, cujas diferentes regiões visita em ciclos regulares periódicos. Assim sendo, cada tribo ou, em áreas mais estereis, cada grupo menor, visita anualmente sua região costumeira de pastagem, e retorna anualmente ao mesmo oásis ou território dotado de terras altas. Habitações móveis são providas por meio de tendas feitas de peles de animais, feltro ou lã, e todo equipamento é estritamente limitado. Existem variações de lugar para lugar. Alguns grupos, principalmente criadores de camelos, abandonam a planície e seguem para algum oásis ou terra alta, somente quando a isso compelidos pela seca; outros grupos, particularmente pastores, possuem habitações semipermanentes no oásis, chegando mesmo a plantar e colher, saindo para as planícies somente quando compelidos a isso pela necessidade de prover pastagens aos seus animais. Povos deste último tipo são algumas vezes denominados de seminômades.

Tal economia é ajustada cuidadosamente, e o aumento natural da população perturba equilíbrio. Em consequência, um grupo em crescimento pode apossar-se de um território vizinho tradicional, e o grupo mais fraco se vê deslocado, talvez desencadeando uma reação em cadeia que pode fazer os grupos limítrofes a lança-

rem as vistas para terras distantes. As comunidades agrícolas sedentárias caem como presa fácil dos nômades recém-chegados, os quais podem estabelecer uma aristocracia militar dominante sobre a população menos vigorosa. Algumas poucas gerações, entretanto, são usualmente suficientes para que os recém-chegados sejam absorvidos pela cultura dominante embora menos agressiva dos povos de vida sedentária.

A situação mais vantajosa para um grupo nômade aparece num país misto onde cidades-estados e territórios circundantes plantados estejam misturados com áreas menos intensamente povoadas, onde os nômades possam estabelecer seus acampamentos para explorar os povoados vulneráveis. Isso pode ser efetuado ou por ataques móveis ou alistando-se no serviço militar mercenário ou como grupos de trabalhadores.

Certos valores se originam das exigências da vida nômade. A mútua dependência entre os membros da tribo, juntamente com a consciência de uma descendência comum, conduzem a uma grande solidariedade (v. FAMÍLIA) e a tais práticas concomitantes como vingança de sangue (v. VINGADOR DE SANGUE) contra o assassinio ou homicídio involuntário. A necessidade de mobilidade resulta na redução de propriedade, que passa a ser somente aquilo que é facilmente transportável, e a riqueza consiste então de animais vivos. Os rigores da vida nômade também facilitam a hospitalidade ao viajante e conduzem ao cavalheirismo, algumas vezes de uma espécie desconhecida ao agricultor de vida sedentária.

### III. O ANTIGO ORIENTE PRÓXIMO

Nos tempos antigos havia principalmente duas áreas gerais que sustentavam populações nômades, e de onde partiam a maior parte dos ataques contra as regiões mais estabelecidas no Oriente Próximo. Essas áreas gerais eram a península da Arábia e as estepes do sul da Rússia. O acesso da Arábia era mais fácil do que o acesso do norte, visto que as estepes do sul da Rússia ficam para lá de uma barreira montanhosa. E, no caso dos nômades do norte da Arábia, alguns dos seus oásis visitados periodicamente ficam na própria margem das áreas povoadas por populações sedentárias na Palestina e na Síria.

#### a) Os nômades do sul

É provável que a Arábia fosse a terra natal imediata dos semitas (aqueles que falam idiomas semíticos), e, visto que desde os tempos históricos mais remotos, na Mesopotâmia, os acádios semitas formavam parte da população, um influxo constante de nômades vindos da planície árabe talvez tenha sido uma realidade. O conhecimento sobre a chegada de nômades vindos da Arábia está muito condicionado às evidências sobreviventes. Os registros escritos são muito escassos no caso da Palestina, intermitentes no caso da Síria, ainda que mais extensivos no caso da Mesopotâmia. Na Mesopotâmia, todavia, os registros mais completos vêm dos períodos de poderio político, quando os

nômades atacantes podiam ser resistidos mais eficazmente; e, de fato, de conformidade com os registros, a rota mais bem comprovada de entrada dos nômades na Mesopotâmia era aquela que vinha do norte, embora possamos concluir que também havia uma infiltração pacífica na Babilônia, por parte de nômades vindos do oeste. A primeira porção do segundo milênio a.C., depois da queda da III.ª dinastia de Ur, foi um período de fraqueza na Babilônia, e de conseqüentes invasões nomádicas vindas do norte, sendo que nesse caso os invasores foram particularmente os "amorreus" (q.v.), os quais finalmente se estabeleceram como as dinastias governantes nas cidades da Babilônia. Durante o tempo da maior dessas dinastias, a primeira dinastia da Babilônia, os arquivos diplomáticos descobertos na cidade de Mari (v. ARQUEOLOGIA VIII, c) sobre o médio Eufrates fornece um lançar de olhos sobre a situação do norte da Mesopotâmia-Síria, onde as cidades-estados estavam misturadas com territórios ocupados por grupos nomádicos. Certo grupo, conhecido como os hanaeanos (*hanu*) prova o rei de Mari com tropas mercenárias, e, embora vivessem em acampamentos, alguns deles estavam começando a fixar-se em habitações permanentes. Um grupo mais atribulador eram os benjamitas (Bini-lamim, escrito como TUR (pl) ia-mi-in; entretanto, o logograma TUR, "filho", mais provavelmente era lido *maru* e não *binu* (v. BENJAMIM), os quais se espalharam por toda a área de estepes entre o rio Habur e o rio Eufrates, e mais ainda para o ocidente, particularmente nas vizinhanças de Harã, os quais são freqüentemente mencionados como assaltando e até mesmo atacando aldeias. Os suteanos (*sutu*), semelhantemente, assaltavam mais ao sul, particularmente nas rotas comerciais que ligava o Eufrates com a Síria. Outro grupo de povos, os Habiru (v. HEBREUS), o qual é mencionado no segundo milênio a.C. em documentos originários de Nuzi, Alalah, Hattusas, Ugarite, El-Amarna, e em documentos egípcios nativos, já foram mencionados acima (séc. XVIII a.C.), nas cartas de Mari, e nos documentos do mesmo período geral provenientes de Alalah, Capadócia e sul da Mesopotâmia. Esses povos parecem ter sido nômades ou seminômades que ora são encontrados como assaltantes, ora como povoações fixas nas cidades, algumas vezes servindo como tropas mercenárias, e algumas vezes como trabalhadores e até mesmo como escravos.

Esses são os principais grupos nômades mencionados nos arquivos de Mari relativamente a esse período, mas sem dúvida eram típicos de povos de outros períodos que ameaçaram as cidades-estados isoladas, particularmente do norte da Mesopotâmia e da Síria-Palestina. Alguns desses grupos provavelmente pertenciam mais à classe de artesãos viajantes do que à classe de assaltantes. Um grupo tal como esse é pintado numa cena ilustrativa pintada num muro em Beni Hasan, no Egito, pertencente ao séc. XIX a.C. (v. fig. 129, n.º 5; v. tb. IBA, fig. 25).

Nos séculos posteriores um outro grupo nômade que se espalhou pela Síria-Palestina e pelo Egito, foram os hititas (v. EGITO), e depois, principalmente durante o segundo milênio, um outro grupo de nômades, os arameus (q.v.) e um grupo relacionado, os Ahlamu, começaram a surgir com proeminência. Durante os séculos em torno da passagem do segundo para o primeiro milênio a.C., esses povos e seus congêneres invadiram a Ásia ocidental, pondo um ponto final no domínio crescente da Assíria, e fundaram muitas cidades-estados na área da Síria e do norte da Mesopotâmia.

Esses grupos de nômades são os principais que se conhecem pelos documentos escritos, os quais provavelmente vieram afinal da península da Arábia. Mais diretamente provindo dessa península havia grupos de árabes (v. ARÁBIA), os quais são mencionados em inscrições assírias e pintados nos baixo-relevos como povos que montavam em camelos e viviam em tendas (v. fig. 50). Mais tarde, no primeiro milênio a.C., postos tais como Petra e Palmira, nas bordas das terras arábais, já estavam ocupados por tribos árabes que eram capazes de ganhar a vida mediante o tráfico de caravanas.

#### b) Os nômades do norte

O acesso para o Oriente Próximo era mais difícil para os nômades do norte que habitavam nas estepes do sul da Rússia; a principal rota de entrada ficava entre os mares Cáspio e Negro, que abria caminho para a Ásia Menor e para o Irã. Sinais do influxo de nômades vindos do norte já podem ser encontrados desde os meados do terceiro milênio nos "Túmulos Reis" de Alaca Huyuk, na Ásia Menor central, onde uma aristocracia guerreira se impusera sobre a população aldeã. Esses foram predecessores dos hititas de linguagem indo-européia, os quais estabeleceram um império na Ásia Menor durante o segundo milênio a.C. É claro que, tal como os hititas, muitos dos invasores do norte falavam idiomas indo-europeus. No segundo milênio a.C., os cassitas, na Babilônia, e os governantes de Mitani, no norte da Mesopotâmia, deixam transparecer, em seus nomes e em certos elementos do vocabulário, sua origem indo-européia. Esses povos foram, entre outros, os primeiros a introduzir o cavalo e o carro (q.v.) na Ásia ocidental, e é provável que esta combinação se tivesse desenvolvida nas estepes. No fim do segundo milênio a.C., os frígios da Ásia Menor repetiram o padrão de uma aristocracia guerreira dominante, e mais tarde ainda os cimérios são encontrados como assaltantes guerreiros. No primeiro milênio a.C., os medos e os persas passaram à proeminência no Irã, e estes últimos finalmente fundaram um império que dominou o Oriente Próximo em sua inteireza. Nas inscrições assírias os primeiros grupos de guerreiros invasores são conhecidos como Ummanmanda (v. ASSÍRIA). T.C.M.

**NOME** — Embora certos aspectos da noção bíblica de "nome" sobrevivam no uso moderno, como, p. ex., o uso do nome de alguém

como uma referência, não obstante para nós o nome quase inteiramente não passa de um título pessoal. Difícilmente esse era o caso na Bíblia, e alguns são definitivos que não era esse o sentido de "nome" nas Escrituras. Temos apenas de considerar com quanto cuidado Deus deu nome a indivíduos escolhidos (p. ex., Gn 17.5,15,19; Is 45.3,4; Mt 1.21), e quão solenemente ele revelou o significado de seu próprio nome e o usou (Êx 3.13-15; 33.19; 34.5,6) para percebermos que o conceito de "nome" é ao mesmo tempo profundo e claramente concebido.

### I. A DOAÇÃO DE UM NOME

Dar nome era prerrogativa de um superior, como quando Adão exerceu seu domínio sobre os animais, dando-lhes seus respectivos nomes (Gn 2.18s.), ou quando o faraó vitorioso deu um novo nome ao rei judeu conquistado (2Rs 23.34). Semelhantemente os pais (a mãe por vinte e oito vezes, e o pai por dezoito vezes) nomeiam os seus filhos.

Quando um superior dessa maneira exercia a sua autoridade, a doação de um nome significava a nomeação da pessoa assim chamada para alguma posição específica, função ou relação. Raquel, moribunda, queria chamar seu filho recém-nascido de Ben-oni ("filho de minha tristeza"), pois essa era a relação em que estava para consigo; mas seu pai prezava o filho de sua esposa mais querida, e resolveu que a posição da criança seria diferente, dando-lhe o nome de Benjamim ("filho da mão direita", Gn 35.18). Da mesma maneira, o outro nome de Salomão, Jedidias, foi-lhe dado "por amor do Senhor", isto é, para dar a entender o amor que o Senhor lhe devotava (2Sm 12.25). Os nomes Isaque (conforme dado por Deus, Gn 17.19) e João (Lc 1.13) não têm qualquer significado declarado. A doação do nome, nesses casos, demonstra a mera noção de nomeação (cf. Fp 2.10).

Freqüentemente, contudo, a doação do nome tinha um significado mais profundo e mais pessoal, a outorga positiva de um novo caráter e capacidade. Isso podia ser apenas uma esperança piedosa no caso de homens darem nomes a outros (p. ex., 2Rs 24.17, onde o novo nome, "Javé é justiça", presumivelmente expressava uma esperança concernente à fidelidade correspondente do vassalo para com seu suserano), e adiante diremos um pouco mais a esse respeito. Mas, quando Deus dava um nome a um indivíduo, tal nome era equivalente à regeneração (como em Gn 17.5,15; 32.28) ou à condenação (como em Jr 20.3). O nome confirmava aquela pessoa na posse de determinada qualidade de ser; Deus havia fixado sua natureza, capacidade e destino. Pelo mesmo motivo, Deus selecionou o nome que seu Filho teria (Mt 1.21); o nome precisava equiparar-se ao caráter e função do indivíduo.

A fonte mais freqüente do nome que era selecionado, em qualquer caso, era alguma circunstância da ocasião do nascimento. Essa é a explicação do nome Pelague (Gn 10.25), de

Zoar (Gn 19.22), de Edom (Gn 25.30), e de muitos outros. Em alguns casos essa circunstância era profética, como quando Jacó recebeu seu nome (Gn 25.26). O nome dado descrevia o caráter do homem que ele haveria de ser.

A relação entre o nome e a circunstância pode ser usado para ilustrar alguma característica do costume total de dar nomes significativos: algumas vezes o nome e a circunstância têm uma equivalência filológica exata, como no caso de Pelegue, que significa "divisão"; noutras vezes, todavia, a associação é simplesmente de som: assim é que José chamou um de seus filhos de "Efraim", um nome que faz lembrar a raiz verbal *para*, que expressa frutificação (Gn 41.52), e Moisés chamou seu filho de "Gérson", semelhante em som à palavra *ger*, "estrangeiro residente".

Outro motivo para a seleção do nome era a esperança ou profecia. Deus podia usar nomes para que agissem como provas positivas sobre acontecimentos vindouros (p. ex., Os 1.4; Is 8.1-4; cf. 8.18), mas os pais humanos podiam tão somente expressar esperança, como, p. ex., fazia a triste Lia, vendo em cada filho sucessivo uma indicação que agora finalmente Jacó a amaria verdadeiramente (Gn 29.32,33,34,35). Sob o mesmo título de esperança podemos observar que muitos nomes eram orações subentendidas. "José" é nome interpretado como "Dê-me o Senhor ainda outro filho" (Gn 30.24). Certamente devemos incluir aqui o desgraçado Nabal (1Sm 25.25). Pois de que outra maneira poderíamos explicar tão espantoso nome senão como uma oração implícita que pedia que a criança fosse livrada da insensatez? Infelizmente os pais parece que contra a própria vontade sabiam profetizar com exatidão! Koehler (*op. cit. inf.*, p. 65) fala que tais nomes serviam de talismãs: "Pairava sobre a vida da criança o temor do que poderia sobrevir-lhe, e isso era expresso por um nome que dizia aquilo que a criança não deveria ser". Muitos dos nomes compostos com Javé ou com *el* (Deus) devem ser compreendidos como sendo orações; p. ex., Josué = Javé é salvação" etc.

Uma característica final da doação de um nome ainda pode ser observada. Nos casos em que o doador do nome dava o seu próprio nome à pessoa nomeada, tal doação significava a junção de duas pessoas, até então separadas, no vínculo da mais estreita união possível. Assim é que a esposa recebe o nome de seu esposo (Is 4.1). Em particular, Israel é chamada pelo nome de Javé, e assim se tornou o povo santo do Deus santo (Dt 28.9,10; cf. Is 43.7; 63.19; 65.1). À base do nome compartilhado, Jeremias apelou a Javé para que ele salvasse a Israel (14.9); também servia de base para sua própria comunhão pessoal com Deus (15.16). Novamente, Jerusalém (Jr 25.29; Dn 9.18s.), o templo (Jr 32.34), e possivelmente a arca igualmente (2Sm 6.2) foram chamados pelo nome, que significa a mesma intimidade de associação com a santa pessoa de Javé. Isso, naturalmente, tem implicações doutrinárias da mais alta importân-

cia, pois, no NT, uma expressão idiomática regularmente empregada em conexão com o batismo é "batizar em nome" (eis com o acusativo, p. ex., Mt 28.19; At 8.16; 1Co 1.13,15), significando designação para união, passagem para as mãos de um novo proprietário, e lealdade e comunhão (cf. Tg 2.7).

## II. O NOME E A PESSOA

Até o momento temos estudado o que estava envolvido na doação de um nome, e que ligação isso tinha com a relação entre o doador e o receptor do nome. Agora estamos interessados na relação entre o nome e a pessoa que o trazia. O ensino bíblico pode ser afirmado por meio de três proposições: o nome é a pessoa; o nome é a pessoa revelada; o nome é a pessoa ativamente presente.

### a) O nome é a pessoa

Essa proposição dificilmente precisa de demonstração além daquela que já oferecemos acima. O homem novo, Abraão, é o nome novo, Abraão. Existem, entretanto, três usos do conceito do nome que tornam a equiparação entre o nome e o indivíduo que o traz mais exata ainda. Assim é que a idéia de extinção pessoal completa é expressa como o desarraigamento (Js 7.9), a destruição (Dt 7.24), a eliminação (Nm 27.4), o apagar (2Rs 14.27) e o apodrecimento (Pv 10.7) do nome. O homem que não deixa nem nome nem lembrança (2Sm 14.7) e inteiramente apagado como pessoa. No caso de Deus, a evidência é ainda mais dramática, pois ele pode ser chamado de "o nome" (Lv 24.11; Pv 18.10; Is 30.27).

### b) O nome é a pessoa revelada

Essas formas de expressão são tão estranhas que deve haver algum significado adicional envolvido nelas. Por que Isaías falava sobre a vinda do "nome de Javé"? A resposta é que o "nome" significa a pessoa tal qual se revela: o "nome de Javé", pois, significa Javé em toda a plenitude do poder, santidade, ira e graça divinas que ele revelava como sendo seu caráter. O "nome" é um lugar de refúgio porque o Deus que exhibe o nome assim se revelou (Jr 10.6); e especialmente Sl 76.1). O nome é aquilo que se conhece acerca de uma pessoa. Moisés, desejando expressar o grau de íntimo conhecimento que Javé tinha sobre ele, disse: "... disseste: Conheço-te pelo teu nome" (Êx 33.12; cf. Sl 9.10; Jo 10.3); e, novamente, prevendo que os israelitas, no Egito, haveriam de querer saber que revelação de Deus ele trazia, Moisés apresentou a pergunta que provavelmente lhe fariam: "Qual é o seu nome?" (Êx 3.13). E assim entrou no Egito preparado para revelar o sentido do nome, tal como o salmista, tendo experimentado a atividade de Javé, disse então: "... declararei o teu nome" (Sl 22.22; cf. Jo 17.6; At 9.15).

Os salmos se deleitam em associar o nome de Javé com os atos mediante os quais ele se revela a si mesmo: seu nome está ligado com a sua justiça (89.15,16), com sua fidelidade (89.24), com sua salvação (96.2), com sua santidade (99.3), com sua bondade (100.4,5), com sua



misericórdia (109.21), com seu amor (119.55), com sua verdade (138.2) e com sua glória (148.13). O adjetivo mais freqüentemente associado com o nome de Deus é "santo", o qual dessa maneira se tornou a descrição primária da natureza divina.

Podemos aduzir ainda duas outras linhas de evidência em apoio à proposição que o nome significa o caráter revelado. Em primeiro lugar, a expressão "por amor de meu nome", que pode significar "por razões puramente pessoais, razões ocultas dentro do coração do sujeito" (p. ex., Ez 20.44; 1Sm 12.22), com freqüência significa "por motivo de lealdade ao caráter revelado" (Sl 23.3; 25.11; Jr 14.7,8). Em segundo lugar, vemos a respeito de pessoas agindo para com o nome de Deus de modo que envolve a noção do nome como expressivo da qualidade do próprio Deus, conforme revelada. Seu nome pode sofrer blasfêmia (Is 52.5), ser poluído (Jr 34.16), ser profanado (Pv 30.9); por outro lado, o povo de Deus pode amar (Sl 5.11), ou pode louvar (Sl 2.26), andar em (Mq 4.5), pensar sobre (Ml 3.16), esperar em (Sl 52.9), dar graças a (Sl 54.6), temer (Ml 4.2), invocar (Sl 99.6), proclamar (Is 12.4), e bendizer (Sl 145.1,2), o nome de Deus.

#### c) O nome é a pessoa ativamente presente

Entretanto, algumas das passagens citadas imediatamente acima exigem mais alguma explicação. Por exemplo, qual é a diferença entre invocar o nome e invocar a Deus? É aqui que o terceiro aspecto da relação entre o nome e a pessoa aparece em primeiro plano. O nome significa a presença ativa da pessoa na plenitude do caráter revelado. No monte Carmelo, Elias propôs uma competição entre "nomes" (1Rs 18.24), isto é, a realidade da deidade devia ser demonstrada pela ação pessoal presente (cf. Sl 76.1). A mesma verdade é expressada quando o nome significa reputação pessoal. Algumas vezes, quando se diz que Javé age "por amor do seu nome", o significado claro é, "por causa de sua reputação" (Sl 79.9,10; Ez 36.21-23). Onde seu nome está implicado Deus está pessoalmente envolvido, e tomará ação pessoal; essa é a verdade estabelecida em Êx 34.14, onde se diz que seu nome é zeloso". Semelhantemente, profetas (Dt 18.20), mensageiros (1Sm 25.5), e cartas (1Rs 21.8) são enviados "no nome" de certa pessoa, o que quer dizer não somente que estão de conformidade com a vontade da pessoa nomeada, mas também que levam sua autoridade pessoal: é como se a pessoa nomeada estivesse pessoalmente presente e ativa (cf. 2Co 5.20). Igualmente, outorgar uma bênção da parte de Deus é pôr o nome de Deus sobre alguém (Nm 6.27), ou seja, uma oração que solicita que o indivíduo abençoado venha a conhecer a presença ativa de Deus na plenitude de seu caráter revelado (Jo 17.11,12). Revertendo novamente à terminologia do batismo, encontramos que algumas vezes o NT fala em batizar "no nome..." (*epi* com o dativo, p. ex., At 2.38; 10.48), o que significa que o batismo se fundamenta sobre a autoridade do Senhor

Jesus e é espiritualmente eficaz somente por intermédio de sua presença e atividade pessoais.

### III. "TEOLOGIA DO NOME"

Por muitas vezes há menção do lugar no qual Deus fará habitar seu nome (Dt 12.5,11,21; 14.23,24; 16.2,6,11; 2Sm 7.13; 1Rs 3.2; 8.16-20,29; 9.13; Jr 7.12). Isso recebeu bastante publicidade como "teologia do nome", característica dos deuteronômistas, em distinção da teologia da "glória" ou *kavod*, da Escola Sacerdotal. Essa noção é suspensa por três razões: primeira, porque não se pode forçar uma rígida distinção entre "nome" e "glória". O nome de Javé é sua glória, a perfeição manifestada da sua presença. Moisés orou para que visse a glória, e descobriu que a mesma era inseparável do nome (Êx 33.18-23; 34.6-8). Segunda, a "colocação" do nome de Javé não é peculiar a Deuterônimo, mas também pode ser encontrado em Êxodo (20.24). Terceira, e especialmente, a teologia do nome, segundo se declara, envolve uma "idéia teologicamente sublimada": "Não é o próprio Javé que está presente no santuário, mas apenas seu nome... Deuterônimo está substituindo a antiga idéia crua de que Javé estava presente e habitava no santuário" (von Rad). É difícil perceber o que há de "cru" sobre a noção de Deus habitando entre o seu povo; mas é ainda mais difícil compreender por qual motivo de Deuterônimo estaria substituindo esta noção por uma idéia que antes a reforça e destaca, visto que o nome é a pessoa ativamente presente no seu caráter revelado. O "anjo" que acompanhava Israel deve ser reputado com toda a reverência devida ao próprio Javé, "pois nele está o meu nome" (Êx 23.21); em Ez 43.8, o quadro do próprio Javé residente no santuário não poderia ser mais ousadamente descrito, e no entanto o Senhor diz que seu "nome" é que havia sido profanado; quando o salmista ora, dizendo "o nome do Deus de Jacó te eleve em segurança" (Sl 20.1), não estava tratando com uma "idéia teologicamente sublimada", mas antes, com a verdade religiosa prática que o nome é a pessoa, ativamente presente na plenitude de seu caráter revelado. J.A.M.

**NOVILHA** (heb., *'eglah*, doze vezes; *parah*, "vaca nova", seis vezes; gr., *damalis*, "novilha amansada", somente em Hb 9.13) — Misturadas com água, as cinzas de uma novilha vermelha sem mancha, queimada em sua inteireza "fora do arraial", proporcionava purificação vltica ou cerimonial (Nm 19; Hb 9.13). Uma novilha decapitada purificava a cidade mais próxima da "culpa de sangue por causa de um caso de homicídio cujo autor era desconhecido" (Dt 21.1-9). Jz 14.18; Jr 46.20; Os 4.16 etc., são exemplos interessantes do uso metafórico da palavra. R.A.S.

**NOVILHAVERMELHA** — V. PURO E IMPURO, vi.

**NOVO NASCIMENTO** — V. REGENERAÇÃO.



## NÚMERO

## I. USO GERAL

Israel compartilhava com a maioria de seus vizinhos do mar Mediterrâneo e do Oriente Próximo, como, p.ex., a Assíria, o Egito, a Grécia, Roma, e a Fenícia, o sistema decimal de enumeração. Os números registrados no texto hebraico do AT são escritos por meio de palavras, como quase sempre sucede com as cifras no texto grego do NT. Números também são escritos em forma de palavras na Pedra Moabita e na Inscrição de Siloé.

Em hebraico, o número um é um adjetivo. Uma série de substantivos denota os Algarismos dois a dez. A combinação desses números com dez produz onze a dezenove. Depois de vinte cada dez é formado num padrão semelhante ao usado em português, isto é, três, trinta. Uma palavra separada denota o número cem; duzentos, é a forma dual disso, e de trezentos a novecentos há novamente um padrão semelhante àquele encontrado no sistema numérico em português. O número mais alto expresso por uma só palavra é vinte mil, a forma dupla de dez mil.

Papiros aramaicos provenientes do Egito, dos sécs. VI a IV a.C., endossos em aramaico em tablets cuneiformes provenientes da Mesopotâmia, e ostracas aramaicas encontradas em Samaria, provêem evidência a respeito de um antigo sistema de anotação numérica dentro do período do AT. Sinais verticais, geralmente agrupados de três em três, eram usados como Algarismos de um a nove, enquanto sinais horizontais indicavam dezenas. Estes últimos sinais geralmente tinham um gancho para baixo, à direita, e eram escritos um acima do outro para formarem um gancho duplo para indicar vintenas. Um *mem* estilizado representava o número cem, com sinais verticais adicionais para indicar as centenas. Uma abreviação do vocábulo "mil" era usada para indicar essa cifra. Ostracas em hebraico, provenientes dos reinos, também exibem sinais verticais para indicar as unidades, e considera-se que um sinal que se assemelha à letra grega "lambda" representava o número dez, enquanto um sinal semelhante a um antigo *gimel* representava o número cinco nas ostracas hebraicas provenientes de Samaria, com data desde antes do séc. VII a.C. (v. tb. PESOS E MEDIDAS, para sinais a respeito das denominações de pesos).

H. L. Allrick (BASOR, 136, dezembro de 1954, p. 21-27) propôs que originalmente as listas em Ne 6 e Ed 2 foram escritas com a antiga anotação numérica hebraico-aramaica, e também sugeriu que uma explicação para certas diferenças entre as cifras das diferentes listas, pode ser encontrada nesse fato.

A idéia de empregar letras do alfabeto para indicar números se originou da influência grega ou, pelo menos, durante o período da influência grega, e, até onde se conhece, apare-

ceu primeiramente nas moedas dos macabeus. As primeiras nove letras foram usadas para os números de um a nove, e as dezenas, de dez a noventa eram representadas pelas próximas nove letras, e as centenas, de cem a quatrocentos pelas quatro letras restantes do alfabeto hebraico. O número quinze, entretanto, era denotado pela combinação de *tet* (igual a nove) e *waw* (igual a seis), visto que as duas letras *yod* (igual a dez) e *he'* (igual a cinco) eram as consoantes de Yah, uma forma no nome sagrado de Javé. Outros números eram denotados por certas combinações de letras. Existem no hebraico bíblico números ordinais de um a dez, depois do que são usados os números cardinais. Também existem palavras que indicam frações de metade a um quinto. Os números, no grego bíblico, seguem o padrão do grego helênico.

Uma indicação do conceito matemático do infinito pode ser encontrada na afirmação de Ap 7.9, onde os redimidos aparecem como uma "multidão que ninguém podia enumerar". Numa imagem concreta, esse conceito é expresso no AT, como, p. ex., Gn 13.16: "Farei a tua descendência como o pó da terra; de maneira que se alguém puder contar o pó da terra, então se contará também a tua descendência". Cf. tb. Gn 15.5: "Olha para os céus e conta as estrelas, se é que o podes".

Os processos elementares da aritmética são registrados no AT, como, p. ex., adição, Nm 1.17s. e Nm 1.45; subtração, Lv 27.18; multiplicação, Lv 25.8.

Em certas passagens é evidente que os números são usados com um sentido aproximado. Os números "dois", "dois ou três", "três ou quatro", "quatro ou cinco" são algumas vezes empregados com o sentido de "uns poucos", como, p. ex., 1Rs 17.12, onde a viúva de Sarepta diz: "apanhei dois cavacos"; e também Lv 26.8: "Cinco de vós perseguirão a cem". Empregos semelhantes são encontrados em 2Rs 6.10; Is 17.6; quanto a "três ou quatro", v. Am 1.3s. e Pv. 30.15s. A respeito do NT podemos citar o uso de números arredondados por Paulo, em 1Co 14.19. "Contudo, prefiro falar na igreja cinco palavras com o meu entendimento, para instruir outros, a falar dez mil palavras em outra língua". Cf. tb. Mt 18.22.

Parece que "dez" era empregado como equivalente de "bastante vezes", e podemos destacar as palavras de Jacó em Gn 31.7, onde está registrado que Labão mudou seu salário "dez vezes"; cf. tb. Nm 14.22. O fato que Saul, Davi e Salomão teriam reinado declaradamente por quarenta anos cada um, e o fato de que no livro dos Juizes encontramos a declaração repetida que a terra teve descanso por quarenta anos (Jz 3.11; 6.31; 8.28) parece indicar que quarenta significa uma geração, ou então um tempo bastante considerável. Cem, p. ex., Ec 6.3, parece ser igual a um número grande, enquanto mil, dez mil (Dt 32.30; Lv 26.8), e quarenta mil (Jz 5.8) oferecem instâncias de números arredondados que indicam um número in-

definidamente grande. No caso de grandes números, indicativo do poder dos exércitos, p. ex., 2Cr 14.9, tais números com toda a probabilidade são cifras aproximadas, como parece ter sido também o caso do total alcançado pelo recenseamento de Davi (2Sm 24.9; cf. 1Cr 21.5), e talvez as 7.000 ovelhas sacrificadas em Jerusalém (2Cr 15.11).

## II. NÚMEROS GRANDES NO ANTIGO TESTAMENTO

Os números grandes, registrados em certas porções do AT, têm ocasionado consideráveis dificuldades. Essas dificuldades dizem respeito principalmente à cronologia dos primeiros períodos da história do AT, onde o problema fica ainda mais complicado pela presença de diferentes cifras nos vários textos e versões, acerca dos números dos israelitas no tempo do êxodo, e dos números de guerreiros em diversos exércitos, e especialmente dos números dos mortos entre forças adversárias. No que tange ao primeiro problema, podemos salientar que o texto hebraico apresenta 1.656 anos como o tempo que interveio entre a criação e o dilúvio; a LXX apresenta 2.262 anos; e o texto samaritano apresenta 1.307 anos. Ou, no que concerne à idade de Matusalém, o texto hebraico dá 969 anos, e o texto samaritano dá 720 anos. (V. CRONOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO). Um problema semelhante existe no NT a respeito do número das pessoas a bordo do navio em que Paulo viajara para Roma. Alguns manuscritos dizem 276 pessoas, enquanto outros manuscritos dão 76 pessoas (At 27.37). Novamente, o número da besta (Ap 13.18) é dado ou como 666 ou como 616.

A possibilidade de erro ocorrido durante a transmissão dos números, no texto das Escrituras, deve, portanto, ser admitida. Veja-se, p. ex., 2Sm 15.7, onde "quatro" (em nossa versão) é uma emenda em lugar de "quarenta", conforme dizem certos manuscritos, uma confusão entre dezenas e unidades do tipo que facilmente poderia surgir durante a cópia do texto quando, conforme já vimos (v. acima), os números eram escritos como palavras.

Alguns eruditos conservadores têm aceitado os números grandes mencionados em Nm 1.46, pois o total de guerreiros israelitas incluía homens de vinte anos para cima, e por esse recenseamento podemos calcular a população total da multidão de israelitas no deserto, que seria entre dois a três milhões de pessoas. Tais eruditos têm salientado a preservação miraculosa e o poder sustentador de Deus (cf., p. ex., NCB, p. 188, sobre Nm 1.17-46). Outros eruditos mais críticos, entretanto, têm considerado tais números como irrealis, como, p. ex., G. B. Gray, ICC, *Numbers*, 1903, p. 11-15, onde são mencionadas algumas das dificuldades que esses grandes números envolvem.

As descobertas arqueológicas nos têm capacitado a recriar um quadro sobre a época e as condições de vida no Egito, no deserto, e em Canaã, e assim sendo, os problemas que têm

sido levantados por esses grandes números podem ser vistos com mais clareza. Certa explicação acerca dessas dificuldades pode ser encontrada na obra de J. Garstang, *Joshua-Judges*, 1931, p. 120, e de relevância particular é o fato que a população de Canaã deve ter sido bem abaixo de três milhões de pessoas, ao mesmo tempo que fica subentendido, por Êx 23.29 e Dt 7.7,17,22, que os israelitas eram menos em número que os cananeus.

Várias tentativas têm sido feitas para retraduzir os números, e assim reduzi-los. Em certas instâncias o vocábulo hebraico 'elef, "mil", pode ser traduzido por "família" ou "grupo de tenda", p. ex., Jz 6.15, "minha família é a mais pobre em Manassés". Por esse motivo, Sir Flinders Petrie sugeriu (*Egypt and Israel*, 1911, p. 42s.) que a palavra traduzida por "mil", nos "dois recenseamentos, deveria ser traduzida por "famílias", e que isso daria um total de cinco a seis mil guerreiros. Uma apresentação mais atualizada mas que substancialmente é o mesmo argumento, à luz do conhecimento moderno arqueológico, é dado por G. E. Mendenhall, "The Census Lists of Numbers 1 and 26", JBL, LXXVII, 1958, págs. 52s. C. S. Jarvis, *Yesterday and Today in Sinai*, 1936, calcula, pelo número de homens combatentes, que pelo menos um total de 27.000 israelitas estavam envolvidos no êxodo e na peregrinação pelo deserto, cifra essa que se encaixaria bem dentro do quadro histórico geral.

Num artigo sobre "The Large Numbers of the Old Testament" (Os Grandes Números do Antigo Testamento, JTVI, LXXXVII, 1955, p. 82s.), R. E. D. Clark procurou, de modo semelhante, reduzir tais números, bem como outros números grandes do AT, como, p. ex., a morte de 50.070 homens que habitavam em Bete-Seimes, os quais foram mortos por haverem tratado a arca de Deus com irreverência (1Sm 6.19), o número de 1.160.000 soldados do exército de Josafá (2Cr 17). 1Rs 20.30 registra que um muro caiu e matou 27.000 pessoas. O mesmo autor salienta que outra tradução de 'elef (ou, outras vezes soletrada 'aluf) é "capitão". Assim sendo, em 1Cr 12, os 50.000 de Zebulom significam cinquenta capitães, e assim o número total de homens que festejaram em companhia de Davi, isto é, os capitães, seria consideravelmente reduzido.

No tocante aos números enormes que segundo freqüentemente se declara caíam mortos na batalha, o mesmo autor salienta que nas batalhas antigas os heróis eram quase os únicos que combatiam, como, p. ex., na luta entre Davi e Goliás, e, por conseguinte, é mais provável que houvessem morrido "tantos heróis" e não "tantos milhares".

Portanto, é possível que no recenseamento de Nm 1, em algum estágio da transmissão do texto, 'elef ('aluf), "capitão", tivesse sido confundido com 'elef, "mil", sendo sugerido pelo mesmo autor que, p. ex., os 62.700 soldados da tribo de Dã, originalmente teriam sido seis capitães e 2.700 guerreiros.



### III. NÚMEROS SIGNIFICATIVOS

Em adição às considerações acima acerca dos números na Bíblia, também se deve fazer menção sobre o uso de números com uma significação simbólica ou teológica.

O número *um* é usado para transmitir o conceito da unidade e o caráter sem paralelo de Deus, como, p.ex., em Dt 6.4, "o Senhor nosso Deus é o *único* Senhor". A raça humana se originou de um só (At 17.26). A entrada do pecado no mundo veio através de um só (Rm 5.12). O dom da graça também é dado por meio de um só, Jesus Cristo (Rm 5.15). Seu sacrifício, mediante a morte, foi uma oferta feita de uma vez para sempre (Hb 7.27), e ele é o primogênito dentre os mortos (Cl 1.18), o primeiro fruto dos mortos (1Co 15.20). "Um" também expressa unidade entre Cristo e o Pai (Jo 10.30), a união entre os crentes e a deidade, e a unidade que existe entre os crentes (Jo 17.21; Gn 3.28). "Um" também expressa a singeleza de propósito (Lc 10.42). O conceito de união igualmente pode ser encontrado na afirmação de Jesus acerca do matrimônio. "De modo que já não são mais dois, porém uma só carne" (Mt 19.6).

Dois pode ser cifra tanto de unidade como de divisão. O homem e a mulher formam a unidade básica da família (Gn 1.27; 2.20,24). Os animais se associam aos pares e entram na arca de dois em dois (Gn 7.9). Duas pessoas freqüentemente trabalham juntas em companheirismo, como, p.ex., os espias enviados por Josué (Js 2.1), enquanto os doze e os setenta discípulos foram enviados por Jesus de dois em dois (Mc 6.7; Lc 10.1). Em adição, no Sinai, houve duas tábuas de pedra, e os animais eram freqüentemente oferecidos em pares nos sacrifícios. Em contraste, dois é número usado com o sentido de separação, em 1Rs 18.21. "Até quando coxeareis entre dois pensamentos?", o que também é subentendido nos "dois" caminhos de Mt 7.13, 14.

*Três*. É natural associar o número três com a Trindade de pessoas na deidade, e as referências seguintes, juntamente com muitas outras, podem ser destacadas: Mt 28.19; Jo 14.26; 15.26; 2Co 13.14; 1Pe 1.2, onde esse ensino fica subentendido. O número três também é associado com certos dos atos poderosos de Deus. No monte Sinai, o Senhor haveria de descer para entregar sua lei ao "terceiro dia" (Êx 19.11). Na profecia de Oséias o Senhor haveria de ressuscitar o seu povo no "terceiro dia", o que provavelmente significa um curto período de tempo (Os 6.2). Há um uso similar de "três" em Lc 13.32 onde "terceiro dia" é "maneira poética de dizer o momento em que alguma coisa é terminada, completada, aperfeiçoada" (N. Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke*, 1950, p. 384, n.º 4). Jonas foi livrado do peixe (Jn 1.17; Mt 12.40), e Deus ressuscitou a Cristo dentre os mortos ao terceiro dia (1Co 15.4). Houve três discípulos admitidos a termos especiais de intimidade com Cristo (Mc 9.2; Mt 26.37), e no Calvário havia três cru-

zes. Paulo salienta três virtudes cristãs (1Co 13.13). Uma outra instância de três, usada em conexão com períodos de tempo, é a escolha oferecida a Davi — ou três dias de pestilência, ou três meses de derrotas, ou três anos de fome (1Cr 21.12). O desdobramento do exército de Gideão fornece um exemplo de divisão em três (Jz 7.16), e a fração, um terço, é usada em Ap 8.7-12.

*Quatro*, o número dos lados de um quadrado, é um dos símbolos de algo completo, na Bíblia. O nome *divino*, *Javé* tem quatro letras no hebraico (YHWH). Havia quatro rios que saíam do jardim do Éden (Gn 2.10) e existem quatro cantos da terra (Ap 6.1; 20.8), de onde sopram os quatro ventos (Jr 49.36; Ez 37.9; Dn 7.2). Em sua visão sobre a glória de Deus, Ezequiel viu quatro criaturas vivas (cap. 1), e com essas podemos comparar as quatro criaturas viventes de Ap 4.6.

A história do mundo, desde o tempo do império babilônico até o fim, é abarcado por quatro reinos (Dn 2 e 7). Quatro é um número proeminente no simbolismo profético e na literatura apocalíptica, conforme demonstram as referências seguintes: quatro ferreiros e quatro chifres (Zc 1.18-21), quatro carruagens (Zc 6.1-8), quatro chifres do altar (Ap 9.14), quatro anjos destruidores, e, quando o evangelho foi estendido aos gentios, Pedro, numa visão, viu animais e répteis serem baixados do céu numa espécie de lençol seguro pelas quatro pontas.

*Cinco* e *dez*, e seus múltiplos, ocorrem freqüentemente por causa do sistema decimal empregado na Palestina. No AT, dez patriarcas são mencionados antes do dilúvio. Os egípcios foram visitados por dez pragas e houve dez mandamentos. A fração um décimo formava o dizimo (Gn 14.20; 28.22; Lv 27.30; 2Cr 31.5; Ml 3.10). Na parábola que temos em Lc 15.8, a mulher possuía dez moedas, e, na parábola das minas vemos acerca de dez minas, dez servos e dez cidades (Lc 19.11-27). Dentre as dez virgens, cinco eram sábias e cinco eram insensatas (Mt 25.2). Cinco pardais eram vendidos por dois asses (Lc 12.6); o rico tinha cinco irmãos (Lc 16.28); a mulher à beira do poço tivera cinco maridos (Jo 4.18), e por ocasião da multiplicação dos pães para os cinco mil homens o jovem tinha cinco pães. Existem dez poderes que não podem separar o crente do amor de Deus (Rm 8.38s.) e dez pecados que excluem do reino de Deus (1Co 6.10). O número dez, por conseguinte, também significa algo completo; dez anciãos formam uma companhia (Rt 4.2).

*Seis*. Na narrativa da criação, Deus criou o homem e a mulher no sexto dia (Gn 1.27). Seis dias foram marcados ao homem para que trabalhasse (Êx 20.9; 23.12; 31.15; cf. Lc 13.14). Um servo hebreu tinha de servir por seis anos antes de ser libertado. O número seis, portanto, está intimamente associado com o homem.

O *sete* tem uma posição eminente entre os números sagrados das Escrituras, e está associado com algo completo, com cumprimento, com

perfeição. Na narrativa sobre a criação Deus descansa de sua obra no sétimo dia, e o santificou. Isso proporcionou aos israelitas um padrão para o sábado, durante o qual o homem deve evitar o trabalho (Êx 20.10), para o ano sabático (Lv 25.2-6), e também para o ano do jubileu, que se seguiu a sete vezes sete anos (Lv 25.8). A Festa dos Pães Asmos e a Festa dos Tabernáculos se prolongavam por sete dias (Êx 12.15,19; Nm 29.12). O Dia da Expição ficava no sétimo mês (Lv 1.29), e sete ocorre frequentemente em conexão com o ritual do AT, como, p.ex., a aspersão do sangue da novilha por sete vezes (Lv 4.6) e a oferta queimada de sete cordeiros (Nm 28.11); o leproso purificado era aspergido por sete vezes (Lv 14.7), e Naamã teve de mergulhar por sete vezes no rio Jordão (2Rs 5.10). No tabernáculo o candeieiro tinha sete lâmpadas (Êx 25.32).

Outras referências a serem observadas são: a mãe de sete filhos (Jr 15.9; 2Macabeus 7.1s.); sete mulheres para um homem (Is 4.1); uma nora amorosa preferível a sete filhos (Rt 4.15). Os saduceus propuseram a Jesus um caso de matrimônio levirato que envolveu sete irmãos (Mt 22.25). Os sacerdotes cercaram Jericó por sete vezes (Js 6.4). O servo de Elias foi espiar por sete vezes para ver se já aparecia alguma nuvem (1Rs 18.43). O salmista louvava a Deus sete vezes ao dia (Sl 119.164), e Gn 29.18; 41.29, 54 e Dn 4.23 mencionam sete anos (tempos). A igreja primitiva contava com sete diáconos (At 6.3) e João se dirigiu a sete igrejas, em Apocalipse, onde há menção de sete candeieiros de ouro (1.12) e de sete estrelas (1.16). Por ocasião da multiplicação miraculosa de pães para os quatro mil homens, foram empregados sete pães e uns poucos peixes (Mc 8.1-9), e as sete cestas cheias de restos, depois ajuntados, podem indicar que Jesus pode satisfazer completamente. A possessão completa de Maria Madalena é efetuada por sete demônios (Lc 8.2), enquanto o dragão de Ap 12.3 e a besta de Ap 13.1 e 17.7, têm sete cabeças.

**Oito.** 1Pe 3.20 registra que oito pessoas foram salvas na arca de Noé. A circuncisão do menino judeu tomava lugar no seu oitavo dia de vida (Gn 17.12; Fp 3.5). Na visão de Ezequiel sobre o novo templo, os sacerdotes fazem suas ofertas no oitavo dia (43.27).

**Doze.** O ano, entre os hebreus, estava dividido em doze meses, o dia em doze horas (Jo 11.9). Israel teve doze filhos (Gn 35.22-27; 42.13,32) e houve doze tribos em Israel, o povo de Deus (Gn 49.28). Cristo selecionou doze apóstolos (Mt 10.1s.). Doze, por conseguinte, é ligado aos propósitos eletivos de Deus.

**Quarenta** está associado com quase cada novo desenvolvimento da história dos atos poderosos de Deus, especialmente de salvação, como, p.ex., o dilúvio, a redenção do Egito, Elias e a era profética, o advento de Cristo, e o nascimento da igreja. Os seguintes períodos de quarenta dias podem ser alistados: os dias de chuva durante o dilúvio (Gn 7.17); o despacho do corvo (Gn 8.6); o jejum de Moisés no monte

(Êx 24.18; 34.28; Dt 9.9); a exploração dos espias na terra prometida (Nm 13.25); a oração de Moisés em favor de Israel (Dt 9.25); o desafio de Goliás (1Sm 17.16); a viagem de Elias a Horebe (1Rs 19.8); Ezequiel deitado de lado (Ez 4.6); a advertência de Jonas a Ninive (Jn 3.4); a permanência de Cristo no deserto, antes de sua tentação (Mt 4.2), e suas aparições depois da ressurreição (At 1.3).

Durante quarenta anos, a designação geral de uma geração, podem ser citadas as seguintes ocorrências: as principais divisões da existência terrena de Moisés (At 7.23,30,36, Dt 31.2); as vagueações de Israel pelo deserto (Êx 16.35; Nm 14.33; Js 5.6; Sl 95.10); o padrão repetido de serviço e livramento no período dos juizes (p. ex., Jz 3.11; 13.1); os reinados de Saul, Davi e Salomão (At 13.21; 2Sm 5.4; 1Rs 11.42); a desolação do Egito (Ez 29.11).

**Setenta** é número frequentemente associado com a administração de Deus sobre o mundo. Depois do dilúvio, o mundo foi repovoado por meio de setenta descendentes de Noé (Gn 10); setenta pessoas desceram ao Egito (Gn 46.27); setenta anciãos foram nomeados para ajudarem Moisés a administrar Israel no deserto (Nm 11.16); o povo de Judá passou setenta anos exilados na Babilônia (Jr 25.11; 29.10); setenta semanas, "setes", foram decretadas por Deus como período em que a redenção messiânica haveria de ser realizada (Dn 9.24); Jesus enviou setenta discípulos para prepararem o seu caminho (Lc 10.1); file exigiu que os crentes perdoassem seus irmãos até "setenta vezes sete" (Mt 18.22).

666 (676) é o número da besta em Ap 13.18. Muitas interpretações sobre é ase número têm sido propostas, e por *gematria*, em que as cifras dão o valor de letras correspondentes, o número 666 tem sido identificado com os valores numéricos de grande variedade de personagens, desde Calígula e Nero em diante, e até com conceitos tais como o monstro do caos.

Quanto a uma discussão completa, v. comentários sobre Apocalipse, especialmente NCB, sobre Ap 13.6-18; H. B. Swete, *The Apocalypse of St John*, 1906, p. 175, 176; J. J. von Allmen, artigo "Número" em *Vocabulário da Bíblia*, ASTE, 1963.

Ap 7.4; 14.1 são passagens que registram o número 144.000, indicando aqueles que foram "selados". Trata-se do número doze, o número da eleição, elevado ao quadrado e multiplicado por mil, um número indefinidamente grande, e simboliza o número completo de santos de ambas as alianças, que são preservados por Deus. R. A. H. G.

**NÚMEROS, LIVRO DE** — A sinagoga dava nome a esse livro de conformidade com sua primeira palavra ou de conformidade com uma de suas primeiras palavras (*way'daber*, "e ele falou"; ou então *b'midbar*, "no deserto"). Os tradutores para o grego deram-lhe o nome de *arithmoi*, "números". Quando os outros quatro livros do Pentateuco estão envolvidos, os nomes gregos

são comumente empregados; nesta quinta parte do Pentateuco, em alguns países o termo grego foi traduzido para o idioma nativo: "Números" etc.; em outros países, porém, a tradução latina do grego é usada: *Numeri*. Esse título lhe foi dado porque em seus primeiros capítulos (e no cap. 26) há muitos números, especialmente números relativos a censamentos.

### I. ESBOÇO DO CONTEÚDO

- a) A enumeração dos israelitas. Disposição das tribos (1.1-4.49).
- b) A lei referente ao cume, legislação acerca dos nazireus, e outras leis (5.1-6.27)
- c) As ofertas para a consagração do tabernáculo (7.1-89).
- d) O candeieiro. A consagração dos levitas; seu tempo de serviço (8.1-26).
- e) A segunda Páscoa; a nuvem; as duas trombetas de prata (9.1-10.10).
- f) A partida do Sinai (10.1-36).
- g) Taberá. As codornizes. Os setenta anciãos (11.1-35).
- h) Miriã e Arão contra Moisés (12.1-16).
- i) *Os doze espias* (13.1-14.45).
- j) Mandamentos miscelâneos referentes, *inter alia*, a ofertas de manjares e libações, ofertas acerca de pecados feitos na ignorância, e mandamentos sobre a desobediência contra a guarda do sábado (15.1-41).
- k) Coré, Datã e Abirã. A vara de Arão que floresceu (16.1-17.13).
- l) A posição dos sacerdotes e levitas (18.1-32)
- m) A água da separação para purificação de pecados (19.1-22).
- n) A morte de Miriã. Meribá (20.1-13).
- o) Edom recusa deixar passar a Israel. A morte de Arão (20.14-29).
- p) A luta em Hormã. A serpente de metal. Atê às planícies de Moabe. A luta contra Seom e Ogue (21.1-35).
- q) Balaão (22.1-24.25).
- r) Baal-Peor (25.1-18).
- s) A segunda enumeração dos israelitas (26.1-65).
- t) O direito de herança das filhas. O sucessor de Moisés (27.1-23).
- u) Mandamentos a respeito de ofertas. Votos das mulheres (28.1-30.16).
- v) A vingança contra os midianitas (31.1-54).
- w) A distribuição da terra a leste do rio Jordão (32.1-42).
- x) Os lugares onde Israel se acampou durante suas viagens pelo deserto (33.1-49).
- y) As orientações sobre a conquista de Canaã. As fronteiras de Canaã. Regulamentos referentes à divisão da terra. Cidades dos levitas. Cidades de refúgio (33.50-35.34).
- z) O casamento de filhas possuidoras de herança (36.1-13).

### II. AUTORIA E DATA

Muitos eruditos da atualidade consideram que a tradição segundo a qual Moisés é o autor do livro inteiro deve ser posta em séria dúvida. Aparentam para as seguintes considerações. Somente no

cap. 33 é que alguma atividade literária de Moisés é mencionada (v. 2; cf. 5.23; 11.26); isso não é repetido em qualquer outra porção de Números; quanto ao caso oposto, v., p.ex., Dt 31.9. Vários informes apontam para um tempo posterior ao de Moisés, ou pelo menos para outro autor que não Moisés; cf. 12.3; 15.22s. (Moisés na terceira pessoa); 15.32; 21.14 (talvez o "livro das guerras do Senhor" se tenha originado de um tempo pós-mosaico); 32.34s. Não obstante, o livro repetidamente afirma que as regulamentações e as leis foram dadas pela agência de Moisés (e Arão), 1.1 etc.; é igualmente claro que as leis e os regulamentos deixam a impressão que eram baixados durante as vagueações pelo deserto (5.17; 15.32s etc.). Nesse particular é possível que as leis tenham sido sujeitadas a um processo de desenvolvimento: depois disso talvez tenham sido feitas alterações nas mesmas, como, p.ex., para o propósito de adaptá-las para circunstâncias alteradas. Algumas vezes há sinais definidos desses processos; assim é que existem diferenças entre Nm 15.22-31 e Lv 4. Se, em adição a isso, observarmos o fato que Nm 15.22s. fala sobre Moisés *na terceira pessoa, então não seria improvável que Nm 15.22-31 fosse uma versão posterior de Lv 4.*

Temos de supor que as leis se originaram substancialmente do tempo de Moisés. Também podemos supor que o registro escrito tanto das leis como dos relatos já havia começado durante o tempo de Moisés. O tempo em que o livro recebeu sua forma final, entretanto, desconhecemos inteiramente. Na opinião do presente escritor, é um ponto de vista plausível aquele que diz que os pontos principais já haviam sido registrados em forma escrita, p.ex., nos primeiros dias da monarquia. É significativo que não existem elementos pós-mosaicos que apontem inequivocamente para um tempo muito posterior ao de Moisés.

Desde a atividade crítica de Wellhausen e outros, muitos eruditos têm adotado a posição que Números pertence, em sua maior parte, ao chamado Código Sacerdotal, o qual, segundo dizem os críticos, teria tido sua origem na época pós-exílica. Atualmente, entretanto, os eruditos se sentem inclinados, mais ainda do que Wellhausen, a aceitar o ponto de vista que Números contém material que data de tempos antigos, até mesmo muito remotos, admitindo que em Nm 5.11s. e cap. 19, se descrevem ritos antigos, e que outros materiais contribuem para a mesma conclusão. Muitos estão dispostos a admitir que o culto, conforme é descrito em Números, estava em uso, pelo menos no que diz respeito aos pontos principais, na Jerusalém pré-exílica. V. tb. os artigos sobre PENTATEUCO, MOISÉS, DESERTO DA PEREGRINAÇÃO etc., e artigos sobre assuntos específicos tais como BALAAO, CIDADES DE REFÚGIO etc.

### III. MAIS UM SUMÁRIO DO CONTEÚDO

1. A divisão do Pentateuco em cinco livros não é original. Assim, embora não seja sem significado o fato que em Nm 1.1 tenha início um novo livro (no qual os primeiros quatro capítulos formam a preparação para a partida do Sinai), esse

livro, não obstante, forma uma unidade com os livros anteriores. Da mesma maneira, pode ser dito que Deuteronomio é a continuação de Números, mas a separação entre os livros de Números e Deuteronomio é mais fundamental que a separação entre os livros de Levítico e Números.

2. A história narrada em Números cobre um período de trinta e oito anos — o período entre o segundo ano e o quadragésimo ano depois do êxodo (v. as definições do tempo, em 1.1; 7.1; 9.1,15; 10.11; 33.38; cf. Êx 40.2; Dt 1.3).

Na primeira parte Israel continua postada nas proximidades do monte Sinai (Êx 19.1 fala sobre sua chegada no Sinai). Nm 10.11-12.16 trata da partida do Sinai e da viagem até Cades (cf. 13.26); no segundo ano depois do êxodo, Israel já havia chegado em Cades (cf. Dt 2.14). Mas, visto que os israelitas deram crédito às palavras derrotistas dos espias, seguiu-se uma prolongada vagueação pelo deserto (13 e 14). Pouco sabemos acerca dos acontecimentos pelos quais passou Israel durante os trinta e oito anos de suas vagueações (15.1-20.13). Devemos admitir a possibilidade que Cades, durante longo tempo, foi uma espécie de centro para Israel, enquanto vários grupos de israelitas vagueavam pela península do Sinai. Depois desses trinta e oito anos, Israel partiu de Cades em direção a Canaã; marchou em redor de Edom, entrou nas planícies de Moabe, e derrotou Seom e Ogue (20.14-21.35). A última porção de Números descreve as ações de Balaão, a idolatria de Israel no caso de Baal-Peor, e a punição dos midianitas.

3. Além de abordar pontos de história, esse livro contém todas as espécies de leis e regulamentos. A relação entre as leis e a história, e entre uma lei e outra nem sempre é muito clara para nós. Não obstante, o fato é que pelo menos em muitos casos, o autor deve ter tencionado alguma conexão. A solução mais simples para isso é supor que há certa conexão cronológica. Algumas vezes há igualmente uma conexão material; v., p. ex., quão bem 5.1-4 e cap. 18 correspondem com aquilo que antecede, e como 10.1-10 corresponde com aquilo que segue; depois que um retrospecto da viagem pelo deserto é apresentado (33.1-49), a narrativa tem prosseguimento (33.50-35.34) com regulamentos a respeito da conquista de Canaã e leis para quando ali estiverem habitando. Finalmente, não nos devemos esquecer que a construção de muitos dos livros do AT levanta questões semelhantes àquelas a que aqui nos referimos (v. SALMOS, PROVÉRBIOS, ISAÍAS etc.).

Muitas leis (mas não todas elas) dizem respeito a questões de ritual. Os israelitas não distinguem entre leis cultícas, morais, jurídicas e sociais, conforme nós usualmente as distinguimos. Todas as leis e regulamentos têm por finalidade preparar o povo de Israel para a vida em Canaã sob as vistas do Senhor, como uma nação independente e bem orientada.

4. Em Números, Moisés é novamente a figura dominante, pintado em toda a sua grandeza e fraqueza, e guiando o povo em todos os aspectos. Por intermédio de sua mediação, o Senhor

proporcionou a Israel uma variedade de leis e regulamentos, falando com seu servo "boca a boca" (12.6-8). Por muitas vezes Moisés age como intercessor a favor do povo (11.2; 12.13; 14.13s.; 16.22; 21.17). Moisés arã "mui manso, mais do que todos os homens que havia sobre a terra" (12.3; cf. 14.5; 16.4s.), mas, não obstante isso, tinha também sua partilha de falhas humanas. Contrariamente à ordem do Senhor ele bateu na rocha (20.10s.), e em certa ocasião queixou-se temperamentalmente (11.10s.; cf. 16.15). Depois de Moisés, em questão de proeminência, aparece Arão (1.3,17,44; 2.1 etc., especialmente caps. 12, 16 e 17).

#### IV. A MENSAGEM DO LIVRO

Em Números, como no caso da Bíblia inteira, o Deus da aliança, todo-poderoso e fiel como ele é, revela a si mesmo; é essa revelação que reúne as diferentes porções de Números numa unidade. Nas leis e regulamentos que impõe, Deus demonstra o seu cuidado para com o seu povo. Israel se revolta freqüentemente contra ele. Em resultado a ira do Senhor se acende: ele não permite que o pecado passe sem ser castigado (11.1-3,33s.; 12.10s.; cap. 14; etc.); Moisés e Arão não recebem permissão de entrar na terra de Canaã (20.12s.). Não obstante, Deus não repudia o seu povo; permanece fiel à sua aliança. Guia Israel pelo deserto, pelo que chegam à terra prometida aos seus pais. Isso não é impedido nem pela infidelidade de Israel nem pelo poder das nações que se voltam contra Israel.

Atenção especial deve ser dada a certos aspectos da revelação de Deus em Números.

1. O Senhor é realmente imutável em sua fidelidade (cf. 23.19), mas isso não quer dizer que ele seja um ser imóvel (v. especialmente a tocante história que há em 14.11s.). Nessa conexão, devemos observar os poderosos antropomorfismos (v., p. ex., 10.35s.; 15.3 ("ao Senhor aroma agradável"); 28.2 ("meu manjar") etc.); expressões essas que, apesar de não podermos aceitá-las num sentido estritamente literal, ao mesmo tempo nos demonstram quão profundamente o Senhor estava envolvido em todos os feitos de Israel.

2. A santidade de Deus é especialmente frisa-da. As histórias contribuem para isso (v., p. ex., 20.12s.), e semelhantemente, embora de maneira diferente, as leis e regulamentos: quando um indivíduo se aproxima de Deus, precisa cumprir todas as espécies de regras prescritas, tem de estar livre de toda impureza (cf. tb. 1.50s. etc.).

3. Prescrições cuidadosamente detalhadas são apresentadas nesse livro: Deus exerce o seu domínio soberano sobre todas as coisas, até mesmo sobre os menores detalhes.

4. Logo que os filhos de Israel chegaram às fronteiras da terra prometida cedem à tentação de servir aos deuses da nova terra. Porém, o Senhor não é apenas o Senhor do deserto: ele domina à vontade um adivinho pagão (caps. 22-24), e castiga os israelitas por causa de sua idolatria (cap. 25), juntamente com aqueles que haviam seduzido a seu povo (cap. 31).

Naquilo que foi dito acima, já foi suficientemente indicado o caráter cristológico de Números. Nesse livro, como em outros lugares, Deus revela a si mesmo como o Deus fiel da aliança. Em outras palavras, ele revela a si mesmo na face de Cristo. Em adição, muito existe nesse livro que tem um sentido tipológico; nas pessoas (especialmente Moisés e Arão), nas ocorrências e nas leis, o Cristo vindouro projeta sua sombra à sua frente (cf. Jo 3.14; 1Co 10.1s; Hb 3.7s.; 9.13; etc.). N.H.R.

**NUNC DIMITTIS** — As profecias que acompanham o advento de Cristo ocorrem não por ocasião de sua circuncisão (como no caso de João Batista), mas por ocasião dos ritos da purificação, um mês depois da circuncisão. De conformidade com um antigo costume, os bebês eram levados perante um idoso doutor ou rabino, no templo, para serem abençoados. Talvez foi nessa ocasião que Simeão, tomando nos braços o Senhor Jesus, proferiu o seu *nunc dimittis* (Lc 2.29-35). Simeão aparece como quem recebeu “um espírito que era santo”, o que, na tradição judaica, é equiparado com o “espírito da profecia”. De conformidade com os rabinos, o Espírito se afastou de Israel depois do profeta Malaquias, e sua volta indicava a época messiânica (cf. Strack-Billerbeck, *in loc*). No caso de Simeão ocorrem três “atos do Espírito” específicos: (1) ele recebe, por revelação divina, a certeza que virá o Messias do Senhor; (2) sob a influência do Espírito (cf. Ap 1.10) foi levado a ir ao encontro de Jesus e a reconhecê-lo como Messias (cf. 1Sm 16.6 e seqs); (3) profere uma oração e faz uma predição, e isso, no contexto de Lucas, claramente deve ser considerado como profético.

O *Nunc dimittis* é dividido em duas partes: a primeira é uma oração a Deus (liturgicamente, só essa oração veio a ser designada “*Nunc dimittis*”), e a segunda é uma profecia dita para Maria. Seu sentimento e seu tema fazem grande contraste um com a outra. A oração é repleta de regozijo, expressando a esperança messiânica do judaísmo em um tom exaltadíssimo: no Messias os gentios receberão a verdade de Deus e, dessa maneira, nele, será plenamente manifestada a glória de Israel na qualidade de instrumento de Deus para a revelação da redenção (cf. Is 49.6; At 1.8. Rm 15.8s.). Porém, na segunda seção, como que para contrabalançar a impressão da oração, o louvor cede lugar à advertência. O Messias provocará divisão e será rejeitado por muitos (cf. Rm 9.33).

Na profecia de Simeão para Maria, o conceito do Messias sofredor torna a aparecer. O destino de Israel é glorioso, mas é um destino de conflito. Na qualidade de sinal ou apontador da redenção de Israel, Jesus será atacado e rejeitado (cf. Lc 11.30), pois a espécie de redenção que ele representa não será bem recebida por todos. Embora isso venha a trazer angústia para Maria, por meio disso os homens serão levados a fazer uma decisão, e assim será desvendado o seu eu, o seu verdadeiro eu. V. *BENEDICTUS*. E.E.E.

**NUVEM** — A regularidade das estações na área do Mediterrâneo dá significação climática à aparição de nuvens. Porém, excetuando a direção do vento, que influenciava as condições atmosféricas e a cor do céu à tardinha, há pouca evidência que os hebreus compreendiam os sinais meteorológicos.

As nuvens eram bem reconhecidas como indicação da umidade. Durante a estação chuvosa, nos meados do ano invernos, correntes aéreas que traziam chuvas são associadas com cúmulos que vinham da direção do mar Mediterrâneo — “uma nuvem no poente” (Lc 12.54). Por isso é que o servo de Elias pôs-se a olhar na direção do mar Mediterrâneo para perceber a primeira indicação que o período de seca estava terminado (1Rs 18.44). Perto do término da estação chuvosa, em abril-maio, a “nuvem que traz chuva serôdia” (Pv 16.15) descreve o favor real, visto que tal nuvem provia a umidade necessária para fazer desenvolver as espigas de cereal ao amadurecer. Em contraste temos os altos cirrus ou “nuvem do orvalho” ou “nuvens sem água” (Is 18.4; 25.5; Jd 12), que aparecem no ar desértico, vindo do sueste e do leste com o nome de siroco ou cansim, em associação com depressões. As nuvens e o vento sem chuva (Pv 25.14), o “calor em lugar seco” (Is 25.5), e subseqüentemente, os “céus... de bronze” (Dt 28.23), descrevem vividamente essas tempestades de poeira.

As nuvens impelidas pelas brisas marinhas rapidamente se dissolvem ao encontrarem-se com o ar quente e seco do interior. Assim é que a “nuvem da manhã” (Os 6.4) simboliza as coisas transitórias, a prosperidade humana (Jó 30.15), e a vida humana (Jó 7.9). E também é um texto sobre a realidade do perdão divino (Is 44.22).

A usual luminosidade do céu da Palestina salienta o fato que as nuvens encobrem e obscurecem (Ez 32.7), sendo descrita vividamente a alegria de uma “manhã sem nuvens, cujo esplendor, depois da chuva, faz brotar da terra a erva” (2Sm 23.4). Tal como a nuvem intercepta a luz do sol, o favor divino ou a súplica a Deus também podem ser interceptados (Lm 2.1; 3.44). Jó orou que uma nuvem encobrisse o dia de seu nascimento (Jó 3.5).

As nuvens freqüentemente significavam o círculo total do céu; cf. o arco nas “nuvens” (Gn 9.14). A nuvem também representa a esfera do conhecimento parcial e da glória oculta onde Deus tem um propósito misterioso nos movimentos da mesma (Jó 36.29; 37.16; 38.37; Sl 78.23). Por isso mesmo é que uma nuvem encerrou a cena da ascensão (At 1.9), e da transfiguração (Mt 17.5; Mc 9.7; Lc 9.34), enquanto nuvens anunciarão o segundo advento (Ap 1.7). Para os israelitas, a nuvem da presença de Deus estava intimamente relacionada com seu simbolismo religioso (Êx 13.21; 40.34; 1Rs 8.10).

As nuvens de Mc 14.62 etc., podem referir-se à ascensão, e não à parousia de Jesus. J.M.H.

**NUZI** — V. ARQUEOLOGIA.



# O

**OBADIAS** ('ovadyahu, 'ovadyah) — Nome hebraico que significa "servo de Javé" ou então "adorador de Javé". Pelo menos doze homens do AT têm esse nome.

1. O mordomo incumbido do palácio do rei Acabe (1Rs 18.3-16). Desde a juventude era devoto adorador de Javé. Quando Jezabel, perseguia os profetas de Javé, Obadias escondeu 100 deles em duas cavernas. Durante uma seca, quando Obadias estava procurando relva para os cavalos e mulas do rei, Elías veio ao seu encontro e o persuadiu a ir arranjar um encontro com Acabe, o que provocou a competição entre Acabe e os profetas de Baal. O *Talmude Babilônico* (*Sanhedrin* 39b) por equívoco o identifica com o profeta Obadias. Um antigo selo hebreu com as palavras "A Obadias, servo do rei", talvez tenha pertencido a esse homem.

2. Um descendente de Davi (1Cr 3.21). 3. Um chefe de Issacar (1Cr 7.3). 4. Um descendente de Saul (1Cr 8.38; 9.44). 5. Um levita (1Cr 9.16), idêntico a Abda (Ne 11.17) e provavelmente a Obadias, porteiro do templo (Ne 12.25). 6. Um capitão gadita que se aliou a Davi em Ziclague (1Cr 12.9).

7. Um zebulonita (1Cr 27.19). 8. Um dos príncipes enviados pelo rei Josafá para ensinar a lei nas cidades de Judá (2Cr 17.7). 9. Um levita supervisor dos reparos do templo, no tempo de Josias (2Cr 34.12). 10. Um líder israelita que retornou da Babilônia para Jerusalém em companhia de Esdras (Ed 8.9). 11. Um sacerdote que selou a aliança juntamente com Neemias (Ne 10.5).

12. Um profeta, presumivelmente de Judá (Ob 1). A Bíblia nada esclarece diretamente acerca de sua vida. Embora alguns localizem-no antes do exílio, é mais provável que ele tivesse vivido no séc. V a.C. (v. OBADIAS, LIVRO DE). Se este último ponto de vista for correto, é cronologicamente impossível identificá-lo com o mordomo do rei Acabe, conforme o faz o *Talmude Babilônico* (*Sanhedrin* 39b), ou com o capitão do rei Acázias (2Rs 1.13-15) como faz o pseudo Epifânio em *As Vidas dos Profetas*. A tradição talmúdica de que ele era prosélito de origem edomita é improvável em vista de sua forte denúncia contra Edom. J.T.

**OBADIAS, LIVRO DE** — O quarto dos Profetas Menores da Bíblia hebraica, e o quinto na ordem apresentada pela LXX. Quanto a uma observação sobre o autor, v. o artigo anterior (12).

## I. ESBOÇO DO CONTEÚDO

a) O julgamento de Edom (v. 1-14).

(i) Título (v. 1a).

(ii) Aviso sobre a condenação de Edom (v. 1b-4).

(iii) A totalidade da destruição de Edom (v. 5-9).

(iv) As razões da condenação de Edom (v. 10-14).

b) O julgamento universal (v. 15.16).

c) A restauração de Israel (v. 17-21).

## II. PANO DE FUNDO HISTÓRICO

### a) Antes do exílio

A tradição judaica no *Talmude* (*Sanhedrin* 39b) situa Obadias no reinado de Acabe, no séc. IX a.C., e a ordem dos Profetas Menores, na Bíblia hebraica inclui Obadias entre os profetas pré-exílicos. Alguns eruditos têm sugerido que o pano de fundo para a totalidade de Obadias é o ataque dos árabes e filisteus contra Judá, durante o reinado de Jorão, mencionado em 2Cr 21.16,17 (segundo Keil), ou então o ataque dos edomitas contra Judá durante o reinado de Acáz, descrito em 2Cr 28.17 (conforme J. D. Davis). Muitos pensam que somente o oráculo mais antigo contra Edom, que Obadias concentra nos v. 1-6,8,9, tem um pano de fundo pré-exílico. Assaltos de árabes contra a Palestina, e presumivelmente contra Edom, estão registrados no séc. IX a.C. (2Cr 21.16,17) e no séc. VII a.C. (Anais assírios).

### b) Depois de 587 a.C.

A maioria dos eruditos pensa que a calamidade contra Jerusalém, descrita em Ob 11-14, é sua captura pelos caldeus, verificada em 587 a.C. Essa é a única captura de Jerusalém na qual está registrada a participação de edomitas (Sl 137.7; 1Ed 4.45). As referências aos sofrimentos causados pela queda de Jerusalém são tão vividas que G. A. Smith pretendia situar Obadias pouco depois do início do exílio. Muitos, entretanto, pensam que a última porção de Obadias reflete um pano de fundo pós-exílico. O v. 7 afirma que os edomitas foram expulsos de sua antiga terra (cf. Ml 1.3,4). Depois da queda de Jerusalém, os edomitas, sob pressão árabe, começaram a penetrar no Neguebe (1Ed 4.50), o qual veio finalmente a chamar-se Iduméia, e pelo fim do séc. VI a.C. os árabes já os tinham empurrado quase completamente para fora da área de Petra, anteriormente a capital dos edomitas. Os v. 8-10 anunciam a futura eliminação dos edomitas como nação, e essa profecia deve ter sido feita antes do seu cumprimento, que teve lugar no período dos macabeus (Josefo, *Antiguidades*, xiii.9.1). O território ocupado pelos judeus, de conformidade com os v. 19 e 20, é a área em redor de Jerusalém, tal como acontecia nos dias de Neemias (Ne 11.25-36). Assim, a última clara indicação de data, nessa profecia, fica nos meados do séc. V a.C., mais ou menos nos dias de Malaquias.

## III. PARALELOS EM OUTRAS PROFECIAS

Outras denúncias proféticas contra Edom, incluem: Is 34.5-7; 63.1-6; Jr 49.7-22; Lm 4.21,22; Ez 26.12-14; 35; Jl 3.19; Am 1.11,12.

As muitas frases idênticas em Ob 1-9 e Jr 49.7-22 provam alguma relação literária entre essas duas passagens. A ordem diferente das frases nas duas profecias torna provável que ambos os escritores estivessem citando algum oráculo divino anterior contra Edom. Visto que algum do material adicional de Jeremias é característico desse profeta, e visto que a ordem é mais natural em Obadias, é provável que este último esteja mais próximo, quanto à forma, da profecia original. Alguns eruditos, entretanto, sustentam que ou Jeremias (conforme Keil) ou Obadias (conforme Hitzig) fez uso do outro.

Diversas frases são encontradas tanto em Obadias como em Joel: Ob 10 = Jl 3.19; Ob 11 = Jl 3.3; Ob 15 = Jl 1.15; 2.1; 3.4,7,14; Ob 18 = Jl 3.8. Em 2.32, Joel indica que está citando, provavelmente, de Ob 17, mediante as palavras "como o Senhor prometeu". Por conseguinte, Obadias teria precedido Joel e indubitavelmente tê-lo-ia influenciado em algumas das outras frases comuns aos dois profetas.

#### IV. ESTILO

*Obadias, o livro mais breve do AT, é assinalado por uma vigorosa linguagem poética. A métrica poética prevalente é o pentâmetro (3 + 2), mas outras métricas também se usam para dar variedade (p. ex., 3 + 3 e 3 + 3 + 3). Muito da profecia consiste das próprias palavras de Deus ao personificado Edom (v. 2-15), e essa característica empresta uma qualidade direta e pessoal ao livro. A vivacidade é aumentada pelo emprego do tempo perfeito profético (v. 2) para descrever um julgamento que ainda haveria de ser cumprido, e pelo uso de proibições (v. 12-14) que proíbem atrocidades que em realidade já haviam sido perpetradas. Várias notáveis comparações e metáforas são empregadas: a fuga de Edom é comparada com o remontar da água (v. 4); os despojadores de Edom são comparados com ladrões noturnos e rebuscadores de uvas (v. 5); o julgamento das nações é uma bebida amarga que serão obrigadas a sorver (v. 16); os israelitas vingadores são chamados de fogo, e os edomitas são comparados com restolho (v. 18). Os crimes de Edom são alistados em ordem crescente (v. 10-14). O caráter completo da restauração de Israel é expresso pela especificação de sua expansão nas quatro direções cardeais (v. 19-20). O pecado e a condenação, nos v. 1-16, são contrastados com a esperança e a vitória dos v. 17-21. Obadias procede do particular para o geral, do julgamento de Edom para o julgamento universal, da restauração de Israel para o estabelecimento do reino de Deus.*

#### V. ANÁLISES LITERÁRIAS

Alguns afirmam que Obadias foi o autor original da profecia inteira (de acordo com Keil). A maioria dos eruditos acredita que ele adaptou um oráculo mais antigo nos v. 1-6, 8, 9. Alguns têm pensado poder encontrar vários outros fragmentos, mas o fundo histórico uniforme fornece base para a unidade literária do restante da profecia.

#### VI. MENSAGENS PRINCIPAIS

1. A inspiração divina. Por quatro vezes (v. 1,4,8,18), o profeta afirma que suas palavras tinham origem divina.

2. O julgamento divino. A mensagem principal dessa profecia é o julgamento moral de Deus contra as nações. Edom será julgado por causa de sua desumanidade para com Israel, nação que também havia sido punida. Finalmente, todas as nações serão julgadas no Dia do Senhor.

3. O reino divino. O alvo final, segundo Obadias, é que o "reino será do Senhor" (cf. Ap 11.15). Sua esperança acerca da restauração de seu próprio povo se eleva acima do mero nacionalismo, pois, na vitória de Israel, Obadias percebe o estabelecimento do reino de Deus (v. 21). Esse reino será caracterizado pelo "livramento" e pela santidade (v. 17), idéias essas que são ampliadas no NT. J.T.

**OBAL** — V. EBAL.

**OBAL, EBAL** — 1. Um dos "filhos" de Joctã (Gn 10.28; 1Cr 1.22); uma das famílias semíticas que habitavam o sul da Arábia. 2. Um descendente de Esaú (Gn 36.23).

**OBEDE** ('oved, "servo") — 1. Filho de Rute e Boaz (Rt 4.17), e avô de Davi (Rt 4.21s.; 1Cr 2.12; Mt 1.5; Lc 3.32). O nascimento de Obede trouxe consolo à idade avançada de Noemi. 2. Um jerameelita (1Cr 2.37s.). 3. Um dos heróis de Davi (1Cr 11.47). 4. Filho de Semaías e neto de Obede-Edom, da família dos coraitas (1Cr 26.7). 5. Pai de Azarias, capitão que servia sob Joiada (2Cr 23.1) J.D.D.

**OBEDE-EDOM** ('oved 'edom, "servo de [Deus?] Edom") — 1. Um filisteu de Gate que vivia nas circunvizinhanças de Jerusalém. Antes de levar a arca para Jerusalém, Davi a deixou na sua casa por três meses, após a morte de Uzã, durante o qual sua presença trouxe bênção à sua casa (2Sm 6.10s. = 1Cr 13.13s.; 15.25). 2. Antepassado da família dos porteiros (1Cr 15.18s.; 16.38; 26.4s.; 2Cr 25.24). 3. Uma família de cantores nos tempos pré-exílicos (1Cr 15.21; 16.5). J.D.D.

**OBEDECIÊNCIA** — O verbo hebraico traduzido por "obedecer" é *shama' b'*, literalmente, "dar ouvidos a". O verbo empregado na LXX e no NT é *ὑπακούω* (o substantivo, *hypakoe*; o adjetivo, *hypakoos*), uma forma composta de *akouo*, que também significa "ouvir". *Hypakouo* significa literalmente "ouvir debaixo". O NT também emprega o verbo *eisakouo* (1Co 14.21), lit., "ouvir dentro"; *peithomai* e *peitharchoo* (Tt 3.1). Esses dois últimos vocábulos expressam respectivamente as idéias de ceder à persuasão e de submeter-se à autoridade. A idéia de obediência sugerida por esse vocabulário é a de um ouvir que tem lugar *debaixo* da autoridade ou influência de quem fala, o que conduz à aquiescência com seus requerimentos ou ordens.

Para que a obediência seja devida a uma pessoa, ela deve: (a) ter o direito de comandar, e (b) ser capaz de fazer conhecidos os seus requisitos. O dever do homem de obedecer ao seu Criador, por conseguinte, pressupõe: (a) a soberania de Deus, e (b) sua revelação. O AT habitualmente descreve a obediência a Deus como dar ouvidos à sua voz (acentuando b) ou a seus mandamentos (supondo b e acentuando a). A desobediência é descrita como não dar ouvidos à voz de Deus quando ele fala (Sl 81.11; Jr 7.24-28).

De conformidade com as Escrituras, Deus exige que a sua revelação seja tomada como regra para a vida inteira do homem. Assim sendo, a obediência a Deus é um conceito suficientemente lato para incluir a totalidade da religião e da moral da Bíblia. A Bíblia é insistente na sua afirmação que atos isolados e externos de homenagem a Deus não podem contrabalançar a falta de obediência consistente no coração e na conduta (1Sm 15.22, cf. Jr 7.22s.).

A desobediência de Adão, o primeiro homem representativo, e a obediência perfeita do segundo homem representativo, Jesus Cristo, são fatores decisivos nos destinos de todo indivíduo. O lapso de Adão, que caiu na desobediência, arrastou consigo toda a humanidade para a culpa, a condenação e a morte (Rm 5.19; 1Co 15.22). A infalível obediência de Cristo "até à morte" (Fp 2.8; cf. Hb 5.8; 10.5-10) conquistou a justiça (aceitável por Deus) e a vida (comunhão íntima com Deus) para todos aqueles que em Cristo confiam (Rm 5.15-19).

Na promulgação da antiga aliança feita por Deus, a ênfase recaía sobre a obediência a seus requerimentos, se o seu povo tivesse de desfrutar de seu favor, (Êx 19.5 etc.). Em sua promessa sobre a nova aliança, entretanto, a ênfase recaí sobre a obediência como seu dom ao seu povo, a fim de que possam desfrutar de seu favor (Jr 31.33; 32.40; cf. Ez 36.26s.; 37.23-26).

A fé no evangelho e em Jesus Cristo é a obediência (At 6.7; Rm 6.17; Hb 5.9; 1Pe 1.22), pois assim é que Deus ordena (cf. Jo 6.29; 1Jo 3.23). A incredulidade é a desobediência (Rm 10.16; 2Ts 1.8; 1Pe 2.8; 3.1; 4.17). Uma vida de obediência a Deus é o fruto da fé (cf. o que se diz acerca de Abraão, Gn 22.18; Hb 11.8,17; Tg 2.21s.).

A obediência cristã significa imitar a Deus na sua santidade (1Pe 1.15s.) e a Cristo na sua humildade e no seu amor (Jo 13.14s.; 34s.; Fp 2.5s.; Ef 4.32-5.2). Origina-se na gratidão pela graça recebida (Rm 12.1s.), e não do desejo de obter merecimento e de justificar-se aos olhos de Deus. De fato, a observância da lei motivada por esse último motivo não é a obediência a Deus, mas é justamente o oposto (Rm 9.31-10.3).

A obediência à autoridade divinamente estabelecida na família (Ef 5.22; 6.1s.; cf. 2Tm 3.2), na igreja (Fp 2.12; Hb 13.17), e no estado (Mt 22.21; Rm 13.1s.; 1Pe 2.13s.; Tt 3.1), faz parte da obediência do crente a Deus. Quando as reivindicações entram em choque, entretanto, o crente deve estar pronto para desobede-

cer ao homem a fim de não desobedecer a Deus (cf. At 5.29). J.I.P.

**OBELISCO** — V. PILAR.

**OBLAÇÃO** — V. SACRIFÍCIO e OFERTA (AT), I.

**OBRAS** — Os três empregos principais desse vocábulo, embora distintos, estão essencialmente relacionados — as obras de Deus, as obras de Jesus Cristo, e as obras do homem em relação a fé

1. No AT as obras de Deus são apresentadas como evidências do poder supremo de Deus, bem como de sua autoridade, sabedoria e benevolência. O AT define a deidade não apenas através de termos abstratos como onipotência, p.ex., mas igualmente por sua atividade. Moisés aduziu as obras de Deus como evidências de sua qualidade absolutamente distinguida dos outros deuses (Dt 3.24). Em Salmos as obras de Deus são freqüentemente proclamadas como bases para a confiança em seu poder e autoridade, e também como base para seu direito exclusivo para receber adoração. Essas obras são a sua atividade criadora (Sl 104.24) e os seus atos soberanos em relação ao seu povo redimido (Sl 77.11-20) e em relação às nações (Sl 46.8-10).

2. Foi mediante as suas obras que Jesus revelou que ele era tanto o Messias como o Filho de Deus, o que é exemplificado em sua resposta a João Batista (Mt 11.2-5). O Evangelho de João registra a atividade significante de Jesus no tocante a propósitos predeterminados de revelar seu caráter messiânico e sua divindade, tendo em vista infundir a fé em sua pessoa (Jo 20.30,31). Freqüentemente Jesus apontou para as suas próprias obras como evidência de que fora enviado pelo Pai (Jo 5.36; 10.37,38). Sendo as próprias obras de Deus (Jo 9.3.4), suas obras são fundamento suficiente para a fé nele como alguém relacionado com a Pai de maneira sem igual (Jo 10.38; 14.10,11). Foi por haver igualado a sua própria obra com a de Deus que Jesus foi acusado de blasfêmia — a blasfêmia de identificar-se com Deus (Jo 5.17-23). Sua morte completou essa obra (Jo 17.4; 19.30).

3. O crente também demonstra a atividade divina em sua vida através de suas boas obras (Mt 5.16; Jo 6.28; 14.12). Em contraposição, o homem que não possui fé demonstra que está separado de Deus, através de suas obras malignas (Jo 3.19; Cl 1.21; Ef 5.11; 2Pe 2.8 etc.). As boas obras, por conseguinte, são evidência de uma fé viva, conforme Tiago salientou em oposição àqueles que afirmam estar salvos pela fé, mas que não a acompanham pelas obras produzidas pela fé (Tg 2.14-26). Tiago está em plena harmonia com Paulo, o qual repetidamente também declara a necessidade de boas obras, ou seja, de um comportamento condizente com a nova vida em Cristo, depois de nossa entrada nessa vida, realizada exclusivamente pela fé (Ef 2.8-10; 1Co 6.9-11; Gl 5.16-26 etc.). As obras rejeitadas por Paulo são aque-

las que os homens afirmam ser merecedoras do favor de Deus e serem capazes de isentá-las da culpa do pecado (Rm 4.1-5; Ef 2.8,9; Tt 3.5). Visto que a salvação é proporcionada por Deus por motivo de sua graça, nenhum grau de boas obras pode merecê-la. As boas obras praticadas pelos incrédulos, portanto, não têm qualquer valor como meio de salvação, visto que o incrédulo está dependendo da carne, e não da graça de Deus (Rm 8.7-8).  
J.C.C.

**OBREIA** — V. BOLOS.

**OEDEDE** — 1. Pai de Azarias, o profeta (2Cr 15.1) no reinado de Asa. O v. 8 ou inclui uma glosa marginal ou omite as palavras "Azarias, filho de". 2. Um profeta da Samaria (2Cr 28.9-15), que foi ao encontro do exército vitorioso do reino do norte, que retornava com certo número de cativos escravizados de Judá, e repreendeu-os exigindo que deixassem ir em liberdade os escravos. Seus apelos, reunidos aos de alguns líderes samaritanos, foram bem sucedidos.  
M.A.M.

## ÓDIO

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

Ódio entre irmãos (Gn 27.41; 37.4s; 2Sm 13.22), ou entre israelitas (Sl 55.12s.; Pv 14.20) é condenado (Lv 19.17); Dt 4.42, 19.4,6,11 e Js 20.5 distinguem entre homicídio acidental e assassinato premeditado ou malicioso. O amor sexual (2Sm 13.15; Dt 22.13-16; 24.3, cf. Jz 14.16, v. III, abaixo) pode transformar-se em ódio. A inimizade pessoal algumas vezes se tempera com misericórdia (Êx 23.5; Jó 31.29), mas os inimigos de Israel (2Sm 22.41; Sl 129.5; Ez 23.28) ou dos piedosos (Sl 34.21; Pv 29.10) também são inimigos de Deus (Nm 10.35; cf. Êx 20.5; Dt 5.9; 7.10). Deus odeia tanto o mal (Pv 16.16; Am 6.8) como os malfeitores (Dt 32.41); portanto, os justos também os odeiam (Sl 101.3; 139.21s.; 119.104,113). Deus aborrece a idolatria (Dt 12.31; 16.22), a injustiça (Is 61.8), a adoração incoerente com a conduta (Is 1.14), e até a própria Israel pecaminosa (Os 9.15; cf. Jr 12.8).

### II. NO NOVO TESTAMENTO

O Pai (Jo 15.24), Jesus (Jo 7.7; 15.18,24s.), e todos os crentes (Mc 13.13; Lc 6.22; Jo 15.18-20; 17.14; 1Jo 3.13) são odiados pelo mundo; porém, os crentes não devem aborrecer nem seus irmãos na fé (1Jo 4.20) nem seus inimigos (Mt 5.43s.). O ódio ao mal (Hb 1.9 = Sl 45.7; Ap 2.6; cf. Mc 3.5), ainda que não às pessoas, é atribuído a Cristo. (V. IRA).

### III. CONTRASTE COM O AMOR

O "ódio" é o oposto do "amor", em Gn 29.31,33 (cf. 30, "amava mais"); Dt 21.15-17; Mt 6.24 = Lc 16.13, são passagens que subentendem escolha" ou preferência por outra pessoa ou coisa, e não ódio ativo por aquilo

que não é escolhido ou preferido. Cf. Mt 1.2s. = Rm 9.13, a respeito da eleição de Deus a Israel; Lc 14.26 (cf. Mt 10.37 "Quem ama... mais"); Jo 12.25, sobre as reivindicações exclusivistas do discipulado.  
P.E.

**OFEL** — V. JERUSALÉM, IV.

**OFENSA** — V. PEDRA DE TROPEÇO.

**OFERTA** — V. SACRIFÍCIO E OFERTA.

**OFERTA PELA CULPA** — V. SACRIFÍCIO E OFERTA (AT), IV. (iv).

**OFERTAS DE MANJARES** — V. SACRIFÍCIO E OFERTA (AT) IV. (ii).

**OFERTAS MOVIDAS** — V. SACRIFÍCIO E OFERTA (AT) IV. (iii).

**OFERTA PELO PECADO** — V. SACRIFÍCIO E OFERTA.

**OFERTA PACÍFICA** — V. SACRIFÍCIO E OFERTA.

**OFERTA QUEIMADA** — V. SACRIFÍCIO E OFERTA.

**OFICIAL** (em heb., *shoter*, alguém que "escreve" ou "registra") — Os oficiais aparecem como supervisores sobre as pessoas comur: (Pv 6.7), e ao mesmo tempo como assistentes ou registradores que assistem aos chefes aos quais servem. Essa é precisamente a função dos "oficiais" nomeados em Êx 6.6-19. Homens principais sobre os israelitas foram nomeados para que a cota de tijolos fosse mantida em dia. Há evidência abundante de tais registros do trabalho forçado nos registros egípcios e em remanescentes do período mosaico e ainda antes. Por conseguinte, é natural que encontremos oficiais mencionados na lei mosaica. Para que justiça fosse dispensada, "juizes e oficiais" deviam ser apontados em todos os portões das cidades (Dt 16.18), sendo que o dever dos oficiais era manter em dia os registros, cf. EQ, XXVII, 1957, p. 149-157 (v. JUÍZES).

Dt 20 contém leis para a invasão vindoura nas quais os "oficiais" devem proclamar isenção do serviço militar, depois do que devem ser nomeados "capitães" para que comandem as tropas. Encontramos oficiais realizando um serviço um tanto semelhante por ocasião da travessia do Jordão (Js 1.10s.; 3.1s.). Os oficiais são montados juntamente com os anciãos e juizes em Js 8.33; 23.2 e 24.1. Sob a administração civil de Davi, para tratarem "dos negócios externos" (aparentemente a leste e a oeste do Jordão), foram nomeados "oficiais e juizes"; e, a oeste do Jordão, 1.700 oficiais foram nomeados para tratar dos negócios do Senhor e para o serviço do rei (1Cr 26.29s.). Em adição, havia oficiais ligados ao exército (1Cr 27.1). A correspondência com a lei deuteronômica é por demais notável para não lhe darmos atenção. Sob Josafá, igualmente, distinguia-se entre as "cou-

sas que dizem respeito ao Senhor" e as cousas que "dizem respeito ao rei", havendo oficiais empregados para cuidarem desses dois aspectos (2Cr 19.11). Outras referências demonstram que os oficiais, embora fossem cronistas, eram distintos dos "escritas" (2Cr 26.11; 34.13).  
G.T.M.

**OFICIAIS DE JUSTIÇA** — Os magistrados romanos eram servidos por um grupo de lictores (cujo número dependia da posição daqueles), que carregava um feixe de varas (daí o termo grego *rhabdouchoi*, "levadores de varas", At 16.35) e machados, que simbolizavam seus poderes capitais. Não havendo então força policial regular, esses "lictores" desempenhavam deveres policiais além de escoltarem os magistrados. Aparecem em Filipos por ser esta uma colônia romana.  
E.A.J.

**OFÍCIOS** — V. ARTES E OFÍCIOS.

**OFIR** (*ofir*, Gn 10.29; 1Rs 10.11) — Nome do filho de Joctã na genealogia de Sem (Gn 10.29 = 1Cr 1.23). Essa tribo é conhecida por meio de inscrições pré-islâmicas (G. Ryckmans, *Les noms propres sud-sémitiques*, 1934, p. 298, 339s.). Sua área fica entre Sabá, no lemem e Havilá (Hawlan), conforme descrito em Gn 10.29. A tradição islâmica equipara Joctã com Qahtan, filho de Ismael e "pai de todos os árabes".

2. Terra de onde era importado ouro fino por parte de Judá (2Cr 8.18; Jó 22.24; 28.16; Sl 45.9; Is 13.12), algumas vezes em grandes quantidades (1Cr 29.4), e juntamente com sândalo (1Rs 10.11), prata, marfins, e duas espécies de simios (1Rs 10.22), além de pedras preciosas (2Cr 9.10). Era atingida pela frota de Salomão desde Ezion-Geber, no golfo de Aqabah (1Rs 9.28) composta de "navios de Társis", os quais poderiam ser navios normalmente empregados para transportar minério (1Rs 22.49; v. NAVIOS E EMBARCAÇÕES). Essas viagens demoravam três anos, ou seja, talvez um ano inteiro e partes de outros dois. O comércio era suficientemente bem conhecido para que Ofir se tornasse nome sinônimo do ouro fino que era seu produto principal (Jó 22.24). Em Is 13.12, Ofir aparece paralelamente a *'oqir*, "tornarei precioso" (*Hebrew Union College Annual*, XII-XIII, 1937-8, p. 61). Uma confirmação desse tráfico é encontrada numa ostraca, encontrada em Tell Qasile (Afeque) a nordeste de Tel Aviv, em 1946, com a inscrição *zhb 'fr lbyr hrm sh* = "ouro de Ofir para Bete-Horom 30 siclos" (JNES, X, 1951, p. 265-267).

Várias teorias têm sido apresentadas a respeito do local de Ofir.

a) O sudoeste da Arábia, como em (1) acima.

b) O sueste da Arábia = Omam. Não fica longe de Ezion-Geber, e é necessário supor tanto que a viagem de três anos inclua parar durante o verão quente, e também que certas mercadorias (p. ex., macacos) não comumente encontradas no sul da Arábia eram trazidas

para Ofir, a qual serviria como um entreposto de mercadorias provenientes de lugares mais distantes.

c) A costa africana nordestina = Somália, isto é, o Punt egípcio, uma fonte de incenso e mirra, bem como daqueles itens descritos como provenientes de Ofir (W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1953, p. 133-135, 212)

d) (S)upara, a 97 km ao norte de Bombaim, Índia. Jerônimo e a LXX interpretaram Ofir como Índia. Em favor desta interpretação há os fatos que todas as mercadorias nomeadas são familiares na Índia antiga, e também que se sabe que desde o segundo milênio a.C. havia um intenso comércio marítimo entre o golfo pérsico e a Índia.

e) Outras sugestões, mas muito mais duvidosas, incluem Apir, Baluquístão (Hommel), e Zimbábue, na Rodésia do Sul. D.J.W.

**OFRA** — 1. Uma cidade de Benjamim (Js 18.23; 1Sm 13.17). Tem sido identificada com a moderna et-Tayibeh, uma posição que domina do alto de uma colina, cerca de 10 km a nordeste de Micmãs. Provavelmente idêntica à Efraim de 2Sm 13.23; 2Cr 13.19; Jo 11.54.

2. Ofra, de Manassés, era terra de Gideão e o lugar onde seu altar a Javé-Shalom ("o Senhor é paz") era apontado posteriormente (Jz 6.24). Têm sido sugeridas as seguintes identificações: (a) Ferata, a oeste de Gerizim (Conder). Essa localização certamente fica próxima de Siquém, mas é inacessível pelo leste. Filologicamente, adapta-se bem com Piratom (Jz 12.15). (b) Tell el-Fara (Dalman, *PJB*, VIII, 1912, p. 31s. *et al.*), uma fortaleza a 11 km a noroeste de Siquém; isso é contestado por Albright (JPOS XI, 1931, p. 245s.) e atualmente é identificada como o local da bíblica Tirza (v. ARQUEOLOGIA). (c) Et-Tayibeh, a 13 km de Bete-Seã em direção ao monte Tabor (Abel, JPOS, XVII, 1937, p. 39s.). Se não estava por demais exposta aos midianitas é talvez a localidade mais provável. Os árabes com frequência substituem *taiyibah* ("afortunada") onde o nome locativo *'ofrah* persistia na Idade Média, visto que tal nome sugeria magia negra (Abel, JPOS, XVII, 1937, p. 38). J.P.U.L.

**OGUE** (*'og*) — Rei amorreu de Basã, da raça gigantesca dos refains, por ocasião da conquista da Palestina (Nm 21.33; Js 13.12). Seu reino era poderoso, pois contava com sessenta cidades "fortificadas, com altos muros, portas e ferrolhos" (Dt 3.4,5), estendendo-se desde o monte Hermom até o rio Jaboque. Entre essas havia duas cidades reais, Astarote e Edrei, sendo que foi nesta última que os israelitas o derrotaram e mataram. Seu território foi dado à meia tribo de Manassés (Dt 3.13), que preferiu ficar a leste do Jordão. Sua derrota foi uma das vitórias mais destacadas de Israel (cf. Js 9.10; Nm 9.22; Sl 135.11; 136.20).

Seu leito ("eres) ficou famoso por ser feito de basalto negro (traduzido "ferro"), conjecturando que em realidade era um sarcófago, embora aquela palavra em parte alguma tenha esse sentido; mas muitos sarcófagos foram encontrados

na região. Parece que tal leito caiu nas mãos dos amonitas e que era conservado em Rabá (Dt 3.11).  
M.A.M.

**OLEIRO, CERÂMICA** — Uma explicação razoável para a introdução da cerâmica diz hipoteticamente que uma cesta forrada de argila se queimou acidentalmente, cozendo o revestimento e tornando-o utilizável (v. S. Cole, *The Neolithic Revolution*, 1959, p. 41).

A cerâmica aparece pela primeira vez nos tempos neolíticos no Oriente Próximo. Até à invenção da roda do oleiro (v. RODA), no fim do quarto milênio a.C., todos os vasos eram modelados à mão, pelo mesmo método que continua a ser usado para fabricar grandes vasos na Palestina (G. M. Crowfoot, "Pots Ancient and Modern", PEQ, LXIV, 1932, p. 179-187). Exemplos de olaria profissional têm sido descobertos na Palestina (p. ex., em Laquis; PEQ, LXX, 1938, p. 249, prancha XXV; e em Khirbet Qumran, RB, LXIII, 1956, p. 543, prancha XI) demonstram que o oleiro se assentava na beirada de uma pequena cavidade onde ficavam as rodas (heb., *'ovnyim*), usualmente compostas de duas rodas (v. fig. 19). Pedregulhos, conchas, instrumentos de osso, e cacos quebrados eram usados para alisamento e polimento das superfícies, e também na modelagem e decoração. O poder do oleiro (heb., *yotser*; gr., *kerameus*) sobre o barro (heb., *homer*; gr., *pelos*) é empedado como símile em Jr 18.112 e pelo apóstolo Paulo (Rm 9.21).

### I. CERÂMICA ANTIGA

Simplesmente por ser artigo comum, mas frágil, em todo cômodo antigo há cerâmica espalhada em grandes quantidades (cf. Jó 2.8). A observação cuidadosa sobre a relação estratigráfica de fragmentos encontrados em um dos locais permite que se faça uma distinção entre as peças mais antigas e as mais recentes (usualmente aquelas encontradas no fundo e no alto do cômodo, respectivamente). Comparação com cacos provenientes de outros locais demonstra a contemporaneidade ou não dos vários níveis (v. ARQUEOLOGIA, fig. 14). Registros de cerâmica encontrada em diversos sítios da Palestina têm permitido uma seqüência de formas que podem ser datadas mediante outras evidências. Em resultado, é atualmente possível datar a cerâmica encontrada em um local — e dessa maneira datar a localidade — mediante comparação com formas datadas reconhecíveis. É perigoso, entretanto, datar de maneira mais precisa do que cinquenta anos aproximadamente, para mais ou para menos, baseando-se exclusivamente na evidência da própria cerâmica. Os movimentos populacionais e as rotas comerciais podem ser seguidas ao despistar a distribuição de tipos de cerâmica por uma área vasta.

Os vasos neolíticos são de forma simples ainda que diversa, com polimento ou decorações entalhadas ou pintadas, talvez para imi-

tar cestas ou receptáculos de couro. A louça em sua maior parte é grosseira, temperada com palha miúda. Algum contato com a Síria e a Mesopotâmia se deixa transparecer na decoração pintada pertencente ao período seguinte (calcolítico). Formas definidas nas beiradas e jarras dotadas de asas com borlas, e aparecem certos vasos longos em forma abarrilada, dotados com uma asa em forma de laço em ambas as extremidades, e gargalo no meio, vaso esse sem igual em outros lugares. Provavelmente eram bateadeiras, imitando originais feitos de peles.

A Idade do Bronze Primitiva pode ser dividida em três fases, à base dos tipos de cerâmica. Jarras globulares, com linhas paralelas de tinta vermelha, encobrindo o corpo inteiro, são típicas da fase mais antiga do sul da Palestina, enquanto faixas largas de tinta grossa e rala aparecem no norte. Uma louça com polimento acinzentado provavelmente foi introduzida por imigrantes. Jarras com asas com borlas, comuns a esse tempo, eram exportadas para o Egito. Diversas peças de cerâmica pertencentes ao período do Bronze Primitivo II, têm sido encontradas em túmulos egípcios da I.ª dinastia. Especialmente notáveis são vasos de uma única asa e prato, polidos de vermelho. As migrações vindas da Anatólia via Síria, trouxeram uma cerâmica distintiva de polimento vermelho ou negro com decorações plásticas (louça de Khirbet Kerak, Bronze Primitivo III). Essa louça era usada juntamente com estilos locais, que são igualmente encontrados nos túmulos egípcios da época das pirâmides.

A civilização diferente da Idade do Bronze Média se torna evidente em novas formas da cerâmica. Jarras com gargalos curtos e estreitos, e com bases largas e achatadas, são típicas da primeira fase, como também os potes com bicos.

É possível que essas formas estivessem associadas com a difusão dos amorreus. Certamente a finíssima cerâmica da segunda fase pode ser ligada com os movimentos que culminaram com os hicsos. O uso generalizado da roda de oleiro e polimento cuidadoso produziram louças que rivalizaram, ainda que não tivessem eliminado, os vasos muito mais caros de metal ou de pedra. Jarras e baldes aparecem com bases pequenas e arredondadas ou bases pontiagudas. A lâmpada foi usada pela primeira vez nesse período. Moringas de louça negra com decoração entalhada e preenchida com pasta de argila branca foram largamente usadas nos locais que, nesse período, podem ser associados com os hicsos.

### II. ESTILOS POSTERIORES

Perto do fim da Idade do Bronze Médio, e durante a primeira parte do Bronze Posterior I, potes e tigelas com desenhos geométricos ou de animais, em vermelho e negro, fazem seu aparecimento. Essa louça era exportada para Chipre e, possivelmente, para a Cilícia também. A cerâmica micênica (F. H. Stubbings,

*Mycenaean Pottery from the Levant*, 1951) era importada em grandes quantidades na segunda fase, juntamente com a louça cipriota dos tipos de "base circular" metálica e de "leiteira"). A interrupção na cultura, entre as Idades do Bronze e do Ferro (v. ARQUEOLOGIA) é claramente reconhecível na cerâmica. Pertencente à planície costeira, que se sabe ter sido ocupada pelos filisteus, vem grandes tigelas de duas asas e potes de cerveja de louça creme, decoradas com desenhos vermelhos e negros e pássaros estilizados. Trata-se de uma imitação local das formas posteriores da louça micênica. A cerâmica das terras altas, em alguns dos casos, é uma continuação degenerada dos estilos da Idade do Bronze Posterior, mas aparecem novas formas de louça grosseira e formas cruas. Jarras cilíndricas com bases arredondadas e de largas bocas enfaixadas são típicas do período em que os israelitas se fixaram em Canaã.

Durante a monarquia aparece uma grande regularidade de formas e de melhoramento gradual da louça. Pode-se perceber uma tendência em direção às formas angulares. Muitos pratos eram polidos enquanto giravam na roda, porém, os mais finos são decorados com faixas de tiras vermelhas ("louça samaritana"). Grandes jarras de armazenagem eram freqüentemente estampadas, nas asas, com um selo real trazendo o nome de alguma dentre quatro cidades, possivelmente fábricas (Hebrom, Zife, Socó, e uma não-identificada, *Mmsht*, cf. 1Cr 4.23; DOTT, p. 219; BA; XII, 1949, p. 70-86). As comunidades de mineração do Neguebe empregavam potes toscos e feitos à mão (BA, XXII, 1959, p. 93, figs. 10 e 13).

A cerâmica persa ou helenista exhibe desenvolvimento de algumas formas (p. ex., a ânfora) por causa da influência grega. Louças atenienses, com figuras vermelhas ou negras, eram importadas. Frascos estreitos e alongados eram geralmente postos nos túmulos dessa época. Um desenho de faixas aparece comumente na cerâmica tosca do período romano, pois a maior parte da louça fina dessa época era importada (p. ex., a italiana e a terra *sigillata* gálica). Os centros nabateus da Transjordânia produziam pratos de cor de couro muito delicados com desenhos florais em vermelho. Louça vítrea (faiança) era importada do Egito na Idade do Bronze, mas nunca se tornou muito comum. (Pv 26.23 pode ser traduzido por "semelhante a esmalte derramado sobre a cerâmica", considerando-se a palavra hebraica *spsyg* como cognata do termo hitita *zapzaga(y)a*, "esmalte", BASOR, 98, 1945, p., 21,24).

### III. NOMES HEBRAICOS

Não é possível identificar com certeza os nomes hebraicos relativos aos vasos de cerâmica. As sugestões dadas abaixo seguem J. L. Kelson, *Ceramic Vocabulary of the Old Testament*, BASOR, Estudos Suplementares 5 e 6, 1948 (cf. PEQ, LXXI, 1939, p. 76-90). O termo hebraico

'agan, uma tigela grande, v. COPO; 'asukh, uma jarra para azeite, grande e com bico (2Rs 4.2); *baqbuq*, o distintivo pote de gargalo estreito do período do Ferro II (1Rs 14.3; Jr 19.1,10); *gavi'a*, Jr 35.5, evidentemente um jarro, cf. COPO; *dud*, uma panela esférica (1Sm 2.14; Jó 41.20); v. tb. CESTA; *kad*, "balde", provavelmente tanto a jarra grande com asas como a jarra achatada cuja boca é um mero buraco (Gn 24.14s; Jz 7.16s.); *kôs*, v. COPO; *kiyor*, uma tigela de cerâmica (Zc 12.6) ou de metal (Êx 30.18; 1Rs 7.20; 1Sm 2.14); sobre 2Cr 6.13, v. W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1956; *kirayim*, anéis de argila nos quais eram postos jarros de fundo arredondado (Lv 11.35); *mahavat*, um disco ou grelha de cerâmica ou de metal sobre o qual eram cozidas panquecas (Lv 2.5; Ez 4.3); *marheshet*, uma panela (Lv 2.7; 7.9); *masret*, um caldeirão ou panela dotado de cabo (2Sm 13.9); *mish'eret*, amassadeira (q.v.); *nevel*, uma grande jarra de vinho (Is 30.14; Jr 48.12; Lm 4.2), V. ODRES; *sir*, qualquer caldeirão (2Rs 4.38; Jó 41.31), v. PANELAS; cf. BACIA DE LAVAR; *saf*, uma tigela, v. COPO; *sepel*, uma tigela grande e valiosa (Jz 5.25; 6.38); *pakh*, um frasco, v. VASO; *parur*, um pote com cabo, para aquecer líquidos (Jz 6.19); *ts'lohit*, uma profunda tigela sem asas (2Rs 2.20; 21.13); *tsamid*, uma tigela rasa que servia de tampa (Nm 19.15, v. G. R. Driver, *The Hebrew Scrolls*, 1951, frontispício); *tsapahat*, um frasco (1Sm 26.11s.; 1Rs 17.12s.; 19.6); *qalahat*, um caldeirão (1Sm 2.14; Mq 3.3); em grego, *modios*, um vaso que continha cerca de nove litros (Mt 5.15; *nipter*, uma bacia de lavar, definida como bacia de lavar pés no papiro Bodmer II (Jo 13.5); *poterion*, v. COPO; *tryblion*, uma tigela bastante grande (Mt 26.23); *phiale*, um prato largo para conter unguentos (Ap 5.8).  
A. R. M.

**OLHO** — O termo hebraico para olho, *'ayin*, que tem paralelos em outros idiomas do Oriente Próximo, é usado a respeito do órgão físico do homem (Gn 3.6) dos animais (30.41), ou ainda de Deus, em linguagem antropomórfica (Sl 33.18), e também para indicar certos objetos (Ez 1.18; cf. Ap 4.6). O vocábulo grego *ophthalmos* tem derivativos familiares em português.

No hebraico, fala-se dos órgãos físicos como se fossem a agir semi-independentemente, e igualmente possuam qualidades psíquicas e morais. (V. CORPO, OUVIDO etc.). Assim é que o olho não apenas é dotado de visão, mas também é orgulhoso (Is 5.15), tem piedade (Dt 7.16); sono (Gn 31.40), desejo (Ez 24.16) etc., e, apesar de que Paulo salienta a interdependência dos órgãos físicos (1Co 12.16s.). Mt 5.29 preserva a noção hebraica da função quase auto-independente do órgão. Comparar a expressão "se, porém, os teus olhos forem maus" (Mt 6.23).

A prática de arrancar o olho aos adversários derrotados, era comum no Oriente (Jz 16.21; 2Rs 25.7).

A expressão "os olhos do Senhor estão sobre os que o temem" (Sl 33.18) significa o cuidado vigilante de Deus (cf. 1.6).

Outras frases usadas são: "olho por olho" (Lv 24.20); "face a face" (Nm 14.14, literalmente "olho por olho"); "memorial entre teus olhos" (Êx 13.9, isto é, na testa), que fala sobre os filactérios.

Usos derivados são: "face (visível) da terra" (v. Êx 10.5), e "cor" (v. Ez 1.4; Pv 23.31). B.O.B.

**OLIMPAS** — Um crente influente, mas de outro modo desconhecido, saudado por Paulo em Rm 16.15. Visto que esse nome provavelmente é uma abreviação de Olympiodorus (apesar de dar a impressão de um nome feminino em português), mas que era nome comum por todo o império, sua presença no versículo não lança qualquer luz sobre o problema do destino de Rm 16. R.V.G.T.

**OLIVEIRA** (heb., *zayit*; gr., *elaia*) — Uma das mais valiosas árvores dos hebreus antigos, a oliveira se menciona pela primeira vez na Bíblia em Gn 8.11, quando a pomba retornou à arca com um ramo de oliveira. Quando os israelitas se apossaram de Canaã a oliveira fazia parte conspícua de sua flora (cf. Dt 6.11). Em tempos posteriores, a oliveira era estimada, juntamente com a vinha, como fonte proveitosa de renda (1Sm 8.14; 2Rs 5.26).

Embora o nome botânico da oliveira seja *Olea europaea* L., a árvore é reputada nativa da Ásia ocidental, tendo sido subsequentemente reintroduzida na região do Mediterrâneo. Os povos orientais reputavam a oliveira como símbolo da beleza, da força, da bênção divina e da prosperidade. Em harmonia com a tradição noaica, a oliveira e a pomba desde então têm sido sempre veneradas como símbolos da amizade e da paz (cf. Sl 52.8).

Em muitas partes da Palestina a oliveira, da qual existem quatro variedades no Oriente Próximo, ainda mui freqüentemente é a única árvore de algum tamanho na localidade imediata. A oliveira cultivada se desenvolve até cerca de 7 m de altura, com um tronco contorcido e numerosos galhos. A árvore se desenvolve lentamente, mas com freqüência atinge uma idade de diversos séculos se não for perturbada. Se for cortada, novos ramos saem das raízes, pelo que até cinco troncos podiam dessa maneira sair das mesmas raízes. As oliveiras moribundas usualmente brotam dessa mesma maneira também (cf. Sl 128.3). Os bosques de oliveiras eram valiosos principalmente pelas reservas de azeite em potencial (v. AZEITE), embora também fossem altamente estimados como lugares de refúgio contra o sol requelicante e como lugar onde alguém poderia meditar (Lc 22.39).

Na antigüidade, as oliveiras eram profusamente distribuídas por toda a Palestina. Os bosques das bordas da planície da Fenícia eram particularmente impressionantes, como também aquelas da planície de Esdrelom e do vale de Siquém. Belém, Hebrom, Gileade, Laquis e Basã eram todos lu-

gares renomados, nos tempos bíblicos, pela sua riqueza em bosques de oliveiras.

As azeitonas produzidas pelas oliveiras amadureciam no início do outono, e eram colhidas perto do fim de novembro. O método primitivo e bastante destrutivo de colher as azeitonas, conforme descrito em Dt 24.20, mediante o qual as árvores eram sacudidas ou batidas com varas, continua sendo largamente empregado no Oriente. Na antigüidade algumas poucas azeitonas eram deixadas na árvore ou no chão embaixo das árvores para benefício dos pobres. A colheita da azeitona era feita em cestos, os quais eram postos em jumentos que levavam os frutos até às prensas. O azeite era usualmente extraído das azeitonas colocando-se as mesmas numa cisterna rasa cavada na pedra e em seguida eram esmagadas com uma grande pedra de moinho. Ocasionalmente as azeitonas eram pisadas aos pés pelos colhedores (Dt 33.24; Mq 6.15), mas esse era um modo de proceder bastante insuficiente. Deixado em repouso por algum tempo, o azeite separava-se da matéria estranha, e então era guardado em jarras ou cisternas de pedra.

Os querubins do templo de Salomão foram esculpidos em madeira de oliveira (1Rs 6.23), e visto que tinham cerca de 5,50 m de altura com uma envergadura de asas de cerca de 6,10 m, tem sido conjecturado que eram compostos de diversas peças reunidas umas às outras. Apesar de que a madeira de oliveira continue sendo empregada na Palestina para fazer móveis finos, os troncos curtos e recurvados não provêm pedaços de madeira comprida. Depois de haver sido amadurecida por alguns anos, a madeira ricamente granulada de cor âmbar pode ser polida com grande perfeição.

Uma árvore tão prolífica como a oliveira naturalmente podia ser empregada numa grande variedade de usos. Era digna de ser chamada de rainha das árvores (Jz 9.8), e por ocasião das coroações o seu azeite era empregado como emblema da soberania. Ramos de oliveira eram usados para construção de tendas durante a Festa dos Tabernáculos (Ne 8.15). Azeitonas frescas ou em salmoura, comidas com pão, formavam uma parte importante da dieta na antiga Palestina. O azeite constituía a base de muitos unguentos, sendo igualmente usado para fixar o pentaedro. Em adição a isso, era também empregado como combustível (Mt 25.3), como medicamento (Lc 10.34; Tg 5.14), e como alimento (2Cr 2.10).

A oliveira servia como símbolo de muitas coisas entre os hebreus. A virilidade e frutificação da árvore sugeria o homem justo ideal (Sl 52.8; Os 14.6), cuja descendência é descrita como "rebentos de oliveira" (Sl 128.3). Uma alusão à facilidade com que a oliveira deixa cair sua floração se encontra em Jó 15.33, onde Elifaz afirma que os ímpios deixam "cair a sua flor como a oliveira". Em Zc 4.3 as duas oliveiras servem como emblemas de frutificação, indicando a abundância com que Deus havia provido para as necessidades humanas.



O fruto da oliveira em seu estado bruto é pequeno e sem valor. Para tornar-se prolífica, a oliveira precisa ser enxertada, um processo mediante o qual um ramo de boa oliveira produz enxertado em arbusto silvestre. Paulo emprega esse fato como poderosa alegoria (Rm 11.17) ao demonstrar como os gentios estão sob obrigação para com o povo de Israel, indicando que é contra a natureza que um ramo de oliveira silvestre seja enxertado num tronco de oliveira boa. R.K.H.

**OLIVEIRAS, MONTE DAS** — O monte das Oliveiras é uma pequena elevação com quatro cumes, o mais alto dos quais atinge a altura de 830 m, dando frente para Jerusalém e para o cômodo do templo do outro lado do vale do Cedrom e do poço de Siloé, para o lado do leste. Jesus conhecia o monte como um local densamente arborizado, rico de oliveiras, o que lhe deu o nome; porém, nos dias de Tito, foi despido de suas oliveiras. Todo aquele terreno é considerado santo, pois é inquestionável que ele andou por ali, ainda que a localização exata de qualquer incidente registrado no NT não seja necessariamente demonstrado pelo templo atualmente erigido nas vertentes do monte. Se, depois do seu batismo, Jesus elevou seus olhos desde as margens do Jordão, muito abaixo do nível do mar, certamente teria visto o cume distante, a quase 1.200 m acima, pois a Palestina é uma terra pequena de longas perspectivas.

As referências do AT ao monte das Oliveiras, em 2Sm 15.30; Ne 8.15; Ez 11.23, são superficiais. 1Rs 11.7 e 2Rs 23.13 se referem à idolatria de Salomão, à ereção de lugares altos dedicados a Camos e Moleque, o que provavelmente fez com que um dos cumes fosse cognominado de monte da Ofensa. No futuro escatológico, Deus dividirá o monte das Oliveiras em duas partes, ao vir pôr-se de pé sobre o mesmo (Zc 14.4).

Os judeus residentes em Jerusalém costumavam anunciar a lua nova aos seus compatriotas na Babilônia por uma cadeia de faróis que tinha início no monte das Oliveiras, cada qual fazendo sinal ao próximo farol. Mas os ímpios samaritanos acenderam faróis falsos, e eventualmente foi necessário substituir mensageiros humanos em lugar dos faróis antigos. Dalman sente que a afirmação do *Mishnah* de que esse serviço de faróis se estendia até à Mesopotâmia é perfeitamente viável (*Sacred Sites and Ways*, 1935, p. 263, n. 7). Esse monte tem íntimas associações com a novilha vermelha (v. PURO E IMPURO) e com suas cinzas da purificação (Nm cap. 19; *Parah* iii.6,7.11), bem como outras cerimônias do judaísmo levítico. Segundo certa lenda, a pomba enviada da arca por Noé tirou o raminho de oliveira do monte das Oliveiras (Gn 8.11; Genesis Rabah, xxxiii.6). Algumas autoridades consideravam os mortos judeus despreparados para a ressurreição, salvo em Israel — os fiéis que falecessem no estrangeiro seriam trazidos eventualmente de volta por meio de cavidades subterrâneas (*Ketuboth* 111a), emergindo no monte das Oliveiras já

dividido (*Rabbinic Anthology*, 1938, p. 660s.). Quando a *sh'kkinah*, radiância da presença de Deus, partiu do templo por causa do pecado do povo, demorou-se por três anos e meio no monte das Oliveiras, conforme se diz, aguardando inutilmente o arrependimento (*Eykhah Rabbah*, Proema XXV). O nome "Monte de Três Luzes" se deriva do resplendor das chamas do altar do templo refletidas nas vertentes da colina à noite, dos primeiros raios de sol que douravam o cume, e do fato que as oliveiras ali plantadas antigamente produziam o azeite para as lâmpadas do templo.

Bem próximas à Igreja de Todas as Nações, na base do monte das Oliveiras, existem algumas oliveiras impressionantemente antigas, embora não se possa demonstrar que são tão antigas como o tempo de Jesus. Trata-se da área do jardim do Getsêmane, e o local exato da agonia é próximo, embora não se tenha podido determiná-lo. A meu caminho pela colina acima fica a Igreja de Dominus Flevit. Mas por qual motivo haveria ele de ter chorado ali? HDB coerentemente argumenta que Jesus na realidade se aproximou de Jerusalém via Betânia, ao rodear a curva sul formada pelo monte das Oliveiras, e que chorou quando a cidade subitamente pôde ser contemplada. Por que teria ele subido até o cume mais alto sem necessidade, descido por metade de outro lado, com a cidade em plena vista, para depois chorar? Uma sucessão de igrejas da Ascensão desde muito coroavam o cume de onde se julga que nosso Senhor subiu ao céu, e suas supostas pegadas foram cuidadosamente preservadas ali, como um cumprimento tangível de Zc 14.4. O Evangelho de Lucas favorece a área de Betânia como a cena real da ascensão. O visitante da Palestina aprende a futilidade de ficar-se ponderando sobre problemas insolúveis dessa espécie. R.A.S.

**OM** — 1. Uma cidade venerável, em egípcio *'awnw* ("cidade da coluna"), chamada em grego de Heliópolis, e atualmente representada por remanescentes espalhados ou arruinados em Tell Sisin e Matariyeh, a 16 km a nordeste do Cairo. Desde a antiguidade foi o grande centro da adoração ao sol no Egito, onde as deidades solares de Re e Atum eram especialmente honradas, e era a sede de um dos diversos "sistemas" teológicos do Egito. Os faraós embelezaram o templo de Re com muitos obeliscos — rochas altas, cônicas, monolíticas de secções quadradas ou retangulares, cada qual terminando com uma ponta em forma piramidal; tal *pyramidion* representava o *benben* ou pedra sagrada de Re", como a primeira a apanhar os raios do sol que nasce. Cada faraó da V.<sup>a</sup> dinastia em diante (séc. XXV a.C.) era denominado de "filho de Re", e as corporações sacerdotais de Om/Heliópolis só foram igualadas na riqueza pelas corporações do deus Ptá de Mênfis, e só eram ultrapassadas pelas corporações do deus Amum de Tebas, durante c. de 1600-1100 a.C.

A proeminência de Om é refletida em Gn 41.45,50; 46.20, onde José, como novo

primeiro ministro de faraó, se casa com Asenafte, filha de Potifera, "sacerdote de Om". Esse título pode significar que Potifera era ali o sumo sacerdote. Seu nome, mui apropriadamente, se compõe do nome do deus-sol, Re ou P<sup>r</sup>Re, a quem servia (v. POTIFERA).

Om reaparece na história hebraica sob o pseudônimo apropriado de Bete-Semes, "Casa do Sol", quando Jeremias (43.13) ameaça que Nabucodonosor esmagará "as colunas de Bete-Semes", isto é, os obeliscos de Om/Heliópolis. Mas, se a "Cidade do Sol" de Isaías (19.18) é a mesma Om, é menos claro. Avem (heb., 'awen), que aparece em Ez 30.17, é uma pontuação diferente de 'on, "Om", talvez como jogo de palavras com 'awen, "tribulação, perversidade", no julgamento de Ezequiel contra as cidades do Egito.

2. Om, filho de Pelete, um chefe rubenita, que rebelou juntamente com Coré contra Moisés, no deserto, Nm 16.1. K.A.K.

**OMBREIRA, ENTRADA** — 1 *Mʾzuzah*, o poste sobre o qual a porta girava, usualmente feito de madeira. Era usado nas casas particulares (Êx 12.7), e também no templo (1Sm 1.9; 1Rs 6.33; Ez 41.21) e nos portões das cidades (Jz 16.3). Usualmente eram feitos de troncos de árvores. Em tempos posteriores esse vocábulo foi transferido para o cilindro pregado no poste, e que continha uma tira de pergaminho com as passagens de Dt 6.4-9 e 11.13-21 escritas no mesmo.

2. *'ayil* (1Rs 6.31; em nossa versão, "ombreira") é considerado como uma pilastra ou projeção da parede do pórtico (pelo que talvez esteja ligado com o termo *'ulam*, "pórtico").

3. *saf* (em nossa versão, "porta"), provavelmente o soquete no qual girava o poste que servia de dobradiça; tais soquetes eram freqüentemente inscritos.

Em Is 6.4 (*'amotsipim*) é de significado incerto, mas pode significar que os suportes (em nossa versão, "bases") dos soquetes da porta escorregaram do seu lugar, o que provocou a queda da porta revelando o santo lugar para o profeta. D.J.W.

**ÔMEGA** — V. ALFA e ÔMEGA.

**ÔMER** — V. PESOS e MEDIDAS.

**ONÃ** (*'onan*, "vigoroso") — O segundo filho de Judá (Gn 38.4; 46.12; Nm 26.19; 1Cr 2.3). Por ocasião do falecimento de seu irmão mais velho, Er, Onã recebeu ordem de Judá, seu pai, para que contraísse casamento levirato com Tamar, viúva de Er. Onã, não estando disposto a seguir essa prática tradicional, usava de um expediente para evitar a plena consumação da união, assim desagradando ao Senhor, que lhe tirou a vida (Gn 38.8-10). Judá evidentemente julgava que a própria Tamar era de alguma maneira culpável pela morte de seus dois filhos (v. 11). Quanto ao matrimônio levirato, v. MATRIMÔNIO, IV. J.D.D.

**ONESIFORO** — Em 2Timóteo, epístola escrita por Paulo para Timóteo em Éfeso, o apóstolo envia saudações à casa de Onesiforo (4.19), e ora para que a misericórdia do Senhor descansa sobre a mesma, e que o próprio Onesiforo encontre misericórdia da parte do Senhor no grande dia do julgamento. Esse autêntico amigo crente com freqüência havia trazido alívio ao apóstolo em suas dificuldades, e tivera o máximo empenho em procurá-lo em Roma até encontrá-lo, pois o apóstolo estava aprisionado. Sua conduta quanto a isso, conforme Paulo observa, fazia marcante contraste com outros crentes da Ásia, que tinham desertado de Paulo justamente em sua hora de maior necessidade. A semelhança de Onesiforo, Onesiforo vivia à altura do significado de seu nome, que significa "traidor de proveito". O apóstolo lembrou Timóteo que este conhecia melhor do que o próprio Paulo os muitos serviços prestados por Onesiforo aos crentes de Éfeso (1.16-18). R.V.G.T.

**ONÉSIMO** — Um escravo fugitivo pertencente a Filemom, um crente influente em Colossos. Tornou-se amigo de Paulo quando este estava aprisionado, ou em Roma ou em Éfeso (de conformidade com o ponto de vista tomado sobre a proveniência da epístola aos Colossenses). Converto-se através do ministério do apóstolo (Fm 10), e se tornou um irmão querido e digno de confiança (Cl 4.9). Seu nome, que significa "útil", era um nome comumente dado aos escravos, embora não se confinasse aos mesmos; e Onésimo viveu de conformidade com o significado de seu nome fazendo-se útil para Paulo, o qual posteriormente expressou o desejo de tê-lo consigo para cuidar de si, conforme Paulo sente que Filemom também teria desejado (Fm 13). Mas o apóstolo sentiu-se constrangido a nada fazer sem o consentimento voluntário de Filemom; por esse motivo enviou o escravo a seu antigo dono, com uma nota explicativa — a epístola canônica a Filemom (q.v.). Nessa epístola, o apóstolo faz um jogo de palavras com o nome do escravo, descrevendo-o como aquele que "antes te foi inútil" mas que "atualmente, porém, é útil, a ti e a mim" e deixa subentendido, com muito tato mas também com clareza que esperava que Filemom recebesse Onésimo de volta "não já como escravo; antes, muito acima de escravo, como irmão caríssimo" (Fm 15,16). Não obstante, Paulo admite que enviá-lo de volta era como privar-se de uma parte de si mesmo (Fm 12).

A menção de Onésimo é um dos elos que liga as duas epístolas de Colossenses e Filemom, e demonstra que foram enviadas do mesmo lugar e ao mesmo tempo. Alguns eruditos, acreditam que o Onésimo conhecido por Inácio e descrito por ele em sua epístola aos efésios como "homem de inefável amor e vosso bispo" não era outro senão o ex-escravo fugido. Essa hipótese, embora não seja impossível, parece improvável de conformidade com considerações cronológicas. Afirma-se insistentemente em seu apoio que supre um motivo pelo qual a epístola

a Filemom foi preservada como livro canônico. Por outro lado, sua íntima conexão com Colossenses, e sua importância para a luz que lança sobre o tratamento que os crentes devem dar aos escravos, parece proverem razões suficientemente adequadas para a sua canonicidade. V. tb. FILEMOM. R.V.G.T.

**ONICHA** — Incorretamente interpretada como nominativo na *Vulgata* e em outras versões (incluindo a nossa), é o acusativo do grego *onyx* conforme empregada na LXX — um erro que a distingue convenientemente da pedra preciosa. *Onyx* significa garra, mas "onicha", em hebraico, *sh'helet* (Êx 30.34 exclusivamente), é um componente do incenso santo composto por Moisés conforme ordem de Deus. É produzido mediante a queima das válvulas em forma de garra que fecham as aberturas das conchas de certos moluscos. R.A.S.

**ÔNIX** — V. JOIAS E PEDRAS PRECIOSAS.

**ONO** — Uma aldeia pela primeira vez mencionada nas listas de Tutmés III (1490-1436 a.C.). Os benjamitas reconstruíram-na depois da conquista de Canaã (1Cr 8.12), e a reocuparam depois do exílio (Ne 11.31-35). A área era chamada de planície de Ono (Ne 6.2). Ficava perto de Lida. Talvez seja a moderna Kafir Anã. D.E.P.

**ONRI** (*omri*) — 1. "Comandante do exército" de Elá, o último rei da dinastia de Jeroboão, filho de Nebate. Onri estava com o exército israelita que atacava a cidade de Gibetom, dos filisteus, quando chegaram notícias de que Zinri (q.v.) havia assassinado o rei e assumido o trono (1Rs 16.16s.). O exército elegeu Onri como seu sucessor (c. 885 a.C.; v. CRONOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO), e, levantando o cerco, marchou rapidamente para Tirza. Zinri, resignando-se à sua sorte, pôs fogo ao palácio e pereceu nas chamas. Mais oposição veio de um outro grupo rival, liderado por Tibni na LXX, também há menção de seu irmão, Jorão), e somente depois de quatro anos é que Tibni foi derrotado e morto.

A escolha de Onri recaiu sobre a colina de Samaria (1Rs 16.24) como sítio da nova capital do reino do norte, o que foi um golpe magistral. A posição estratégica da linda colina permitiu os israelitas repelirem cercos sírios e assírios sucessivos, até que foi capturada por Sargom, em 722 a.C. (e mesmo assim somente depois de um cerco de três anos) V. SAMARIA.

Não tendo sido bem sucedido em seu conflito com Damasco, Onri foi compelido a ceder certas cidades aos sírios (1Rs 20.34). Aparentemente numa tentativa de fortalecer sua posição, casou seu filho Acabe (q.v.) com a filha tiria de Etbaal, um sumo sacerdote de Tiro. Seu papel na história de Israel haveria de trazer mui amargas consequências. Onri tão completamente subjugou Moabe que não foi senão já no reinado de Mesa que os moabitas se sentiram fortes bastante para se rebelarem contra Israel

(2Rs 3.4s.; cf. a Pedra Moabita (q.v.) linhas 4s.). Desde o tempo de Salmaneser III até o tempo de Sargom, Israel do norte figura em algumas inscrições assírias como "a terra da casa de Onri", uma indicação provável que sob Onri os israelitas pela primeira vez pagaram tributo aos assírios.

Embora historicamente importante, pouco foi registrado acerca do reinado de doze anos de Onri. Tendo sido o primeiro rei de uma dinastia de quatro governantes, é dito que ele fez "o que era mal aos olhos do Senhor", e talvez tivesse tolerado práticas sincretistas na religião (cf. Mq 6.16). Entretanto, a sua morte (em c. de 874 a.C.) evidentemente viu um próspero e quieto reino ser herdado por seu filho, Acabe.

2. Um benjamita, filho de Bequer (1Cr 7.8).  
3. Um judeu, descendente de Perez (1Cr 9.4).  
4. Príncipe de Issacar no tempo de Davi (1Cr 27.18).  
J.D.D.

**OOLÁ E OOLIBÁ** — Esses são os nomes alegóricos dados a Samaria (o reino do norte), e a Judá, em Ez 23. Significam, respectivamente "sua tenda" e "minha tenda está nela". Está subentendida uma crítica contra o culto oficial do reino do norte, no primeiro nome. Os dois reinos são pintados como irmãs, ambas casadas com Javé; numa alegoria, a contradição com a proibição em Lv 18.18 não deve causar qualquer dificuldade. Ambas são acusadas de adultério contra Javé, seu marido, devido suas teias políticas e alianças voluntárias com outras nações — no conceito da época, uma aliança entre duas nações envolvia uma aliança entre seus deuses. Oolibá é advertida que por não haver aprendido da sorte que coube à sua irmã, garante sua própria ruína. H.L.E.

## ORAÇÃO

### 1. INTRODUÇÃO

Na Bíblia, a oração é uma adoração que inclui todas as atitudes do espírito humano em sua aproximação de Deus. O crente cristão presta culto a Deus quando adora, confessa, louva e o suplica em oração. Essa, a mais alta atividade da qual o espírito humano é capaz, também pode ser considerada como comunhão com Deus, se a ênfase devida for posta sobre a iniciativa divina. O homem ora porque Deus já tocou em seu espírito. Oração, na Bíblia, não é uma "reação natural" (v. Jo 4.24). "O que é nascido da carne, é carne". Conseqüentemente, o Senhor não "ouve" qualquer oração (Is 1.15; 29.13). A doutrina bíblica da oração destaca o caráter de Deus, a necessidade do indivíduo achar-se em relação de salvação ou de aliança com ele, e a necessidade de entrar plenamente em todos os privilégios e obrigações dessa relação com Deus.

### II. NO ANTIGO TESTAMENTO

Köhler (loc. cit., p. 251, n.º 153) encontra "cerca de oitenta e cinco orações originais no AT. Em adição, há mais ou menos sessenta salmos completos e catorze porções de salmos que podem ser chamados de orações".

### a) O período patriarcal

No período patriarcal a oração consiste em invocar o nome do Senhor (Gn 4.26; 12.8; 21.33), isto é, o nome sagrado é usado em invocação ou apelo. Em consequência disso, há uma oração inequivocamente direta e familiar (Gn 15.2s.; 18.23s.; 24.12-14, 26s.). A oração também está intimamente associada com o sacrifício (Gn 13.4; 26.25; 28.20-22), embora essa associação igualmente apareça em épocas posteriores. Esse proferir de oração, num contexto de sacrifício, sugere uma união da vontade do homem com a vontade de Deus. Isso se verifica especialmente no fato que Jacó ligou sua oração com um voto ao Senhor. O voto, em si mesmo uma oração, promete serviço e fidelidade se a bênção buscada for concedida (Gn 28.20s.)

### b) O período pré-exílico

1. Nesse período, uma das principais ênfases da oração recai sobre a intercessão; embora a intercessão também tivesse sido um fator nos tempos patriarcais (Gn 18.22s.). A intercessão se fez especialmente proeminente nas orações de Moisés (Êx 32.11-13, 31s.; 33.12-16; 34.9; Nm 11.11-15; 14.13-19; 21.7, Dt 9.18-21; 10.10). Dt 30 é também principalmente uma oração de intercessão, como também o são as orações de Arão (Nm 6.22-27), de Samuel (1Sm 7.5-13; 12.19, 23), de Salomão (1Rs 8.22-53) e de Ezequias (2Rs 19.14-19). A inferência parece ser que a intercessão se confinava a notáveis personalidades que, em virtude de sua posição que lhes fora assinalada por Deus como profetas, sacerdotes ou reis, possuíam poder peculiar na oração como mediadores entre Deus e os homens. Porém, o Senhor sempre permanecia livre para executar a sua vontade; por esse motivo houve orações não respondidas, ainda que intercessórias (Gn 18.17s.; Êx 32.30-35). Em Am 7.1-6, "o Senhor se arrependeu" a respeito de determinado curso de ação em resposta à intercessão do profeta, mas nos versículos seguintes (7.7-8.2). Israel aparece como nação que será levada cativa afinal de contas. Jeremias chega mesmo a ser proibido a fazer intercessão perante Deus em favor do povo pecaminoso (Jr 7.16; 11.14; 14.11). Por outro lado, o sucesso acompanhou as intercessões de Ló (Gn 19.17-23), de Abraão (Gn 20.17), de Moisés (Êx 9.27-33; Nm 12.9s.), e de Jó (Jó 42.8, 10). É a forte relação pessoal com Deus, em que se encontravam aqueles mediadores, que forma o fundamento dessas orações intercessórias.

2. É surpreendente que entre todas as promulgações legais do Pentateuco nada existe acerca da oração à parte de Dt 26.1-15. E mesmo aqui aparece como fórmula de adoração, e a ênfase não recai sobre a oração. Nos v. 5-11 há ação de graças, e, nos v. 13 e 14 há uma profissão de obediência passada, mas somente no v. 15 é que há súplica. Entretanto, provavelmente temos razão ao supor que os sacrifícios eram freqüentemente oferecidos acompanhados de oração (Sl 55.14), e onde isso não suce-

dia, podiam ser reprovados pela falta de oração (Sl 50.7-15). Por outro lado, a ausência quase total de oração naquelas porções do Pentateuco nas quais se regula o sacrifício, sugere que sacrifício sem oração era algo bastante comum.

3. A oração deve ter sido indispensável no ministério dos profetas. A própria recepção da palavra revelatória de Deus envolvia o profeta numa relação de oração com Javé. De fato, é perfeitamente possível que a oração fosse essencial para a recepção da palavra por parte do profeta (Is 6.5s.; 37.1-4; Jr 11.20-23; 12.1-6; 42.1s.). A visão profética foi dada a Daniel quando ele se achava em oração (Dn 9.20s.). Em certas ocasiões o Senhor mantinha o profeta a esperar por considerável tempo em oração (Hc 2.1-3). Sabemos, pelos escritos de Jeremias que, enquanto a oração era a condição essencial e a realidade da experiência e do ministério do profeta, por outro lado era freqüentemente um exercício tempestuoso do espírito (18.19-23; 20.7-18), como também uma doce comunhão com Deus (1.4s.; 4.10; 10.23-25; 12.1-4; 14.7-9, 19-22; 15.15-18; 16.19; 17.12s.).

4. Os Salmos. Nos Salmos há certa combinação de padronização e espontaneidade nas orações. Juntamente com as mais formais orações do "santuário" (p. ex., 24.7-10; 100; 150) há orações pessoais solicitando perdão (51), comunhão (63), proteção (57), cura (6), vindicação (109), e orações que são repletas de louvor (103). Sacrifício e oração também são combinados nos Salmos (54.6; 66.13s.).

### c) O período do exílio

Durante o exílio, o fator importante da religião para os judeus foi a emergência da sinagoga. O templo de Jerusalém fora arruinado, e ritos e sacrifícios sobre o altar não podiam ser realizados na imunda Babilônia. O judeu, então, não era mais aquele que nascera na comunidade e nela estava residindo, mas antes, era alguém que escolhera ser judeu. O centro da comunidade religiosa era a sinagoga, e entre as obrigações religiosas aceitas como circuncisão, jejum e a observância do sábado, a oração também era importante. Isso era inevitável porque cada pequena comunidade em exílio agora dependia do culto na sinagoga onde a palavra era lida e exposta, e onde orações eram feitas. E, depois do retorno a Jerusalém, assim como ao templo não foi permitido substituir a sinagoga, nem ao sacerdote foi permitido substituir ao escriba, nem ao sacrifício foi permitido substituir a palavra viva, semelhantemente o ritual não pode substituir a oração. Tanto no templo como na sinagoga, tanto no ritual sacerdotal como nas exposições dos escribas, o adorador devoto agora buscava a face de Javé, sua presença pessoal (Sl 100.2; 63.1s.), e recebia suas bênçãos em termos da luz de seu rosto a brilhar sobre ele (Sl 8.3, 7, 19).

### d) O período pós-exílico

Depois do exílio indubitavelmente havia um arcabouço de devoção, mas, dentro disso o indivíduo tinha certa liberdade. Isso é exemplificado em Esdras e Neemias, os quais, se por um

lado insistiam sobre o culto e a lei, como também sobre o ritual e o sacrifício, e, por conseguinte, sobre os aspectos sociais da adoração, por outro lado, todavia, salientavam igualmente o fator espiritual da verdadeira devoção (Ed 7.27; 8.22s.; Ne 2.4; 4.4,9). Suas orações são também instrutivas (Ed 9.6-15; Ne 1.5-11; 9.3-38; cf. Dn 9.4-19). Podemos também observar aqui que a respeito da postura da oração não havia regras fixas (Sl 28 2; 1Sm 1.26; 1Rs 8.54; Ed 9.5; 1Rs 18.42; Lm 3.41; Dn 9.3 e v. 20, onde devemos ler "perante" e não "pelo" como dizem outras versões). Outro tanto se pode dizer a respeito das horas apropriadas para a oração: a oração é eficaz em qualquer ocasião, bem como em horários fixos (Sl 55.17; Dn 6.10). No período pós-exílio, pois, encontramos uma combinação de ordem, no ritual do templo, com a simplicidade da reunião da sinagoga e a espontaneidade da devoção pessoal. A própria natureza da oração torna manifestamente impossível sistematizá-la de modo completo. Dentro do AT certamente existem padrões de oração, porém, nenhum regulamentação obrigatório governa seu ritual e seu conteúdo. A oração mecânica, a oração limitada por prescrições coercivas, não apareceu senão já no fim do período intertestamental, conforme os evangelhos deixam claro. Então, infelizmente, tanto através dos sacrifícios no templo de Jerusalém, como através da diáspora espalhada por diversos lugares mediante seu louvor, a oração e a exposição do culto da sinagoga, e, através da circuncisão, a observância sabática, os dízimos, o jejum e os feitos superflúos, os adoradores, tanto no templo como na sinagoga, buscavam ser aceitos por Deus mediante o mérito próprio.

### III. NO NOTO TESTAMENTO

Existem certas áreas claramente definidas nas quais se exhibe ensinamento neotestamentário sobre a oração; porém, a fonte de onde todas as suas instruções concernentes à oração emanam, é a própria doutrina e prática de Cristo.

#### a) Os evangelhos

1. Quanto à doutrina da oração de Jesus, essa se exhibe principalmente em certas de suas parábolas. Na parábola do amigo que queria tomar emprestados três pães à meia-noite (Lc 11.5-8), o Senhor inculca a importância na oração; e a base sobre a qual se edifica a confiança, na oração importuna, é a generosidade do Pai (Mt 7.7-11). A parábola do juiz injusto (Lc 18.1-8) exorta à tenacidade na oração, que inclui tanto a persistência como a continuação. As demoras de Deus na resposta à oração não se devem à indiferença, mas sim, ao amor, que deseja desenvolver e aprofundar a fé que é finalmente vindicada. Na parábola do fariseu e do publicano (Lc 18.10-14), Cristo insiste sobre a humildade e a penitência na oração, e adverte contra o senso de auto-superioridade. Auto-humilhação, na oração, significa aceitação perante Deus, enquanto a auto-exaltação oculta a face de Deus. Cristo exorta que

se use de caridade na oração, na parábola do servo injusto (Mt 18.21-35). E à oração feita por um espírito perdoador que Deus responde. Simplicidade na oração é ensinada em Mt 6.5s.; 23.14; Mc 12.38-40; Lc 20.47. A oração precisa ser expurgada de todo fingimento. Sempre deve originar-se na simplicidade de coração e de motivo, expressando-se em simplicidade de linguagem e petição. O Senhor também exortou que se usasse de intensidade na oração (cf. Mc 13.33; 14.38; Mt 26.41). Nesse caso, vigília e fé se combinam para formar uma vigília que não dormita. Novamente, em Mt 18.19s., a unidade na oração é destacada. Se um grupo de crentes, dotados da mente de Cristo, orarem no Espírito Santo, suas orações serão eficazes. Porém, a oração também deve ser feita de maneira expectativa (Mc 11.24). A oração que é apenas uma tentativa pouco consegue; a oração que é a esfera na qual a fé opera, na rendição à vontade de Deus, muito conseguirá (Mc 9.23).

2. Quanto aos objetivos da oração, Jesus teve singularmente pouco a dizer. Indubitavelmente ele estava contente em permitir que o Espírito Santo impulsionasse seus discípulos na oração. Os alvos aos quais ele se referiu, ao ensinar a respeito da oração, podem ser encontrados em Mc 9.28s.; Mt 5.44; 6.11,13; 9.36s.; Lc 11.13.

3. Quanto ao método da oração, o Senhor tinha duas coisas importantes a ensinar. Em primeiro lugar, a oração agora devia ser oferecida a ele, na maneira pela qual lhe era oferecida quando ele estava neste mundo (p. ex., Mt 8.2; 9.18). Assim como ele insistia então sobre a fé (Mc 9.23), e testava a sinceridade (Mt 9.27-31), e desvendava a ignorância (Mt 20.20-22) e a presunção pecaminosa (Mt 14.27-31), naqueles que lhe faziam petições, semelhantemente faz ele até hoje, na experiência daqueles que lhe fazem orações. Em segundo lugar, a oração deve ser agora oferecida em nome de Cristo (Jo 14.13; 15.16; 16.23s.), por meio de quem temos acesso ao Pai. Orar em nome de Cristo é orar como o próprio Jesus oraria, é orar ao Pai conforme o Filho o tornou conhecido para nós — ora, para Jesus, o verdadeiro foco da oração era a vontade do Pai. Aqui temos a característica básica da oração cristã: um novo acesso ao Pai que Cristo assegura para o crente, e oração em harmonia com a vontade do Pai, visto ser oferecida em nome de Cristo.

4. No tocante à prática do Senhor quanto à oração, é bem conhecido o fato que ele costumava orar em segredo (Lc 5.15s.; 6.12); em períodos de conflito espiritual (Jo 12.20-28; Lc 22.39-46); e sobre a cruz também orou (Mt 27.46; Lc 23.46). Em suas orações, Jesus ofereceu ação de graças (Lc 10.21; Jo 6.11; 11.41; Mt 26.27), buscou orientação (Lc 6.12s.), intercedeu (Jo 17.6-19,20-26; Lc 22.31-34; Mc 10.16; Lc 23.34), e comunhou com o Pai (Lc 9.28s.). O assunto principal de sua oração sumo sacerdotal, em Jo 17, é a unidade da igreja.

5. Visto que a oração do Pai Nosso (q.v.) é tratada de maneira mais completa em outro artigo, será suficiente salientar que depois da invocação (Mt 6.9b) seguem-se seis petições (9c-13b), das quais as primeiras três se referem ao nome, ao reino e à vontade de Deus, enquanto as três últimas se referem às necessidades humanas de pão, perdão e vitória: o Pai Nosso então se encerra com uma doxologia (13c) que contém uma tríplice declaração concernente ao reino, ao poder e à glória de Deus. É "dessa maneira" que o crente é exortado atualmente a orar.

#### b) O Atos dos apóstolos

Atos é um excelente elo entre os evangelhos e as epístolas, visto que, em Atos, a igreja apostólica tenha posto em efeito o ensinamento de nosso Senhor acerca da oração. A igreja nasceu na atmosfera de oração (1.4). Em resposta à oração, o Espírito foi derramado sobre ela (1.4; 2.4). A oração continuou sendo a atmosfera nativa da igreja (2.42; 6.4,6). Permanecia no pensamento da igreja uma íntima conexão entre a oração e a presença e o poder do Espírito (4.31). Nos tempos de crise a igreja lançava mão do recurso da oração (4.23s.; 12.5,12). Por todo o livro de Atos os líderes da igreja aparecem como Homens de oração (9.40; 10.9; 16.25; 28.8), os quais exortam aos crentes que orem consigo (20.28,36; 21.5).

#### c) As epístolas paulinas

É significativo que imediatamente depois que Cristo se revelou a Paulo, na estrada de Damasco, diz-se sobre Paulo: "... ele está orando" (At 9.11). Provavelmente pela primeira vez em sua vida, Paulo descobriu o que a oração realmente significa, tão profunda foi a transformação de seu coração, efetuada pela conversão. Desse momento em diante Paulo foi homem dedicado à oração. Na oração o Senhor lhe falava (At 22.17s.). Para Paulo, a oração significava ação de graças, intercessão, senso da presença de Deus (cf. 1Ts 1.2s.; Ef 1.16s.). Ele descobriu que o Espírito Santo o ajudava em oração, ao procurar saber e fazer a vontade de Deus (Rm 8.14,26). Em sua experiência havia uma íntima ligação entre a oração e a inteligência cristã (1Co 14.14-19). A oração, no conceito de Paulo, é algo absolutamente essencial para o crente (Rm 12.12). A armadura do crente (Ef 6.13-17) inclui a oração que Paulo descreve como "toda oração", em "todo tempo", com "toda perseverança" a favor de "todos os santos" (v. 18). E Paulo praticava aquilo que pregava (Rm 1.9; Ef 1.16; 1Ts 1.2); isso explica sua insistência sobre a oração quando escreveu para seus irmãos na fé (Fp 4.6; Cl 4.2).

Em suas epístolas, Paulo aparece constantemente a referir-se à oração, e é instrutivo examinar algumas de suas orações, por causa do conteúdo das mesmas. 1. Em Rm 1.8-12 ele derrama seu coração a Deus em ação de graças (v. 8), insiste em servir a Cristo com seu espírito (v. 9a), intercede a favor de seus amigos em Roma (v. 9b), expressa seu desejo de transmitir-lhes algum dom espiritual (v. 10s.), e declara que muito dependia deles para sua elevação espiritual (v. 12).

2. Em Ef 1.15-19, Paulo novamente agradece a Deus pelos seus convertidos (v. 15s.), e ora para que recebam o Espírito mediante quem, vem o conhecimento de Deus e a iluminação do coração (v. 17.18a), a fim de que possam conhecer a esperança do chamamento de Deus, a riqueza da herança dada por Deus, e a grandeza do poder de Deus que tora demonstrada na ressurreição de Cristo (v. 18b,19).

3. Novamente, em Ef 3.14-18, o apóstolo pleiteia perante o Pai (v. 14s.) a favor de seus irmãos na fé, para que possam ficar crescentemente côncios do poder de Deus (v. 16), a fim de que Cristo possa neles habitar, e para que possam estar enraizados em amor (v. 17), a fim de que cada qual, sendo aperfeiçoado juntamente com os demais, seja cheio de toda a plenitude de Deus (v. 18s.). Ambas essas orações da epístola aos Efésios são bem sumarizadas no tríplice desejo de Paulo que os crentes recebam conhecimento e poder cujo fruto é amor a Cristo, mediante o qual como indivíduos e como grupo, podem atingir a perfeição.

4. Em Cl 1.9s., Paulo novamente ora para que os crentes venham a conhecer a vontade de Deus através de sabedoria e compreensão espirituais (v. 9), a fim de que a prática concorde com a profissão de fé (v. 10), a fim de que possuam o poder de pôr sua fé em prática (v. 11), e a fim de serem agradecidos pelo imenso privilégio e posição que receberam no Senhor Jesus (v. 12s.).

Porém, talvez a maior contribuição de Paulo ao nosso entendimento sobre a oração cristã esteja no fato que ele estabeleceu a conexão entre a oração e o Espírito Santo. A oração é de fato um dom do Espírito (1Co 14.14-16). O crente ora "no Espírito" (Ef 6.18; Jd 20); por conseguinte, a oração é uma cooperação entre Deus e o crente devido o fato que é oferecida ao Pai, em nome do Filho, através da inspiração do Espírito Santo que habita em nosso íntimo.

#### d) Hebreus, Tiago e 1João

A epístola aos Hebreus faz uma significativa contribuição à compreensão da oração cristã. O trecho de 4.4-16 mostra por qual motivo a oração é possível: é possível porque temos um grande sumo sacerdote que é ao mesmo tempo divino e humano, porque ele está agora nos lugares celestiais, e por causa daquilo que ele agora está fazendo ali. Quando oramos, é para receber misericórdia e achar graça. A referência à vida de oração do Senhor Jesus, em 5.7-10, realmente ensina o que é a oração: as "orações" e "súplicas" de Cristo foram "oferecidas" a Deus, e, nesse serviço espiritual ele "aprendeu" a obediência, e, por conseguinte, foi "ouvido". Em 10.19-25, a ênfase recai sobre a oração feita pelo povo de Deus em conjunto, bem como sobre as exigências e motivos que nisso estão envolvidos. O lugar da oração se descreve em 6.19.

A Epístola de Tiago tem três passagens significativas sobre a oração. A oração em momentos de perplexidade se aborda em 1.5-8; os motivos corretos na oração se sublinham em

4.1-3; e a significação da oração em tempo de enfermidade se deixa clara em 5.13-18.

Em sua primeira epístola, João salienta o caminho para a ousadia e a eficácia na oração (3.21s.), enquanto em 5.14-16 o apóstolo estabelece a relação entre a oração e a vontade de Deus, e demonstra que a eficácia na oração é especialmente relevante para a intercessão, mas que surgem situações nas quais a oração é impotente.

#### IV. CONCLUSÃO

O coração da doutrina bíblica da oração é bem expresso por Westcott: "A oração autêntica — a oração que necessariamente é respondida — é o reconhecimento pessoal e a aceitação da vontade divina (Jo 14.7; cf. Mc 11.24). Segue-se que o ouvir da oração que ensina a obediência não consiste tanto na outorga de uma petição específica, que o solicitador supõe ser o caminho para a finalidade desejada, mas antes, a certeza de que aquilo que é proporcionado conduz mais eficazmente a essa finalidade. Assim sendo, somos ensinados que Cristo aprendeu que todo detalhe de sua vida e paixão contribuiu para a realização da obra que ele veio cumprir, e por isso foi mui perfeitamente "ouvido". Nesse sentido é que Cristo foi "ouvido por causa da sua piedade" (Hb 5.7b)". J.G.S.S.T.

#### ORAÇÃO DE MANASSÉS — V. LIVROS APÓCRIFOS.

**ORÁCULO** — A tradução "oráculo" ocorre no AT em certas versões como tradução errônea do vocábulo hebraico *davar*, usado exclusivamente para o santuário interno do templo de Salomão, o *Santo dos Santos* (v. fig. 182). A derivação equivocada de *diber*, "falar", em lugar de *davar*, no sentido de "estar por detrás" se origina nas traduções de Aquila e Simaco (os quais usa *chrematisterion*, "oráculo") e da *Vulgata* (*oraculum*). Que nos templos pagãos as câmaras onde os deuses proferiam suas declarações (o santuário oracular de Apolo, em Delfos era o mais famoso) eram denominadas "oráculos" é fato adicional que indubitavelmente influenciou a alteração.

Em 2Sm 16.23, a palavra "resposta" (em nossa versão, que em outras aparece como "oráculo") é tradução da palavra hebraica *davar* e se refere simplesmente à palavra ou declaração de Deus sem qualquer indicação específica sobre como a mesma teria sido proferida; embora alguns tenham aqui inferido uma referência ao Urim e ao Tumim (q.v.) (1Sm 28.6). Além disso, algumas vezes o termo "oráculo" é empregado no sentido de "sentença" no título de certas profecias como uma tradução do vocábulo hebraico *masa'*.

No NT (em nossa versão portuguesa), o termo "oráculo" aparece por três vezes, como tradução do grego *logia*. Representa aqui os pronunciamentos divinos e geralmente se refere ao AT ou a alguma parte específica dele. Em At 7.38 a referência (traduzida "palavras" em nossa versão, se faz ao decálogo ou à lei mosaica inteira.

Estas palavras são chamadas de "vivas", *Zonta*, isto é, permanentes. Em Rm 3.2 a referência é a todas as afirmações escritas de Deus em todos os escritores do AT, ainda que com consideração especial para com as promessas divinas feitas a Israel. Os "oráculos de Deus", em Hb 5.12, representa o corpo da doutrina cristã conforme se relaciona tanto com seu fundamento no AT como com a declaração final de Deus na pessoa de seu Filho (Hb 1.1). 1Pe 4.11 ensina que o pregador do NT deve falar os oráculos de Deus, tratando suas palavras tão cuidadosamente como se fossem Escritura inspirada.

A significação teológica do oráculo é salientada por B. B. Warfield ao concluir que *ta logia*, conforme empregado no NT, são "comunicações divinamente autoritativas perante as quais os homens ficam admirados e perante as quais se inclinam humildemente" (*The Inspiration and Authority of the Bible*, 1948, p. 403). R.H.M.

**ORADOR** — O *retor* era um mestre profissional de retórica, ou então, à semelhança de Tértulo (At 24.1), um escritor-orador que às vezes aceitava o papel de advogado de acusação. O extremo refinamento da arte da retórica, que formava o grande sinal da educação superior, e as dificuldades de obter uma audição perante uma corte estrangeira, tornava seus serviços indispensáveis para os judeus. No caso em foco, os judeus foram recompensados com um ótimo discurso, notável especialmente por causa de seu exórdio lisonjeador. Paulo, mestre também na arte retórica, foi capaz de replicar por si mesmo. Em outros lugares, entretanto (1Co 2.4), Paulo desdenha dessa habilidade profissional. E A.J.

#### ORDEM — V. SACERDOTES E LEVITAS.

**ORDENAÇÃO** — Considerando o papel desempenhado pelo ministro, durante toda a história da igreja, as referências à ordenação são surpreendentemente raras no NT. De fato, a palavra "ordenação" nem ao menos ocorre ali, e o verbo "ordenar", no sentido técnico que lhe damos, igualmente não aparece. Certo número de verbos se traduzem como "ordenar" ou sinônimos, mas todos eles têm significados como "apontar", "designar". P.ex., o verbo *cheirotoneo* é usado a respeito da instituição de anciãos em certas igrejas da Galácia (At 14.23), mas, antes de pensarmos sobre isso como uma indicação de "ordenação", no sentido que damos ao termo, precisamos observar passagens tais como 2Co 8.19, onde se refere ao irmão que foi "também eleito pelas igrejas para ser nosso companheiro..."

Os doze foram escolhidos por Cristo para estarem bem próximos de si mesmo e para serem enviados a ministrar (Mc 3.14). Porém, não lemos aqui sobre qualquer cerimônia de ordenação. Marcos escreve que Jesus "designou (*poieo*)" os doze, enquanto Lucas diz que ele os "escolheu" (*eklego*) (Mc 3.14; Lc 6.13). Essa foi uma ocasião de grande solenidade (Lucas

informa-nos que Jesus orou a noite inteira antes de fazer sua seleção). Porém, nenhuma "ordenação" é mencionada. João fala sobre o Senhor ressurreto a soprar sobre os dez, dizendo-lhes: "Recebei o Espírito Santo" (Jo 20.22); porém, é difícil ver qualquer ordenação nesse ato. Provavelmente é significativo que quando Matias tomou o lugar de Judas Iscariotes, novamente não há qualquer menção sobre ordenação. Foram lançadas sortes, e quando a escolha de Matias caiu por sorte, ele foi simplesmente "votado" para ocupar o ofício (At 1.26). Semelhantemente, os profetas e outros foram diretamente chamados por Deus, embora pelo menos se diga a respeito de alguns que o foram "para o desempenho do seu serviço" (Ef 4.12; a palavra "serviço", neste passo, naturalmente significa serviço no sentido mais lato).

Lucas nos relata o apontamento dos sete (At 6), e isso é freqüentemente compreendido como a instituição do diaconato. Esse pode realmente ter sido o caso, mas está longe de ser indubitável. Alguns pensam que está em vista o presbitério, enquanto outros negam ter havido ordenação para qualquer ofício eclesiástico. Pensam antes que Lucas estava descrevendo apenas uma medida temporária para enfrentar uma situação difícil. Se o ponto de vista tradicional for aceito, então o ponto essencial acerca da ordenação seria a imposição das mãos acompanhada de oração. Porém, em vista das incertezas, e o uso vasto da imposição de mãos na antigüidade, não é possível edificar muito à base dessa passagem. Nem o caso fica mais bem resolvido quando temos sobre anciãos sendo apontados nas igrejas da Galácia (At 14.23), pois, enquanto podemos estar toleravelmente certos que foram ordenados de alguma maneira, coisa alguma nos é esclarecida acerca e como isso foi feito ou o que se esperava disso.

Nossa mais preciosa informação obtemos nas epístolas pastorais. Paulo aconselha a Timóteo, dizendo-lhe: "Não te faças negligente para com o dom que há em ti, o qual te foi concedido mediante profecia, com a imposição das mãos do presbitério" (1Tm 4.14). Essa passagem nos fornece três itens de informação acerca da ordenação de Timóteo. Primeiro, significou a entrega a ele de um "dom" (*charisma*), a dotação espiritual necessária para a obra do ministério. Segundo, isso lhe foi transmitido "mediante (dia) profecia". Terceiro, foi-lhe outorgado com (*meta*) a imposição de mãos do presbitério. O ponto essencial acerca da ordenação é o dom divino. Nada pode compensar a sua ausência. Porém, há igualmente um ato externo, a imposição de mãos. É possível que Paulo esteja se referindo ao mesmo rito quando fala do fato de haver pessoalmente imposto as mãos sobre Timóteo (2Tm 1.6), embora a possibilidade não deva ser desprezada que algum outro rito esteja na mente do escritor sagrado, talvez algo mais parecido com nossa confirmação do que com nossa ordenação. Seríamos capazes de fazer um juízo mais correto se soubéssemos quando

isso teve lugar, ou no início da associação de Paulo com Timóteo, ou não muito antes da escrita da epístola. Se, juntamente com a maioria dos comentaristas, considerarmos que aqui o apóstolo faz referência à ordenação, o sentido de suas palavras será que Paulo se associou aos anciãos na imposição de mãos, o que, de qualquer maneira, teria sido antecedentemente provável. É provável que tenhamos uma terceira referência à mesma ordenação nas palavras acerca das "profecias de que antecipadamente foste objeto" (1Tm 1.18).

A ordenação é sempre uma questão solene, e é possível que as palavras "a ninguém imponhas precipitadamente as mãos" (1Tm 5.22) salientam justamente isso. Porém, em vista do contexto é talvez mais provável que tais palavras se refiram à recepção de penitentes de volta à comunhão.

Tudo isso significa uma fonte de informação bastante escassa, a qual é ainda mais desafortunada especialmente em vista do fato que as epístolas pastorais nos demonstram quão importante era o ministério, especialmente no caso dos ofícios dos presbíteros e diaconos. Tito, p.ex., é ordenado a "em cada cidade, constituisse (*kathistemi*) presbíteros" (Tt 1.5), e muita atenção é dada às qualificações para os ministros. É possível sugerir que os crentes levavam a efeito a ordenação de anciãos baseados na instituição judaica semelhante; mas não podemos aproximar-nos do caso mais perto do que isso. Tudo quanto podemos dizer com certeza é que o ponto importante acerca do ministério é o dom divino, e que o rito essencial nos tempos primitivos parece ter sido a imposição de mãos por parte do presbitério, com oração.

V. MINISTÉRIO, DONS ESPIRITUAIS, IMPOSIÇÃO DE MÃOS. L.M.

#### ORDENAÇÃO — V. DECRETO.

**ORFA** — Uma moabita, nora de Noemi e cunhada de Rute (Rt 1.4). Depois da morte de seus respectivos maridos, vieram as duas de Moabe até Judá, mas Orfa, seguindo o conselho de Noemi, preferiu retornar ao seu país de origem e à adoração ao deus Camos (Rt 1.15; 1Rs 11.33). Apesar disso, Noemi a recomendou à proteção de Javé. M.G.

**ÓRFÃO** (heb., *yatom*; gr., *orphanos*) — Desde os tempos mais primitivos os israelitas se ocupavam do bem-estar dos órfãos, o que igualmente caracterizava as nações circundantes. O Código da Aliança (Êx 22.22), e o Código Deuteronomico em particular, eram extremamente solícitos pelo bem-estar dos órfãos (Dt 16.11, 14; 24.17), protegendo seus direitos de herança e capacitando-os a compartilhar das grandes festividades anuais e de terem uma porção do dizimo das colheitas (Dt 26.12). É especificamente asseverado, outrossim, que Deus opera em favor dos órfãos (Dt 10.18), e que a condenação aguarda aqueles que os oprimem (Dt 27.19; cf. Mt 3.5).



Embora muitos órfãos pudessem ser ajudados por parentes e amigos (Jô 29.12; 31.17), havia um fracasso geral para cumprir as proviões dos Códigos, o que é atestado pelas acusações e lamentações encontradas nos escritos dos profetas, nos Salmos e em Jô. Diz Ezequiel, falando a Jerusalém: "No meio de ti... são injustos para com o órfão e a viúva" (22.7). É asseverado que a justiça era negada aos órfãos; a sorte dos mesmos era lamentável, pois eram roubados e mortos (Jô 24.3,9; Sl 94.6; Is 1.23; 10.2; Jr 5.28), tornando ainda mais vividas as palavras do salmista contra os ímpios: "Fiquem órfãos os seus filhos..." (Sl 109.9).

Deus, no entanto, tem cuidado especial pelos órfãos (Sl 10.14,18; 68.5; 146.9; Os 14.3; cf. Jô 14.18), especialmente quando esperam em vão que os homens os auxiliem (cf. Sl 27.10).

A única ocorrência da palavra, no NT, faz parte integral da descrição sobre a religião verdadeira: "... visitar os órfãos e as viúvas nas suas tribulações..." (Tg 1.27). J.D.D.

### ÓRGÃO — V. MÚSICA E INSTRUMENTOS MUSICAIS.

**ORGULHO** — A ênfase posta sobre o orgulho, e seu antônimo, a humildade, é uma característica distintiva da religião bíblica, sem paralelo em outros sistemas religiosos ou éticos. O orgulho rebelde, que recusa a depender de Deus e ser sujeito a ele, mas atribui ao "eu" a honra que lhe é devida, figura como a própria raiz e essência do pecado.

Podemos dizer, juntamente com Tomás de Aquino, que o orgulho se revelou em primeiro lugar quando Lucifer tentou estabelecer seu trono no alto, em altiva independência de Deus (Is 14.12-14). O diabo caído (Lc 10.18) instilou em Adão e Eva o desejo de serem deuses (Gn 3.5), com o resultado que a natureza inteira do homem foi infectada pelo orgulho por intermédio da queda (cf. Rm 1.21-23). Por conseguinte, encontramos uma continuada condenação contra a arrogância humana por todo o AT, especialmente nos salmos e na literatura de sabedoria. Em Pv 8.13, tanto *ge'eh*, "arrogância", como *ga'awah*, "insolência", são coisas odiosas para a sabedoria divina: a manifestação das mesmas, na forma de orgulho nacional, em Moabe (Is 16.6), Judá (Jr 13.9) e Israel (Os 5.5), é algo especialmente denunciado pelos profetas. A notória "soberba" que "precede a ruína" é chamada de *ga'on*, "excelência inchada", em Pv 16.18, e é rejeitada em favor da humildade de espírito. A "altivez", *govah*, aparece como uma causa radical do ateísmo em Sl 10.4. Quanto à queda de Nabucodonosor, em Dn 4.30,37, a altivez foi o seu motivo. Uma palavra mais suave, *zadon*, "presunção", é aplicada ao juvenil entusiasmo de Davi, em 1Sm 17.28, mas em Ob 3 até mesmo isso é considerado como um mal enganoso. Outras advertências contra o orgulho ocorrem na literatura de sabedoria posterior, como, p.ex., nos escritos de Ben-Siraque, 10.6-26.

O ensinamento grego, durante os quatro últimos séculos a.C., diferia do ensinamento judaico por considerar o orgulho como uma virtude, e a humildade como um sentimento desprezível. O "homem de alma grande", de Aristóteles, tinha profunda consideração pela sua própria excelência; subestimá-la seria declarar-se como um espírito perverso. Semelhantemente, o sábio estóico asseverava sua própria independência moral e igualdade com Zeus. A insolência (*hybris*), entretanto, é uma profunda falta de mal moral na tragédia grega (cf., p. ex., o *Antígono*, de Sófocles).

A ética cristã conscientemente rejeitou o ensinamento grego em favor da atitude do AT. A humildade foi atribuída posição de suprema excelência quando Cristo se declarou "sou manso e humilde de coração" (Mt 11.29). Contrariamente, o orgulho (*hyperephania*) é colocado numa lista de vícios maculantes que procedem do coração perverso do homem (Mc 7.22). No Magnificat (Lc 1.51s.) declara-se que Deus espalha os orgulhosos e exalta os mansos. Tanto em Tg 4.6 como em 1Pe 5.5, a passagem de Pv 3.24 se cita para salientar o contraste entre os mansos (*tapeinois*), a quem Deus favorece, e os orgulhosos (*hyperephanois*), contra os quais Deus resiste. Paulo associa os insolentes (*hybristas*) e os jactantes (*alazonas*) com os pecadores orgulhosos, em seu esquema sobre a sociedade pagã depravada, em Rm 1.30; cf. 2Tm 3.2. A exibição arrogante ou a ostentação (*alazoneia*) é atacada em Tg 4.16 e 1Jo 2.16. O amor, em 1Co 13.4, define-se como sendo isento tanto da arrogância como da auto-presunção, que são características dos mestres heréticos de 1Tm 6.4.

Paulo via o orgulho ("jactância" no conhecimento da lei e das obras de justiça) como característica do espírito do judaísmo e causa direta da incredulidade dos judeus. Ele insistia que o evangelho tem o desígnio de excluir a jactância (Rm 3.27) ao ensinar aos homens que são pecadores, que por esse motivo a justiça própria está eliminada, e que os homens devem ter em Cristo sua justiça, recebendo-a como dádiva gratuita, mediante a fé nele. A salvação vem "não de obras, para que ninguém se glorie". Depende inteiramente da graça. Nenhum homem, por conseguinte, nem o próprio Abraão, pode gloriar-se na realização de sua própria salvação (v. Ef 2.9; 1Co 1.26-31; Rm 4.1,2). A mensagem do evangelho da justiça por intermédio de Cristo faz soar o toque de morte para a justiça própria na religião; por esse motivo é que o evangelho era uma pedra de tropeço para os judeus orgulhosos (Rm 9.30-10.4).

Essa ênfase do NT produziu um profundo impacto sobre a ética do início dos primeiros séculos e sobre a ética medieval. Agostinho, Aquino e Dante todos caracterizaram o orgulho como o pecado último, enquanto Milton e Goethe o dramatizaram. D.H.T.

**ORIENTE, FILHOS DO** — (heb., *b'ne qedem*). Um termo geral aplicado a diversos povos que

viviam a leste (e a nordeste, Gn 29.1) de Canaã, e que costumavam associar-se com vizinhos seus tais como os midianitas, amalequitas (Jz 6.3), moabitas, amonitas (Ez 25.10), e quedaritas (Jr 49.28). Algumas vezes povos nômades são indicados por esse nome (V. NÔMADES) (Ez 25.4), mas o termo evidentemente podia ser também aplicado aos habitantes da Mesopotâmia (1Rs 4.30), sendo que o patriarca Jô é descrito (1.3) como um dos *b<sup>o</sup>ne qedem*. (V. LESTE, CADMONITAS). T.C.M.

**ÓRION** — V. ESTRELAS.

**ORLA** — V. BORLAS.

**ORNAMENTOS** — Desde os tempos paleolíticos, ornamentos têm sido usados pelo homem, para adornar os objetos que os cercavam em sua vida diária. Quando a intenção é correta, a habilidade do artífice é algo agradável para Deus, pois efetivamente, para a edificação do tabernáculo, Bezaleel foi dotado do Espírito (*ruah*) de Deus (Êx 31.1-5), bem como aqueles que confeccionaram as vestes do sumo sacerdote (Êx 28.3).

As descobertas arqueológicas têm demonstrado que nos tempos bíblicos a arte de entalhar madeira e marfim havia atingido grande perícia; a fiação e o bordado haviam atingido um elevado padrão; e as técnicas envolvidas na obra de metais finos eram bem conhecidas (V. ARTES E OFÍCIOS). Três divisões principais de objetos de ornamentação podem ser distinguidas.

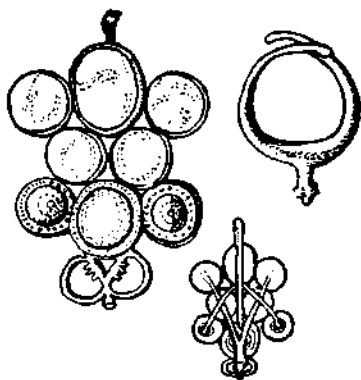
### I. PESSOAIS

Não há provas que no Oriente Próximo antigo praticava-se a tatuagem como ornamentação, mas o vestuário freqüentemente era decorado com grande elaboração, e as jóias eram usadas de modo geral. Embora poucos exemplos têxteis tenham sido recuperados de lugares fora do Egito, os relevos esculpidos na Assíria e na Pérsia, e as pinturas murais de Mari no Eufrates fornecem, algumas vezes com grandes detalhes, representações de vestes com bordados finos (v. figs. 25, 34, 202). As pinturas dos túmulos egípcios apresentam roupas com detalhes, e em certo túmulo, em Beni-Hasan, um grupo de nômades asiáticos, com costumes brilhantemente coloridos (cf. fig. 202, n.º 12; v. tb. IBA, fig. 25) fornecem-nos uma idéia da veste ornamental talvez usada pelos patriarcas (v. VESTIDO).

Muitos exemplares de jóias (V. JÓIAS E PEDRAS PRECIOSAS) têm sido encontrados em escavações, entre os quais talvez os mais notáveis sejam aqueles encontrados nos "Túmulos Reais" de Ur.

Vários vocábulos referindo-se a objetos de adorno pessoal são traduzidos como "ornamento", em nossa versão e em outras, mas sua significação exata em muitos dos casos é desconhecida. Entre esses podemos alistar os seguintes: 1. *hali* (Pv 25.12), talvez de uma raiz semítica, *hilih*, "adornar" (em nossa versão, "jóias

de ouro puro"); essa palavra também ocorre em Ct 7.1 (que nossa versão traduz por "colares"). 2. *liyyah* (Pv 1.9; literalmente, "coisa torcida"), que nossa versão traduz por "diadema" em ambos os casos. 3. *'adi* (Êx 33.4-6; 2Sm 1.24; Is 49.18; Jr 2.32; 4.30; Ez 7.20, 16.7,11; 23.40), palavra essa derivada de *'adah*, "ornamentar" (que em nossa versão é traduzida por "atavios", "adornos", "ornamento", "enfeites", "jóias"). 4. *p<sup>o</sup>er* (Is 61.10), derivada de *pa'ar*, no Piel, que significa "embelezar" (nossa versão diz "enfeita"). 5. *ts<sup>o</sup>'adah* (Is 3.20), de etimologia desconhecida. Provavelmente significa um "bracelete" (nossa versão diz "cintas"). 6. *'ekhes* (Is 3.18), talvez ligada com o termo árabe *'ikasu*, "pear (cavalos)", derivado de *'akasa*, "reverter, amarrar para trás", o que explica a tradução "anéis dos artelhos" de nossa versão. A raiz da palavra ocorre como verbo em Is 3.16, onde se traduz "fazendo tirar os ornamentos de seus pés", em nossa versão.



**Fig. 135** — À ESQUERDA: Um elaborado brinco de ouro e faiança. EM BAIXO: Desenho reduzido do mesmo ornamento visto de costa, mostrando detalhe da construção. À DIREITA: Anel de ouro para o nariz (não na mesma escala). Ambos os objetos são de Megido, sécs. XVI—XV a.C.

Embora que numa ocasião tal como um casamento, o uso de ornamentos de jóias por parte dos participantes seja considerado algo correto e apropriado (Is 61.10), o uso imoderado de enfeites pessoais é abertamente condenado (Is 3.18-23; 1Tm 2.9). Isaías 3 oferece um catálogo de diferentes ornamentos cujos nomes são variegadamente traduzidos em nossa versão e em outras. Alguns desses são *hapax legomena*, e pouco pode ser dito acerca da interpretação dada pelas diversas versões. Os "braceletes" do v. 19 (*sherah*) é tradução apoiada pelo provável termo cognato acádio *shemeru* (*sheweru*), que tem esse significado. Semelhantemente, no v. 21, "sinêtes" (*taba'at*) é tradução apoiada pelo acádio, *timbu'u*, *timbutu*, "anel de selar" (v. SELO). A palavra "amuletos", no v. 20 (*lahash*), a palavra "chaies" no v. 22 (*mitpahat*) e a palavra "bolsas", no v. 22 também (*harit*,

são traduções que têm sido radicalmente alteradas nas nossas versões mais modernas.

Em outros artigos de adorno pessoal, temos: 1. *hah*, usualmente um gancho ou anel para prender um homem (2Rs 19.28) ou um animal (Ez 29.4); porém, em Êx 35.22, trata-se de um ornamento (em nossa versão portuguesa, "braceletes"); 2. *saharon*, provavelmente um objeto em forma de lua crescente, usado nos camelos (Jz 8.21; em nossa versão "ornamentos em forma de meia lua") e como adorno de humanos (Jz 8.26; Is 3.18, que nossa versão traduz por "ornamentos em forma de meia lua" em ambas as passagens); e muitas espécies de ornamentos em cadeia, incluindo 3. *raid*, provavelmente uma argola retorcida, usada no pescoço (Gn 41.42; Ez 16.11, "colar de ouro" e "colar", respectivamente); 4. *'anaq*, uma forma mais elaborada feita de arame corrugado que pode receber pendentes (Jz 8.26; Pv 1.9; Ct 4.9, em nossa versão "argolas de ouro", "colares" e "colar", respectivamente); 5. *sharshrah*, provavelmente uma cadeia mais flexível, do tipo de peças ligadas entre si (Êx 28.14,22; 39.15; 1Rs 7.17; 2Cr 3.15,16, em nossa versão "correntes como corda", "ornamentos torcidos em forma de cadeias", "cadeias"); 6. *haruz*, um colar de contas enfiadas num cordel (Ct 1.10, em nossa versão, "colares").

Outro tipo de ornamento, mencionado em 1 Macabeus 10.89; 11.58; 14.44 é a "fivela" (gr., *porpe*, "pino de fivela", "broche de fivela").

Um caso especial de ornamento pessoal pode-se encontrar nas vestes do sumo sacerdote (v. VESTIDO [d]). A túnica de linho era de fiação ornamentada (Êx 28.39; v. fig. 144), a estola e o cinto eram decorativos (Êx 28.6,8) e em redor da borla da sobrepeliz havia campainhas e romãs alternadas (Êx 28.31-35). Em adição a isso, o peitoral (v. PEITORAL DO SUMO SACERDOTE) continha elementos ornamentais.

Os antigos hebreus, tal como seus vizinhos, provavelmente usavam amuletos e selos individuais como ornamentos (v. AMULETOS; SELO, e figs. 10, 166).

Em Êx 13.16 e Dt 6.8; 11.18, a palavra "frontais" (*torafot*) pode referir-se a algum ornamento da cabeça. Tem sido sugerida conexão com o vocábulo acádio *tatapu*, "circular", ainda que isso seja incerto.

## II. OBJETOS MÓVEIS

Desde os tempos mais remotos usavam-se decorações pintadas ou em baixo-relevo na cerâmica (q.v.), e embora nos tempos históricos a abundância de outras possessões tivesse resultado na ausência de decoração, certas louças como a micênica e aquela chamada "filistéia" são facilmente distinguíveis e provêem critérios úteis para que os arqueólogos possam datar os seus achados (v. ARQUEOLOGIA). A arqueologia tem demonstrado que instrumentos e armas tinham, em certas ocasiões, sido fabricadas com decorações mas a classe de pequenos objetos freqüentemente era fabricada com a ornamentação mais elaborada e delicada, entre a

qual se destacavam os equipamentos para cosméticos. Caixas, jarras para unguentos (fig. 54), e cabos de espelhos (fig. 77) de osso e marfim elaboradamente cinzelados têm sido escavados na Síria, na Palestina, na Mesopotâmia e no Egito. Os móveis, especialmente nos palácios reais, eram algumas vezes ricamente ornamentados com painéis de marfim cinzelados (cf. 1Rs 10.18; 2Cr 9.17; Am 6.4 e MARFIM; v. figs. 146, 186). Tapetes ornamentais eram igualmente usados, conforme é demonstrado pelas pedras usadas como pavimento, imitando tapetes nos palácios reais da Assíria. Arreios de cavalos elaboradamente ornamentados, são pintados nos relevos do palácio assírio (v. figs. 25 e 47); e parece que os arreios dos camelos eram também ornamentados (Jz 8.21,26).

O tabernáculo e seu conteúdo foram ornamentados, pela habilidade de Bezaleel, com grande perícia técnica (v. TABERNÁCULO). Essa era também a prática dos pagãos, conforme fica demonstrado pela descoberta de móveis de templos de Megido, Bete-Seã e outras localidades, onde os vasos de incenso e de ofertas são decorados com figuras de pássaros, animais, serpentes (símbolo da fertilidade), e figuras humanas (v. fig. 18). Esses eram os enfeites comuns dos cultos pagãos dos povos vizinhos aos israelitas, e freqüentemente os ornamentos mais elaborados eram reservados para os ataúdes dos falecidos. Sarcófagos de pedra elaboradamente cinzelados têm sido encontrados desde a Fenícia até o Egito, e a descoberta dos "Túmulos Reais" de Ur e as descobertas no túmulo de Tutankhamun demonstram a riqueza dos enfeites ornamentais que acompanhava os mortos à sepultura.

## III. ARQUITETURAIAS

Os edifícios da antiguidade, particularmente os palácios, eram decorados por dentro e por fora. As partes internas dos aposentos importantes dos palácios dos reis assírios, em Nínive e Corabade, eram adornados por baixos-relevos a cinzel e os pórticos eram ladeados por grandes animais compostos (IBA, fig. 44). Esses relevos com muita probabilidade eram parcialmente coloridos na antiguidade, sendo de fato murais glorificados, exemplos dos quais têm sido descobertos em Til Barsip, pertencentes ao período assírio. No palácio de Mari, construído no início do segundo milênio a.C., foram recuperados diversas pinturas murais que sugerem que tal decoração não tem sido descoberta com mais freqüência somente por causa de sua natureza perecível.

No Egito, apesar de que as melhores pinturas murais conhecidas se encontram em túmulos escavados em pedras, também têm sido escavados palácios com murais pintados em Malkata (Amenofis III) e em el-Amarna (Amenofis IV). Os grandes templos de Carnaque e Luxor eram decorados com murais cinzelados (p. ex., fig. 88) e pintados, além de inscrições hieroglíficas, as quais também serviam como elemento de ornamentação. O marfim era provavelmente

empregado não apenas na decoração dos móveis, mas também como aplicação em determinadas porções dos aposentos, conforme é sugerido pelos depósitos de peças de marfim cinzelado encontrados em Ninrode, Arslan Tash, Megido e Samaria (cf. 1Rs 22.39; Sl 45.8; Am 3.15; V. MARFIM).

A decoração externa, apesar de que em períodos anteriores talvez consistisse de muros revestidos (ou na Assíria consistisse talvez de animais guardiães postados nas entradas), no tempo de Nabucodonosor atingiu um nível suntuoso, na Babilônia, onde as escavações têm revelado grandes fachadas de tijolos vitreos coloridos com animais e rosetas em intervalos certos.

Os persas, na última parte do primeiro milênio a.C., recrutavam artifices de todo o Oriente Médio para edificarem e decorarem a grande cidade cerimonial de Persépolis, chegando até mesmo a empregar homens de lugares tão afastados como o mar Egeu. As influências da área do mar Egeu já se tinham feito sentir durante o segundo milênio a.C. (Alalah, Ugarite), e é provável que o termo *kaftor*, em Êx 25.31-36; 37.17-22; Am 9.1; Sf 2.14 (em nossa versão traduzido por "pedestal" e "capitel") se refira a alguma característica arquitetural decorativa, talvez um capitel, derivado de Creta ou do mar Egeu (v. CAFTOR).

Há motivo para que se acredite que durante a monarquia os reis e os ricos de Israel teriam seguido os costumes dos povos vizinhos, na decoração de seus palácios e casas. T.C.M.

**ORVALHO** — O termo hebraico *tal*, "umidade aspergida", refere-se indiscriminadamente ao orvalho e à neblina noturna. Sendo que os efeitos sobre as plantas do orvalho (isto é, a condensação do vapor de água sobre uma superfície fria), e da neblina (isto é, a condensação no ar), são coisas que ainda não são entendidas, a diferença provavelmente é irrelevante. O ar úmido, que vem principalmente do mar, é o principal responsável pela precipitação de orvalho na Palestina ocidental, especialmente nos distritos adjacentes à costa e nas vertentes ocidentais das colinas, embora não ocorra, durante o verão, no vale do Jordão ao sul de Bersan, nem nas terras altas ocidentais da Transjordânia (fig. 138). De conformidade com Ashbel, o número de noites com orvalho anuais varia de 250, no solo arenoso de Gaza e nas altas vertentes do monte Carmelo, a 100-150 dias nas terras altas da Judéia, caindo rapidamente conforme se vai seguindo para o leste na depressão do Jordão. O orvalho máximo ocorre nos meses benéficos do verão, quando as plantas mais necessitam de umidade. Duvdevani fez experiências com dois tipos de condensação, "O orvalho para baixo" é característico do verão nas áreas de terreno solto, isto é, onde há boas condições de resfriamento do solo. O "orvalho para cima" resulta da condensação do vapor de água do solo úmido, pelo que é mais freqüente na estação do inverno. Essa talvez seja a explicação dos sinais de Gideão (Jz 6.36-40). Em sua

primeira experiência, tão pesada era a neblina ou orvalho noturno, que espremeu da lâ uma taça cheia de água, enquanto a terra batida e dura da eira estava seca. Na segunda experiência a lâ achava-se seca, enquanto a terra, talvez o solo remexido da beira da eira, produziu condições de "orvalho para cima", partindo do solo, que foi inadequado para umedecer a lâ.

As referências bíblicas demonstram que, embora a queda do orvalho seja um mistério, sua incidência é fato bem conhecido. "Ou quem gera as gotas do orvalho?" interroga o Senhor, em sua resposta a Jó (38.28), e sua origem é considerada como celestial (Gn 27.28; Dt 33.28; Ag 1.10; Zc 8.12). O orvalho cai subitamente (2Sm 17.12), suavemente (Dt 32.2), cai durante a noite inteira (Jó 29.19), e ficar exposto ao mesmo é desconfortável (Ct 5.2; Dn 4.15,23,25,33), porém, evapora-se rapidamente pela manhã (Jó 7.9; Os 6.4). O orvalho era esperado durante o tempo quente de verão, por ocasião da colheita (Is 18.4; cf. Os 14.5; Mq 5.7).

O orvalho é benéfico para a colheita do verão. Isso tem sido conclusivamente comprovado pelos estudos agrônômicos feitos desde o ano de 1937. Os antigos, por conseguinte, não estavam exagerando ao reputarem-no fonte de bênção. O orvalho é suficientemente copioso para permitir lavoura seca, na ausência de chuva (Eclesiástico 18.16; 43.22). Permite o cultivo do plantio no Neguebe, e é de ajuda na colheita da uva; isso explica a oração que diz: "Deus te dê o orvalho do céu, e da exuberância da terra, e fartura de trigo e de mosto" (Gn 27.28; cf. Dt 33.28). A ausência de orvalho, por conseguinte, é causa de severa escassez (Ag 1.10; cf. Jó 29.19; Zc 8.12), intensificando a seca na ausência de chuvas (1Rs 17.1; cf. 2Sm 1.21). Sua preciosidade é, portanto, considerada como emblema da ressurreição: "o teu orvalho, ó Deus, será como o orvalho de vida, e a terra dará à luz os seus mortos" (Is 26.19). Nesta profecia é que se baseava a frase talmúdica "o orvalho da ressurreição".

A passagem em Sl 133.3 parece afirmar que o orvalho do Hermom desce sobre o monte Sião. Isso é incapaz de uma interpretação geográfica. Pode ser antes uma expressão proverbial com o sentido de orvalho abundante, visto que o Hermom recebe uma quantidade máxima de orvalho (fig. 138). Em consequência do orvalho pesado sobre o Hermon e o monte Carmelo, a pedra calcária macia e esboroaçã rapidamente se desintegra, e assim o solo é freqüentemente enriquecido. Assim, essas montanhas têm servido de símbolos da fertilidade. J.M.H.

**OSÉIAS (JOSUÉ)** — Uma forma variante do nome de Josué (Nm 13.8,16; Dt 32.44).

**OSÉIAS (REI)** — Foi o décimo nono e último rei do reino do norte ou Israel. Durante o reinado de Peca, a quem Oséias assassinou e substituiu (2Rs 15.30), Tiglate-Pileser III havia invadido a Galiléia e a Transjordânia, deixando Oséias num reino tristemente truncado. Parece que havia fac-

ções políticas rivais em Israel, nesse tempo. Peca havia seguido uma forte orientação antiassíria. A conspiração liderada por Oséias sem dúvida foi levada a efeito por instigação da Assíria, e isso explica a afirmação de Tiglate-Pileser, que declara ter estabelecido Oséias no trono de Israel (ANET, p. 284). Dessa maneira, Oséias foi um vassalo da Assíria desde a inauguração de seu reinado. Na ilusória expectativa de receber auxílio da parte do Egito, Oséias interrompeu o pagamento do tributo à Assíria, depois de algum tempo. Salmeser V avançou contra ele. Embora Oséias tivesse procurado aplacar seu suserano por um ato tardio de submissão, seus esforços foram inúteis. Sua intriga com o Egito lançava dúvida séria sobre a sinceridade de sua ação (2Rs 17,3,4). De conformidade com isso, pois, foi aprisionado, e sua capital foi assediada pelos assírios. Samaria resistiu durante três anos antes de render-se (2Rs 17,6). A sorte de Oséias não foi registrada. Mas a censura qualificada contra seu reinado deixa subentendido que ele procurou, até certo ponto, reverter a orientação religiosa de seus predecessores (2Rs 17,2). J.C.J.W.

## OSÉIAS, LIVRO DE

### I. ESBOÇO DO CONTEÚDO

- a) O casamento do profeta retrata as relações de Israel com seu Deus (1.1-3.5).
- b) Oséias denuncia a corrupção, o orgulho e a idolatria de Israel (4.1-8.14).
- c) A certeza do julgamento (9.1-10.15).
- d) Parêntesis. O triunfo do amor e da misericórdia de Deus (11.1-11).
- e) A infidelidade e a rebelião de Israel resultaram em julgamento e destruição (11.12-13.16).
- f) A misericórdia de Deus para com um povo arrependido (14.1-9).

### II. AUTORIA E DATA

Nosso conhecimento acerca de Oséias é extremamente escasso. Era nortista, o único profeta do reino do norte cujos escritos sobreviveram até nós. Snaith apresenta a sugestão (baseada na referência ao cozer de pão, no cap. 7) que ele teria sido um padeiro. As referências à agricultura talvez sugiram que ele tinha alguma ligação com o solo.

Seu amor pela humanidade brilha por todo o seu livro. Ele amava sua nação. Diferentemente de Amós, nunca se refere a outras nações, exceto em relação com Israel. Referências a acontecimentos sobre os quais nada sabemos (5.1; 6.9) indicam seu amor pela história de seu próprio povo.

Seu amor à sua esposa é ainda mais evidente. Poder-se-ia mesmo dizer que Oséias é uma "história de amor que não terminou bem". Porém, nessa tragédia doméstica, ele se encontrou com Deus. Goethe disse certa vez: "Nunca passei por um grande sofrimento, sem fazer dele um poema". O grande sofrimento de Oséias nos proporcionou esse maravilhoso poema do amor de Deus por Israel. O sofrimento de Oséias se transformou num espelho do sofrimento

de Deus, expresso no grito: "Como te deixaria, ó Efraim?" (11.8).

Oséias é o mais evangélico e o mais terno de todos os profetas. Tem sido sugerido que Oséias sofreu, pelo menos em sua juventude, da "obsessão do sexo". Segundo essa teoria, Oséias se casou com uma prostituta. Isso seria uma ilustração da "luta entre a obsessão subconsciente e a pureza do pensamento consciente, o que resultou no fato de ele ver-se envolvido naquilo que mais aborrecia" (Oesterley e Robinson). Porém, essa opinião bem pode ser uma ilustração de como se pode enxertar as categorias do moderno estudo psicológico no texto da Bíblia. É exegeticamente desnecessário manter que Gômer era impura no tempo em que se casou. Não há qualquer evidência de "obsessão sexual" no livro de Oséias. O desgosto do profeta com as extravagâncias sexuais de Israel é tipicamente profético.

A tradição judaica afirma que Oséias foi o primeiro dos profetas canônicos. A maior parte dos eruditos modernos estão dispostos a manter a prioridade cronológica de Amós, mas Snaith argumenta que disso não se tem certeza. Tanto Amós como Oséias predizem tribulação imediata para Israel. As estimativas sobre a duração do ministério de Oséias variam bastante. A passagem de 1.4 pode ter sido profetizada antes da queda da casa de Jeú, isto é, antes da morte de Jeroboão II. Por conseguinte, Oséias estaria pregando em 743 a.C. Seu casamento, e o nascimento de Jezreel, devem ter ocorrido antes disso.

### III. CIRCUNSTÂNCIAS NAS QUAIS O LIVRO FOI ESCRITO

Sua pregação deve ser contrastada com um pano de fundo de violência, dentro e fora das fronteiras de Israel. Em 745 a.C., Tiglate-Pileser III usurpou o trono da Assíria, e essa usurpação haveria de mandar a sombra assíria por cima de Israel. Os tempos de prosperidade, durante o reinado de Jeroboão, haveriam de ser seguidos pelos tempos de confusão dos reinados seguintes. O filho de Jeroboão, Zacarias, foi assassinado por Salum; e Salum foi assassinado por Manaém. A vacilação política em relação à Assíria abateu-se em seguida sobre Israel. Menaém tentou conquistar a simpatia da corte Assíria; Peca e Oséias tentaram a resistência. Porém, a vacilação política não estava limitada à Assíria. O profeta Oséias haveria de deixar-se que Israel parecia uma pomba enganada, flutuando entre a Assíria e o Egito, esvoaçando para todos os lugares menos em direção a Deus (5.13; 7.11; 12.1). Porém, a vacilação jamais poderia salvar o reino de Israel. Terminou com a queda de Samaria, em 721 a.C.

### IV. A MENSAGEM DISTINTIVA DE OSÉIAS

O termo *hesed* (6.6) nos leva ao coração da mensagem de Oséias. Para ele, a religião era primariamente uma questão de relação com Deus. O caráter pessoal da religião interpenetra na gama inteira da religião.

**a) seu ponto de vista sobre a graça**

*Hesed* é termo que exhibe a graça de Deus. (i) Graça no passado. Deus tomara a iniciativa na chamada de Israel (11.1). (ii) Graça no presente era a única esperança de Israel. Israel não possuía os nervos morais e espirituais necessários para poder voltar-se para Deus (5.4; 11.7). Israel não podia ser a noiva de Deus sem um dote de noivado (2.19). Portanto, Israel seria comprada de volta por Javé. (iii) Graça no fim. Havia esperança que Deus seria mais bem sucedido com Israel do que o profeta fora com Gômer.

Amós havia semelhantemente ensinado que Deus tomara a iniciativa em direção a Israel (Am 2.9-10; 3.2). Em Oséias, entretanto, a iniciativa de Deus assume tons ainda mais ternos. V. o quadro de um Deus humano e bondoso em 11.3,4. Deus ali se assemelha a um pai, ensinando Israel a andar, curando-a quando cai e se fere. Ele é como um dirigente de carro, que sobe até perto das cabeças dos animais, enquanto se esforçam por escalar uma colina inclinada, proferindo palavras bondosas de encorajamento, aliviando a carga quando isso lhes facilita a subida.

**b) seu ponto de vista sobre o pecado**

Oséias estava em completo acordo com Amós, pois ambos apresentam o exílio como algo que aguarda Israel no futuro, como castigo pelo seu pecado. Os nomes dos filhos de Oséias apontam claramente para o julgamento que será imposto por Deus — Jezeel (que significa a condenação de Israel no tocante à casa real); Lo-Ruama (“Deus não terá misericórdia”; “Desfavorecida”, em nossa versão); Lo-Ami (que envolve a negação que Israel é o povo de Deus; “Não-meu-povo”, em nossa versão). V. igualmente os caps. 4; 5.1-14; 6.4-11; caps. 7-10; 11.17. A passagem de 4.17 é especialmente notável. Esse versículo não significa que Israel estava de tal modo ligada aos seus ídolos que estava além da possibilidade de ser redimida, mas reflete uma faceta seríssima do pecado. O pecado engana, ilude, mancha em tudo quanto toca (4.11) Oséias havia salvado Gômer de ser uma coisa que podia ser vendida e comprada a dinheiro; porém, nem mesmo ele pôde salvá-la para sua antiga relação de amor, que havia rompido pela sua infidelidade. Ele a deixara sozinha até que se tornou claro que ela não estava mais apegada aos seus ídolos de concupiscência e loucura. Esta disciplina não provava que ele não se incomodava mais com ela; mas era justamente porque se importava que a disciplinava. Deus só abandona aqueles que não toleram a intervenção segundo as suas condições. A disciplina é a maneira que Deus tem para fazer o homem despertar para a realidade espiritual.

**c) seu ponto de vista sobre o arrependimento**

6.1-4 é passagem interessante. (i) Essa passagem tem sido reputada como expressão de genuíno arrependimento. (ii) Tem sido tratada como a expressão de um arrependimento barato e secundário, nos lábios de pessoas que não podem evitar a confiança enganosa que são filhos de Deus. Que é que Deus pode fazer a

favor de um povo cujo arrependimento é tão irregular, tão fugidio como uma nuvem matinal que desaparece muito antes do meio-dia, tão sem substância como o orvalho, que se evapora aos primeiros raios de sol?

Qualquer que seja a exegese dessa passagem, não resta dúvida alguma que, para Oséias, não havia caminho fácil para o arrependimento. A idolatria, a imoralidade, a adoração formal e fácil, formavam obstáculos no caminho. V. 14.2, onde o contraste não é entre palavras e ações, mas entre palavras e a idolatria com seus beijos fúteis em novilhas, e suas palavras cabalísticas sem sentido. O arrependimento deve ser racional e articulado.

**d) seu ponto de vista sobre o conhecimento de Deus**

Encontramos seu diagnóstico acerca das raízes de enfermidade de Israel, em 4.6. Esse versículo não se refere meramente ao conhecimento intelectual. O conhecimento é algo que leva o homem a agir. Oséias sentia que Israel não compreendia a Deus. Essa falta do conhecimento de Deus resultava em todas as formas de iniqüidade, “perjurar, mentir, matar, furto, e adular, e há arrombamentos e homicídios sobre homicídios” (4.2). Se Oséias tivesse sido interrogado sobre a cura de Israel, provavelmente teria replicado: “Lembrai-vos das instruções de vosso Deus, transmitidas pela tradição e nos escritos sagrados: relembrai-vos dos grandes acontecimentos de nossa história e do grande Deus para o qual eles apontam, um Deus de grandioso caráter, grande poder e grande ternura”. Gômer nunca compreendeu Oséias. Eis por que feria-o como o fazia. Se Israel pudesse ser levada ao lugar de autêntico conhecimento de Deus, seu comportamento também se transformaria.

**V. PROBLEMAS DO LIVRO****a) Dificuldades textuais**

“Não existe livro no AT que tenha sofrido mais de corrupção textual do que o de Oséias” (Oesterley e Robinson). Isso pode servir de explicação parcial sobre a diversidade de interpretação sobre uma passagem tal como 11.1-11. Alguns tradutores sustentam que essa passagem não oferece esperança alguma para o futuro, enquanto outros afirmam que ali se lêem grandes esperanças.

**b) Dificuldades exegéticas**

Os caps. 1 a 3 têm servido de campo de batalha entre interpretações rivais. O casamento de Oséias tem sido reputado como uma visão, como uma alegoria, e como um fato histórico. Esta última interpretação é aquela que mais merece recomendação. O nome Gômer-bate-Diblain não tem qualquer relevância alegórica. Novamente, a profundidade de sentimento, existente no livro, pode ser mais bem explicada por uma experiência real, e não por uma experiência simbólica. Existem, entretanto, enormes diferenças entre aqueles que aceitam essa última conclusão, dependendo da interpretação sobre “toma uma mulher de prostituições, e terá filhos de prostituição” (1.2).

1. Gômer seria uma prostituta quando Oséias se casou com ela. Essas palavras não envolvem necessariamente tal interpretação. Compare-se Is 6.9-12, onde parece que Isaías pregava a fim de cegar o povo. Esse era o resultado, e não o propósito da pregação. Compare-se o uso que Jesus fez das parábolas (Mc 4.11,12), e as referências sobre o endurecimento do coração de faraó (Êx 10.1. 11.10; 14.4), e também outras passagens nas quais o resultado parece ser o propósito. A passagem de 1.2 de Oséias pode ter sido um modo profético de referir-se ao resultado que, afinal de contas, era conhecido por Deus desde o princípio. "Naquela viagem incerta, ele havia velejado com ordens lacradas", (George Adam Smith).

2. Oséias tomou Gômer, não como esposa, mas como concubina. Tal opinião nada possui que possa recomendá-la, embora tenha recebido apoio do grande nome de Tomás de Aquino.

3. Gômer era pura por ocasião de seu casamento. Isso é psicologicamente adequado, o que também explica o amor permanente de Oséias por Gômer. Está igualmente de conformidade com a prática profética. Os profetas sempre se referem a Israel como nação pura no tempo de sua união com Javé. Se Oséias se tivesse casado com uma prostituta é improvável que ele tivesse sentido que seu matrimônio pudesse ilustrar o casamento do noivo divino com Israel. Os profetas falam com nostalgia do "noivado puro" no deserto. Se Oséias não se casou com uma jovem pura, não teria havido período de casamento puro que correspondesse aos "bons dias antigos" do deserto.

Snaith aceita essa terceira interpretação, mas de forma mais complexa. Seguindo Marti, ele sustenta que a mulher do capítulo terceiro não pode ser Gômer, pois ela aparece como adúltera desde o princípio. Ele encontra prova para isso na segregação a que foi submetida antes que houvesse qualquer possibilidade de união com o profeta. Talvez ela tivesse sido escolhida como uma segunda esposa. Dt 21.15-17 demonstra a legalidade dessa prática em Israel. Se a mulher do terceiro capítulo do livro não era uma esposa secundária, a única alternativa, de conformidade com Snaith, consiste em que Oséias ter-se-ia divorciado de Gômer, e então comprou-a de volta de seu possuidor, porém não como esposa no sentido mais completo da palavra.

O dogmatismo, na reconstrução da história, está inteiramente fora de lugar. Porém, não parece haver razões suficientemente sólidas contra uma reconstrução mais simples da tragédia. Gômer abandonou Oséias ou foi solicitada a partir. O divórcio não estava necessariamente envolvido. Subseqüentemente ele ouviu a voz divina que lhe recomendava recuperar Gômer de sua sórdida vergonha. Porém, não podia haver recuperação dos plenos direitos de esposa, sem certa disciplina.

#### C) A esperança no livro de Oséias

Harper, em ICC, afirma que não há elemento de esperança em Oséias. "O futuro é inteira-

mente negro". Passagens como 14.1-8 não são por ele reputadas autênticas.

Mas Snaith pensa que a opinião de Harper é exagerada; no entanto, concorda em que há menos esperança do que aquela que aparece à superfície. Um nortista como Oséias não poderia, p.ex., nutrir a esperança de um reino unificado — Israel e Judá. A opressão contra o norte, sob Salomão, tornara isso impossível.

Sem dúvida isso teria sido impossível para a mente popular, mas é certamente permissível manter que um homem como Oséias, que estava adiantado em relação ao seu tempo de tantas maneiras diferentes, estivesse adiantado também de sua geração quanto a esse particular.

Passagens nas quais Snaith percebe esperança clara quanto ao futuro são 2.14-23; 11.10,11; 14; 6.1-3 (esse é o supremo exemplo, no livro, de "esperança num novo início e em tempos melhores"). E.S.P.H.

#### OSNAPAR — V. ASSURBANIPAL.

**OSSOS** ('*etsem*, comum no AT; *osteon*, no NT apenas cinco vezes; com alternativas ocasionais em cada caso) — Como a parte básica e mais durável do corpo humano, os ossos são usados para descrever os sentimentos, afeições e afiliações mais profundos (Gn 29.14; Jz 9.2; Jó 2.5; 30.30; Sl 42.10; Ef 5.30), tendo "carne" como paralelo frequente. O sepultamento decente dos ossos, ou do cadáver, era considerado como questão importante (Gn 50.25; Hb 11.22; Ez 39.15). Contato com os mesmos causava contaminação (Nm 19.16); o queimar ossos de homens em altares era o modo mais eficaz de desconsagrá-los (2Rs 23.20).

Os ossos preservavam algo da vitalidade do indivíduo (2Rs 13.21), mas os ossos secos nem tanto (Êz 37.1-2 e figuradamente v. 11). Quebrar ou espalhar ossos era derrotar completamente um inimigo (Sl 53.5; Is 38.13) e queimá-los era considerado um pecado (Am 2.1).

#### OSTRACAS — V. PAPIROS E OSTRACAS.

**OTNIEL** ('*Otni'el*; na LXX *Gothoniel*) — Irmão, ou talvez sobrinho de Calebe, filho de Jefoné (Jz 1.13). No contexto, a frase "o irmão de Calebe, mais novo do que ele", provavelmente se aplica a Otniel e não a Quenaz. Tendo-se distinguido no saque de Quiriate-Sefer (Debir), ele se casou com Acsa, filha de Calebe. Posteriormente viu o início da apostasia e o domínio de Cusã-Risataim (q.v.) contra quem liderou uma revolta bem sucedida, tornando-se então o primeiro dos juizes. Jz 3.10 indica que ele era um líder carismático, sendo ele o primeiro a restaurar a autoridade e a ordem ("julgou" significa tanto isso como livramento; cf. 1Sm 7.15; 8.20).

Sua família proveu um oficial encarregado, sob as ordens de Davi (1 Cr27.15). V. JUIZES. J.P.U.L.

**OURIÇO** — O termo hebraico *qipod* é mencionado por três vezes referindo-se a uma criatura

que vivia em lugares desolados, e que faria parte do julgamento de Deus contra a Babilônia (Is 14.23), contra a Iduméia (Is 34.11), e contra Nínive (Sf 2.14). Definição mais precisa parece impossível. Alguns equiparam a raiz com a palavra árabe que significa "porco-espinho" (como a LXX e a *Vulgata*), mas parece que o contexto, em Sofonias, elimina a possibilidade dessa tradução, bem como a de "ouriço"; outros sugerem vagamente alguma espécie de lagarto. A I.S.B.E., talvez com confiança sem fundamento, descreve essa criatura como uma variedade noturna da garça cuja estranha nota ressoante vinda dos lugares desolados e desérticos perturba a quietude da noite, dando "uma idéia de desolação como nada, senão o uivo da hiena, pode equivaler". G. R. Driver, após interessante discussão sobre as várias possibilidades ("Birds in the Old Testament", PEQ, LXXXVII. 1955, p. 129s.), sugere a identificação com a abetarda, um pássaro assustado usualmente encontrado em locais mais solitários. Um pássaro dos brejos, que tem o nome de alcaravão ou abetouro, é comum hoje em dia em torno do lago Huleh, ao norte do mar da Galiléia. J.D.D.

#### OURO — V MINERAÇÃO E METAIS.

**OUVIDO** — No AT, o termo *'ozen*, possivelmente derivado de uma raiz que significa "apontado", é empregado para indicar as orelhas dos animais (Am 3.12), e, mais frequentemente, os ouvidos do homem. Há paralelos dessa palavra em outros idiomas do Oriente Próximo. O verbo denominativo *'azan* (no *hif'il*), significa "dar ouvidos", "ouvir". No NT, o vocábulo *ous* é comumente empregado. Ocasionalmente (p. ex., At 17.20), *akoe*, derivado de *akouo*, "ouvir", também é encontrado. No incidente em que a orelha de Malco foi cortada, registrado em Mt 26.51 e paralelos, o termo empregado no original é *otion*, que denota particularmente o pavilhão externo do ouvido.

Apesar de que os conceitos neotestamentários contemplam a interdependência dos membros do corpo (1Co 12.16), o AT os vê mais como órgãos semi-independentes (v. CORPO). Isso é claro no caso do ouvido, que Deus plântou (Sl 94.9), ou enterrou (Sl 40.6, em hebraico), o qual não apenas ouve mas também atende (Ne 1.6), testa as palavras (Jó 34.3), e pode ser fechado para que não ouça (Is 33.15), ou então que se torna pesado, tornando a audição difícil (Is 6.10). Deus é referido como alguém que também tem ouvidos da mesma maneira (Is 59.1), diferentemente das orelhas sem audição dos ídolos (Sl 135.17). Os ouvidos precisam ser corretamente usados para que se perceba o verdadeiro sentido das palavras (Mt 11.15).

Existem dois costumes do AT que focalizam atenção especialmente sobre o ouvido. O primeiro era o de confirmar um servo hebreu para o serviço de escravo perpétuo e voluntário, furando o lóbulo de sua orelha com uma sovela de encontro à porta da casa de seu senhor. O

outro era a colocação do sangue do sacrifício sobre a orelha direita, o polegar direito e o artelho grande do pé direito do pé do sacerdote (Lv 8.23,24). Ambos os costumes provavelmente se referem ao fato que assim era assegurada a obediência. "Abrir os ouvidos" é expressão usada no hebraico como figurativa da revelação recebida (p. ex., Is 50.5). B.O.B.

**OVELHA** — No hebraico, *tso'n*, que é a palavra mais comum, é usada tanto literal como metaforicamente; keves ou kesev, usualmente um cordeiro, é usada apenas literalmente. Existem outros termos hebraicos, enquanto *probaton* é empregado por todo o NT grego e na LXX. A etimologia, entretanto, não é importante neste caso.

A ovelha é um animal limpo e domesticado, e já é conhecido do homem desde a mais remota antiguidade. A espécie comum na Palestina possui cauda larguíssima e repleta de gordura valiosa, num total de cinco quilos ou mais. Desde o oitavo dia de vida era apropriada para diversas espécies de sacrifício (Lv 22.19,27 etc.), bem como para alimento (Dt 14.4 etc.), incluindo pratos luxuosos (Is 22.13). A lã ou o couro proviam vestuário (Jó 31.20; Hb 11.37). A fertilidade anormal do rebanho era um sinal de prosperidade humana (Sl 144.13). O animal era costumeiramente considerado como dócil e responsivo para com a afeição (2Sm 13.3), mas era reputado grandemente inferior em posição e valor em relação a um ser humano (Mt 12.12). Em parte alguma das Escrituras as ovelhas autênticas são introduzidas no relato de forma mais dramática do que no balido que testificava audivelmente sobre a desobediência de Saul (1Sm 15.14). Porém, os empregos metafóricos se revestem de muito maior importância do que os literais.

A despeito de serem inofensivas, as ovelhas sofrem de uma falta tal de iniciativa que isso é equívale a fraqueza, pelo que, tal como muitos seres humanos, se perdiam ou desviavam facilmente (Jr 50.6 e Mt 10.6; Is 53.6 e 1Pe 2.25; a parábola de Mt 18.12s. etc.). Sem o auxílio do pastor, a ovelha é uma criatura impotente (Nm 27.17; Mt 9.36 etc.); cf. Is 13.14 e, com mais ênfase ainda, Zc 13.7). Os servos humanos de Deus são com grande freqüência assemelhados às ovelhas (Sl 100.3; Ez 34.31; Jo 21.16 etc.). Essa idéia é elaborada com grande beleza e riqueza, em Jo 10. A total incapacidade do animal de defender-se perante aqueles que furam sua coberta de lã (Is 53.7) ou que exigem a sua vida visando suas próprias finalidades (Is 53.7 e At 8.32; Sl 44.22 e Rm 8.36; Jr 12.3 etc.) é patética. Isso pois, é um símbolo muito apropriado da mortalidade do homem (Sl 49.14). Os profetas falsos são descritos como lobos que se vestem de peles de ovelhas, visto que a ovelha é símbolo da inocência (Mt 7.15). Normalmente, ovelhas espalhadas entre os lobos seriam devoradas, mas os seguidores de Cristo são seguramente protegidos (Mt 10.16-19).



Em Mt.25.33 não há qualquer dificuldade acerca da significação da mão direita, que era considerada ao mesmo tempo feliz e lugar de honra. A diferenciação exata entre as ovelhas e os bodes é algo mais debatido. Talvez se baseie no contraste da cor — branco e preto são as cores mais características de cada espécie respectiva — ou pode estar baseada na natureza mais mansa das ovelhas. Ou então tais animais podem ter representado meramente classes exclusivas, sem quaisquer outros subentendidos simbólicos.

Ct 4.2 (=6.6) começa dizendo que os dentes do amado são como uma fileira de ovelhas, recém-tosquiadas e lavadas e, portanto, brancos rebrilhantes. Há fortes argumentos em defesa da opinião que a frase seguinte não significa que cada ovelha dá à luz a filhotes gêmeos — o que tornaria a metáfora estranhamente misturada! — mas antes, que cada dente tem

seu equivalente no outro maxilar (cf. Moffatt, e Midrash Rabbah sobre Ct 4.2). Ou então o termo pode não ter sido originalmente *mat'imot*, e, sim, *matmimot*, "aperfeiçoados" (J. J. Slotki, tradutor do *Midrash Rabbah* sobre Números, edição Soncino, 1939, p. 855, nota n.º 2). A última cláusula, por conseguinte, significaria que nenhum dente estava faltando. O elogio nesta expressão é aceitável para um oriental, embora não se coadune com os gostos ocidentais.

O carneiro é um pouco mais agressivo que sua companheira, e é facilmente distinguível dela por seus longos chifres recurvos, que os sacerdotes usavam como trombetas (Js 6.4), bem como para servir de receptáculo de azeite (1Sm 16.1). Peles de carneiro, tingidas de vermelho, foram usadas na construção do tabernáculo (Êx 36.19). Os carneiros eram usados mais freqüentemente para os sacrifícios, ainda que as ovelhas não fossem inteiramente excluídas. R.A.S.



# P

**PÁ** (heb., *mizreh*, "abano"; e *zarah*, "espalhar", limpar a eira"; gr., *ptyon*, "abano") — Um longo forcado de madeira, usado pelos limpadores da eira, para lançar o cereal no ar a fim de que a palha seja separada do mesmo (p. ex., Is 30.24; Jr 15.7), um método que continua sendo usado em muitas áreas remotas do Oriente Médio. Assim é que João Batista empregou uma ilustração facilmente compreensível, ao pintar Cristo como o grande limpador da eira, que separará os maus dos bons (Mt 3.12; Lc 3.17). V. tb. AGRICULTURA.

**PAATE-MOABE** (lit., "governador de Moabe") — Talvez um antepassado seu tivesse sido governador de Moabe quando Moabe estava sujeita a Israel. É nome de um clã judaico que consistia de duas famílias, Jesua e Joabe, do qual clã 2.812 pessoas retornaram a Judá em companhia de Zorobabel, Ed 2.6 (Ne 7.11 apresenta a cifra de 2.818 pessoas) e de 201 pessoas com Esdras (Ed 8.4). Desse clã certos membros são alistados em Ed 10.30 como indivíduos que se casaram com mulheres estrangeiras. Ne 10.14 registra que Paate-Moabe, entre príncipes, sacerdotes e levitas, após seu selo ao pacto firmado por ocasião da volta dos exilados a Jerusalém. R.A.H.G.

**PACIÊNCIA** — A paciência bíblica é um controle-próprio exercido por Deus ou outorgado por Deus, em face de oposição ou de opressão. Não se trata de passividade. A iniciativa jaz no amor de Deus, ou no amor do crente, ao enfrentar o mal dessa maneira. No AT, o conceito é denotado pelo vocábulo hebraico *'arekh*, que significa "longo". É dito que Deus é "longo" ou "lento" em irar-se (v. Ex 34.6; Nm 14.18; Ne 9.17; Sl 86.15; 103.8; 145.8; Jl 2.13; Jn 4.2). Essa idéia é representada exatamente pelo termo grego *makrothymia*, que é frequentemente traduzido por "longanimidade", e que é definido por Trench como "uma prolongada espera da mente", antes de ceder lugar à ira.

Tal paciência é característica do trato de Deus com os homens pecaminosos, os quais merecem inteiramente a sua ira (Is 48.9; Os 11.8). Seu sinal protetor sobre o assassino Caím (Gn 4.15), seu sinal providencial que é o arco-íris, para um mundo que havia perdido o direito de sua existência (Gn 9.11-17, cf. 1Pe 3.20), suas muitas restaurações da Israel desobediente (Os 11.8,9), o fato dele haver pouado Nínive (Jonas), seus repetidos apelos perante Jerusalém (Mc 12.1-11; Lc 13.1-9, 34; Rm 9.22), o

adiamento da sua segunda vinda (2Pe 3.9) — todas essas coisas são expressões de sua paciência. Os crentes devem exibir um caráter semelhante (Mt 18.26, 29; 1Co 13.4; Gl 5.22; Ef 4.2; 1Ts 5.14).

A paciência de Deus é uma "concessão proposital de espaço e tempo" (Barth). E a oportunidade dada ao arrependimento (Rm 2.4; 2Pe 3.9). A longanimidade de Deus é uma "trégua com o pecador" (Trench, sobre *anoche*, Rm 2.4; 3.25), aguardando a revelação final e a redenção em Cristo (At 17.30). A oração pode prolongar a oportunidade de arrependimento (Gn 18.22s.; Ex 32.30; 1Jo 5.16).

A paciência do crente no tocante a pessoas (*makrothymia*) deve ser paralela a uma paciência igual no tocante às coisas (*hypomone*), isto é, em face das aflições e testes da época presente (Rm 5.3; 1Co 13.7; Tg 1.3; 5.7-11; Ap 13.10). Deus é o Deus que proporciona uma paciência como a de Cristo (Rm 15.5, 2Ts 3.5), e Jesus é o seu grande exemplo (Hb 12.1-3), aquele que perseverar até o fim, mediante sua paciência, terá ganho a sua alma (Mc 13.13; Lc 21.19; Ap 3.10). J.H.

**PADĀ, PADĀ-ARĀ** — "Campo" ou "planície" de Arã (em algumas versões, "Mesopotâmia") é o nome dado à área ao redor de Harã, na Mesopotâmia Superior, ao norte da junção dos rios Hjabur com o Eufrates, em Gn 25.20; 28.2; 31.18 etc., e é idêntica a "Mesopotâmia" em Gn 24.10; Dt 23.4 e Jz 3.8. Abraão habitou nessa área antes de haver emigrado para Canaã. Para ali enviou seu servo mais antigo a fim de obter esposa para Isaque, e para ali Jacó fugiu com receio de Esaú. Quanto a uma sugerida identificação de Padā-Arã, perto de Harã, v. AS, II, 1952, p. 40. R.A.H.G.

**PADIEIRO, PADARIA** — V. PÃO.

**PÃES ASMOS** — V. FERMENTO.

**PAFOS** — Nome de dois povoados no sudoeste da ilha de Chipre, nos tempos neotestamentários, distinguidos pelos eruditos como Pafos Antigo e Pafos Novo. O primeiro era de origem fenícia, de grande antiguidade, que ficava um pouco mais para o interior da ilha. O Pafos Novo se desenvolveu depois que os romanos anexaram a ilha, em 58 a.C., como centro do governo romano, e foi justamente ali que Paulo conheceu o procônsul Sérgio (At 13.6,7,12), por ocasião de sua primeira viagem missionária. Ali, igualmente, ele teve seu encontro com Elimas, o mágico (At 13.6-11). O Pafos Antigo era local de um santuário famoso, provavelmente de origem fenícia ou síria, mas posteriormente devotado à adoração de Afrodite. J.H.P.

**PAI** — V. FAMÍLIA.

**PÃES DA PROPOSIÇÃO** — Heb., *lehem hapanim*, iit., "pão do rosto", isto é, pão posto perante a face ou presença de Deus (Ex 25.30;

35.13; 39.36 etc.) ou *lehem hama'arekhet*, lit., "pão de arrumação" (1Cr 9.22 etc.). Depois que Moisés recebeu instruções divinas a respeito da fabricação de uma mesa, pratos, colheres, tampas e taças para o "santo lugar" do tabernáculo, foi-lhe ordenado que pusesse os "pães da proposição" sobre a mesa. Esse arranjo deveria ser perpetuado (Êx 25.30). Os pães da proposição consistiam de doze bolos cozidos, feitos com farinha escolhida, cada qual contendo dois décimos de um efa (v. PESOS E MEDIDAS). Esses eram arrumados em duas fileiras (*ma'arekhet*, Lv 24.6). Sobre cada fileira (lit., "a fileira", Lv 24.7) de bolos era posto insenso puro como "memorial" (*azkarah*) e eram oferecidos pelo fogo ao Senhor (Lv 24.7). Era dever de cada sacerdote, em cada sábado, arrumar pães frescos ou quentes sobre a mesa (1Sm 21.6). Os pães antigos tornavam-se então possessão de Aarão e seus filhos, que os comiam no lugar santo devido o fato de serem tais pães "santíssimos" (Lv 24.5-9). Foram tais pães que Davi solicitou de Aimeleque, o sacerdote, para si mesmo e para os seus homens (1Sm 21.1-6; cf. Mt 12.4, Mc 2.26; Lc 6.4).

A posição da mesa sobre a qual os pães da proposição eram dispostos, era no interior do santo lugar, no lado norte do tabernáculo, defronte do candelero (Êx 26.35). A mesa era feita de madeira de acácia recoberta de ouro e bordada com uma borla de ouro. Contava com uma argola em cada esquina para permitir que ali fossem introduzidas varas a fim de transportar a mesa (Êx 25.23-28). De conformidade com o mandamento original, jamais faltou a presença dos pães da proposição no lugar apontado para a adoração a Deus (2Cr 4.19; 13.11). Os coadjuvantes estavam encarregados dos pães da proposição (1Cr 9.32).

As passagens referidas não indicam por si mesmas a significação dos pães da proposição, ainda que nos seja possível inferir por esses dados que Deus é o provedor e sustentador do homem, e que o homem vive constantemente na presença de Deus. Essa verdade obriga o homem a oferecer a sua vida a Deus (Rm 12.1).

D.F.

**PAI NOSSO, O** — Esse é o nome comum da oração que o Senhor Jesus ensinou aos discípulos como oração modelo para os crentes e para a sua igreja de todos os séculos. Em Mt 6.9-13 essa oração aparece como porção integral do Sermão da Montanha. Porém, em Lc 11.2-4 ela é apresentada por nosso Senhor em circunstâncias totalmente diferentes. É óbvio que em vista do fato que ele pretendia que essa oração servisse de modelo e padrão para todos os seus discípulos de todos os tempos, ele a teria repetido em diferentes ocasiões. O fato que os evangelhos mencionam apenas essas duas ocasiões não exclui a possibilidade de que nosso Senhor tenha ensinado os seus discípulos, em outras ocasiões, a fazerem essa oração perfeita.

Em Mt 6.9-13, nosso Senhor a apresenta como um exemplo de oração que cobre todos os

requisitos que ele mesmo havia estabelecido como essenciais à oração autêntica. Declara ele, em Mt 6.9: "Portanto, vos orareis assim:", dessa maneira, ele estava continuando a ensinar os seus discípulos sobre como deveriam orar. Depois de tê-los advertido a não orarem como o fazem os hipócritas (6.5) e nem a usarem vãs "repetições", conforme os pagãos costumam fazer (6.7), nosso Senhor lhes ensinou que espécie de oração é aceitável perante Deus. Porém, em Lc 11.1-4 vemos que, em resposta à pergunta de um discípulo, que acabara de ver Jesus a orar, nosso Senhor apresentou essa oração, dessa vez, não somente como um exemplo de oração que se conforma a todo o seu ensinamento, mas também como uma oração definida que deve ser feita pelos seus seguidores. Pois em 11.2 ele declara: "Quando orardes, dizeis..."

Embora em Lc 11.2-4 essa oração seja apresentada numa forma mais breve do que em Mt 6.9-13, seu conteúdo é essencialmente o mesmo. Podemos talvez concluir que nosso Senhor, em Lc 11.2-4, deu o mínimo absoluto em palavras para a oração que devemos fazer, não *mechanicamente* nem de modo puramente formal, mas em espírito e em verdade. Em Mt 6.9-13, onde ele apresenta essa oração como exemplo de como os seus seguidores devem orar, ele apresentou uma oração mais detalhada. Por conseguinte, consideraremos o conteúdo dessa forma mais longa da oração do Pai Nosso. É óbvio que nosso Senhor apresentou a oração originalmente em aramaico. Pelo tempo em que Mateus e Lucas escreveram seus respectivos evangelhos, entretanto, essa oração, naturalmente, vinha sendo usada também por crentes gregos. Isso, provavelmente, explica por qual motivo Mt 6 e Lc 11 concordam geralmente quanto à linguagem, e também quanto ao termo que não é usado em qualquer outra porção do NT, *epiusion* (traduzido por "de cada dia" e "cotidiano", em Mt 6 e Lc 11, respectivamente).

Mediante as palavras iniciais do Pai Nosso, que lhe dá o nome em português — "Pai nosso que estás nos céus" — ensina-nos a atitude correta e o espírito com que devemos orar a Deus — Dirigindo-nos a ele como "Nosso Pai", estamos olhando para ele em amor e fé, como aquele que está perto de nós em amor e graça perfeitos. Mediante as palavras "que estás nos céus", expressamos nossa santa reverência a aquele que é o governante Todo-poderoso do céu e da terra. As palavras introdutórias da oração também nos fazem lembrar do fato que todos os crentes cristãos são um em Deus, pois competem-nos orar Deus como "Nosso Pai".

Quando o coração do crente está corretamente sintonizado por essa invocação, as primeiras petições serão aquelas que dizem respeito à glória e ao propósito divino de nosso Pai celeste. "Santificado seja o teu nome" (*hagis-theto*) é uma oração que solicita a Deus que capacite a nós e a todos os homens a reconhecerem-no e honrarem-no — para que opere internamente em nós e em toda a humanidade a fim de que nós e todos os demais possamos

adorá-lo e servi-lo como o Pai santo, Todo-poderoso e celestial. Seu nome, isto é, ele mesmo em sua auto-revelação, deve ser reconhecido como santo; e a ele cabe receber toda a honra e a glória que lhe são devidas, pois revelou a si mesmo tanto como aquele que nos ama perfeitamente como o Criador santo e onipotente (V. DEUS, NOMES DE). A petição "venha o teu reino", solicita a Deus que permita que seu governo divino e sua soberania (*basileia*) venham a ter seu legítimo lugar, continuamente e em grau cada vez maior; e assim, em lugar de vivermos em pecado e rebelião contra Deus, possamos todos, através do poder de seu Espírito, ser levados a aceitar seu domínio soberano e assim ficarmos livres dos poderes das trevas. (V. REINO DE DEUS). Trata-se de uma súplica para que o domínio divino de Deus se estenda "aqui e agora" (nesta atual dispensação), tanto nos corações dos indivíduos como no mundo como um todo. Na última instância, entretanto, essa petição tem igualmente um significado escatológico. E, afinal de contas, uma súplica para que o governo monárquico de Deus, que já veio com poder nas vidas de indivíduos e da humanidade através da primeira vinda de Jesus, e que está continuamente vindo, venha afinal em plena glória e divina perfeição através da segunda vinda de Cristo na qualidade de Senhor dos senhores.

A terceira petição, "Faça-se a tua vontade, assim na terra como no céu", que está ausente no texto autêntico de Lc 11.2, constando só em Mt 6.10, é praticamente uma elaboração da petição anterior. No céu, onde o governo de Deus é alegre e incondicionalmente aceito por todos, a vontade de Deus é espontânea e alegremente obedecida por todos e em todas as ocasiões. Assim sendo, os crentes devem orar para que a vontade de Deus seja da mesma maneira obedecida por todos na terra. Essa petição diz respeito primariamente à presente dispensação, mas também abre vistas para o tempo depois da consumação de todas as coisas, quando todo joelho houver de prostrar-se perante aquele que é o Rei dos reis, quando então os poderes das trevas serão final e totalmente destruídos. Deus será então tudo em todos, e a sua vontade reinará supremamente tanto no céu como na nova terra (1Co 15.25-28).

Sendo que as três primeiras petições se centralizam sobre a glorificação de Deus, as três petições seguintes dizem respeito ao bem-estar físico e espiritual dos crentes. Visto que, como resultado do pecado e da rebeldia contra o Senhor, o domínio de Deus não é universalmente reconhecido e sua vontade não é completamente obedecida sobre a terra na atual dispensação, sempre se experimentam necessidades materiais e espirituais na vida dos indivíduos, crentes e incrédulos igualmente.

Os crentes, assim sendo, devem orar expressamente pela ajuda e pela bênção de Deus a respeito de todos os aspectos da vida neste mundo. A petição, "O pão nosso de cada dia dá-nos hoje", solicita que Deus, na qualidade de nosso Pai celeste, nos proporcione as necessidades fisi-

cas da vida. A palavra "pão", neste caso, simboliza tudo quanto realmente necessitamos para nossa existência terrena. Em vista das petições anteriores, esta é uma súplica que pede a Deus, continuamente, o suprimento de nossas necessidades materiais da vida a fim de que possamos, no mais alto grau, ser capazes de santificar o seu nome, trabalhando em prol da vinda de seu reino, e praticando a sua vontade, na terra assim como ela se pratica no céu. Nossa oração a respeito do sustento diário, dessa maneira, não é uma oração egoísta, nem uma oração pedindo luxo material, mas uma oração na qual confessamos nossa completa dependência a Deus, esperando nele, mediante a fé e o amor, que nos supra todas aquelas coisas que realmente sejam necessárias para nos capacitarem a viver de conformidade com a sua vontade.

A palavra grega *epiousion*, traduzida por "de cada dia" e "cotidiano" em Mt 6.11 e Lc 11.3, respectivamente, só aparece nessas duas passagens. Embora ainda não se tenha chegado a um ponto final no que diz respeito à correta derivação etimológica desse termo, havendo alguns que preferem traduzi-lo por "para o dia seguinte", enquanto outros preferem "aquilo que é necessário ou suficiente", a tradução "cotidiano" parece estar perfeitamente correto. De conformidade com o contexto, o que se significa aqui é a provisão constante daquilo que é realmente necessário e adequado para nós, dia a dia, no terreno de nossa existência física, material.

A petição seguinte, "E perdoa-nos as nossas dívidas, assim como nós temos perdoado aos nossos devedores", é ao mesmo tempo uma oração e uma confissão. Pois aquele que ora pedindo perdão ao mesmo tempo admite que pecou e é culpado. Em Lc 11.4, essa petição diz: "Perdoa-nos os nossos pecados, pois também nós perdoamos a todo o que nos deve". A palavra grega, *hamartias*, aqui traduzida por "pecados", tem o significado primário de "errar o alvo", e, portanto, "agir erradamente" e "quebrar a lei de Deus". Em Mt 6.12, *opheilemata* ("dívidas") é o vocábulo grego empregado, e designa nossos pecados como aquelas coisas que nos tornam culpados e nos carregam de dívidas perante Deus — a verdadeira e filial relação para com Deus foi quebrada, e incorremos numa dívida moral e espiritual para com nosso Pai e Criador, que possui completa autoridade sobre as nossas vidas. Nessa petição, por conseguinte, rogamos humildemente que nosso Pai celeste apague as nossas dívidas, visto que nós mesmos jamais poderemos saldar essa dívida e assim alcançar o perdão. Visto que Jesus veio para dar a sua vida como resgate pelos nossos pecados, ele pôde ensinar aos crentes para que assim orassem.

As palavras, "assim como nós [*hos kai hemeis*, "da mesma maneira também como nós"] temos perdoado [aoristo] aos nossos devedores" (Mt 6.12), e também "pois também nós perdoamos [indicativo presente] a todo o que nos deve", não significa que devemos pedir perdão à base do perdão com que tivermos

perdoado àqueles que tiverem praticado faltas contra nós. Só podemos receber perdão por meio da graça. Mas, a fim de podermos orar a Deus pedindo perdão, em sinceridade e sem qualquer hipocrisia, devemos estar livres de todo espírito de ódio e vingança. Somente quando Deus nos tiver dado a graça para verdadeiramente perdoarmos nossos devedores é que estaremos preparados para fazer uma oração verdadeira pedindo perdão para nós mesmos. Isso exige que sejamos livres de falta de sinceridade e de hipocrisia ao orar ao nosso Pai celeste, pedindo-lhe perdão, e essa necessidade foi reputada tão importante por nosso Senhor que ele a reiterou em Mt 6.14,15.

A petição final de Lc 11.4 se lê: "E não nos deixes cair em tentação". Em Mt 6.13, seguem-se as palavras: "mas livra-nos do mal". Porém, visto que essas palavras adicionais são apenas uma elaboração das que lhes antecedem, a petição é essencialmente a mesma tanto em Lucas como em Mateus. Aqueles que oram sinceramente pedindo perdão de pecados, anseiam pela capacidade de não pecarem mais. Dessa maneira, é apropriado que essa petição acompanhe aquela outra. O vocábulo grego, *peirasmos*, traduzido por "tentação" não pode, no contexto de Mt 6.13, significar "teste" ou "afiliação", mas apenas "tentação". O significado dessa petição é: "E não nos permitas cair em situações onde ficaremos expostos à tentação ao mal". Deus nunca tenta qualquer pessoa ao mal (Tg 1.13), mas controla as circunstâncias de nossas vidas. Nessa oração confessamos humildemente que somos inclinados ao pecado, e assim pleiteamos perante ele para que não nos permita ser levados em situações ou condições que envolvam graves tentações ao pecado. Como outra elaboração a isso seguem-se as palavras "mas livra-nos do mal" isto é, protege, escuda, guarda (*rhysthai*) contra os assaltos do diabo (*tou ponerou*, "do maligno"), (Mt 6.13). Essa petição final, embora aplicável a cada um dos dias de nossas vidas, aponta mui claramente para a consumação quando nosso Senhor, em sua segunda vinda, porá ponto final decisivo a tudo quanto é mal, e estabelecerá seu reino eterno sobre a nova terra, onde a retidão e a justiça reinarão para sempre.

Em alguns manuscritos antigos, e em muitos manuscritos posteriores, de Mt 6, segue-se uma doxologia. Nossa versão portuguesa diz: "Pois teu é o reino, o poder e a glória para sempre. Amém". Embora os manuscritos mais autoritativos não tragam essa doxologia, a mesma tem sido usada na igreja de Cristo desde os tempos mais recuados (cf. a *Didaquê* e o *Texto Ocidental*), sendo certamente um término mui apropriado e digno para a oração do Pai Nosso. Mas, o fato que essa doxologia não pertence ao texto original de Mateus é aparente devido o fato que os v. 14 e 15 seguem naturalmente os v. 12 e 13a, conforme se encontram em certas versões, que eliminam a doxologia.

Alguém já disse corretamente que a oração do Pai Nosso é o Sermão da Montanha resumido em forma de oração. Essa é a oração que

todos os crentes deviam oferecer regularmente a Deus a fim de serem capacitados a obedecerem às leis de seu reino de maneira cada vez mais perfeita, até o dia quando sua divina soberania vier a ser final e perfeitamente estabelecida.

Deve ser observado que nosso Senhor (ao ensinar aos seus discípulos esta oração) não disse "Nós devemos orar", mas sim, "Vós orais assim". A oração do Pai Nosso não é uma oração que ele mesmo costumasse orar ou que pudesse orar. Pois, em primeiro lugar, ele nunca orou a Deus chamando-o de "Nosso Pai" mas única e exclusivamente como "Meu Pai". Pois a verdade é que sua filiação é sem igual nem paralelo. Em segundo lugar, ele nunca orou a Deus para que o perdoasse, visto que ele é o Filho divino que sempre fez a vontade do Pai de modo perfeito e que, embora tivesse levado sobre si mesmo os nossos pecados e os encravado na cruz, ele mesmo nunca pecou.

Apesar de que as petições individuais da oração do Pai Nosso encontram paralelos em vários contextos, na literatura judaica religiosa, nada se compara com esta oração como um todo. A oração do Pai Nosso é única, não ultrapassada até este dia — reunindo numas poucas palavras todos os elementos essenciais de uma verdadeira oração. J. N. G.

**PAIS** — V. FAMÍLIA.

**PAIS APOSTÓLICOS** — V. LITERATURA PATRÍSTICA.

**PAIXÃO** — Há três pontos que queremos tratar com relação à paixão.

1. Em At 1.3 aparece no original grego o termo *pathein* (em nossa versão, "ter padecido") referindo-se ao sofrimento e à morte de Cristo. Esse uso do termo ainda é corrente. Em outros lugares a mesma palavra é traduzida por "padecer", como, p. ex., Lc 17.25; 24.26; At 17.3; Hb 13 12 etc.

2. Em At 14.15 e Tg 5.17 encontramos o vocábulo grego *homoipathes* (que em nossa versão é traduzido por "mesmos sentimentos").

3. Nossa versão portuguesa, acompanhando certas revisões estrangeiras, usa o termo "paixão" em mau sentido, como tradução de *pathos*, em Rm 1.26; Cl 3.5 (no NT essa palavra sempre tem o sentido de "desejo mau"); e *pathemata*, em Rm 7.5 e Gl 5.24 (uma palavra que usualmente tem o sentido de "sofrimentos"). Certas versões também empregam a palavra para traduzir *epithymia*, "desejo" (usualmente no plural), no mau sentido da palavra. V. CONCUPISCÊNCIA. P. E.

**PALÁCIO** — Palavra geralmente empregada para descrever os seguintes termos originais:

1. A residência real (*bet hamelekhi*) onde habitava o rei, sua família, conselheiros e servos (2Cr 9.1; 2Rs 7.9). Algumas vezes era chamada pelo nome do rei ("casa de Davi", 2Cr 8.11).

2. A "casa grande" (em nossa versão, "palácio"; heb., *hekhal*; em acádio, *ekallu*) era o

edifício principal de uma cidade. O emprego do termo não implicava necessariamente em que estivesse ligada com qualquer associação religiosa. Assim é que o palácio de Acabe, em Jezreel (1Rs 21.1), o palácio do rei assírio em Ninive (Na 2.6), o palácio dos babilônios em Babilônia (2Rs 20.18; Dn 4.4) são assim descritos. Em algumas versões o mesmo termo aparece em Ed 4.14, que descreve o palácio real dos persas (o que não acontece com nossa versão portuguesa).

3. O edifício proeminentemente da cidadela (heb., *armon*; em ugarita, *mm*), com referência especial a Jerusalém (Is 32.14), Samaria (Am 3 10,11), e Israel (Am 6.8). Esse vocábulo é empregado para os palácios de Damasco (Ben-Hadade), em Am 1.4; Jr 49.27; de Tiro, em Is 23.13; de Babilônia, em Is 25.2, de Edom, em Is 34.13; e por Amós a respeito de Gaza, Amom, Bozra, Asdode e Egito (1.7,12; 3.9). O termo "Harmom", que aparece em Am 4.3 de nossa versão (heb., *haharmonah*) em outras versões aparece como "palácio", mas a variante de nossa versão portuguesa parece preferível.

4. O aspecto de um palácio como uma fortaleza é igualmente salientado. O "palácio" (aram., *birah*, *biraniyah*) em Jerusalém (1Cr 29.1,19; Ne 2.8) e em Susa (Ne 1.1; Et 1.2 etc.) pode ser considerado coma tal. O "jardim do palácio" (*ginat habitan*) era um "jardim interno" (acádio, *bitanu*) encontrado no átrio de muitos edifícios grandes (Et 7.7,8). A "torre de prata" (Ct 8.9) e os "acampamentos" dos amonitas (Ez 25.4, *tirah*) são "recintos fechados". As tendas palacianas vistas por Daniel (11.45) podem ser quartéis gerais (tendas) ou então um salão com colunata (*apedeni*; cf. o vocábulo persa antigo *apadana*, "palácio").

5. O "palácio" do sumo sacerdote (Mt 26.3; Jo 18.15) e dos nobres (Lc 11.21) era uma corte (*aula*). Adjacente a esse palácio, em Jerusalém, ficava a residência do governador do estado, ou seja, a corte do "pretório" (*praetorium*, Mt 27.27; Mc 15.16; Jo 18.28). Em Cesaréia isso fazia parte do palácio de Herodes (At 23.35). O "palácio", em Fp 1.13 (gr., *praetorium*) era ou a sede da guarda do pretório em Roma, ou então a residência oficial, em Éfeso, do governador romano da província da Ásia.

O palácio, em uma nação fiel, é assinalado pela paz (Jr 30.18; Sl 122.7) e Paulo emprega o termo (gr., *oikodome* como tradução usual do termo hebraico) *hekhal* para descrever o grande "edifício" da igreja que é o corpo místico de Cristo (1Co 3.9). No caso contrário, o palácio era condenado como símbolo de luxúria (Am 6.8) e o objeto da ira divina (Is 13.22).

As escavações arqueológicas têm demonstrado que os palácios da Palestina em pouco diferiam dos palácios das nações circunvizinhas (v. ARQUITETURA). O palácio fortaleza de Saul, em Gibeá era provavelmente semelhante no seu plano ao palácio jebusita ocupado por Davi em Jerusalém (2Sm 5.7-9). Seus próprios planos para um palácio erigido com ajuda tíria foram completados por Salomão, cujo palácio é des-

crita em 1Rs 7.1-12. Esse consistia de uma entrada que era um salão de 100 por 50 côvados chamada de "Casa da Floresta do Líbano" (por causa de suas colunas de cedro) e uma sala de espera fora do salão do trono, que tinha ligação com os apartamentos reais, o harém, e os aposentos dos servos, os quais eram edificadas em redor de um pátio com entrada para o pórtico sul do templo.

Partes do palácio de Acabe-Jeroboão, em Samaria (q.v.), do governador persa em Laquis (q.v.), e da residência helenística dos Tobiades (v. fig. 19; ARQUITETURA) tem sido desenterradas. Herodes, o Grande, instalou-se na torre de Hananel, que ele reedificou e chamou de Antônia (v. JERUSALEM). Deste último palácio resta ainda a torre de Fasael (cf. Josefo, BJ v. 6.4). Ele edificou outros palácios para si mesmo em Maquero (q.v.), Herodium, e Jericó (q.v.). V. tb. CASA; ARQUEOLOGIA (quanto a referência a outros palácios escavados em Ai, Tell en-Nasbeh etc. D.J.W.

**PALAVRA** — No AT, a palavra (*davar*) de Deus é usada por 394 vezes para designar alguma comunicação divina provida da parte de Deus aos homens, na forma de mandamento, profecia, advertência ou encorajamento. A fórmula usual é "a palavra de Javé veio (lit., foi) a...", ainda que algumas vezes a palavra de Deus seja vista como uma visão (Is 2.1; Jr 2.31; 38.21). A palavra de Javé é uma extensão da personalidade divina, investida de autoridade, e deve ser ouvida tanto pelos anjos como pelos homens (Sl 103.20; Dt 12.32). A palavra de Deus permanece para sempre (Is 40.8), e uma vez proferida não pode deixar de ser cumprida (Is 55.11). É usada como sinônimo da lei (*torah*) de Deus, em Sl 119, onde a referência é à mensagem escrita e não à mensagem falada da parte de Deus.

No NT, "palavra" geralmente traduz dois termos gregos, *logos* e *rhema*, a primeira das quais é usada supramente para designar a mensagem do evangelho cristão (Mc 2.2; At 6.2; Gl 6.6), embora a última delas também esteja revestida da mesma significação (Rm 10.8; Ef 6.17; Hb 6.5 etc.). Nosso Senhor falou sobre a palavra de Deus (na parábola do semeador, Lc 8.11; V. tb. Mc 7.13; Lc 11.28), porém, nos evangelhos sinóticos ele sempre usava o plural para indicar a sua própria mensagem ("minhas palavras", Mt 24.35 e paralelos; Mc 8.38; Lc 24.44). No quarto evangelho, entretanto, pode-se encontrar o singular com frequência. Para a igreja primitiva, a palavra era uma mensagem revelada da parte de Deus em Cristo, que deveria ser pregada, ministrada e obedecida. Era a palavra da vida (Fp 2.16), da verdade (Ef 1.13), da salvação (At 13.26), da reconciliação (2Co 5.19), e da cruz (1Co 1.18). V. tb. LOGOS. J.B.Tr.

**PALESTINA** — O termo "Palestina", originalmente aplicado ao território dos adversários de Israel, os filisteus, foi pela primeira vez usado por Heródoto como designação para o sul da

Síria. Na forma de Palestina, também era nome empregado pelos romanos. O termo mais antigo, "Canaã", tem uma história semelhante. Nas cartas de Tell el-Amarna (séc. XIV a.C.) Canaã estava limitada às planícies costeiras, e depois, devido às conquistas canaanitas no interior, passou a ser designação aplicada a todas as terras ao ocidente do vale do Jordão. Os termos "terra de Israel" (1Sm 13.19) e "terra da promessa" (Hb 11.9) são associados com os israelitas naquela mesma área, sendo que este último termo usualmente estava ligado com a área de Dã a Berseba, ao norte do deserto do Neguebe. O estabelecimento israelita das duas tribos e meia a leste do rio Jordão parece haver resultado de circunstâncias imprevisíveis, e o domínio daquele lado do vale parece ter sido geralmente precário. Depois da divisão do reino, o nome "Israel" passou a ser usualmente dado ao território do reino do norte. Na Idade Média o termo "Terra Santa" era freqüentemente adotado (cf. Zc 2.12).

### I. A POSIÇÃO E AS ESTRADAS DA PALESTINA

A perspectiva medieval de Jerusalém, como o centro da terra, não é tão absurda como poderia geralmente ser pensado, pois o minúsculo corredor sírio que une o mundo da Europa, da Ásia e da África, os cinco mares Mediterrâneo, Negro, Cáspio, Vermelho e golfo Pérsico é o lugar onde a maior massa de terra de nosso planeta, se transforma num istmo. Todas as rotas continentais importantes necessariamente atravessam esse corredor, e as grandes rotas marítimas da antiguidade, entre as Índias e o mar Mediterrâneo precisavam por sua vez ser ligadas por comunicações terrenas atravessando a península do Sinai. As altas cadeias de montanhas que correm para o leste, vindas da Ásia Menor até o Curdistão, e os desertos do sul e do leste ajudam mais ainda a concentrar as rotas do "Crescente Fértil" que, em forma de foice, se estende desde a Palestina e o sul da Síria até os vales aluviais das bacias dos rios Tigre e Eufrates. Naturalmente que a região só é "fértil" em comparação com o deserto circundante e o terreno montanhoso, visto que a maior parte de sua vegetação consiste ou de arbustos próprios do Mediterrâneo ou de estepes. Em ambas as extremidades do "Crescente Fértil" um grande foco de civilização se desenvolveu, na mais baixa bacia da Mesopotâmia e no mais baixo vale do Nilo, respectivamente, cujas fortunas dominaram a história do Oriente Próximo durante quase dois milênios.

Três grandes rotas comerciais sempre atravessaram a Palestina. A grande Estrada Principal, talvez descrita em Is 9.1 como "o caminho do mar", corre ao longo da costa baixa desde o Egito até o vale de Esdrelom. Então se dirige para o interior perto das montanhas sírias, passa pelo lado ocidental do lago da Galiléia, e então atravessa o Portão Sírio e a depressão central, para Damasco, onde se une às trilhas das caravanas, já no deserto, que vão até à Mesopotâmia. Duas outras rotas são de grande antiguidade, embora

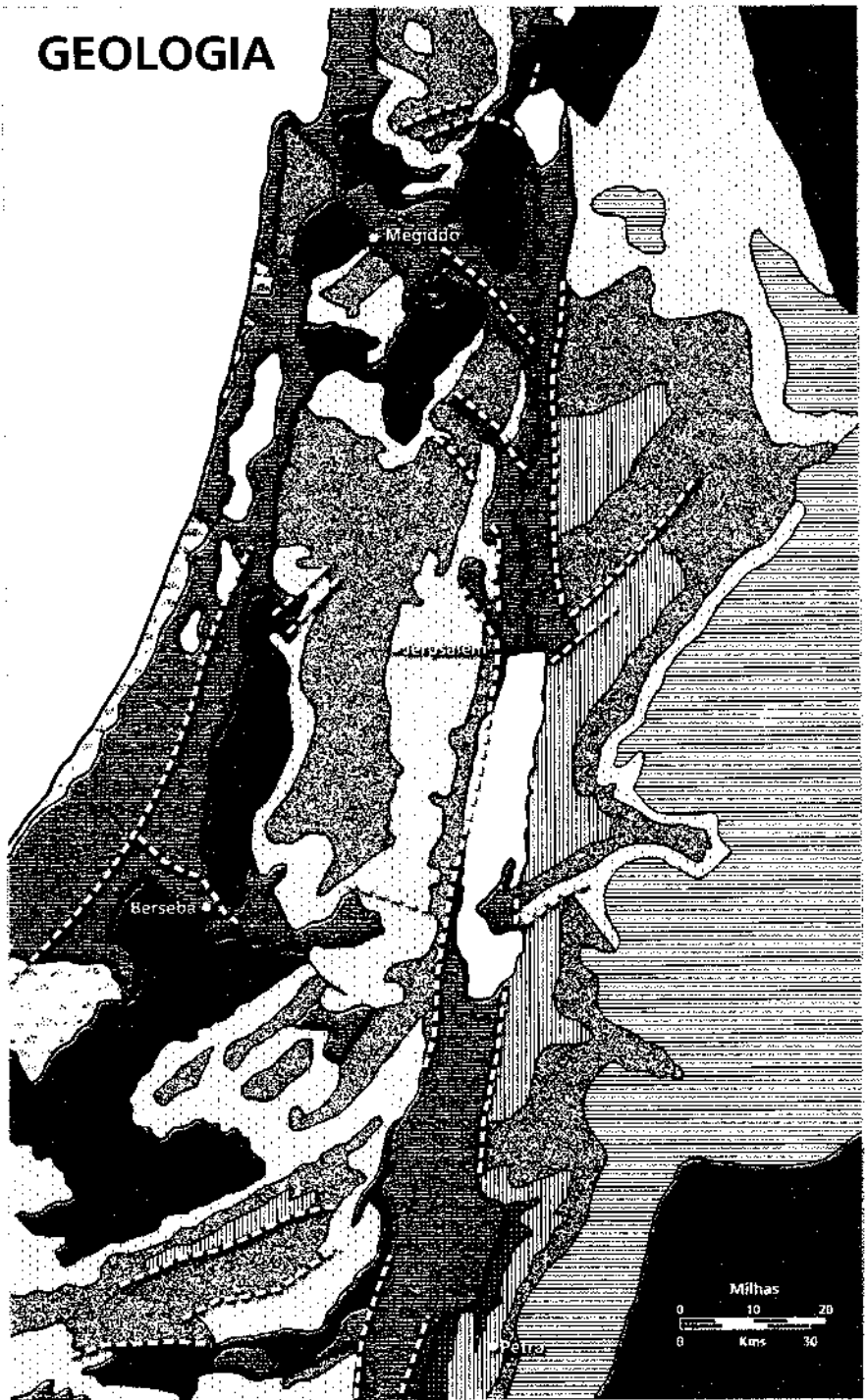
sejam menos importantes. O Caminho Real (q.v.) segue a beirada do planalto da Transjordânia, desde o golfo de Aqabah em direção a Damasco. Assinala a zona de precipitação chuvosa aumentada, e foi seguido em parte pelos israelitas durante o êxodo (Nm 21 e 22), e todas as cidades alistadas em Nm cap. 21; 27-30 ficam ao longo do mesmo. A bacia fluvial da Palestina central é seguida por uma outra rota, a mais curta entre o Sinai e a terra de Canaã. No norte do Neguebe essa rota liga uma importante série de poços, mantendo-se a oeste das depressões estereis ameaçadores do Neguebe oriental, que continuam difíceis de serem palmilhadas. Essa rota liga todos os centros históricos importantes desde Cades-Barnéia e Berseba até Hebrom, Jerusalém, Siquém e Megido (v. fig. 80). Intensamente usada desde o período abraâmico (Idade do Bronze Média I) em diante, também se tornou famosa por causa da viagem de Josué e de seus colegas espíes. Todas essas rotas salientavam a direção norte-sul tomada pela Palestina, e se beneficiavam de seus contatos fertilizantes de comércio e cultura. Porém, Israel raramente foi capaz de controlar essas estradas principais sem interferir com os interesses estratégicos dos grandes poderes que dominavam suas terminais. Até mesmo nos dias de Salomão o caminho costeiro era por demais bem controlado pelo poderes marítimos para permitir que os israelitas ali interferissem (1Rs 9.11; 10.22; Ez 27.17), enquanto Edom durante muito tempo foi inimigo fidalgo de Israel porque Israel dominava as rotas que iam do golfo de Aqabah para o interior, onde Israel obtinha o seu cobre (Ob 3).

Certo número de estradas menores transversais uniam esses caminhos principais paralelos. Dessas estradas menores, as mais importantes eram: (1) Gaza-Berseba-Petra; (2) Asquelom-Gate-Helvá; (3) Jopa-Betel-Jericó (cf. 10.6-14) e Jope-Siquém-Adã-Gileade (Js 3.16); (4) vale de Esdrelom-Megido-Gileade. Exposta à sedimentação costeira vinda do Nilo, a costa da Palestina, até o Carmelo, era imprópria para o desenvolvimento de bons portos, pelo que as cidades principais na Palestina eram antes centros localizados em encruzilhadas de estradas, quer na estratégica planície de Esdrelom ou ao longo das colinas dorsais da Judéia e da Samaria. O mar era um meio incomum de comunicação para os hebreus (cf. Sl 107), enquanto o deserto era igualmente temido como "terra da aflição e angústia" (Dt 8.15; Is 30.6). Alojados precariamente entre o mar e o deserto, os habitantes hebreus das terras montanhosas buscavam manter uma atitude de indiferença tanto a respeito de suas circunvizinhanças como a respeito dos habitantes dessas terras limítrofes. Por esse motivo, a autonomia de espírito se tornou uma das principais características dos israelitas, a despeito de sua posição geográfica no âmago da encruzilhada das rotas comerciais do mundo antigo.

### II. A ESTRUTURA GEOGRÁFICA E O RELEVO

Por cerca de 680 km a partir das fronteiras do Egito até à Ásia Menor, o Levante consiste

# GEOLOGIA



P

- |                        |  |                                       |                            |
|------------------------|--|---------------------------------------|----------------------------|
| Aluvião                | Calcário eocênio                           | Calcário cenomaniano (cretáceo baixo) | Dunas de areia             |
| Areia roxa quaternária | Silex córneo senoniano (cretáceo superior) | Arenito nubiano                       | Principais falhas formadas |
| Basalto                | Giz senoniano (cretáceo médio)             | Granito                               |                            |

Milhas 0 10 20  
Kms 0 30

Fig. 136 — Palestina: estrutura geológica.



de cinco grandes zonas: (1) o litoral; (2) a cadeia de montanhas ocidentais (as terras altas da Judeia-Galiléia, o Líbano e as montanhas Ansa-riya); (3) os vales escarpados (Arabá, vale do Jordão, Biqa e Gêr); (4) as montanhas orientais (as terras altas da Transjordânia, Hermom e Anti-Líbano); e (5) os desertos do Neguebe, Arábia e Síria. Porém, os contrastes entre as secções norte e sul dessas zonas explicam a individualidade da Palestina. A norte de Acre, as montanhas se elevam abruptamente perto do mar, limitando a zona litoral a secções descontinuas, ainda que provejam os famosos portos de Si

dom, Tiro, Beirute, Tripoli e Ras Shamra. Os interiores limitados de cada unidade têm encorajado cidades marítimas independentes onde "se espalharam as famílias dos cananeus" (Gn 10.18). Ao sul do monte Carmelo, entretanto, a costa se abre numa larga planície continua, sem portos naturais mas com os portos artificiais construídos pelos filisteus e posteriormente pelos povos marítimos. Um segundo contraste que pode ser encontrado fica nos setores do vale Escarpado. Na Síria, a depressão Biqa" é uma planície larga e fértil, entre as altas serras do Líbano e do Anti-Líbano, com largo acesso a outras planícies onduladas, e crivada de centros históricos tais como Cades, Homs e Hamate. Para o sul a depressão bloqueada pelas recentes lavas basálticas estreita-se em profundas gargantas antes de abrir-se para o pantanal do lago Huleh, tornando bastante difícil a comunicação entre o norte e o sul. Essas características têm contribuído para isolar a Palestina do território do norte

As rochas da Palestina se compõem principalmente de pedra calcária, pedra vulcânica, e depósitos recentes, tais como margas, pedregulhos e areias. O vale Escarpado representa um antigo contorno planetário que é traçável até os lagos do leste africano. Falando em termos gerais, esse tem operado como um ponto crítico, pelo que as áreas a oeste do mesmo têm ficado a maior parte do tempo sob o mar, enquanto o bloco árabe tem sido geralmente continental. Assim é que a oeste da Escarpa as rochas são predominantemente compostas de

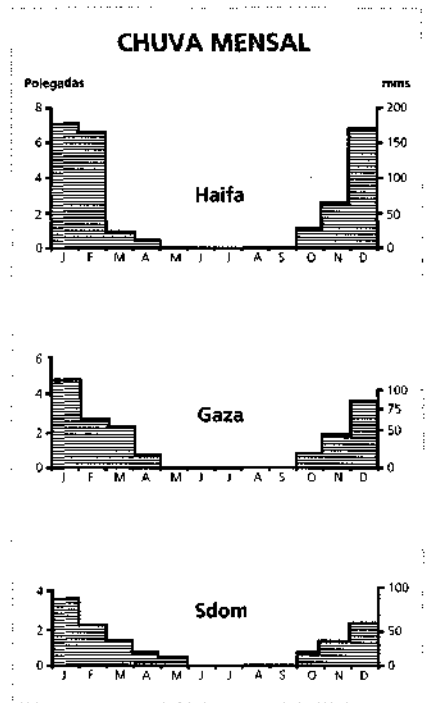
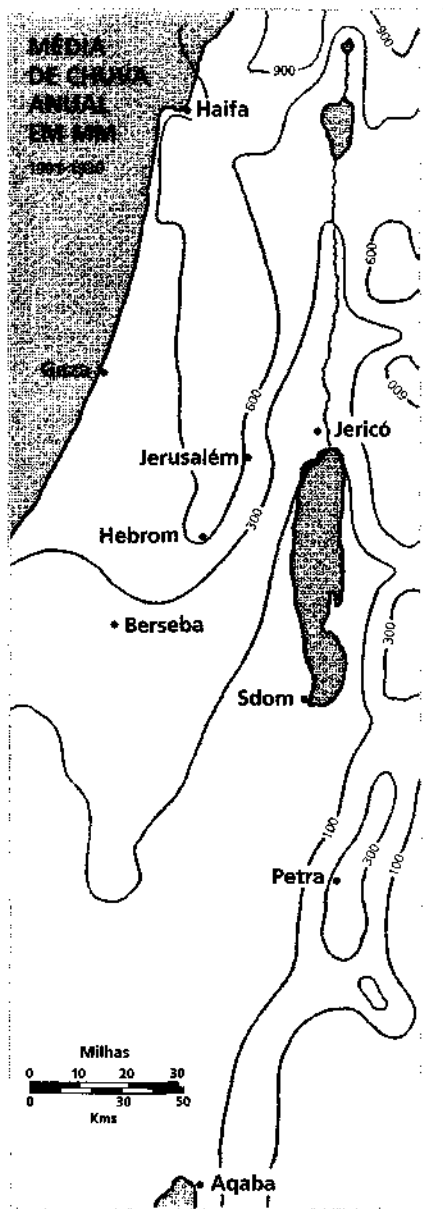


Fig. 137 — Palestina: precipitação chuvosa principal e totais mensais em Haifa, Gaza e Sdom.

pedras calcárias depositadas especialmente durante as eras Cretácea e Eoceno. Algumas dessas pedras são duras e dolomíticas (Cenomaniano e Eoceno), o que explica o profundo promontório do monte Carmelo, as montanhas gêmeas de Ebal e Gerizim acima de Siquém, e em geral todo o relevo agreste e mais alto da espinha dorsal da Judéia-Galiléia. Porém, a rocha Senoniana é um giz mole, que facilmente sofre erosão e se transforma em hiatos e vales que fazem brechas nas terras altas, notavelmente em Megido, o vale de Ajjalom, e o fosso de Bete-Semes, que separa os sopés das colinas do Eoceno da Sefelá do planalto judaico. Essas rochas calcárias têm sofrido transformações ao longo do dorso central e têm sido suavemente dobradas numa série de arcos que se tornam mais complicadas mais ao norte, já na Samaria e Galiléia. Entretanto, ocorrem na forma horizontal na Transjordânia, descansando sobre o bloco continental que fica por baixo das mesmas. Este bloco antigo fica exposto, no sudeste, nas altas colinas do uádi Arabah e na península do Sinai. Misturando-se com as mesmas existem as chamadas pedras calcárias da Núbia, cuja origem desértica, prolongada por vastos períodos geológicos, explicam a cor avermelhada da qual Edom provavelmente deriva o seu nome ("o vermelho"). A nordeste, lavas basálticas recentes encobrem as pedras calcárias no largo e ondulado planalto da terra de Basã, estendendo-se até a depressão do Jordão que rodeia o

mar da Galiléia. Isso se transforma nos solos ricos que atraíram para as praias do mar da Galiléia uma alta densidade de população desde os tempos primitivos.

A instabilidade da crosta terrestre tem sido o *alter ego* da Palestina. As erupções vulcânicas têm continuado pelo período histórico a dentro, notavelmente nos casos de Harrat-en-Nar, a sueste do golfo de Aqabah, que estavam ativos até tão recentemente como os sécs. VIII e XIII d.C. É tentador equiparar as descrições de Êx 19.18 e Sl 68.8 com manifestações vulcânicas, mas o local do Sinai fica numa área de rochas antigas e cristalinas, onde nenhuma ação vulcânica ocorreu recentemente. A sorte de Sodoma e Gomorra (Gn 14.10; 19;23-28) lembra alguma espécie de fenômeno vulcânico, associado provavelmente com a intrusão de gás sulfuroso e asfalto líquido. Existem, igualmente, os registros bíblicos que falam de terremotos (Gn 19.25; 1Sm 14.15; Am 1.1) e da formação de falhas geológicas (Nm 16.31-35). Todas essas coisas são associadas com o grande vale Escarpado do Jordão e do mar Morto, ou com a série de falhas transversais que formam o vale de Esdrelom e dividem a Samaria e a Galiléia numa série complicada de blocos de terras altas e depressões atapetadas com sedimentos.

Sob as condições semi-áridas que ali existem, os relevos de terras inúteis se tornam típicos; especialmente em redor das beiradas oriental e sul das terras altas da Judéia e no planalto da Transjordânia. Dentro do profundo vale do rio Jordão, margas moles depositadas por um lago mais extenso que o atual mar Morto, têm sido dissecadas para formar o Ghôr no meio da depressão, a mais de 400 m abaixo do nível do mar. Os wadis periódicos que despejam suas águas na depressão do Arabah também têm dissecado profundamente as suas vertentes. Assim é que as referências bíblicas aos "lugares escorregadios" são sinais característicos de muitas porções do Neguebe e do Jordão (Dt 32.35; Pv 3.23; Jr 23.12; 31.9). Muito do Neguebe não passa de uma desolação rochosa existe referência direta aos depósitos de loesse trazidos pelo vento (Êx 10.20-23; Dt 28.24; Na 1.3).

### III. CLIMA E VEGETAÇÃO

Podem ser distinguidas três zonas climáticas no Levante: uma zona Mediterrânea, uma zona de estepe, e uma zona desértica, cada uma das quais com seu tipo peculiar de vegetação. Ao longo da costa, do norte até Gaza, a zona mediterrânea conta com invernos brandos (53.6° F é a média mensal para janeiro, em Gaza), comparada com as condições muito mais severas das colinas do interior (Jerusalém dá 44.6° F em janeiro). Porém, os verões por toda parte são quentes (Gaza apresenta 78.8° F em julho, e Jerusalém apresenta 73.4° F). Uma capa de neve prolongada nas montanhas altas do Líbano (Jr 18.14) é um fenômeno excepcional, embora a neve não seja infrequente no Hauran. Em outras regiões é um fenômeno raro (2Sm 23.20). Menos que um quinto da precipitação de chuva

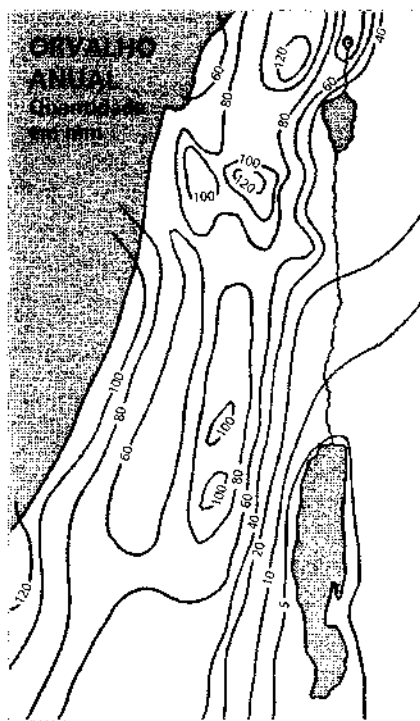


Fig. 138 — Palestina. Precipitação anual de orvalho.



Fig. 139 — Palestina: vegetação.

anual ocorre nos meses de verão, que vão de junho a outubro; quase toda a precipitação se concentra no inverno, atingindo seu clímax nos meados do inverno. A quantidade total varia de 14 a 16 polegadas na costa, chegando até cerca de 30 polegadas no monte Carmelo e nas montanhas da Judéia, da Galiléia e da Transjordânia. Na área de Berseba, ao sul, e em certas partes do vale do Jordão e do planalto da Transjordânia, o clima é de estepe, com apenas 8 a 12 polegadas de chuva por ano, ainda que as condições de temperatura sejam comparáveis com as verificadas nas colinas da Judéia. A profunda depressão do Jordão oferece condições subtropicais com grande calor durante o verão; em Jericó a temperatura máxima diária permanece, na média, acima de 100° F desde junho até setembro, com freqüentes registros máximos de 110 a 120° F. O inverno, contudo, apresenta condições boas de 65-68° F (a média da máxima diária em janeiro). No Neguebe, a parte sul do vale do Jordão, e na região do leste e do sul da estepe da Transjordânia, o clima é desértico, com menos de 8 polegadas de precipitação de chuva anual.

Não existe qualquer prova arqueológica que o clima se tenha alterado desde os tempos bíblicos. Perto do golfo de Aqabah certo número de calhas romanas recentemente escavadas ainda se adaptam às fontes para as quais foram feitas, e nos lugares nas quais as fontes bizantinas do Neguebe têm sido mantidas limpas e em uso constante, a água ainda se eleva até aos níveis de antigamente. Dessa forma, a narrativa bíblica fornece um quadro convincente sobre o clima atual. Distingue-se entre as estações quente e fria (Gn 8.22; Am 3.15), e o início das chuvas de outono é claramente descrito (Dt 11.14; Os 6.3; Jl 2.23). A variabilidade na quantia e distribuição da precipitação de chuva é fenômeno comum (Am 4.7), e o incidente de seca prolongada se registra em certo número de ocasiões (1Rs 17.7; Jr 17.8; Jl 1.10-12, 17-20).

Por causa dos contrastes no relevo, desde 1.018 m acima do nível do mar, próximo de Hebron, até 392 m abaixo do nível do mar no mar Morto, a flora da Palestina é muito rica (cerca de 3.000 plantas vasculares) para uma área relativamente tão pequena. Poucos distritos tiveram em algum tempo florestas densas, embora alguns remanescentes tenham sido preservados nos montes Hermom e Libano (q.v.) com seus cedros, pinheiros, carvalhos e pinhos, e na Golã bíblica (Jaulan), onde florestas de pinho e carvalho ainda existem. O Libano sempre foi notório por causa de seus cedros. Os israelitas compartilharam na devastação das florestas dos bosques do Mediterrâneo que anteriormente cobriam o dorso central (Js 17.18), e atualmente não existem quaisquer traços dos bosques que anteriormente existiam em Betel (2Rs 2.24), em Efraim (Js 17.15), e em Gileade, perto do vale do Jordão.

Florestas de carvalho existiram por muito tempo em Sarom, cujo nome significa floresta, mas a profecia bíblica assevera que três regiões flo-

restais haveriam de ser transformadas em pastagens de ovelhas, a costa de Sarom, o norte de Gileade, e a parte sudeste da Galiléia (v. Is 65.10). O desenvolvimento da vida pastoral deve levar a culpa de muito do desflorestamento que tem havido na Palestina (cf. 2Rs 3.4). Porém, sob condições existentes nas costas do Mediterrâneo, as "pastagens do deserto" têm pouca duração, conforme o rabino Akiba (em cerca de 100 d.C.) observou astutamente que "aqueles que criam gado miúdo e cortam árvores boas.. não verão qualquer sinal de bênção". A deterioração dos arbustos dos bosques chegara a tal

ponto na Palestina, antes do estabelecimento do novo estado de Israel, em 1948 d.C., que a maior parte da terra não-cultivada era uma espantosa expansão de *batha*, arbustos baixos com regiões pedregosas de permeio. Em direção à estepe do deserto, a cor da paisagem é governada mais pelas rochas do que pela vegetação, com apenas alguns pontos cobertos por arbustos, tais como absinto, giesta, e tufo de outras ervas xerófitas. Somente ao longo das margens do rio Jordão é que existe uma densa e larga galeria de floresta com diversos salgueiros, álamos, tamargueiras, oleandros etc.

Porém, muitas das terras altas da Palestina, já sem seu solo produtivo devido à erosão, têm sido o cemitério de civilizações anteriores, especialmente com a decadência do cultivo em terraços. Certa estimativa diz que desde os tempos romanos de 2.000 a 4.000 milhões de metros cúbicos de solo têm sido retirados das colinas da Judéia pela erosão, o que é suficiente para perfazer de 4.000 a 8.000 km quadrados de boas terras de plantio. Essa ameaça de erosão do solo é provavelmente aludida em *Jó 14.18, 19*, e a propagação fácil de incêndios durante a seca do verão é descrita (Sl 83.13-14). Essas características da instabilidade do mediterrâneo são reconhecidas na necessidade de equilíbrio e restrição, numa terra que jaz tão precariamente entre o deserto e o mar (Éx 23.29,30; Pv 24.30-34). V. tb. ORVALHO, CHUVA e VENTO.

#### IV. SUPRIMENTO DE ÁGUA E AGRICULTURA

Não é por acaso que os nomes de mais de setenta localidades antigas da Palestina contêm a palavra *'ayin*, "fonte", enquanto outras sessenta de tais localidades contêm a palavra *bir*, "poço". À parte do Jordão, alguns poucos de seus tributários e quatro ou cinco riachos costeiros que são alimentados por fontes, todos os rios restantes da Palestina são periódicos. Riachos alimentados pelo degelo das neves têm seu maior volume nos meses de maio e junho (Js 3.15), mas a maioria se seca durante o calor do verão (1Rs 17.7; Jó 24.19; Jl 1.20), notavelmente no Neguebe (Sl 126.4). Com as chuvas do outono a súbita inundação é graficamente descrita (Jz 5.21; Mt 7.27). Assim é que a "fonte de águas vivas" era o ideal para o colono israelita. A invenção de um revestimento que podia ser usado na construção de cisternas que coligissem as águas da chuva (c. 1300 a.C.) bem poderia ter sido um fator decisivo na rápida colonização das terras altas da Judéia pelos colonos israelitas. Os poços cavados para dar de beber ao gado são aludidos desde tempos bem recuados (Gn 26 etc.), e a irrigação era bem conhecida (Gn 13.10). Os reservatórios, igualmente, feitos para atender às necessidades da população urbana, são frequentemente mencionados (Ct 7.4), alguns deles alimentados por túneis imponentes escavados na rocha (2Rs 20.20). A necessidade de água frequentemente dava sentido a uma lição moral para os israelitas (Dt 8.7-10; 11.10-17; 1Rs 18; Jr 2.13; 14.22). V. tb. CISTERNA, FONTE.

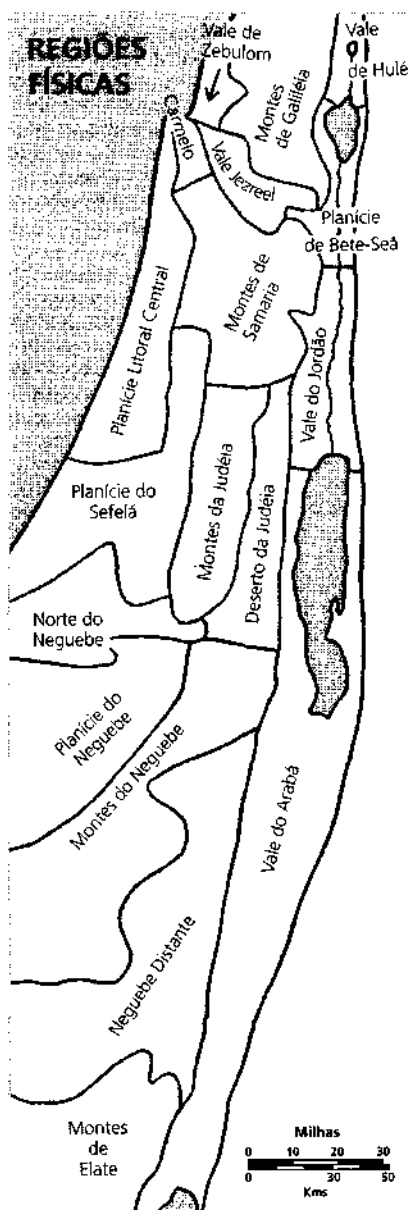


Fig. 140 — Palestina: regiões físicas.

Pelo menos antes de surgir a monarquia, a população agrícola da Palestina central consistia de pequenos proprietários de terras, e o produto típico da terra é descrita nos presentes oferecidos a Davi por Abigail (1Sm 25.18). A importância da colheita da cevada, para a Judéia, em lugar da colheita do trigo, por causa de sua parca precipitação de chuva, e a fama do Carmelo devido suas vinhas, e de Efraim e Galiléia devido seus olivais, têm sido justificadas desde os tempos bíblicos. Porém, as secas tendiam a introduzir dívidas e servidão, pelo que, a despeito da democracia ideológica contemplada no ano de jubileu (Lv 25), já apareciam terras reais, propriedades extensas, e o trabalho forçado desde os dias de Saul (1Sm 8.16; 22.7; 25.2). Na Transjordânia e no Neguebe parece que a vida pastoril havia sido tradicionalmente suplementada por práticas agrícolas de caráter fixo, onde quer que isso fosse permitido pelas fontes e pelos oásis. Não obstante, o declínio da agricultura tem sido constantemente ameaçada pela pastagem demasiada de ovelhas e cabras, e isso sem contar com as incursões mais catastróficas provindas do deserto.

## V. OS POVOADOS

Um dos principais problemas na geografia histórica da Palestina tem sido a identificação dos nomes locativos. Existem aproximadamente 622 nomes locativos, a oeste do rio Jordão, registrados na Bíblia. As listas de Tutmose III, Setos I, Ramsés II e Sesonqué I, em Carnaque, lançam alguma luz sobre a topografia da Palestina. O Onomasticon de Eusébio e Jerônimo é outra fonte valiosa de informações. A obra de R. Reland (1/14) preparou o caminho para a moderna obra topográfica do dr. Edward Robinson quando ele visitou a Palestina em 1838. Este identificou 177 nomes locativos, poucos dos quais têm sido subsequentemente alterados. Em 1865, foi estabelecido o Palestine Exploration Fund, e, por volta de 1927, cerca de 434 nomes locativos já haviam sido localizados; Conder, em particular, adicionou 147 novos nomes. Certo número desses nomes continua sendo disputado, e a erudição moderna tem continuado a revisar alguns poucos deles.

As notáveis descobertas da Srta. K. Kenyon, em Jericó, desde 1952, indicam que tem havido alguma forma de vida urbana ali desde 6.000-8.000 a.C., com uma área de 8 acres ocupada por cerca de 3.000 habitantes (v. ARQUEOLOGIA). De fato, o vale do Jordão parece ter sido local densamente povoado desde os tempos mais remotos. Nelson Glueck observa cerca de setenta localidades ali existentes, muitas das quais fundadas a mais de 5.000 anos passados, e mais de trinta e cinco dessas localidades ainda habitadas nos tempos dos israelitas. Foi somente posteriormente que aquele vale que Ló considerou tão atraente (Gn 13.10) se tornou mais desolado, provavelmente devido ao aparecimento da malária. Tem sido sugerido que alguns dos Tells foram cânoros artificiais feitos deliberadamente sobre terrenos pantanosos, ain-

da que aumentados por povoados subsequentes estabelecidos nos mesmos locais. Porém, por toda a parte o suprimento de água tem sido o fator decisivo na povoação das localidades. Cidades e castelos fortificados foram construídos perto de fontes perenes importantes, tais como Jericó, Bete-Seã e Afeque (famosa por causa das guerras entre os israelitas e os filisteus). De fato, é um corolário que os locais com fontes abundantes usualmente são os que têm sido ocupados desde os tempos mais remotos.

Ao longo da planície costeira ao sul do Carmelo, a povoação tem sido relativamente densa desde a antigüidade, favorecida pela facilidade com que se cavava poços nos solos arenosos até o subsolo de argila que sustenta lençóis de água. Porém, mais ao norte, no vale de Sarom e na Galiléia Superior, onde o suprimento de água é abundante, bosques relativamente densos tornavam a ocupação humana um tanto difícil até os séculos mais recentes. Nas bacias da Galiléia Inferior e da Samaria a população por muito tempo tem sido densa, espalhada em numerosas vilas; mas, ao sul de Jerusalém, as vilas se tornaram cada vez mais raras e menos densamente povoadas, até que, em redor de Berseba a ocupação tem sido limitada a locais em torno de fontes estratégicas e fortificadas. Na Transjordânia, a beira do planalto é assinalada por certo número de fortalezas como Petra, Bozra (Buseira) e Tofel (Tafile). Além delas, para o leste, fica a faixa estreita de terra própria para a agricultura com suas vilas esparsas ao longo das quais passa o Caminho Real. Dentro desses padrões de povoação limitadas principalmente pelas condições da água, desenvolveram-se as aldeias estratégicas e mais importantes em encruzilhadas de estradas, onde a proximidade de algum desfiladeiro permitia que as estradas transversais se ligassem com os caminhos principais que seguiam na direção norte-sul. Tais eram, nos tempos bíblicos, as cidades de Berseba, Hebrom, Jerusalém, Betel, Siquém, Samaria, Megido, Bete-Seã e Hazor. Por isso é que o salmista pôde exclamar: "Conduziu-os pelo caminho direito, para que fossem à cidade em que habitassem" (Sl 107.7).

## VI. AS REGIÕES DA PALESTINA

O geógrafo pode criar tantas regiões quanto sejam os problemas dignos de serem estudados, pelo que é absurdo sugerir que a delimitação de áreas dentro da Palestina tenha uma validade permanente. Porém, certas unidades regionais têm sido evidentes por muitas e muitas vezes na história da Palestina, e devem ser reconhecidas. As divisões gerais já observadas são distintas: as planícies costeiras, as terras altas do centro, o vale Escarpado, o planalto da Transjordânia, e o deserto.

As planícies costeiras se prolongam até uma distância de cerca de 190 km partindo das fronteiras do Líbano até Gaza, sendo interrompidas pelo monte Carmelo que fica ao norte. Ao norte do monte Carmelo, a planície de Aser se estende por 40 km até a antiga Escada de Tiro, onde as colinas da Galiléia se amontoam perto

da costa. Essa planície não desempenhou papel importante na vida do povo israelita, mas para o sueste da mesma, o vale de Jezreel e a planície de Esdrelom foram de grande significação. Estendendo-se por 50 km para o interior e com 19 km em sua maior largura, essa parte formava a estrada principal que vinha do Egito até Damasco, mais ao norte. Ao longo desse caminho ficavam situados os centros estratégicos de Megido, Jezreel e Bete-Seá, famosos em muitas das guerras de Israel (Jz 5 e 7.1; 1Sm 29.1; 31.12) e o local apocalíptico do futuro (Ap 16.16). Ao sul do monte Carmelo, que abriga a pequena planície de Dor, fica a planície de Sarom com suas cinco grandes fortalezas filistéias de Ecom, Asdode, Asquelom, Gate e Gaza, que termina para o oeste nas terras altas da Sefelá, um tampão entre Israel e a Filistia. Anteriormente essas colinas eram densamente cobertas de bosques com sicômoros (1Rs 10.27; 2Cr 1.15; 9.27) e cruzadas transversalmente por vales estreitos que testemunharam as primeiras lutas de Israel desde os tempos dos juizes até Davi, notavelmente o vale de Aijalom (Js 10.10-15; 1Sm 14.31), o vale de Soreque (Jz 16), e o vale de Elá (1Sm 17.1.2).

As colinas centrais percorrem cerca de 320 km desde o norte da Galiléia até o Sinai, compostas de colinas e planaltos misturadas. Ao sul, Judá conta com dobras suavemente ondulantes exceto no leste, onde o relevo calcário profundamente dissecado do deserto de Judá ou Jesimom, desce rapidamente para o vale Escarpado. Esse planalto da Judéia se dirige para o norte até à região montanhosa de Efraim com suas passagens transversais de fácil percurso, mas, para o norte, as colinas de Samaria descem suavemente desde os altos de Judá, de mais de 1.000 m, até uma altura média pouco acima dos 300 m acima do nível do mar, na bacia central, na qual se situam as localidades bíblicas de Gibeá, Salém, Siquém e Sicar. Acima disso eleva-se o monte Ebal (945 m) e o monte Gerizim (887 m). Juntamente com outras bacias férteis, Samaria estava exposta a influências vindas do exterior, e sua fé desde o início se corrompeu. Ao norte da planície de Esdrelom fica a Galiléia, dividida em Galiléia do sul ou Inferior, que tem uma paisagem similar à paisagem das terras da Samaria, e Galiléia do norte ou Superior, onde as montanhas atingem uma altura de mais de 1.000 m. Certo número de bacias, notavelmente Nazaré, oferecem passagem fácil e cultivo rico entre a costa e a área do lago, densamente povoada nos dias do Senhor Jesus.

Atravessando a Palestina numa extensão de mais de 100 km, o Jordão segue o grande vale Escarpado. Seu setor norte é ocupado também pelos lagos Huleh e da Galiléia, rodeado por altas montanhas, notavelmente o Hermom, que dá origem ao rio Jordão (Dt 3.9; 4.48). Abaixo da bacia do Huleh, o rio Jordão atravessa a represa basáltica que anteriormente bloqueava a depressão numa garganta para entrar no lago de Tiberíades ou mar da Galiléia 183 m abaixo do nível do mar. Além daí, o rio Yarmuk adicio-

na suas águas ao Jordão, e o vale gradualmente se alarga conforme vai seguindo para o sul, na direção da depressão do mar Morto. Ao sul dos penhascos de Ain Khaneizer inicia-se a Arabah, que se estende por 160 km até o golfo de Aqabah, um deserto dominado pelo grande muro do planalto da Transjordânia. Para o oeste se estende o relevo das colinas desoladas do Neguebe e das planícies de estepes em direção a Berseba. Para o leste além da beira dos planaltos da Transjordânia se estende uma série de regiões bem conhecidas nos tempos bíblicos: o planalto de Basá dominava para o leste perto das grandes cavernas vulcânicas de Jebel Druze; Gileade, situada numa enorme elevação oval de 56 por 40 km de largura, e famosa por suas florestas (Jr 22.6; Zc 10.10); as estepes planas de Amom e de Moabe; e, ao sul do vale de Zerede (Dt 2.13; Is 15.7), o bloco cheio de falhas e inclinado de Edom, com seus baluartes inexpugnáveis. Para além, em direção ao leste e ao sul, há desertos, planaltos de rochas e areias, onde sopram ventos quentes. V. tb. JORDÃO, NEGUEBE, SAROM, ZIM. Quanto à arqueologia da Palestina, v. ARQUEOLOGIA; quanto à história da Palestina, v. CANAÃ, ISRAEL, JUDÁ, FILISTEUS etc. J.M.H.

**PALHA** — Tradução de diversas palavras bíblicas. 1. Heb., *mots*, o termo mais comum, denota fragmentos inúteis e palha quebrada soprada pelo vento durante o joear dos cereais (Jó 21.18; Sl 1.4; 35.5; Is 17.13; 29.5; 41.15; Os 13.3; Sf 2.2). V. tb. PÁ. 2. Heb., *hashash*, "erva seca", "feno" (Is 5.24; 33.11). 3. (heb., *teven*; árabe, *tibn*) — A palha do trigo ou da cevada. A palha é o resíduo das cascas de cereal pisado que é levado pelo vento depois da colheita. A palha picada misturada com alimentos mais sólidos contribuía para a ração dos cavalos, jumentos e camelos (Gn 24.32; Jz 19.19; 1Rs 4.28). No Egito a palha era e continua sendo misturada com o barro para fabricação dos familiares tijolos de barro das casas mais pobres. Quando os israelitas que fabricavam tijolos, já sobrecarregados de trabalho, tiveram de juntar sua própria palha, seus labores se tornaram quase intoleravelmente intensificados (Êx 5). A palha até em nossos dias continua sendo usada em certas espécies de cerâmica moldada a mão, que é então queimada no fogo. Tal é a força do hipopótamo que pode vergar o ferro como palha (Jó 41.27). Na paz do período messiânico o leão deixará de ser carnívoro, e comerá palha tal como o boi (Is 11.7; 65.25). A sorte final de Moabe é pintada como palha pisada no meio do excremento (Is 25.10). Na Bíblia, o restolho (heb., *qash*, "ressequido") é usado para tipificar substâncias inflamáveis sem valor (Êx 15.7; Jó 13.25; 41.28,29; Sl 83.13; Is 5.24; semelhante é o caso do termo grego *kalame*, em 1Co 3.12, em nossa versão, "palha"). 4. Aram., "ur", "pele", "palha" (Dn 2.35). 5. Gr., *achyron*, "palha" (Mt 3.12; Lc 3.17).

Em algumas das referências acima, essa palavra é figuradamente aplicada em conexão com o en-

sino superficial ou errôneo, bem como com o fim inevitável dos malfetores. V. tb. AGRICULTURA. J.D.D. e R.A.S.

**PALMEIRA** — V. ÁRVORES.

**PALMO** — V. PESOS E MEDIDAS.

**PALMITA** — Nome dado aos habitantes de Bete-Pelete, situada no Negebe da Judéia (Js 15.27; Ne 11.26). Helez, um dos heróis de Davi, era nativo dessa aldeia (2Sm 23.26). Em 1Cr 11.27 e 27.10 ele é chamado de "pelonita" (q.v.) R.A.H.G.

**PANELA** (heb., *sir*, provavelmente termo emprestado de outra língua; cf. o árabe *sir*, "jarra d'água grande", e o termo grego posterior *síras*) — Era um utensílio doméstico grande, usualmente feito de metal, para ser levado ao fogo (Ec 7.6; 2Rs 4.38). A palavra se emprega para simbolizar Jerusalém (Ez 11.3 etc.) bem como em símiles da avariza (Mq 3.3) e figurativamente para indicar vingança imediata (Sl 58.9). Tais panelas eram empregadas no santuário (Êx 27.3; 2Rs 25.14 etc.) e provavelmente eram profundos caldeirões de bronze, sendo igualmente usados para propósitos de lavagem (Sl 108.9). Seu formato se adaptava para a escavação de cisternas (2Sm 3.26; "poço de Sirá"). V. tb. OLEIRO, VASOS. J.D.D.

**PANFÍLIA** — Uma região costeira do sul da Ásia Menor, na grande baía do Mare Licium, que ficava entre a Lícia e a Cilícia (v. fig. 27). É região mencionada em At 13.13; 14.24 e 15.38 em conexão com a primeira viagem missionária do apóstolo Paulo, uma visita que, segundo Ramsay acredita, foi interrompida por causa de enfermidade e do clima debilitante (*St Paul the Traveller and Roman Citizen*, p. 89s.). De conformidade com a tradição, a área foi colonizada por Amfiloco e Calcas (ou Mopso, seu rival e sucessor), depois da guerra de Tróia. A evidência linguística confirma uma povoação misturada. As cidades principais eram Ataléia, provavelmente onde Paulo desembarcou, fundada por Atalo II de Pérgamo, depois de 189 a.C., com colonos atenienses; Aspendo, uma base naval persa que reivindicava fundação argiva; Side, fundada por colonos eolianos; e Perge (q.v.). A região esteve sob governo persa até o tempo de Alexandre, depois do que, excetuando as breves ocupações por Ptolomeu I e Ptolomeu III, passou para a posse dos selúcidas da Síria. Depois da derrota sofrida por Antíoco III, C. Manlius se apossou da região em nome de Roma, e as cidades principais foram associadas numa aliança. Os atálidas, nesse tempo (189 a.C.) receberam a faixa costeira, onde fundaram Ataléia. Seguiram-se muitos reajustes. Desde 102 a.C. Panfília passou a fazer parte da província da Cilícia, mas, em cerca de 44 a.C., foi incluída na província da Ásia. Em 36 a.C., Antônio entregou o território a seu aliado Amitas, rei da Galácia. Graças à sua deserção bem a tempo

para o lado de Otaviano, antes da batalha de Actio, Amitas reteve posseção da região até à sua morte, em batalha contra uma tribo das terras altas, em 25 a.C. Dessa data até 43 d.C., a Panfília fez parte da província da Galácia. Naquele ano, Cláudio formou a província da Lícia Panfília. Houve reorganizações posteriores sob Galba e Vespasiano. A igreja fundada em Perge é a única igreja mencionada no primeiro século de nossa era, mas havia pelo menos doze igrejas em existência no tempo da perseguição de Diocleciano, em 304 d.C. E.M.B.

**PANO DE SACO** — Uma fazenda grosseira (heb., *sag*; gr., *sakkos*, de onde se deriva nosso vocábulo português), usualmente feita de pêlo de cabras (Siphra 53b) e de cor negra (Ap 6.12). A mesma palavra hebraica algumas vezes significa "saca" (p. ex., Gn 43.27), que evidentemente era feita do mesmo material.

O pano de saco era um sinal de lamentação pelos mortos (Gn 37.34; 2Sm 3.31; Jl 1.8; Judite 8.5), ou de lamentação por desastre nacional ou pessoal (Jó 16.15; Lm 2.10; Et 4.1; 1 Macabeus 2.14), ou de penitência pelos pecados (1Rs 21.27; Ne 9.1; Jn 3.5; Mt 11.21), ou de oração especial pedindo livramento (2Rs 19.1,2; Dn 9.3; Judite 4.10; Baruque 4.20; 1 Macabeus 3.47).

A forma do pano de saco simbólico era frequentemente uma faixa ou saio preso ao redor da cintura (1Rs 20.31,32; Is 3.24; 20.2; 2 Macabeus 10.25). Era usualmente usado pegado à pele (2Rs 6.30; Jó 16.15; 2 Macabeus 3.19), e às vezes era usado durante uma noite inteira (1Rs 21.27; Jl 1.13). Em certo caso substituiu um manto presumivelmente por cima de outras roupas (Jn 3.6). Algumas vezes o pano de saco era estendido no chão para deitar-se em cima (2Sm 21.10; Is 58.5), ou espalhado perante o altar, ou sobre o altar (Judite 4.11).

Os pastores palestinos usavam pano de saco por ser o mesmo barato e durável (*Talmude Babilônico, Shabbath* 64a). Algumas vezes os profetas usavam-no como símbolo do arrependimento que pregavam (Is 20.2; Ap 11.3). De conformidade com Jn 3.8 e Judite 4.10, até mesmo os animais eram vestidos em pano de saco como sinal de súplica nacional. O uso de pano de saco como lamentação e penitência era praticado não somente em Israel mas também em Damasco (1Rs 20.31), em Moabe (Is 15.3), em Amom (Jr 49.3), em Tiro (Ez 27.31), e em Ninive (Jn 3.5).

Vestir-se com pano de saco é usado figuradamente a respeito do enegrecimento dos corpos celestes, em Is 50.3.

Em nossas versões portuguesas em geral, "cilício" é palavra empregada como sinônimo, embora se trate antes de uma peça de penitência medieval. J.T.

**PÃO** — O pão era o artigo fundamental do Oriente antigo e o preço do cereal era um índice infalível sobre as condições econômicas de qualquer período dado. No período Babilônico

Antigo, o grão de trigo provia a unidade básica do sistema de pesos, e o cereal toma o lugar do dinheiro no comércio. Oseias, mesmo em sua época, pagou parte do preço de sua esposa com cereal.

Apesar de que possuímos muita informação sobre o preço do cereal, as referências ao preço do pão são extremamente raras. Certa referência do período de Hamurábi (séc. XVIII a.C.) apresenta 10 *she* (cerca da vigésima parte de um siclo) como o preço de 4 *sila* de pão. (B. Meissner, *Werenpreise in Babylonien*, p. 7). Em 2Rs 7.1, o preço citado para o cereal parece anormalmente alto, mas sem dúvida era consideravelmente inferior do que na fome precedente. Em Ap 6.6 os preços descrevem graficamente as apertadas condições da fome.

O pão de cevada provavelmente era o mais largamente empregado. O fato que a cevada também era dada aos cavalos como ração (1Rs 4.28) não implica necessariamente em sua inferioridade, como também não é inferior à aveia usada em nossos dias. O pão de trigo era mais altamente apreciado, e provavelmente era bastante comum. A espelta também era usada, mas não parece que o centeio fosse cultivado. Em diversas condições vários cereais podem ter sido misturados e, como Ez 4.9 indica, até a lentilha e os feijões eram adicionados.

O termo geral para grão era *dagan*. Após passar pela eira e pela peneira, o grão ou era esmagado num pilão com a mão do pilão, ou então era moído num moinho de pedra, na qual a pedra superior era esfregada para frente e para trás sobre a inferior. Essa forma de moinho, e não o de rotação, parece ter sido o comumente usado. Diferentes espécies de farinha eram empregadas. O termo para a farinha de cereais em geral era *qemah*, e quando necessário, o nome era qualificado pela adição do nome do cereal (Nm 5.15). Uma farinha provavelmente de qualidade mais fina, era chamada *solet* (cf. 1Rs 4.22), mas alguns eruditos pensam que esse vocábulo significa "trigo pilado". Esse era o cereal empregado nas ofertas (Êx 29.40; Lv 2.5 etc.).

A palavra *qali*, freqüentemente traduzida por "grãos torrados", provavelmente significava isso mesmo, e se comia sem outro preparo.

A farinha, misturada com água e temperada com sal, era amassada numa gamela especial. A isso era adicionado o fermento na forma de uma pequena quantidade de massa velha fermentada, até que o todo estivesse fermentado. O pão sem fermento (chamado "asmo") era também cozido. Não era empregado fermento nas ofertas feitas ao fogo (Lv 2.11 etc.), e seu uso era vedado durante a semana da Páscoa. O cozimento era efetuado ou ao pé do fogo sobre as pedras aquecidas, ou sobre uma grelha, ou então num forno. O pão fermentado era usualmente conformado em forma redonda, chata, enquanto o pão asmo tinha a forma de bolos finos. A forma chamada *'ugah* era provavelmente destas que se fazem na grelha, visto que era necessário revirá-la (Os 7.8).

Quando o pão era guardado por tempo demasiado, tornava-se ressequido e friável (Js 9.5 e 12). Em Gilgâmes XI, 225-229, há interessante referência à deterioração do pão. V. tb. ALIMENTO.

Que um artigo de tão vital importância viesse a deixar sua marca na linguagem e no simbolismo não é surpreendente. Desde os tempos mais antigos a palavra "pão" vem sendo usada para indicar o alimento em geral (Gn 3.19 e Pv 6.8, onde o heb. tem "pão"). Visto que era o artigo forte da alimentação, era chamado de "sustento" do pão (Lv 26.26), o que provavelmente é a origem de nossa frase "sustento da vida". Os responsáveis pelo pão eram oficiais importantes, como no Egito (Gn 11.1), e na Assíria certo padeiro-chefe foi honrado com uma eponímia. O pão desde os tempos antigos era usado nas refeições sagradas (Gn 14.18), e em certas ofertas também eram incluídos pães (Lv 21.6 etc.). Acima de tudo, gozava de posição no santuário, na forma de pães da proposição, lit., "pães da presença". O maná foi posteriormente chamado de "pão do céu" (v. Sl 105.40). Nosso Senhor Jesus referiu-se a si próprio como o "pão de Deus" e como o "pão da vida" (Jo 6.33 e 35), e escolheu o pão da Páscoa para ser o memorial simbólico de seu corpo partido. W.J.M.

## PAPEL — V ESCRITA.

**PAPIROS DO MAR MORTO** — Um nome popular dado a uma coleção de material manuscrito encontrado em certo número de regiões a oeste do mar Morto, em 1947 e nos anos seguintes. Em sua maioria se dividem em três grupos sem qualquer relação uns com os outros.

### I. OS TEXTOS QUMRAN

Os mais importantes entre os Papiros do mar Morto são aqueles que têm sido descobertos desde o ano de 1947 em onze cavernas dentro e ao redor do uádi Qumran, a noroeste do mar Morto. Os manuscritos nessas cavernas incluem, em seu conteúdo principal, tudo quanto resta da biblioteca de uma comunidade judaica que tinha sua sede no complexo de edifícios das vizinhanças, atualmente denominado Khirbet Qumran. Parece que a comunidade ocupou esse lugar durante os dois séculos anteriores a 70 d.C. (com um hiato de trinta anos, entre c. 34 a.C. e 4 d.C.).

Essa comunidade, com toda a probabilidade um ramo dos essênios (q. v.), surgiu entre judeus piedosos (*hasidim*) que mantinham sua lealdade à aliança sem compromissos, sob a perseguição, nos dias de Antioço Epifânio (175-163 a.C.). Não podiam aceitar como vontade de Deus o acordo subsequente que deu tanto o sumo sacerdócio como o principal poder civil e militar à dinastia hasmoneana. Sob a liderança de alguém que chamavam de "Mestre da Justiça", retiraram-se para o deserto da Judéia, onde se organizaram como o remanescente justo de Israel, "um povo preparado para o Senhor".



Esperavam a chegada imediata da nova dispensação que faria chegar ao fim a atual “época da iniquidade”. Esforçavam-se, mediante diligente estudo e prática da lei, por conquistar o favor divino para si mesmo, e por expiar os erros de seus enganados compatriotas israelitas; também esperavam ser os executores do julgamento divino contra os ímpios, nos tempos do fim.

Os tempos do fim, conforme acreditavam, seriam assinalados pelo levantamento de três personagens preditas na profecia do AT — o profeta semelhante a Moisés, de Dt 18.15s.; o Messias davidico; e um grande sacerdote da linhagem de Arão.

Esse sacerdote seria o chefe de estado na nova dispensação, tendo precedência até sobre o Messias davidico. O Messias davidico seria um príncipe-guerreiro, que lideraria os exércitos fiéis de Israel a uma vitória aniquiladora sobre os “filhos das trevas” (entre os quais figuravam em lugar de destaque as forças gentias de Quitim, provavelmente os romanos). O profeta haveria de transmitir a vontade de Deus ao seu povo no fim da dispensação, conforme Moisés havia feito no início de sua história.

Os homens de Qumran negavam-se a reconhecer os sumos sacerdotes de Jerusalém durante a “época da iniquidade”, parcialmente porque não pertenciam à casa legítima de Zadoque (deposto durante o tempo de Antíoco Epifânio), e parcialmente porque eram moralmente incapazes para ter aquele ofício sagrado. Um deles, evidentemente, um rei hasmoneano, é descrito como o “Ímpio Sacerdote” por excelência, por causa da violenta hostilidade que demonstrava para com o Mestre da Justiça e seus seguidores. A comunidade preservava em suas próprias fileiras uma organização de sacerdotes zadoquitas e de levitas, prontos para restaurarem uma digna adoração sacrificial no templo purificado da Nova Jerusalém (que não seria nenhuma cidade celestial, mas apenas a antiga Jerusalém renovada).

A biblioteca da comunidade, dentre a qual cerca de 500 documentos têm sido identificados (a grande maioria numa condição tristemente fragmentária), se compunha de escritos bíblicos e não-bíblicos. Cerca de cem rolos são livros do AT em hebraico; entre os mesmos, todos os livros do AT estão representados, alguns deles diversas vezes repetidos, com a exceção de Ester. Se essa exceção é significativa ou acidental, é difícil dizer. Esses manuscritos bíblicos datam dos últimos poucos séculos a.C., e da primeira porção do primeiro século d.C. Existem pelo menos três tipos distintos de textos das Escrituras hebraicas — o tipo protomassorético (provavelmente de origem babilônica), do qual se deriva o texto hebraico hoje aceito; o texto que parece estar por trás da LXX (provavelmente de origem egípcia); e um texto (provavelmente de origem palestina) muito relacionado com o *Pentateuco Samaritano*. Alguns exibem um tipo de texto misto; p. ex., a Caverna IV tem produzido um manuscrito de Números (4Q Num.<sup>b</sup>) cujo texto é meio termo entre os

tipos Samaritano e LXX, e um manuscrito de Samuel (4Q Sam.<sup>b</sup>) que segundo se supõe exibe um texto superior tanto ao texto massorético como ao texto da LXX. Outro manuscrito de Samuel, encontrado na mesma caverna (4Q Sam.<sup>a</sup>) reveste-se de interesse especial; exibe um texto não apenas muito parecido com o texto que sublinha a LXX, mas também é mais parecido ao texto de Samuel usado pelo escritor de crônicas do que o texto massorético se parece com esse texto. A descoberta desses manuscritos bíblicos tem reduzido por mil anos e mais o hiato que separava o tempo da escrota das cópias sobreviventes mais antigas, e tem feito uma imensa contribuição para a história textual do AT. (V. TEXTO E VERSÕES, 1, III).

Alguns fragmentos da LXX também foram encontrados nas cavernas de Qumran, e também alguma literatura tipo *targum* — novamente um *targum* aramaico sobre Jó, encontrado na Caverna XI. Alguns poucos livros apócrifos também já foram identificados, incluindo Tobias (em aramaico e em hebraico), Eclesiástico (em hebraico), e a Epístola de Jeremias (em grego), para não mencionarmos 1Enoque (em aramaico) e Jubileus (em hebraico).

Os rolos não-bíblicos, estudados em conjunto com a evidência provida pela escavação de Kherbet Qumran e de um edifício subsidiário perto de “Ain Feshkah, cerca de 3 km mais ao sul, nos fornece informações úteis sobre as crenças e práticas da comunidade. Devemos trazer em mente, todavia, que nem todo livro na biblioteca de uma comunidade reflete as idéias e o comportamento da mesma comunidade. Porém, muito da literatura de Qumran apresenta um quadro autoconsistente do qual podemos depender razoavelmente para ter alguma concepção sobre a vida em Qumran.

A comunidade de Qumran praticava rigorosa autodisciplina. A entrada na comunidade era limitada por condições estritas, incluindo um noviciado probatório. A interpretação da lei ali era muito severa, muito mais que a da mais severa escola farisaica. De fato, é provável que os fariseus é que sejam referidos na literatura de Qumran como “buscadores de coisas suaves” (cf. Is 30.10). Os homens de Qumran tinham abluções cerimoniais regulares, tinham refeições de comunhão, sendo rigorosamente guardada a admissão às mesmas, e seguiam um calendário semelhante ao que está prescrito no livro dos Jubileus. Interpretavam a esperança de Israel em termos apocalípticos, e acreditavam que eles mesmos teriam papel importante a desempenhar na realização dessa esperança. Interpretavam as Escrituras proféticas como referentes a pessoas e acontecimentos de seus próprios dias e dos dias que ficavam no futuro imediato, ainda durante seus dias. Essa interpretação encontra a mais clara expressão nos comentários bíblicos (*p<sup>s</sup>harim*), diversos dos quais foram recuperados das cavernas de Qumran. Segundo os exegetas de Qumran, os profetas sabiam por revelação aquilo que Deus estava prestes a fazer nos tempos do fim, mas não sabiam quando

seriam os tempos do fim. Essa revelação adicional fora dada por Deus ao mestre da justiça, que a comunicava aos seus discípulos. Segundo isso, pois, possuíam entendimento sobre o significado dos oráculos proféticos, entendimento esse negado aos outros judeus, e tinham consciência do favor que Deus lhes proporcionara ao iniciá-los nos mistérios de seu propósito e sobre os tempos e maneira de seu cumprimento.

As expectativas da comunidade de Qumran, entretanto, não foram cumpridas da maneira em que esperavam. Parece terem abandonado sua sede durante a guerra de 66-73 d.C.; e foi provavelmente nesse tempo que seus livros foram escondidos para ficarem seguros, nas cavernas circundantes. Que aconteceu aos membros da comunidade é obscuro, mas pelo menos parece que alguns deles fizeram causa comum com a igreja refugiada de Jerusalém.

Têm sido traçadas semelhanças entre a comunidade de Qumran e a igreja primitiva; no tocante à sua atitude sobre as questões escatológicas, da consciência de ser o remanescente, de exegese bíblica, e de práticas religiosas. Porém, existem importante diferenças a serem contrapostas a essas semelhanças. Suas abluções cerimoniais e suas refeições de comunhão não tinham o significado sacramental do batismo e da eucaristia cristãos. Os cristãos primitivos, tal como o próprio Jesus, se misturavam livremente com seus semelhantes nas coisas comuns da vida, em lugar de formarem comunidades ascéticas no deserto. O NT apresenta Jesus como o Profeta, o Sacerdote, e o Príncipe da casa de Deus, *unicamente em sua pessoa*, em lugar de distribuir esses ofícios entre três personagens distintas, conforme era feito na escatologia de Qumran. De fato, é Jesus que, em todos os sentidos, dá ao cristianismo sua feição sem igual. O mestre da justiça indubitavelmente era um grande líder e mestre, mas não era nem o Messias nem o Salvador, nem mesmo aos olhos de seus seguidores. Jesus era para os cristãos primitivos tudo quanto o mestre da justiça era para a comunidade de Qumran, e muito mais ainda — Messias e Salvador, Servo do Senhor, e Filho do homem. Quando o mestre da justiça morreu (ou, no idioma de Qumran — “foi reunido” — uma expressão que sugere falecimento natural), seus seguidores talvez tenham esperado que ele se levantasse dos mortos, embora isso seja duvidoso. O certo, porém, é que ele nunca ressuscitou dentre os mortos, e realmente nenhum de seus seguidores aparentemente afirmou que ele o fez.

O rolo de cobre da Caverna III provavelmente nada tem a ver com a comunidade de Qumran. É mais provável que pertencesse a um grupo de zelotes que se tenha aquartelado em Qumran durante a guerra de 66-73 d.C.; parece que contém (em código) um inventário do tesouro do templo, dividido em sessenta e um esconderijos em Jerusalém, e no distrito a leste a sul da mesma cidade.

## II. TEXTOS DA GUERRA DE BAR-KOKHBA

Em cavernas do uádi Murabba'at, cerca de 18 km ao sul de Qumran, foi encontrado por

volta de 1952 certa quantidade de material manuscrito. A maior parte desse material pertence ao período durante o qual essas cavernas foram ocupadas por um posto avançado do exército de Bar-Kokhba, líder da segunda revolta judaica contra Roma (132-5 d.C.). Os documentos incluem cartas escritas por ele, pelas quais parece que seu patronímico próprio era Bem-Kosebah; ele chama a si mesmo de “Simeão Ben-Kosebah, príncipe de Israel”. (O título Bar-Kokhba”, “filho da estrela”, se deveu ao fato do rabi Akiba tê-lo saudado como a “estrela” de Nm 24.17, ou, em outras palavras, como o Messias davidico). Muitos manuscritos bíblicos fragmentários desse período foram encontrados nas cavernas, todos eles exibindo um tipo “protomassorético” de texto.

Mais ou menos no mesmo tempo, quando as cavernas de Murabba'at eram exploradas, foram descobertos outros manuscritos do período Bar-Kokhba, em cavernas não-identificadas das circunvizinhanças. Esses incluíam fragmentos de Escrituras hebraicas e uma cópia fragmentária de uma versão grega dos profetas menores, mostrando um texto semelhante aquele empregado por Justino Mártir (c. 150 d.C.). Essa versão tem sido tentativamente identificada com a *Quinta* de Orígenes.

Ainda mais recentemente, descobertas semelhantes têm sido feitas em todo o território israelense, mais ao sul, ao longo da praia ocidental do mar Morto. Ali, igualmente, havia cavernas que eram usadas como quartéis de contingentes das forças guerrilheiras de Bar-kokhba. Os documentos nelas encontrados incluem dois fragmentos de rolos inscritos com Êx 13.1-16 e pequeno fragmento que contém partes de sete linhas do Salmo 15.

## III. KHIRBET MIRD

Do local arruinado de Khirbet Mird (anteriormente um mosteiro cristão), ao norte do vale do rio Cedrom, foram desenterrados, em cerca de 1950, por membros da tribo Taamire de beduínos (a mesma tribo responsável pelas primeiras descobertas em Qumran), manuscritos de grande interesse. Esses são de data muito posterior aos manuscritos encontrados em Qumran e Murabba'at. Incluem fragmentos de papiros de cartas particulares em árabe, dos sécs. VII e VIII d.C., uma carta em siríaco num papiro, escrita por um monge cristão, um fragmento do *Andromache* de Eurípedes, e certo número de textos bíblicos em grego e siríaco palestino. Os textos bíblicos em grego incluem fragmentos de códices unciais dos livros de Sabedoria, Marcos, João e Atos, os quais devem ser datados dos sécs. V a VIII d.C.; os escritos em siríaco palestino (muitos dos quais são palimpsestos) incluem fragmentos dos livros de Josué, Lucas, João, Atos e Colossenses. F.F.B.

## PAPIROS E OSTRACAS

### I. EGÍPCIOS

#### a) Papiros

(i) *Nome.* O termo papiro é aplicado a uma grande planta aquática da família das ciperáceas, usada para a preparação de material de escrita, para o que se empregava o cerne da planta; era, igualmente, o nome dado ao material de escrita feito dessa planta. A origem do vocábulo grego *papyrus* (de onde veio "papiro", "papel") continua algo incerto. Alguns pensam que se deriva de um suposto termo *papuro*, em cóptico (o último estágio do idioma egípcio), que significaria "pertencente ao rei", o que refletiria o fato que o papiro era um monopólio real na época greco-romana.

(ii) *A planta e seus usos.* Na antigüidade, a planta *Cyperus papyrus L.* se desenvolvia por todo o Egito, mas especialmente no delta egípcio, nos pantanais e nos lagos porém, atualmente a planta não é encontrada no estado silvestre ao norte do Sudão, embora continue aparecendo nos pantanais do lago Huleh, na Palestina, sendo igualmente encontrado na ilha da Sicília. Desde as raízes enterradas na lama, os grandes caules, triangulares em secção, crescem até uma altura de 3 ou até mesmo de 7 m, terminando com grandes flores abertas em forma de sino. (V. H. Frankfort, *Birth of Civilization in the Near East*, 1951, lâmina 2, e quanto à uma representação na antigüidade, v. a obra de W. Stevenson Smith, *Art and Architecture of Ancient Egypt*, 1958, lâmina 129A). A forma graciosa do papiro era um motivo favorito da arte e da arquitetura egípcia. O termo hebraico *gome'* parece significar a planta; v. tb. JUNCO. As referências bíblicas ao papiro se encaixam bem com a natureza e a utilização conhecidas da planta. Em realidade crescia no lodo (Jó 8.11), e mui apropriadamente simbolizava a vegetação abundante e luxuriante dos pantanos em contraste com a vegetação própria dos desertos (Is 35.7). A cestinha ou "arca" na qual o infante Moisés foi colocado era feita de papiro (Êx 2.3) e, no Egito e, na Etiópia, barcos e canoas de papiro podiam ser vistos sobre o Nilo e em seus pantanais (Is 18.2) conforme é demonstrado em gravuras antigas (v. fig. 174; e, p. ex., M. Murray, *The Splendour that was Egypt*, 1949, p. 83, lâmina 19). Além da manufatura de embarcações e de cestos, o papiro era também empregado na fabricação de cordas, sandálias e certas roupas, e suas raízes chegavam até a ser usadas como alimento pelos pobres.

(iii) *"Papel" de papiro.* Para fabricar esse "papel", os caules da planta eram despidos de sua casca externa, cortados em pedaços com comprimento de 40 a 45 cm de comprimento, enquanto o âmago, o cerne, era cortado em tiras finas. Essas eram postas lado a lado, encobrimdo em parte umas às outras, sobre uma superfície dura de madeira; mais tiras eram similarmente colocadas de través, formando ângulos retos; e as duas camadas eram então soldadas para formar um todo compacto simplesmente mediante o uso de pancadas fortes, com, p. ex., martelos de madeira. Aparando-se e polindo-se a superfície, o resultado era uma folha de papel esbranquiçado que era

durável mas que ficava amarelado com o tempo. O lado no qual ficavam as fibras horizontais era usualmente usado em primeiro lugar (exceto no caso de cartas), e é o lado que era chamado de recto; as "costas", onde ficavam as fibras verticais, eram chamados de verso. Essas folhas eram costuradas ou coladas extremidade com extremidade, com pequenas porções sobrepostas, formando um rolo de papiro. O comprimento padrão se compunha de vinte folhas, mas isso podia ser diminuído mediante corte ou aumentado mediante colagem, conforme a necessidade. O papiro mais longo que se conhece é o grande *Papyrus Harris I*, de c. 1160 a.C., que está no Museu Britânico; tem cerca de 40-1/2 m de comprimento. A altura de um papiro variava de conformidade com o uso a que se destinava, os tamanhos maiores (máximo de 47 cm; usualmente com 35 cm e 42 cm, nas dinastias XVIII e XIX — XX) para papéis oficiais e relatos oficiais (com longas colunas de cifras); e os menores (com cerca de 18 e 22 cm, mas freqüentemente menor), usados em composições literárias.

(iv) *O uso do papiro.* Esse era governado por convenções definidas. Visto que a escrita egípcia usualmente corre da direita para a esquerda, os escribas sempre começavam no extremo direito de um papiro e escreviam para a esquerda — a princípio em linhas verticais (usual até c. de 1800 a.C.), e posteriormente em linhas horizontais de extensão modesta, agrupadas em "colunas" ou "páginas" sucessivas. Quanto às formas escritas usadas, pontuação, equipamento de escrita, manuscritos etc., v. ESCRITA; TEXTO e VERSÕES.

O papiro era empregado desde o início da história egípcia (c. 3000 a.C.) até os primórdios do período islâmico (séc. VII d.C. e posteriormente). Os rolos mais antigos (em branco) pertencem à 1.<sup>a</sup> dinastia, e os primeiros que se encontram escritos são os que pertencem à V.<sup>a</sup> dinastia, c. de 2500 a.C. Grandes quantidades eram feitas e usadas no Egito durante o segundo e o primeiro milênio a.C. para toda espécie de registro escrito; porém, o papiro não era um material barato, e as costas e os espaços em branco dos rolos antigos eram freqüentemente aproveitados, ou então algum texto antigo era apagado para fornecer material de escrita para um novo texto.

Antes do fim do segundo milênio a.C., o papiro estava sendo extensamente exportado para a Síria-Palestina e indubitavelmente para mais longe ainda. Em cerca de 1090 a.C., Zakaabaal, o príncipe de Biblos, da Fenícia, cotou os preços da madeira na presença do enviado egípcio Wanamun, pelos rolos de contas guardados pelos seus antecessores, e, no pagamento parcial efetuado por Wenamun, pela madeira recebida, estão incluídos 500 rolos de "papiro terminado" (ANET, p. 27a, 28a). Quanto ao emprego do papiro para escrita hebraica e aramaica, e para a escrita nos tempos neotestamentários, v. secções separadas abaixo. Sobre todos os aspectos do papiro como um meio de escrita no

Egito, v. J. Cerny, *Paper and Books in Ancient Egypt*, 1952. Quanto a gravuras de papiros funerários e administrativos respectivamente, v. D. J. Wiseman, IBA, p. 36, 37 e figs. 30, 31.

#### b) Ostracas

É o plural de *ostrakon*, um vocábulo grego que originalmente significava "concha de ostra", mas que era aplicada pelos gregos aos cacos de barro nos quais registravam seus votos (daí se originou o nosso vocábulo "ostracismo"). No Egito, esse termo se aplica a tiras de pedra calcária ou cacos de barro trazendo inscrições e desenhos feitos a tinta. Embora tais ostracas sejam conhecidas como provindas da maioria dos períodos da história egípcia e de vários outros lugares, a vasta maioria delas pertencem ao período do Novo Reino (c. 1570-1085 a.C.) e vêm de Tebas, no Egito Superior, especificamente dos vales dos túmulos dos reis e das rainhas, bem como das vilas onde moravam os trabalhadores empregados na construção desses túmulos (modernamente Deir el-Medineh). A maior parte das ostracas do Egito é escrita na escrita cursiva hierática; as ostracas que exibem a escrita pictográfica hieroglífica, mais formal, são muito raras. As ostracas com desenhos são frequentemente muito atrativas, pois frequentemente eram traçadas por artistas em seu tempo vago. As ostracas inscritas se dividem em duas classes: literárias e não-literárias. A primeira contém porções de obras da literatura egípcia (histórias, poemas, sabedoria, hinos etc.), escritas como exercícios escolares, testes mnemônicos, ou por simples prazer; essas ostracas frequentemente preservam obras literárias (ou porções das mesmas) ainda desconhecidas em qualquer outra fonte. Muito mais variadas são as ostracas não-literárias. Eram os equivalentes egípcios de cadernetas, memorandos e anotações ligeiras, e refletem todo aspecto possível da vida diária: listas de trabalhadores com anotações dos ausentes, relatórios sobre o trabalho efetuado (cf. Êx 5.18,19), distribuição de cotas alimentares e de azeite, cifras numeráveis de tijolos, palha, legumes, vasos etc., processos legais, contratos de casamento, contas de venda e notificações de dívidas, muitas cartas e memorandos, e muitas outras coisas semelhantes além disso. O total desse material nos fornece uma vivida introspecção na vida diária do Egito durante e depois da peregrinação e o êxodo de Israel, e pode prover útil pano de fundo para as narrativas do Êxodo. V. tb. LAQUIS, SAMARIA

## II. HEBRAICO E ARAMAICO

### a) Papiros em hebraico

O mais antigo de todos os papiros hebraicos que se conhecem é o palimpsesto encontrado no uádi Murabaat, perto do mar Morto. Contém uma lista de nomes pessoais, escritos na escrita paleo-hebraica ("fenício"), e data do séc. VII ou talvez do VIII a.C. Em Qumran, muitos fragmentos de papiros têm sido encontrados, muitos dos quais ainda não foram identificados. Digno de atenção é uma cópia de certa

obra sectária *A Regra da Comunidade*, numa escrita proto-cursiva, encontrada na Caverna IV data do período hasmoneano. Algumas cartas do líder judeu rebelde, de 1325 d.C., usualmente conhecido como Bar-Kokhba, foram encontradas em Muraba'at e no uádi Heber; os catorze papiros descobertos nesta última localização, em 1960, incluem correspondência em grego e em aramaico.

Até serem feitas as descobertas de Qumran, os manuscritos hebraicos do AT mais antigos que se conheciam eram representados pelo papiro Nash, que contém parte de Dt 5 e 6, e muitos outros papiros datam de tão cedo como o segundo século a.C. A maioria dos manuscritos bíblicos encontrados em Qumran não são papiros; entretanto, fragmentos de papiros dos livros de Reis e Daniel foram encontrados na Caverna VI.

### b) Ostracas hebraicas

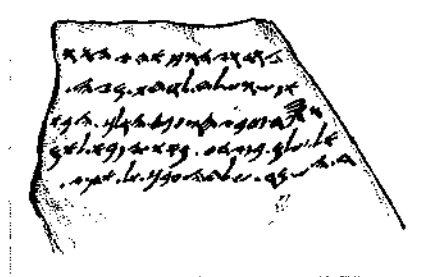
As mais significativas descobertas são as de Samaria e Laquis. Em 1908-10 sessenta e cinco ostracas foram descobertas em Samaria, e outras têm sido encontradas desde então. Escritas em paleo-hebraico, parece que são faturas referentes a produtos vinícolas. Visto que foram encontrados nos restos do palácio real, pode ser assumido que se referem a alguma propriedade real. Provavelmente datam do reinado de Jeroboão II. Contém muitos nomes pessoais e alguns nomes locais; os primeiros incluem compostos de Javé, El e Baal.

Escavações feitas em Tell ed-Duweir (a Laquis do AT, q.v.) em 1935 e 1938 desenterraram vinte e uma ostracas. A maioria delas parece que se compõe de cartas, escritas em paleo-hebraico (v. fig. 141). Nem todas podem ser lidas ou datadas, mas aquelas que têm sido traduzidas indicam uma data em c. de 588 a.C., pois o receptor (quando chamado por nome) era o governador militar da cidade durante os últimos poucos anos do reino de Judá, quando os exércitos babilônios estavam reduzindo as cidades fortificadas de Judá uma por uma. As ostracas refletem essa situação, e há certos contatos com Jeremias. De fato, a ostraca III se refere a certo profeta, que alguns têm identificado (com pouca base) conjecturalmente com Jeremias. Talvez o ponto mais interessante das Cartas de Laquis seja o nome constantemente repetido de YHWH (isto é, Javé); as ostracas omitem todas as vogais). É surpreendente encontrar o nome inefável usado tão livremente numa simples carta militar.

### c) Papiros aramaicos

Perto de Asuã (a antiga Siene) há uma ilha, no Nilo, que já foi chamada pelo nome grego de Elefantina. Ali floresceu uma colônia judaica, e deixou atrás de si um grande número de documentos, a maioria dos quais consiste de papiros, que gradualmente vieram à luz, desde 1893. Todos os papiros datam do V séc. a.C., quando essa colônia servia como guarnição militar para os conquistadores persas do Egito. A linguagem dos papiros é o aramaico, não diferente do aramaico dos livros de Daniel e Esdras. Inclu-

em documentos legais e cartas. É evidente que os colonos não pertenciam à corrente principal do pensamento religioso judaico; p.ex., contavam com seu próprio templo a Yahu (isto é, Javé), a despeito da proibição deuteronomíca de santuários fora de Jerusalém. Quando necessitaram de auxílio para reconstruir esse templo, escreveram com grande otimismo para o sacerdote de Jerusalém. Uma evidência clara de seu sincretismo é a menção de Anate-Yahu, isto é, uma deusa canaanita ligada com o nome de Javé; é improvável que fossem politeístas, mas evidentemente havia elementos pagãos em sua adoração a Javé.



**Fig. 141** — Desenho de uma ostraca inscrita, de Laquis. Esta carta, escrita em hebraico cursivo do tempo de Jeremias, foi encontrada num pequeno aposento-armário da torre do portão de Laquis, c. de 589-587 a.C.

Esses papiros têm contatos com Neemias; p.ex., mencionam Sambalate, governador de Samaria (cf. Ne 4.1).

Da área geral de Murabaat, os beduínos trouxeram à luz alguns papiros escritos no dialeto nabateu do aramaico. Um deles é um título de propriedade, e data de c. de 100 d.C. Adicionam elementos consideráveis ao nosso conhecimento sobre o idioma nabateu.

**d) Papiros em grego do AT**

Do AT em grego, existe um número considerável de papiros, quase invariavelmente fragmentários e mutilados. O mais antigo desses é o papiro escrito em grego John Rylands Library, 458, que consiste de fragmentos de Dt 23-28, e data do segundo século a.C. O papiro Fouad, 266, é de quase idêntica antiguidade; contém parte de Dt 31-32. A coleção Chester Beatty tem certo número de papiros do AT em grego, consistindo de porções dos livros de Gênesis, Números, Deuteronomio, Ester, Isaías, Jeremias, Ezequiel e Daniel, além do livro apócrifo de Eclesiástico; quanto à data variam do II ao IV sécs. d.C. Pertencente ao início do III séc. d.C. há um manuscrito grego Freer V, um códex papiro dos profetas menores. Outros papiros um tanto mais recentes apresentam porções do salterio.

Na Caverna IV, em Qumran, alguns fragmentos de papiros de Levítico foram encontrados, datados do primeiro século a.C. A Caverna VII também revelou fragmentos do que parece ser a epístola de Jeremias (Baruque vi).

V. tb. PAPIROS DO MAR MORTO quanto a material relevante e bibliografia

**III. NOVO TESTAMENTO**

**a) Introdução**

O descobrimento dos papiros gregos no Egito, durante os últimos oitenta anos tem produzido importantes resultados para os estudos do NT. Nas descobertas iniciais os papiros bíblicos eram raros, mas, com o início de escavações sistemáticas por Grenfell e Hunt, em 1896, grandes quantidades de papiros vieram à luz, incluindo tanto porções dos próprios livros do NT como documentos dos primeiros séculos, os quais nos ajudam a compreender aqueles. Os locais mais frutíferos de todos foram o sul de Fayum, em Behnesa (Oxyrhynchus), Eshmunem (Hermópolis), Kom Ishgau (Afroditópolis), e Akhmim (Panópolis).

Há muito tempo muitos eruditos supunham que o grego do NT era *sui generis*, "uma linguagem do Espírito Santo", mas havia alguns, como Masson, Lightfoot e Farrar, que anteciparam o fato, que logo haveria de ser comprovado, que os escritores do NT empregaram o idioma comum do mundo grego do primeiro século d.C., aproximando-se mais freqüentemente do *koine* falado do que do *koine* literário de então. Graças aos papiros, temos agora ilustrações do uso contemporâneo "secular" da vasta maioria dos vocabulos usados no NT. Continua sendo verdade, ainda que num sentido muito limitado, que o idioma do NT é *sui generis*, devido ao freqüente fundo hebraico e aramaico que ali transparece. "A tensão entre a herança judaica e o mundo grego afeta vitalmente a linguagem do NT" (Hoskyn e Davey, *The Riddle of the New Testament*, 1931, p. 20). Outra tendência, corrigida pelo estudo dos papiros era a inclinação dos eruditos para julgar o NT pelos padrões áticos de gramática e sintaxe, e também de gosto literário. Revelou-se então que o *koine* dos primeiros séculos cristãos estava num estado comparativamente rápido de evolução, que culminou no grego bizantino e, finalmente, no grego moderno, e que, portanto, deve ser avaliado sob esse prisma. Seria errôneo dar valor demais a esses avanços, porém, têm provido uma ajuda indispensável para o estudo do texto do NT, bem como da sua linguagem e literatura, e, portanto, igualmente da sua interpretação teológica. Em sua Conferência Schweich de 1946 (publicada em 1953 como *The Text of the Epistles*), o Dr. G. Zuntz faz um apelo em prol da conjunção ativa desses dois campos de estudo. "O teólogo que estuda o NT também deve assumir a qualidade do filólogo" (p. 3). Talvez a melhor obra que exemplifica isso seja o *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (1933), editado por G. Kittel e G. Friedrich.

Os documentos originais do NT foram todos escritos em rolos de papiro (excetuando uma ou duas das epístolas mais breves, que talvez tenham sido escritas em folhas individuais de papiro), e pode ser aqui mencionado que a transmissão do texto desempenhou papel im-



portante no desenvolvimento de novas técnicas. No restante do mundo romano os códices de papiro não começaram a substituir os rolos senão já no séc. III d.C.; mas no Egito temos evidência que as comunidades cristãs desenvolveram a forma em códice consideravelmente antes. Dez fragmentos bíblicos foram encontrados com data dos sécs. segundo e terceiro, e de 111 fragmentos pertencentes aos sécs. terceiro e quarto, apenas doze tinham a forma de rolos de papiro. O texto da Epístola aos Romanos haveria de requerer um rolo de 3,50 m, Marcos exigiria 3,50 m, Atos exigiria 9,80 m (cf. 2Tm 4.13 referindo-se aos rolos e às cobertas de pergaminho que os protegiam). Porém, conforme a necessidade de cópias se tornou evidente, dos evangelhos e das epístolas que teriam grande volume, foi-se desenvolvendo naturalmente o emprego de códices, isto é, folhas de papiro dobradas e arranjadas em cadernos, muito parecido com os livros modernos. Um único códice podia agora conter os quatro evangelhos e Atos, ou então a totalidade das epístolas de Paulo.

#### b) Lista dos papiros mais notáveis

A última tabulação oficial, a de K. Aland (1957), contém mais de 241 inscrições, das quais sessenta e oito são alistadas nas edições críticas do texto do NT. Muitas são comparativamente pequenas, mas a importância dos textos mais substanciais é grande.

P<sup>1</sup> (sécs. terceiro ou quarto) contém Mt 1.1-9, 12-20; P<sup>2</sup> (quarto séc.) contém Lc 1.74-80; 6.1-4; P<sup>3</sup> (terceiro séc.) contém Jo 1.23-31, 33-41 e 20.11-17, 19-25; inclui as duas folhas de um único caderno, e ilustra a família de onde posteriormente se derivaram os códices Sinaítico e do Vaticano; P<sup>4</sup> (quarto séc.) contém At 4.31-37; 5.2-9; 6.1-6, 8-15; P<sup>5</sup> (séc. terceiro, escrito nas costas de um epitome de Livio) contém Hb 2.14-5.5; 10.8-22; 10.29-11.13; 11.28-12.17; P<sup>20</sup> (terceiro séc.) contém Tg 2.19-3.9, P<sup>22</sup> (terceiro séc.) contém Jo 15.25-16.2, 21-32; P<sup>27</sup> (terceiro séc.) contém Rm 8.12-22, 24-27, 33-9.3, 5-9; P<sup>37</sup> (terceiro séc.) contém Mt 26.19-52; P<sup>38</sup> (quarto séc.) contém At 18.27-19.6; 19.12-16.

Dos papiros Chester Beatty (P<sup>45</sup>, <sup>46</sup>, <sup>47</sup>), os de números 1 e 2 são de particular interesse. P<sup>45</sup> (início do terceiro séc.) contém porções de trinta folhas tiradas de um códice de 220 folhas, incluindo os evangelhos e Atos; tem partes de Mateus, Marcos, Lucas, João (dezesseite folhas) e Atos (treze folhas). P<sup>46</sup> (também do início do séc. terceiro) contém oitenta e seis folhas, encontradas em certo período em três grupos, além de Romanos, Hebreus, 1 e 2 Coríntios, Gálatas, Efésios, Filipenses, Colossenses, 1 e 2 Tessalonicenses, excetuando pequenos hiatos. É notável que a doxologia final da Epístola aos Romanos, aqui, ocorra no fim do cap. 15. P<sup>47</sup> (terceiro séc., dez folhas) tem Ap 9.10-17.2; P<sup>48</sup> (terceiro séc., semelhante a P<sup>38</sup>) tem At 23.11-16, 24-29. P<sup>52</sup> (o famoso fragmento "John Rylands" de 9 x 6 cm) foi identificado por C. H. Roberts em 1935 como Jo 18.31-33, 37, 38 e pertencente ao início do segundo século. P<sup>64</sup>

(segundo séc.) contém porções de Mt 26; P<sup>66</sup> (c. 200 d.C.), o "papiro Bodmer II", tem 108 folhas em cinco cadernos, cada qual com 17 x 14 cm, e contém Jo 1.1-14.26.

A relação textual desses e de muitos outros papiros menores com códices em pergaminho mais importantes, e versões antigas do NT, tem sido objeto de estudo cuidadoso.

#### c) Efeito do estudo textual do NT

Para descrever isso, torna-se necessário um breve esquema da história do texto grego até as descobertas dos papiros. A versão autorizada da Bíblia inglesa de 1611 (importante para nós porque com quase certeza absoluta influiu na tradução de João Ferreira de Almeida), que até hoje é a Bíblia de mais larga circulação entre os protestantes de língua inglesa, se baseou na edição do NT Grego preparada por Stephanus (Robert Estienne) em 1550, o "Textus Receptus", que por sua vez se baseou largamente sobre a edição de Erasmo, publicada em 1516. Stephanus fez uso de apenas quinze manuscritos, todos eles de data posterior, representando a tradição bizantina ou oriental do texto. O acontecimento que estimulou uma pesquisa séria a respeito de todos os manuscritos existentes foi o aparecimento, na Inglaterra, em 1627, do Codex Alexandrinus, um códex em pergaminho, pertencente ao séc. V d.C. Porém, não foi senão por ocasião do descobrimento do Códex Sinaítico e do aparecimento da edição do Vaticano, de Tischendorf, em 1859 e 1867 respectivamente, que se tornou possível qualquer grande avanço no estudo textual. Isso apareceu justamente quando os eruditos haviam começado a perceber a riqueza potencial do Egito em papiros. Westcott e Hort publicaram um texto grego revisado em 1881 que foi extensivamente usado na versão revista inglesa daquele ano. Bases eruditas postularam quatro famílias principais de textos, o texto sírio, o texto neutro, o texto Alexandrino e o texto Ocidental, e deram maior importância à família do texto neutro, consistente dos Códices Vaticano e Sinaítico, as versões cópticas e manuscritos paralelos.

Os papiros do NT têm desempenhado uma parte proeminente na extensão e modificação desses resultados. Outros estudos convenceram os eruditos que os grupos criados por Westcott e Hort haviam sido distinguidos por demais severamente uns dos outros; e B. H. Streeter, usando os grupos minúsculos de manuscritos, isolados por Ferrar e Abbott, e por K. Lake, juntamente com o manuscrito Koridethi (séc. IX), demonstraram a íntima relação que todos esses sustentam para com o texto de Orígenes do NT, e postularam de qualquer forma a família "cesareana" (Orígenes passou seus últimos anos em Cesaréia) para o Evangelho de Marcos. O texto dos evangelhos nos manuscritos Freer (Os "Evangelhos Washington") e os papiros Chester Beatty demonstraram ainda mais que a família "cesareana" de textos provavelmente se originou no Egito, e que de Alexandria foram para Cesaréia, levada por Orígenes. O grupo Chester Beatty, especialmente P<sup>66</sup>, tem

sido de imenso valor. Provam que o códice já estava em uso, há muito tempo, no tocante às coleções dos evangelhos e das epístolas paulinas, cuja circulação grandemente ajudou na formação do cânon do NT. Sua data, inegavelmente no séc. III d.C. significa que agora possuímos uma linhagem de evidência textual que recua para além dos grandes códices em pergaminho pertencentes aos sécs. quarto e quinto, os quais os eruditos haviam defendido tão pesadamente, uma linhagem que é anterior às coleções do NT que Eusébio ordenou que fossem produzidas para uso nas igrejas, após o edito de Milão em 313 d.C. Fragmentos de período ainda anterior a isso, em particular o fragmento "John Rylands" que contém o Evangelho de João, nos levam até à primeira metade do segundo séc. d.C., ou seja, até dentro de uma única geração à partir dos últimos escritos do NT, a coleção joanina.

O quadro geral da transmissão do texto que emerge é o quadro de muitas famílias ou grupos a surgirem, conforme as cópias iam sendo feitas para uso particular ou público, algumas vezes por escribas treinados, mas muito mais freqüentemente por crentes sem treinamento especial. A necessidade de um texto padronizado ainda não se fizera sentir, e as tentativas locais de comparação entre diferentes textos nunca foram largamente empregadas. Também devemos supor que, por ocasião das perseguições, p. ex., a de Décio, em 250 d.C., muitas cópias do NT pereceram. Os papiros nos têm ajudado a perceber a complexidade desse estágio primitivo da transmissão; se ainda estamos longe de cumprir o alvo de Bentley, que era de fazer o texto indubitavelmente verdadeiro "ut et manibus apostolorum vix purior et sincerior evaserit", pelo menos a história nos demonstra um avanço contínuo. V. TEXTO E VERSÕES (NT).

#### d) Efeito sobre o estudo da linguagem e da literatura do NT

Conforme foi observado acima, o grego do NT tem afinidades tanto com as formas literárias como com as formas não-literárias do grego *koine*, principalmente com estas últimas, que atualmente tão bem conhecemos pelos documentos escritos em papiros de todo tipo, pertencentes ao Egito do período greco-romano — editos imperiais, procedimentos judiciais, documentos sobre impostos e censenseamentos, contratos de casamento, notas de nascimento, falecimento e divórcio, e uma multidão de outros documentos. Indubitavelmente existem muitos semiticismos no NT, pois todos os escritores, com exceção de um, sem dúvida foram judeus, mas o número calculado destes semiticismos tem sido grandemente reduzido devido a descoberta de expressões paralelas nos papiros. "Até os semiticismos de Marcos quase nunca são grego bárbaro, embora sua linguagem extremamente vernácula nos possa fazer pensar assim, até que lemos os papiros menos educados" (Howard). Um exemplo é a expressão *blepein apo*, em Mc 8.15. Muitas novas formações de palavras do grego do NT têm encontra-

do paralelos nos papiros, como, p. ex., os substantivos terminados em *-mos, -ma, -sis, -ia*, os adjetivos terminados em *-ios*, novos adjetivos e advérbios compostos, novas palavras com o prefixo *-a* privativo; palavras estrangeiras, termos técnicos usados no exército e na administração romana. Problemas de ortografia têm assim sido solucionados, como, p. ex., *genemá* (Mt 26.29), *tameion* (Lc 12.3), *sphyrís* (Mt 15.37); e problemas de morfologia, como, p. ex., *gegonan* (Rm 16.7), *ethatho* (Mt 10.13), *ethan* (Mc 3.8); e problemas de sintaxe, como, p. ex., o emprego consecutivo de cláusulas com *hina* (como em Jo 17.3), o caráter intercambiável de *eis* e *en* (como em Jo 1.18; Mt 18.19).

O vocabulário do NT tem sido abundantemente ilustrado. Em lugar de numerosos vocês *biblicae*, conforme os escolares mais antigos, tornou-se possível demonstrar, conforme o fizeram Deissmann e Bauer, que somente cerca de um por cento do vocabulário, cerca de cinqüenta palavras, de fato era peculiar do NT. Um sentido melhor pôde ser dado a palavras como *helikra* (p. ex., Lc 2.52 = "idade"), *merís* (At 16.12 = "distrito"), *anastatoos* (lit., "expulsar da lareira e de casa", usada metaforicamente em At 17.6 e Gl 5.12), *hipostasis* (Hb 11.1 = "documento de posse"), *parousia* (*passim*; = visita de personagens reais ou outras personagens notáveis), *arhabon* (p. ex., Ef 1.14 = "prestação paga"), *leitourgia* (2Co 9.12; tanto serviço particular como público). Os vocábulos comuns *adelphoi* e *presbyteroi* são freqüentemente ilustrados pelas fraternidades sociais e religiosas e pelos oficiais dos templos e das aldeias.

No tempo em que o NT foi escrito, um aticismo revisado se tornara popular, um movimento essencialmente artificial que afetava reconhecer o grego ático do séc. V como norma. Porém, houve notáveis escritores seculares, como Plutarco, Estrabão, Diodoro Siculo, e Epicteto, que evitavam o aticismo, e o próprio NT representa uma revolta contra o mesmo por meio do emprego que faz da linguagem vernácula. "O *koine* não é, digamos assim, ouro puro acidentalmente contaminado, mas algumas vezes se assemelha mais a um novo e útil amálgama" (Moule). A LXX já havia estabelecido um precedente para tal uso do grego popular, e os escritores, todos os quais poderiam perfeitamente ter escrito em aramaico, escreveram em grego por preferência deliberada. O padrão literário de sua obra naturalmente varia enormemente. A segunda Epístola de Pedro se aproxima mais de perto de o nível plenamente literário, enquanto Lucas e o autor de Hebreus são igualmente estilistas conscientes. Porém, Lucas e Paulo, embora obviamente capazes de falar e de escrever o grego em sua forma clássica (cf. os prefácios de Lucas e Atos, e At 16.22s.) não hesitaram em usar formas altamente coloquiais. O caso extremo é o de Apocalipse, escrito em grego laborado e algumas vezes bárbaro, o que reflete claramente a influência de termos e de modos de pensamento semíticos. Porém, a verdade permanece de pé de que "o grego em

que o autor se expressa se parecia mais com o grego dos papiros egípcios" (A. Robinson).  
**V. LINGUAGEM DO NOVO TESTAMENTO.**

**e) Ostracas**

Já tivemos ocasião de observar que as ostracas ou "cacos de barro" eram usadas extensivamente na antiguidade como o material de escrita mais barato possível. Sua aparente insignificância (cf. Is 45.9) fez com que fossem negligenciadas como não tendo qualquer valor para o estudo do grego *koine*. Como já seria de esperar, entre o grande número de ostracas encontradas no Egito, cobrindo um período de quase mil anos, a vasta maioria se compõe de documentos ou fragmentos de documentos, pertencentes à vida das classes mais baixas. Umhas poucas ostracas têm sido encontradas apresentando curtos textos literários, sem dúvida empregados nas escolas, e temos também ostracas com breves textos do NT (v. tirados de Mc 9 e Lc 22), enquanto certa ostraca do séc. VI d.C. está inscrita com um hino a Maria, influenciado por Lc 1. Porém, a maioria se compõe de cartas breves, contratos, e, acima de tudo, recibos de impostos. Muitos idiomas se usam ali, incluindo o grego, o latim, o aramaico, o coptico e o egípcio antigo.

Ocasionalmente uma expressão empregada no NT se ilumina assim. Diversas ostracas apresentam detalhes de recibos datados com o dia chamado de *Sebaste*, que quer dizer "Dia do imperador", e talvez paralelo ao uso que os cristãos faziam da palavra *kyriake* com o significado de "Dia do Senhor". O título *Kyrios*, "Senhor", aparece em ostracas referentes aos imperadores Nero e Vespasiano (cf. Jd 4). Recibos de Tebas, datados do primeiro séc. de nossa era, têm lançado luz sobre o emprego que o NT faz de *logeia* (p. ex., 1Co 16.1,2 = "coleções") e também do verbo *apecho* que significa a recepção de um pagamento (cf. Mt 6.2 = "receberam completamente a sua recompensa"). A frase comum *eis to onoma* ("no nome") é demonstrada nas ostracas como uma fórmula legal comum a respeito da autoridade sob a qual alguma coisa era feita. As ostracas, dessa maneira, suplementam, numa escala comparativamente menor, a evidência prestada pelos papiros acerca da linguagem e do idioma do NT.

**f) Papiros apócrifos e não-canônicos**

Esses papiros merecem ser mencionados por causa da assistência que prestam aos estudiosos para que compreendam a forma e o conteúdo dos escritos do NT. Os mais notáveis são as *Logia* ou "Dizeres de Jesus". O primeiro desses (encontrado em Oxyrhynchus, em 1896 e em 1897) foi a folha de um códice datado no terceiro séc., contendo afirmações, algumas das quais soavam de modo familiar, enquanto outras pareciam de tipo mais místico; o segundo, do fim do segundo séc., tinha as afirmações escritas nas costas de um rolo sobre pesquisas efetuadas em terrenos. Um terceiro continha fragmentos de um evangelho não-canônico, e ainda um outro papiro desse tipo foi descoberto em 1934; compõe-se de fragmentos de três folhas de um códice, atribuído a cerca de 150 d.C., e narra quatro incidentes

supostamente baseados na vida de Cristo, semelhantes a certos incidentes historiados nos evangelhos canônicos. Então, entre treze rolos de papiros, encontrados perto de Nag Hammadi, em 1946, apareceu o *Evangelho de Tomé*, uma importante coleção de afirmativas onde as influências gnósticas se misturam com tradições sinóticas, joaninas e outras, e que evidentemente se trata de uma versão cóptica da obra da qual a *Logia* de Oxyrhynchus é um fragmento.

Diversas obras apócrifas têm sido recuperadas dessa maneira, na sua totalidade ou parcialmente. A coleção Chester Beatty inclui catorze folhas do livro de Enoque, baseadas num códice do séc. IV, e parte de uma homilia por Melito de Sardes a respeito da paixão. Certa folha de papiro, de origem gnóstica também veio à luz (início do séc. terceiro), baseada no *Evangelho de Maria*. Em Akhmim, foram encontrados fragmentos do *Evangelho* e do *Apocalipse de Pedro* (provavelmente escritos no séc. segundo). O primeiro apresenta tendências docéticas, e o segundo é muito inferior ao Apocalipse de João. Na coleção Amherst fica a maior parte da *Ascensão de Isaías*, e na Biblioteca Estadual de Hamburgo há onze folhas dos *Atos de Paulo*, um "romance religioso" do fim do segundo século. Finalmente, os papiros de Oxyrhynchus tem provido uma parte do texto grego da bem conhecida obra *Pastor de Hermas*. Essa obra aparece posteriormente de forma completa no Codex Sinaitico. **V. CÂNON DO NOVO TESTAMENTO.**

**Bibliografia importante:**

- a) F. G. Kenyon, *Our Bible and the Ancient Manuscripts*<sup>2</sup>, 1958; *id.*, *The Bible and Archaeology*, 1940; E. Hoskyns e F. N. Davey, *The Riddle of the New Testament*, 1931; A. Deissmann, *LAE*<sup>4</sup>, 1939; F. F. Bruce, *The New Testament Documents: Are They Reliable?*<sup>2</sup>, 1959.
- b) G. Malfeld e B. M. Metzger, "Detailed list of the Greek Papyri of the New Testament", *JBL*, LXVIII, 1949, p. 359-370; W. H. P. Hatch, *The Principal Uncial MSS of the New Testament*, 1939; F. G. Kenyon (ed.), *The Chester Beatty Biblical Papyri* (fasc. I-VII), 1933-7.
- c) F. G. Kenyon, *The Text of the Greek Bible*, 1937; L. Vaganay, *Introduction to the Textual Criticism of the New Testament* (traduzido por Miller), 1937; A. H. McNeile, *Introduction to the New Testament*<sup>2</sup>, 1953, cap. xi.
- d) A. Wikenhauser, *New Testament Introduction*, 1958, Parte II; G. A. Deissmann, *Bible Studies*<sup>2</sup>, 1909; F. Blass, *Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch*<sup>2</sup>, 1931; J. H. Moulton e W. F. Howard, *A Grammar of New Testament Greek*, 1953; C. F. D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek*, 1953; J. H. Moulton e W. Milligan, *Vocabulary of the Greek New Testament*, 1930; Arndt, 1957; A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament*, 1919; L. R. Palmer, *A Grammar of the Post-Ptolemaic Papyri*, 1946.
- e) U. Wilken, *Griechische Ostraka aus Egypten und Nubien*, 1899; G. Lefebvre, *Fragments grecs des Évangiles sur ostraca*; H. R. Hall, *Coptic and Greek Texts of the Christian Period from Ostraca, Stelae etc.*, in the *British Museum*, 1905.



f) H. I. Bell e T. C. Skeat, *Fragments of an Unknown Gospel*, 1935; B. P. Grenfell, A. S. Hunt, e outros, *The Oxyrhynchus Papyri*, I-XXVII, 1898-1952; R. M. Grant e D. N. Freedman, *The Secret Sayings of Jesus*, 1960; R. McL. Wilson, *Studies in the Gospel of Thomas*, 1960.  
K.A.K. - D.F.P. - B.F.H.

**PAPIRO NASH** — V. ESCRITA, Vb(v)2.

**PARÁ** — Um deserto situado na região centro-oriental da península do Sinai, a nordeste do Sinai tradicional e a sul-sudeste de Cades, com a Arabah e o golfo de Aqabah em sua fronteira oriental. Foi para esse deserto que Hagar e Ismael se dirigiram depois de serem expulsos da casa de Abraão (Gn 21.21). Foi atravessado pelos israelitas depois de sua saída do Egito (Nm 10.12; 12.16), e dali Moisés despachou certos homens que espiassem a terra de Canaã (Nm 13.3,26). O deserto também foi atravessado por Hadade, o edomita, em sua fuga para o Egito (1Rs 11.18).

1Sm 25.1 registra que Davi foi até o deserto de Parã por ocasião do falecimento do profeta Samuel, mas, nessa instância podemos ler juntamente com o texto grego do AT, "deserto de Maom".

El-parã, mencionada em Gn 14.6, como localidade que ficava à beira do deserto, talvez fosse um nome antigo para Elate. O monte Parã, do cântico de Moisés (Dt 33.2), e de Hc 3.3, provavelmente era um pico proeminente na serra montanhosa na margem ocidental do golfo de Aqabah.  
R.A.H.G.

## PARÁBOLA

### I. PARÁBOLAS E ALEGORIAS

O vocábulo "parábola" (gr., *parabole*) por derivação significa "pôr coisas lado a lado" e se assemelha à palavra "alegoria", que por derivação significa "dizer coisas de maneira diferente". O objeto do ensino por parábolas e alegorias é o mesmo. Visa iluminar o ouvinte apresentando-lhe ilustrações interessantes, de onde possa concluir por si mesmo a verdade moral ou religiosa. O valor de tal método de ensino é duplo. Primeiramente, torna muito mais fácil a assimilação da verdade, pois "a verdade contida numa história entra até em portas humildes"; e, em segundo lugar, a verdade assim aprendida fixa-se com mais facilidade na mente e na memória, pois, ao tirar suas próprias deduções pelas ilustrações, o aprendiz em realidade está ensinando a si mesmo. Mas, apesar de que "parábola" e "alegoria" por derivação e significado quase não podem ser distinguidas entre si, no uso comum, "parábola" passou a ser limitado a um símile ou história breve descritiva, designada para inculcar uma única verdade ou resposta a uma única pergunta. "Alegoria", por outro lado, denota o relato mais elaborado no qual uma comparação pode ser encontrada em todos ou na maioria dos detalhes.

### II. A INTERPRETAÇÃO DAS PARÁBOLAS

No caso das parábolas de Jesus têm surgido algumas dificuldades devido o fato que a mesma palavra, "parábola" é empregada, tanto nos próprios evangelhos como pelos estudiosos dos evangelhos, para descrever a grande variedade de ilustrações que pode ser encontrada no ensinamento nelas contido. Aquilo que normalmente chamaríamos de "provérbio" (q.v.) é designado de "parábola" em Lc 4.23 (certas versões assim dizem, seguindo o grego; mas nossa versão traduz por "provérbio"). A parábola que é referida em Mt 15.15 quase faz parte da natureza de um enigma. A ilustração simples, de que as folhas numa árvore são um sinal da aproximação do verão, é chamada de "parábola" em Mc 13.28. A comparação mais elaborada entre crianças a brincar e a reação dos contemporâneos de Jesus para com João Batista e para consigo mesmo, é usualmente chamada de "a parábola do jogo das crianças" (Lc 7.31,32). Por outro lado, as parábolas do semeador e do joio no campo ambas recebem detalhadas interpretações alegóricas (Mt 13.18-23, 36-43); e as parábolas da rede (Mt 13.47-50), dos agricultores iníquos (Mc 12.1-12), da festa de casamento (Mt 22.1-14), e da grande ceia (Lc 14.16-24), deveriam com mais exatidão ser chamadas de "alegorias".

Os pregadores cristãos de todos os séculos se tem esforçado, com propósitos homiléticos, por encontrar mais verdades dentro das parábolas de Jesus do que realmente era a sua intenção. Pequenos detalhes têm sido alegorizados para que ensinem verdades que de forma alguma são óbvias nas próprias histórias, e irrelevantes para o contexto no qual se encontram. Em resultado disso, a reação crítica inevitável se fez sentir poderosamente. Eruditos como Jülicher, asseveraram que as parábolas tinham a intenção de ilustrar uma verdade tão somente (embora possa haver considerável diferença de opinião sobre qual seja essa verdade); e consideraram que as interpretações alegóricas sobre as parábolas do semeador e do joio como exemplos antigos do perigoso processo de alegorização, que tanto dano tem feito à igreja cristã. Porém, conforme temos visto, em realidade é impossível traçar uma distinção indiscutivelmente clara entre a parábola e a alegoria nos relatos contados por Jesus; e, em algumas de suas parábolas diversas lições podem ser aprendidas, como, p. ex., na parábola do filho pródigo, no qual a ênfase recai sobre a alegria de Deus-Pai em perdoar aos seus filhos, sobre a natureza do arrependimento, e sobre o pecado de ciúme e justiça própria (Lc 15.11-32).

Eruditos mais recentes, como Jeremias, tem procurado distinguir dentro dos próprios evangelhos, entre as lições comparativamente simples ensinadas por Jesus, que eram sua intenção nas suas parábolas, e o sentido mais elaborado que os primitivos mestres cristãos deram a essas histórias antes de haverem sido finalmente incluídas nos evangelhos escritos. Porém, tais tentativas para desembaraçar elementos primá-

rios e secundários sempre serão mais subjetivas do que científicas. O que é claro, entretanto, é que os evangelhos não nos fornecem nem a ocasião em que uma parábola específica foi proferida pela primeira vez, nem a pessoa para quem originalmente foi dirigida. No caso das parábolas do bom samaritano (Lc 10.25), dos dois devedores (Lc 7.41), do jogo das crianças (Lc 8.31,32), e das minas (Lc 19.11), o contexto é claramente dado a fim de prover-nos uma indicação sobre a sua interpretação. Mui frequentemente, contudo, parece que as histórias de Jesus foram lembradas por muito tempo depois que as circunstâncias que lhes deram origem já haviam sido esquecidas; e os evangelistas, ao colocá-las nas suas narrativas, algumas vezes, mas nem sempre, sugeriram o motivo que deu origem a terem sido proferidas pela primeira vez (v. Lc 18.19). Uma coleção de sete parábolas, desligadas inteiramente de seus contextos, pode ser encontrada em Mt 13.

Tanto a super-elaboração como a super-simplificação devem ser evitadas na interpretação das parábolas, pois em poucas esferas da exegese do evangelho é mais fácil para alguém ser tendencioso. Conforme o escritor do presente artigo tem dito em outros lugares: "Por exemplo, ilude dizer que a parábola do filho pródigo contém "o evangelho dentro dos evangelhos" e daí deduzir que nenhuma doutrina de expiação é vital para o cristianismo: ou então supor pela história do bom samaritano que o serviço prático prestado aos nossos semelhantes é a totalidade e a finalidade do cristianismo" (R. V. G. Tasker, *The Nature and Purpose of the Gospels*, 1957, p. 57, 58). Igualmente ilusória é a tentativa de fazer que considerações éticas ou econômicas tenham importância na interpretação das parábolas, quando tais considerações são de fato irrelevantes. Por exemplo, a parábola do mordomo injusto (Lc 16.1-9) ensina que o futuro tem importância e que os homens devem preparar-se para o mesmo; porém, a questão da moralidade da ação levada a efeito pelo mordomo fictício não tem ligação alguma com a lição principal da história. Semelhantemente, foge do alvo perguntar se o homem que descobriu um grande tesouro num campo foi moralmente justificado ao obter a compra do campo por muito menos do que sabia ser o valor real (Mt 13.44). A lição da parábola é que nenhum tesouro pode ser comparado com o valor do tesouro do reino de Deus, e que a súbita "descoberta" do mesmo é motivo de grande alegria. Uma vez mais, é fútil sugerir que a parábola dos trabalhadores na vinha (Mt 20.1-16) lança alguma luz sobre o problema dos salários. Pois tal parábola meramente ilustra a bondade de Deus, o qual trata com os homens de modo gracioso e não estritamente de conformidade com seus respectivos méritos.

### III. CARACTERÍSTICAS DAS PARÁBOLAS

Parece que Jesus algumas vezes aproveitava a natureza para oferecer as ilustrações para suas parábolas, como nas parábolas do semeador

(Mc 4.1-9), da semente que se desenvolve secretamente (Mc 4.26-29), da semente de mostarda (Mc 4.30-32), e do joio (Mc 13.24-30); algumas vezes dos costumes familiares da vida diária, como nas parábolas do fermento (Mt 13.33), da lâmpada posta sobre o velador (Mc 4.21), da ovelha perdida (Lc 15.3-10), do homem importuno (Lc 11.5-8), e das dez virgens (Mt 25.1-13); algumas vezes lançava mão de acontecimentos bem conhecidos de história recente (Lc 19.14); e, algumas vezes, daquilo que poderíamos conceber como acontecimentos ocasionais, ou contingências não improváveis, como nas parábolas do juiz injusto (Lc 18.2-8), do jogo das crianças (Lc 7.31-35), dos trabalhadores na vinha (Mt 20.1-16), do mordomo injusto (Lc 16.1-9), e do filho pródigo (Lc 15.11-32). Quando a verdade a ser ensinada é algo além da experiência de seus ouvintes, a parábola não somente se torna mais fictícia, mas também mais didática em seu caráter, como no caso da parábola do rico e de Lázaro (Lc 16.19-31), onde Jesus conclui a história com a enfática declaração: "Se não ouvem a Moisés e aos profetas, tão pouco se deixarão persuadir, ainda que ressuscite alguém dentre os mortos".

Algumas vezes a lição de uma parábola é suficientemente óbvia pela própria história do rico tolo, onde uma *reductio ad absurdum* é atingida quando o rico morre no próprio momento em que os preparativos para aposentarse em segurança e conforto haviam sido completados (Lc 12.16-21); mas até mesmo aqui a história é coroada com a declaração: "Assim é o que entesoura para si mesmo e não é rico para com Deus". Em outras ocasiões, encontramos Jesus fazendo o ouvinte perceber o ponto central de uma parábola por meio de uma pergunta hábil, como, p.ex.: "Qual deles, portanto, amará mais?" (Lc 7.42). Ou então apontava pessoalmente para a verdade moral, quer na conclusão de uma história (como em Mt 18.23, onde ele conclui a parábola do servo indisposto ao perdão com as palavras: "Assim também meu Pai celeste vos fará, se do íntimo não perdoardes cada um a seu irmão"), quer na resposta a uma pergunta subsequente pedindo esclarecimento (como em Mt 15.15, onde Pedro lhe pede para "declarar" a parábola, ou seja, esclarecê-la explicando o que queria dizer quando afirmou que não é o que entra pela boca de um homem que o contamina, mas tudo quanto sai da boca do homem). Mais frequentemente, a história se narra sem adições, e os ouvintes tem que tirar suas próprias deduções da mesma. Que a inferência correta era frequentemente tirada, embora, não aceita, se vê na declaração que lemos em Mc 12.12, de que os líderes religiosos sabiam que Jesus havia dito contra eles a parábola dos agricultores ímpios.

### IV. O REINO DE DEUS

Muitas das parábolas de Jesus giram em torno de algum aspecto do reino de Deus (q.v.), sua natureza, sua vinda, seu valor, seu crescimento, os sacrifícios que o mesmo exige a sua

esfera de operações e assim por diante. Mui naturalmente, a interpretação dessas parábolas tem sido grandemente influenciada pelo ponto de vista sobre o reino de Deus mantido pelos intérpretes individuais. Os teólogos, p. ex., da escola escatológica "extremista", tal como Schweitzer, que considerava axiomático que Jesus contemplava a vinda do reino de Deus como um acontecimento sobrenatural que teria lugar súbita e catastróficamente no futuro próximo, encontrou naquilo a indicação para o significado de todas as parábolas sobre o reino. Até mesmo as parábolas que parecem implicar em crescimento ou progresso, de fato não são assim, conforme ele. Por exemplo, era no caráter súbito da elevação da massa fermentada, e não em sua operação lenta, que o significado da parábola do fermento deve ser encontrado. Por outro lado, os eruditos da "escatologia realizada" supõem que o reino de Deus está inteiramente presente no ensinamento e nos feitos de Jesus. Conseqüentemente, para eles, as parábolas sobre o reino são essencialmente parábolas sobre cumprimento. A colheita preparada nas eras passadas agora já se tornara uma realidade; a semente de mostarda há longo tempo plantada agora se transformara numa árvore em cujos galhos, pássaros de toda espécie fazem os seus ninhos. Parece que nenhum desses tipos extremos de exegese faz completa justiça ao material bíblico. Ambos erram por simplificação.

Se tivermos de dar às parábolas do reino seu significado *prima facie*, precisamos supor que, se por um lado Jesus considerava o reino ou reinado de Deus como algo de fato presente, em suas próprias palavras e ações, por outro lado também antecipou um período, cuja extensão declarou que não sabia (Mc 13.32), durante o qual o reino seria uma realidade dentro da sociedade de seus seguidores, que constituiria sua igreja espalhada pelo mundo, e predisse que o reino não viria em sua plenitude enquanto ele mesmo não retornasse gloriosamente. O contraste entre a aparente falta de resposta com que seu ensino foi inicialmente recebido, e o resultado final do mesmo, é sugerido nas parábolas do semeador, da semente que se desenvolve secretamente, e da semente de mostarda, que significativamente se registram por Marcos no ponto do ministério de Jesus no qual ele começa a limitar a esfera de suas atividades àqueles que tinham correspondido afirmativamente a seu ensino, e a falar em parábolas o significado daquilo que só é claro para aqueles para quem "é dado o mistério do reino de Deus". A natureza desse "mistério" é sugerida na parábola do semeador: "Não entendeis esta parábola? E como compreendeis todas as parábolas?" (Mc 4.13). Trata-se do mistério da resposta variada à proclamação do reino. O comportamento que se espera daqueles que tem respondido a Cristo durante o período entre sua primeira e sua segunda vindas, é salientado em numerosas parábolas; algumas delas são chamadas parábolas do reino, enquanto outras permanecem sem especificação.

Os discípulos precisam ser persistentes em oração, prontos para perdoar aos outros, servir aos seus semelhantes, usar os dons que Deus lhes tiver dado, ser livres de toda cobiça, permanecer alertas, ser mordomos fiéis, e lembrar que seu julgamento final está sendo determinado pela sua conduta presente.

## V. O PROPÓSITO DAS PARÁBOLAS

Alguns tem pensado que a secção de Mc 4.10-12 é muito difícil de compreender, pois parece sugerir que o propósito específico que levava Jesus a ensinar por parábolas não era esclarecer, mas antes, confundir, a fim de que o incrédulo ficasse endurecido em sua incredulidade. É provável, entretanto, que aquilo que parece ser uma cláusula de propósito, em Mc 4.12, seja de fato uma cláusula de consequência (conforme Mt 13.11). As parábolas de Jesus podem ter e frequentemente tem mesmo, a facultade de endurecer o incrédulo. Pois a verdade é que as parábolas de Jesus não encontram paralelo. As parábolas de outros mestres e moralistas podem, até certo ponto, ser separadas de seus ensinadores. Porém, Jesus e suas parábolas são inseparáveis. Não compreendê-lo é não compreender as suas parábolas. Conseqüentemente, para aqueles que não entendem quem é ele realmente, ou que ignoram a natureza do dom que ele veio trazer à humanidade, os mistérios do reino de Deus, por muitas parábolas que venham a ouvir, necessariamente permanece algo misterioso. "A vós outros vos é dado o mistério do reino de Deus, mas aos de fora tudo se ensina por meio de parábolas" (Mc 4.11). A totalidade do ministério de Jesus, todas as coisas que ele disse, não meramente aquela parte de seu ensino que é proferido em "parábolas", e todos os seus milagres permanecem no nível de histórias terrenas e portentos mundanos destituídos de qualquer significação mais profunda. Isso sucede porque neles se está cumprindo a profecia de Isaías, citada em Mt 13.14,15 e Mc 4.12 — "Ouvireis com os ouvidos, e de nenhum modo entendereis; vereis com os olhos e de nenhum modo percebereis". É importante observar que essa mesma citação de Isaías se encontra em Jo 12.40 para explicar a falta dos judeus de crer em Jesus, "embora tivessem feito tantos sinais na sua presença".

## VI. O EVANGELHO DE JOÃO

Em Jo 10.6, a alegoria sobre os pastores autênticos e falsos é chamada de *paromia*, que significa, por derivação, "algo dito pelo caminho". Isso é traduzido provavelmente pela palavra "parábola", visto que essas palavras parecem ser sinônimas nessa passagem. Por outro lado, em Jo 16.25 o mesmo vocábulo, *'paromia'*, é traduzido por "figuras"; neste caso o termo parece que é empregado no sentido da LXX, onde traduz a palavra hebraica *mashal*, que significa uma afirmação difícil de ser compreendida, que exige explicação esclarecedora. Essa tradução com "figuras" é acertada, pois é verdade que em João não existem parábolas,

enquanto Jesus usa muitas descrições "figuradas" ou alegóricas sobre si mesmo, como, p. ex., "o Bom Pastor", "a Vinha Verdadeira", "a Porta", "a Luz do Mundo", "o Caminho, a Verdade e a Vida". R.V.G.T.

**PARACLETO** — V. ADVOGADO, ESPÍRITO SANTO.

**PARAÍSO** — Paraíso é uma palavra emprestada do iraniano antigo (*pairidaeza*) e significa um jardim cercado por um muro. A palavra grega, *paradeisos*, é usada pela primeira vez por Xenofonte a respeito dos jardins dos reis persas. A LXX traduz *gan eden*, de Gn 2.8, por *paradeisos*

**a) No AT**

A palavra paraíso (heb., *pardes*) aparece em Ne 2.8; Ec 2.5; Ct 4.13. Nossa versão traduz por "matas do rei", em Neemias, e por "pomar" em Eclesiastes e Cântico dos Cânticos. A palavra original, dessa maneira, em parte alguma é usada no AT em seu sentido escatológico, significado esse que se desenvolveu posteriormente no mundo judaico. As seguintes tendências podem ser discernidas. A palavra paraíso (aram., *pardesa'*) era empregada para dar expressão ao sentido dos tempos primevos (em alemão, *Urzeit*) e então foi expandida para incluir especulações fantásticas sobre a glória e a felicidade daqueles tempos. Isso era ligado com as expectativas de um maravilhoso período messiânico no futuro. Essa era vindoura e gloriosa seria idêntica ao jardim do Eden dos tempos antigos. Os judeus igualmente acreditavam que o paraíso estava presente em seus próprios dias, ainda que escondido. Esse paraíso oculto era o lugar para onde eram levadas as almas dos patriarcas, dos escolhidos e dos justos. O paraíso passado, o paraíso futuro e o paraíso presente eram considerados idênticos pelos judeus.

**b) No NT**

A palavra paraíso (gr., *paradeisos*) ocorre em apenas três instâncias no NT (Lc 23.43; 2Co 12.4; Ap 2.7). O contexto demonstra que o sentido predominante é o do desenvolvimento posterior da palavra. Em Lc 23.43 a palavra "paraíso" é empregada por Jesus para significar o lugar para onde vão as almas, imediatamente depois da morte; cf. o paraíso oculto do pensamento judaico posterior. A mesma idéia se faz igualmente presente na parábola do rico e de Lázaro (Lc 16.19-31).

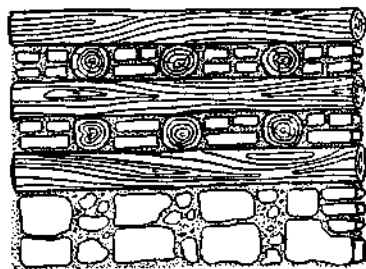
Em 2Co 12.2-4, Paulo escreve na terceira pessoa acerca de sua experiência ao ser arrebatado até o paraíso, onde ouviu palavras que não é lícito repetir (gr., *arrheta rhemata*). Nesse caso, o paraíso é o céu com sua glória, o mesmo que em Lc 23. O único lugar no qual paraíso é empregado em sentido escatológico é Ap 2.7. Cristo promete que ele dará o paraíso como dádiva ao vencedor. O paraíso presente virá em sua glória completa por ocasião da consumação final. A idéia de um jardim de Deus no mundo por vir é fortemente salientado no último capítulo de Apocalipse. Os símbolos da árvore da vida, da água da vida gratuita, e das doze espécies de fruto, são testemunhos sobre a glória do paraíso vindouro (Ap 22). F.C.F.

**PARALISIA** — V. ENFERMIDADE E CURA.

**PARBAR** — 1Cr 26.18 descreve o lugar onde estavam estacionados porteiros no átrio do templo, "em Parbar ao ocidente: quatro junto ao caminho, dois junto a Parbar". Gesenius sugeriu que *parbar* é uma palavra rara que significa "colunata", ou alguma outra abertura para entrada da luz, à base do vocábulo persa *parwar*, "possuindo luz". Esse significado pode adaptar-se a 2Rs 23.11 (na LXX, *pharoureim*), que qualifica a localização da casa de Natã-Meleque como "em *parvarim*" (em nossa versão, "em Parvarim"; certa versão, que apresenta "subúrbio", segue o Targum e a *Mishnah*, pois os subúrbios da cidade consistiam de casas de "verão" ou avarandadas), Schick localizava essas colunas em seu plano do templo (ZDPV, 1894, p. 13), mas o sentido exato de *parbar* continua desconhecido, pois o uso (pre-ecílico) de uma palavra persa é improvável. A emenda sugerida para *pradim*, "(quem está sobre) as mulas", é insustentável D.J.W.

**PARDAL** — V. PÁSSAROS DA BÍBLIA.

**PAREDES** — Para construir as suas primeiras casas, o homem empregou quaisquer pedras disponíveis ou montões de argila crua, aos quais dava uma forma mal talhada, como, p. ex., em Jarmo, no oriente do Iraque (*Antiquity*, XLV, 1950, p. 185-195), em Jericó (PEQ, LXXXVIII, 1956, pranchas X e XI). Na Palestina, alicerces de pedra freqüentemente serviam de base para muros de tijolos. Os enormes muros das cidades, nos meados do segundo milênio a.C., consistiam de uma forte base de pedras, cuja face externa, rude e irregular, era preenchida até formar uma rampa recoberta de estuque para manter os cavalos à distância, acima da qual base era erguida uma parede de tijolos, freqüentemente contendo câmaras (quanto aos muros de Jericó, v. ANEP, n.º 715; PEQ, LXXXIV, 1952).



**Fig. 142** — O emprego de madeira, tijolos de barro, e pedra, em construção de paredes. Reconstituído de escavações efetuadas na Síria (*Alalah e Sinjirli*). Segundo milênio a.C.

Os muros de pedra eram comumente fortalecidos por um vigamento de madeira (v. H. C. Thomson, "A Row of Cedar Beams", PEQ, XCII,

1960, p. 57s.). Ótimos exemplares de trabalhos de pedra dos israelitas têm sido encontrados em Samaria. Os blocos eram cuidadosamente cortados e deitados com uma juntura simples. As pedras que ficavam acima do nível do chão eram alisadas, e as fileiras de pedra dos alicerces eram debuxadas (ANEP, n.º 718). O impressionante efeito deixado por uma cidade israelita murada pode ser medido pelas reconstruções das antigas cidades de Laquis e Tell en-Nasbeh (possivelmente Mispa). V. tb. ARTES E OFÍCIOS; TUJOLO; FORTIFICAÇÃO E ARTE DO CERCO; CASA. A.R.M.

**PARENTE** — Tradução correta (já observada em nossa versão portuguesa) do termo grego *syn-genes*, "alguém da mesma raça", em Lc 1.36 e 1.58 (plural). Apesar de Isabel ser reputada prima de Maria, mãe do Senhor, conforme certas traduções, o termo grego não nos autoriza a precisar qual o grau de parentesco entre as duas. V. PARENTELA. Em Cl 4.10 encontramos o termo grego que realmente significa "primo", referindo-se ao parentesco entre João Marcos e Barnabé — *anepsios*.

**PARENTELA** — Israel era originalmente tribal em sua natureza, e a idéia nunca se perdeu inteiramente. Muitas de suas relações entre famílias devem ser compreendidas em termos dos costumes tribais conhecidos pelo mundo inteiro. O parentesco consistia basicamente da posseção de um sangue comum e era mais forte quanto mais próximo estivesse da origem da casa paterna, ainda que não se perdesse inteiramente nos graus mais distantes de relação sanguínea. A testa da família (*mishpahah*) estava o pai ('av), palavra essa que expressava parentesco e autoridade. O pai fundava uma casa paterna (*bet 'av*), que era a menor unidade de uma tribo. Mas a coesão mais forte da família se estendia para cima do pai para os seus pais, e para baixo do pai para os filhos e as filhas. Por conseguinte, o termo "família" podia significar a casa do pai (*bet 'av*), ou igualmente a casa dos pais (*bet 'avot*). De fato, em certas ocasiões o povo inteiro de Israel era chamado de família.

A palavra irmão ('ah) também dava a entender diversas coisas. Em seu sentido mais simples, referia-se àqueles que tinham pais comuns. Na poligamia Israel, havia muitos irmãos que só o eram por parte do pai, mas não da mãe. Esses, eram igualmente chamados de irmãos, embora tal irmandade não fosse do mesmo grau daqueles que tinham a mesma mãe. Assim, em Gn 42.4, há duas espécies de irmãos, irmãos completos e meio-irmãos. O irmão completo é definido pela frase "Benjamim, seu irmão, filho de sua mãe" (Gn 43.29). Entretanto, o termo se estendia até o ponto em que o sentimento de consangüinidade continuasse existindo. Onde houvesse uma família também havia irmãos, pois todos eram aparentados entre si (Gn 24.4,27, 38; Jz 14.3). Em certas ocasiões todos os israelitas foram chamados de irmãos entre si (Êx 2.11; Lv 10.6; 2Sm 19.31,42).

Havia limites para a proximidade de parentesco permitido quando um homem procurava esposa. Abraão buscava esposa para seu filho Isaque entre sua própria parentela (*mishpahah*) e entre a casa de seu pai (*bet 'av*), e não queria que seu filho se casasse com alguma das filhas de Canaã (Gn 24.38,40). Ela tinha de ser alguém da mesma carne e sangue. Contudo, não podia ser de relação tão próxima como irmã, mãe, neta etc. As áreas proibidas são definidas em Lv 18.

Havia significativas obrigações impostas aos parentes. Entre as mais importantes obrigações podemos mencionar as seguintes:

Visto que uma mulher casada com um homem, normalmente tinha o privilégio de dar à luz o seu filho e herdeiro, no caso de morte prematura do marido, caso a união não tivesse produzido filho, entrava em vigor a lei do levirato (lat., *levir* "irmão do marido"), e assim era suscitada descendência ao falecido, "para que o nome deste não se apague em Israel" (Dt 25.5-10), por parte do seu parente mais chegado. Há uma boa ilustração disso em Rute. V. tb. CASAMENTO.

Então, na questão da herança, a propriedade de um homem era normalmente transmitida a seu filho ou filhos. Caso não houvesse filhos, ficava para as filhas, e então, aos seus irmãos, aos seus tios e, finalmente, ao parente que lhe fosse mais próximo depois desses (Nm 27.1-11).

Além disso, era obrigatório para o parente o dever de redimir a propriedade de seu aparentado, que caísse nas mãos de seus credores (Lv 25.25s.).

Na circunstância especial em que a vida de um homem fosse tirada por outro, visto que a vida fazia parte da existência da família, repou-sava a obrigação, sobre o irmão ou parente mais próximo na ordem decrescente, de tirar vingança (cf. Gn 9.5,6). Mas, onde não havia mais parentesco, também não havia mais vingador do sangue (*gó'ef*). V. VINGADOR DE SANGUE, FAMÍLIA. J.A.T.

**PAROUSIA** — V. ESCATOLOGIA.

**PARTAS** — A Pártia, um distrito a sueste do mar Cáspio, fazia parte do império persa conquistado por Alexandre, o Grande. Nos meados do séc. III a.C., Arsaces liderou os partas em revolta contra seus governantes selúcidas (macedônios), e seus sucessores eventualmente estenderam seu império desde o Eufrates até o Indo. O uso exclusivo que faziam de cavaleiros-arqueiros tornava-os inimigos formidáveis, conforme os romanos descobriram com pesadas baixas. No primeiro séc. d.C. os partas mudaram sua capital de Ecbatana para Ctesifom, e procuraram reavivar os elementos iranianos de sua civilização às custas dos gregos.

Os partas eram governados por uma aristocracia de proprietários de terras, e controlavam o comércio lucrativo com o Oriente Extremo. Sua religião era o mazdaísmo iraniano, mas geralmente toleravam as religiões dos outros povos.

A Pártia foi um dos distritos para onde os israelitas haviam sido enviados quando foram deportados, e, de conformidade com Josefo, seus descendentes continuaram falando um dialeto aramaico e adorando o verdadeiro Deus, enviando tributo para o templo de Jerusalém. Conseqüentemente, os partas em Jerusalém, no dia de Pentecoste (At 2.9) podem ter sido simplesmente israelitas vindos daquele distrito ("língua", no v. 8, poderia igualmente ser "dialeto"), mas é possível que houvesse prosélitos partas entre eles. K.L.MCK.

**PARTEIRA** (heb., *m'yaledet*, "aquela que ajuda a dar à luz") — A parteira ajudava dar à luz, recebendo a criança recém-nascida, cortando o cordão umbilical, lavando o bebê em água, pondo-lhe sal e enfaixando-o (Ez 16.4); o nascimento da criança era então anunciado ao pai (Jr 20.15). Na tradição hebréia, as parteiras se mencionam pela primeira vez no tempo de Jacó, ao prestarem auxílio a Raquel (Gn 35.17) e a Tamar (Gn 38.28); neste último caso, a parteira pôs um fio vermelho em um dos gêmeos para assinalá-lo como o primeiro a nascer, isto é, tecnicamente, o mais velho.

Na Mesopotâmia e no Egito, bem como entre os hebreus, as mulheres mui freqüentemente se agachavam, por ocasião do parto, sobre um par de tijolos ou pedras — os *ovnayim* de Êx 1.16 — ou em uma banqueta de dar à luz de conformação semelhante. Tudo isso pode ser bem ilustrado por fontes antigas. O papiro egípcio Westcar, escrito no período dos hicsos (c. 1700/1600 a.C.), registra como três deusas serviram de parteira à esposa de um sacerdote para dar à luz trigêmeos: uma tomou cada uma das três crianças nos braços, cortaram a cordão umbilical, lavaram as crianças, e as colocaram sobre um pano, sobre um pequeno banco de tijolos, e então foram anunciar o nascimento dos trigêmeos ao marido, que esperava (Erman-Blackman, *Literature of the Ancient Egyptians*, 1927, p. 44, 45). Esse texto também ilustra o fato que se dava às crianças nomes baseados em algum fato do seu nascimento, como em Gênesis e em outros lugares. Em egípcio os dois tijolos ou pedras (e também as banquetas de dar à luz) eram chamados de *dhbt*, "os tijolos", ou de *msht*, sendo que esta última palavra era seguida na escrita do hieróglifo de um tijolo ou de um par de tijolos, ou de uma banqueta de dar à luz (desenho simples) etc. O termo egípcio *ms'i*, "dar à luz", era freqüentemente seguido pelo hieróglifo de uma mulher agachada no ato de dar à luz, e em certo texto posterior a figura é realmente apresentada agachada sobre dois tijolos ou pedras. V. W. Spiegelberg, *Aegyptologische Randglossen zum Alten Testament*, 1904, p. 19-25. K.A.K.

**PARVAIM** — Lugar que produzia o ouro usado para a ornamentação do templo de Salomão (2Cr 3.6). A sua localização é obscura. Alguns sugerem Farwa, no Yemen. Gesenius, ao identificá-lo com o termo sânscrito *parvam*, entende

que se trata de um termo geral para as regiões orientais. V. tb. OFIR.

**PÁS** (heb., *ya'*) — Pás de bronze foram feitas para limpar as cinzas do altar das ofertas queimadas (Êx 27.3), e posteriormente por Hirão para serviço no templo de Salomão (1Rs 7.40,45). Tem sido descobertas algumas pás canaanitas, p. ex., em Megido (BA, IV, 1941, p. 29 e fig. 9).

Heb., *rahat*, mencionada apenas em Is 30.24; provavelmente era feita de madeira. V. PÁ, AGRICULTURA. A.R.M.

**PÁScoa** — No pensamento cristão, como também no judaísmo, a Páscoa, a Festa dos Pães Asmos, e a dedicação dos primogênitos tem sido tradicionalmente considerados memoriais intimamente relacionados de acontecimentos interdependentes do êxodo histórico, instituído pelo próprio Moisés, por ordem específica de Deus. Páscoa significa, naturalmente, duas coisas — o acontecimento histórico e sua posterior comemoração repetida (*Mishnah, Pesachim* ix.5). A proibição paralela quanto ao uso de fermento (q.v.) simboliza a pressa que houve naquela noite inesquecível no Egito, enquanto a dedicação dos primogênitos é uma oferta posterior estatutória em agradecimento pela maravilhosa libertação operada por Deus.

Tem sido argumentado por alguns que a Páscoa é uma adaptação de algo muito mais antigo que Moisés — quer um cerimonial de circuncisão (JewE), quer um rito antidemoníaco realizado na entrada da casa (HDB, IB), quer um festival próprio de pastores (JewE), quer uma tentativa sacrificial de promover a vitalidade tanto do rebanho como dos celebrantes (Mowinkel, *op. cit.*, p. 58, 103), quer um sacrifício dos primogênitos tão antigo quanto Caim e Abel, que definiria por sua própria referência a ofensa e o castigo de faraó (IDB), quer, finalmente, uma refeição comum de amizade ou magia (Gaster). E essa lista de opiniões de modo algum é exaustiva.

## I. NO ANTIGO TESTAMENTO

Também tem sido sugerido que a autoridade para a existência e o modo de celebrar a Páscoa repousa em documentos de séculos posteriores a Moisés. As passagens relevantes mais importantes do AT são Êx 12.1-13, 21-27, 43-49 e Dt 16.1-8. De acordo com a análise e a data atribuída por Driver ao Pentateuco, a porção mais antiga (ou JE) desse material é Êx 12.21-27, que ele reputa mais antigo que 750 a.C. Os outros versículos relevantes, em Êx 12, são atribuídos ao documento P, talvez pertencente a 552 a.C., enquanto Dt 16.1-8 é datado como pertencente a pouco antes de 621 a.C. Aqui damos uma cronologia que serve meramente de amostra — outros eruditos propõem outras datas. Porém, quer o período de Moisés seja datado no séc. XV ou no séc. XIII a.C., o que fica subentendido no fato de os eruditos atribuírem datas tão avançadas a esses documentos é óbvio.

A posição tomada neste artigo não é que o Pentateuco, em sua inteireza, consiste das palavras exatas de Moisés, mas antes, que a sanção final de sua autoridade divinamente inspirada, oral ou escrita, sublinha substancialmente os livros que são tradicionalmente atribuídos a ele, qualquer que tenha sido o método preciso de sua transmissão até o ponto de um texto bíblico fixo. Se o escritor de Êx 12 não foi o próprio Moisés, é difícil resistir à conclusão que ele conhecia a mente do seu senhor notavelmente bem, e possuía os detalhes de uma forte tradição ocular. A passagem de Deuteronomio certamente é pouco posterior à passagem de Êxodo, mas sua maneira imprecisa de referir-se à localização do templo (v. 2 e 6) demonstra que seu autor estava contemplando o futuro, sendo difícil reconciliar isso com uma data séculos depois da conquista.

Êxodo 12, o ponto inicial natural de estudo, sugere as seguintes principais considerações.

1. Páscoa, heb., *pesah*, vem de um verbo que significa "passar por cima", no sentido de "poupar" (Êx 12.13,27 etc.). Parece não haver outra coisa para condenar o ponto de vista que Deus simples e literalmente passou por cima das casas israelitas protegidas pelo sangue, ao mesmo tempo que feriu os egípcios, a não ser que fosse a singeleza da narrativa. O termo é usado tanto a respeito da ordenança como a respeito da vítima sacrificada. (Há um verbo, com as mesmas radicais, que significa "coxear", que tem sugerido teorias alternativas; cf. Gaster, *op. cit.*, p. 23-25).

2. Abibe, posteriormente chamado *nisá*, o mês no qual amadurecia o cereal e no qual foi celebrada a primeira Páscoa, tornou-se o primeiro mês do calendário judaico, para celebrar o acontecimento (Êx 12.2; Dt 16.1; cf. Lv 23.5; Nm 9.15; 28.16).

3. Reveste-se de interesse especial a identidade da vítima pascal, se realmente era o cordeiro popularmente concebido, do qual Cristo é o antítipo. Em Dt 16.2 a escolha de animais é inquestionavelmente muito mais lata; em Êx 12.3-5 trata-se mais de uma questão de exegese. A palavra hebraica *seh* (v. 3) significa ovelha ou bode, sem importar a idade; porém, diferentemente do vocábulo de sentido mais geral empregado em Deuteronomio, exclui todas as outras espécies. Se a escolha ficar ainda mais limitada a um cordeiro ou a um cabrito depende da tradução exata de *ben-shanah* (v. 5), lit., "filho de um ano". Se, conforme alguns asseguram, isso realmente significa um animal com um ano de idade, entre doze e vinte e quatro meses de idade (cf. Gesenius-Kautsch - Cowley, *Hebrew Grammar*, secção 128, v; Gray, *op. cit.*, p. 345-351), então está em vista um carneiro ou bode perfeitamente adulto. Porém, a exegese tradicional, que considera doze meses como o máximo e não como a mínima idade, de modo algum é desaprovada. A evidência rabínica sobre esse particular é interessante, ainda que não conclusiva. O *Talmude* em geral parece limitar a legitimidade da vítima da Páscoa

às famílias do carneiro e do bode, seguindo antes os informes de Êxodo que os de Deuteronomio (v., p. ex., *Menahot* vii.5 com *Gemara*). Além disso jaz um terreno controvertido, com algumas indicações básicas. A escolha de um cordeiro ou cabrito, de um cordeiro ou bode, é por diversas vezes asseverada (*Pesahim* viii.2; 55b; 56a), ainda que a evidência total sugira preferência pelo cordeiro; não seria honesto dizer mais do que isso (*Shabbath* xxiii.; *Kelim* xix.2; *Pesahim* 69b; 41c.). Uma das regras, ainda que não especifique precisamente a idade do animal, exclui um animal do sexo feminino, bem como um animal macho que tenha passado de dois anos de idade — o que daria apoio tácito à interpretação que o animal deve ser de um ano, e aos críticos modernos (*Pesahim* ix.7). Não obstante, uma passagem contraditória declara categoricamente que a oferta pascal é válida a partir do oitavo dia de vida do animal (*Parah* i.4). Se o uso universal de um cordeiro não pode ser conclusivamente demonstrado pelas Escrituras ou pelo *Talmude*, pelo menos fica claro que ao cordeiro foi dada uma forte sanção consuetudinária, e que as tipologias "Cristo, nossa Páscoa" e "Cordeiro de Deus", descansam em um precedente generalizado.

4. Determina-se, em Êx 12.46 e Nm 9.12 que nenhum osso da vítima pascal deveria ser partido. Esse pequeno detalhe foi tipologicamente cumprido quando reverentemente aplicado ao crucificado (Jo 19.36).

5. Não há ritual de sangue em Dt 16. Em Êx 12, entretanto, recomenda-se que na noite da Páscoa, no Egito, a verga e as ombreiras das portas da casa de cada família israelita fossem salpicadas com o sangue da vítima. O sangue era aplicado com hissopo, a folhagem de uma planta, e que era emblema comum do ritual de purificação no Pentateuco e em outros lugares, enquanto o sangue devia ser transportado numa bacia (heb., *saf*; a palavra hebraica também significa "limiar", o que alteraria levemente, ainda que não basicamente, o significado do v. 22). Essa aspersão do sangue tem sido interpretada como apotropaica, isto é, tendo o intuito de espantar os maus espíritos; os que assim pensam, chegam até a reescrever a história bíblica, numa forma na qual o próprio Javé aparece como o espírito demoníaco a ser espantado (Gray, *op. cit.*, p. 355-364). Porém, certamente é mais sábio aceitar a tremenda história bíblica, fazendo-a entrar no seu lugar dentro da longa história teológica sobre a doutrina da expiação, da qual a Epístola aos Hebreus é a culminação.

6. A frase "no crepúsculo da tarde", em Êx 12.6 (cf. Êx 16.12; Lv 23.5; Nm 9.3,5,11), tem sido traduzida de duas maneiras alternativas, dependendo da prática da comunidade; ou entre o meio-dia e o pôr-do-sol, ou entre o pôr-do-sol e o anoitecer total. A questão é importante para os judeus, mas dificilmente poderá ser determinada pela etimologia.

7. Êx 12.43-49 certamente exclui os gentios da participação na Páscoa, ainda que deixe a porta perceptivelmente aberta para os proséli-

tos conscientes que queriam satisfazer as condições exigidas.

O drama inteiro e o significado interno de Ex 12 se concentram em dezesseis significativas palavras gregas, em Hb 11.28.

A Páscoa, pintada em Dt 16 difere em diversos pontos importantes da que é relatada em Ex 12. A ênfase sobre o sangue desaparece; a cerimônia essencialmente doméstica se tornou um sacrifício mais formal, num santuário central, com uma escolha de vítimas acentuadamente mais variada. A Páscoa e os Pães Asmos, aqui chamados de pães da aflição, estão integrados de forma mais completa do que em Êxodo. Trata-se de desenvolvimento, um acontecimento vindo a ser uma instituição, e não de contradição. Não é absolutamente necessário supor um vasto hiato de tempo entre as duas passagens; as alterações necessárias nas circunstâncias poderiam ter tido lugar durante o período no deserto. Registra-se ainda que uma segunda Páscoa, um mês depois, foi instituída para benefício daqueles que tinham ficado leviticamente impuros por ocasião da primeira (Nm 9.1-14).

A Páscoa foi celebrada nas planícies de Jericó, durante a conquista (Js 5.10s.). Nas observâncias de Ezequias (2Cr 30.1-27) e de Josias (2Cr 35.1-19), o lugar apropriado é considerado como o templo de Jerusalém. A cerimônia de Ezequias aproveitou da licença de celebrar uma segunda Páscoa, mencionada acima, visto que o povo não estava reunido em Jerusalém, nem os sacerdotes estavam em estado de pureza levítica, na data anterior. A breve referência de Ezequiel (45.21-24) trata sobre a Páscoa no templo ideal de sua concepção. Os três pontos revestidos de interesse são: a mais completa participação do líder secular, o fato de haver uma oferta pelo pecado, e a completa alteração de uma celebração familiar para uma cerimônia pública. As vítimas especificadas incluem touros, carneiros e cabritos. As prescrições deuteronômicas são consideravelmente estendidas, ainda que não seja estabelecido qualquer novo padrão de pensamento.

O uso judaico, nos dias do templo de Herodes, é refletido no tratado *Mishnah Pesachim*. O povo comum se congregava em grupos, no átrio exterior do templo para abater as vítimas pascais. Os sacerdotes punham-se em duas fileiras; em uma fileira cada homem tinha uma bacia de ouro, e na outra cada homem tinha uma bacia de prata. A bacia que apanhava o sangue da vítima era passada de mão em mão, numa troca contínua, até o fim da fileira, onde o último sacerdote lançava o sangue, à maneira própria do ritual, sobre o altar. Tudo isso era feito com o acompanhamento do cântico do Hallel, ou seja, os Salmos 113—118. Esses e outros detalhes eram bem diferentes da cerimônia simples realizada no Egito.

## II. NO NOVO TESTAMENTO

Nos tempos neotestamentários, a vítima pascal era ritualmente abatida no templo, porém, a própria refeição podia ser consumida dentro de

qualquer casa no interior dos limites da cidade. Um grupo se reunia, por consentimento mútuo, tal como no caso de Jesus e seus discípulos, e assim celebravam juntos a Páscoa como se formassem uma família. Os cristãos devem ter percebido, em data imediatamente posterior ao encerramento do cânon do NT, que a ceia do Senhor substituiu completamente a Páscoa, e que isso realmente era o propósito da mesma.

Depois da destruição do templo de Jerusalém, em 70 d.C., qualquer possibilidade de abater vítimas na forma ritual cessou completamente, e a Páscoa judaica reverteu à festa íntima em família, conforme nos dias primitivos — a roda havia girado um ciclo completo. Os quatro copos de vinho como obrigação mínima e uma inovação posterior, não isenta da possibilidade de abuso. Continua havendo vitalidade na instituição que o judaísmo perpetua até hoje (cf. Gaster, *op. cit.*, p. 52-66).

É interessante observar que nos países de língua germânica, no passado, havia uma palavra que denotava a festa do equinócio do inverno. Subseqüentemente, com a chegada do cristianismo, essa mesma palavra passou a ser empregada para denotar o aniversário da ressurreição de Cristo. Essa palavra, em inglês "Easter", parece ser uma reminiscência de "Astarte", a deusa-mãe da fertilidade, cujo culto era generalizado por todo o mundo antigo oriental e ocidental, e que na Bíblia é chamada de Astarote (q.v.). Já no grego e nas línguas neo-latinas, "Páscoa" é nome que se deriva do termo grego *pascha*.

No II séc. d.C. e posteriormente, houve considerável diversidade e debate sobre a data em que deve ser observada a Páscoa cristã; as igrejas da Ásia Menor durante muito tempo seguiram a computação "quarto-décima", mediante a qual a Páscoa era regularmente observada a 14 de nisa, enquanto a igreja de Roma e de outros lugares seguiram um calendário que comemorava a paixão anualmente numa sexta-feira, e a ressurreição num domingo. Este último foi o modo que prevaleceu. R.A.S.

## PASSARINHEIRO — V. ARMADILHAS.

**PÁSSAROS DA BÍBLIA** — A Palestina é uma região rica em aves. Possui grande alcance de habitats que variam do semitropical ao deserto; além disso, uma das principais rotas de migração da África para a Europa e a Ásia Ocidental, passa pelo extremo norte do mar Vermelho, atravessando toda a extensão de Israel. Os pássaros residentes, portanto, são aumentados por numerosos migrantes, havendo cada mês algum movimento migratório de pássaros em progresso.

Essa riqueza de vida alada torna difícil nomear com certeza alguns dos pássaros referidos na Bíblia, e em alguns casos nem sempre é possível afirmar com certeza se as palavras hebraicas se referem a pássaros ou outras classes de animais (p. ex., v. OURIÇO). O estado preciso da vida animal começou somente no séc. XIX, sendo que anteriormente era usual dar nomes apenas aos animais que fossem de importância muito



óbvia ou prática. Os animais parecidos entre si nas características gerais, eram chamados pelo mesmo nome ou por nomes similares. Esses princípios gerais aplicam-se à vida animal como um todo. Usualmente pouca dificuldade existe para identificar animais mencionados por diversas vezes em diferentes contextos que possam fornecer indicações, mas a tradução correta de muitos nomes, encontrados somente nas várias listas dos livros de Levítico e Deuteronômio sempre será algo difícil. Com a exceção do "falcão", que é também mencionado em Jó 39.26, os seguintes pássaros são encontrados tão somente nessas listas: cuco (*shahaf*), falcão (*nets*), falcão-noturno (*tahmas*), pelicano (*shalakh*), açor (*ra'ah*), poupa (*dukhifet*), águia marinha ('*oz-niyah*), e cisne (*tnshemet*). É extremamente duvidoso se esses nomes ao menos indicam o grupo principal ao qual cada ave pertence, e Driver (1955) apresentou uma interessante lista nova de traduções.

Aqui nos confinaremos ao tratamento das espécies mais importantes de pássaros e daquelas cujos nomes podem ser dados com algum grau de certeza.

A Palestina continua rica em grandes aves de rapina, e fora das aldeias principais o viajante tem possibilidade de ver algumas delas no ar quase todos os dias.

O hebraico *raham* (Lv 11.18; Dt 14.17), "corvo marinho", e que Young traduz por "abutre colorido", provavelmente é o abutre egípcio, um conspicuo pássaro branco e preto, que pode ser visto a revirar o lixo.

Entre diversos pássaros de presa proibidos como alime-to (Lv 11.13) alinha-se o quebrantosso ou quebrador de ossos (heb., *peres*). Tal nome descreve com exatidão o abutre barbado, que deixa cair ossos de certa altura sobre as rochas a fim de quebrá-los e comer o tutano que há dentro.

Algumas águias verdadeiras continuam sendo encontradas habitando ali, ou de passagem pela Palestina: o hebraico *nesher* provavelmente é um termo genérico como o substantivo "águia" em português. Poderia incluir todos os pássaros de grande porte, e as muitas referências ao mesmo termo, a maioria delas figuradas, nos fornecem poucas indicações sobre a espécie. Miquéias 1.16, que diz: "alarga a tua calva como a águia", sugere claramente o abutre fusco, cuja cabeça depenada contrasta com as cabeças bem empenadas de todas as águias. Algumas autoridades consideram que em todos os casos *nesher* deveria ser o abutre fusco, tal como o vocábulo grego *aetos*, traduzido por "abutre" em Mt 24.28: "Onde estiver o cadáver, aí se ajuntarão os abutres", deveria ser traduzido por abutre fusco. Esse versículo descreve claramente a reunião dos abutres ao redor das carcaças.

O "falcão" — heb., *'ayah* (Jó 28.7), *da'ah* (Lv 11.14) e *dayah* (Dt 14.13; Is 34.15) — é provavelmente o milhafre, sendo comuns as espécies tanto negra como vermelha.

As corujas são referidas dezesseis vezes ao AT, mediante cinco palavras hebraicas diferentes. Com

uma só exceção (v. AVESTRUZ, abaixo), a tradução está provavelmente correta, e diversas espécies diferentes podem estar em vista.

A cegonha branca é um dos mais notáveis pássaros migratórios da Palestina, viajando lentamente em direção ao norte, especialmente ao longo do vale do Jordão, em março e abril. Jeremias 8.7: "Até a cegonha no céu conhece as suas estações", sugere que *hasidah* bem pode ser a cegonha, embora pudesse referir-se a diversas outras aves volumosas, incluindo o milhafre e a garça.

O grou é um pássaro de envergadura semelhante à da cegonha branca, e também é migrante. Julga-se que em Is 38.14 e Jr 8.7, os vocábulos hebraicos *'agur* e *sus* foram trocados na tradução, e que a primeira deveria ser traduzido por "grou" enquanto o último deveria ser traduzido por "andorinha", pelo nome que se assemelha ao seu pio. Ambas as aves são migrantes, conforme é sugerido por Jr 8.7. Outra palavra, *d'ror*, é traduzida por "andorinha" em Sl 84.3 e Pv 26.2, e na primeira implica-se que seus ninhos eram feitos dentro dos edifícios dos templos. Esse seria o caso de diversas espécies de andorinhas, e também o andorinhão, ave de envergadura e hábitos semelhantes, mas não relacionada com a andorinha. Pelo menos quatro espécies de andorinhas, quatro espécies de martinets, e três espécies de andorinhões, ocorrem na Palestina.

Os pardais são associados com as habitações humanas em muitas partes do mundo, e o pardal caseiro, tão comum na Palestina atual, é idêntico à forma européia ocidental. É bem possível que a essa ave é que nosso Senhor se referiu (Mt 10.29 etc.), embora o termo grego *strouthion* implique num grupo de pássaros pequenos que eram e continuam sendo mortos e oferecidos à venda na Palestina. Em Sl 84.3 e 102.7, onde aparece o heb., *tsipor*, encontramos a tradução "pardal", mas na última passagem, onde lemos, "sou como o passarinho solitário nos telhados", dificilmente poderia sugerir o pardal caseiro, tão sociável, e poderia antes referir-se ao tordo azul, um pássaro solitário que algumas vezes se empoleira nas cascas.

A ausência de qualquer menção sobre aves domésticas no AT é surpreendente a princípio, visto que existe alguma evidência que a Assíria pagava tributo ao Egito na forma de galinhas, c. de 1500 a.C., e aparecem galos em selos do sétimo séc. a.C. (v. fig. 107). Entretanto, Homero (c. séc. IX a.C.) não se refere a galinhas, ainda que mencione o ganso. Algumas autoridades consideram que as "aves cevadas" de 1Rs 4.23, poderiam ser aves domésticas. A importação de pavões (1Rs 10.22) sugere que Salomão tinha comércio com o Ceilão ou com a Índia, lar original das aves domésticas, e assim ele poderia tê-las introduzido na Palestina.

A única menção da galinha, no NT, fica em Mt 23.37 e Lc 13.34, onde é óbvio que o vocábulo grego *ornis* é a galinha doméstica. O galo (*alektor*) é mencionado em dois incidentes. Em Mc 13.35 Jesus menciona as quatro vigílias

noturnas, incluindo a do "cantar do galo". O cantar do galo julgava-se ocorrer em horas determinadas, e em muitos países o galo doméstico era reputado como despertador, mas não seria sábio computar horários específicos através do incidente de Pedro e do cantar do galo, Mt 26.74,75 etc.

O pavão é nativo das florestas da região indomalaia. Não há evidência independente que confirme a identificação do *tukkuyim*, embora tenha sido sugerido que essa palavra se deriva do hindu *tokei*, pavão. Esse esplêndido pássaro atingiu Atenas por volta de 450 a.C., e tem sido conservado na ilha de Samos desde tempos mais antigos ainda.

A codorniz, que é quase a menor das aves de caça, aparece em apenas um incidente, Êx 16.13 etc., "à tarde subiram codornizes, e cobriram o arraial", onde aparece como *s'law* no original. Tem havido algumas especulações quanto à tradução correta, mas a codorniz se encaixa melhor do que qualquer outra criatura. Sl 78.27: "voláteis", confirma o fato que *s'law* era palavra que indicava aves; também pertenciam a um dos poucos grupos considerados limpos. As codornizes são migrantes, e em certos períodos viajam em grandes bandos a poucos palmas acima da terra. Suas migrações levam-nas a atravessar a rota seguida pelos israelitas depois do êxodo.

A única outra ave galinácea que pode ser identificada é a perdiz: 1Sm 26.20, "como quem persegue uma perdiz nos montes". O termo hebraico *qoreh* é a perdiz das rochas (*Alectoris graeca*), que é regularmente caçada em muitas partes do Oriente Médio e do sueste europeu. É semelhante à perdiz de pernas vermelhas (*Alectoris rufa*). A significação do provérbio, em Jr 17.11, não é clara.

Dois membros da família do corvo, podem ser vistos freqüentemente na Palestina — o corvo e a gralha. Os termos hebraicos *'orev* e grego *korax* são análogos ao "corvo" em português, visto que provavelmente se referem principalmente à gralha, mas que também são usados a respeito dos corvos como um todo. Tanto o corvo como a gralha são parecidos com seus iguais na Europa ocidental.

A avestruz é mencionada em diversas passagens: a expressão *bat ya'anah* deve ser traduzida por "avestruz". Jó 39.13-18 é uma descrição clara sobre a avestruz, um pássaro que anteriormente vivia no Oriente Médio. Nesse caso também há alguma confusão textual pois enquanto o termo *hasidah* é em outros lugares traduzido por "cegonha", aqui é traduzido por "avestruz", ainda que algumas versões traduzam "a cegonha e o avestruz" (v. 13). O vocábulo hebraico *y'enim* também é traduzido por "avestruzes" em Lm 4.3, pois um pássaro tal como a avestruz bem provavelmente poderia ter diversos nomes nativos.

"Pelicano no deserto" (Sl 102.6), tem sido reputado como uma contradição; mas deserto nem sempre significa grande extensão estéril. Um lamaçal também poderia ser descrito como deser-

to, e os pântanos do norte do vale do rio Jordão, em alguns períodos do ano, continuam sendo habitação de bandos de pelicanos brancos.

Diversas espécies de rolas e pombos são encontradas na Palestina, havendo alguma confusão quanto aos nomes. O heb. *yonah* é usualmente traduzido por "pomba", mas nas passagens sacrificiais dos livros de Levítico e de Números é sempre traduzido por "pombinhos". Nos mesmos versículos aparece o *tor*, que em nossas versões portuguesas também é traduzida por "pomba"; ela tem o nome científico genérico de *Turtur*, baseado em seu arrullo, o qual pode ser identificado tanto com a pomba comum como com a pomba de coleira, especialmente esta última, que há muito tempo tem sido domesticada com o nome de pomba Bárbara. O termo hebraico *yonah*, por conseguinte, é a pomba das rochas (*Columba livia*), que era domesticada na antigüidade e que tem sido largamente usada como alimento ou como pombos-correios.

A "ave de rapina de várias cores" (heb., *tsavu'a*), Jr 12.9, segundo muitas autoridades, seria melhor traduzido por "hiena" (q.v.). G.C.

**PASSAS** (*tsimuqim*, "frutas secas") — Uvas secas (cf. Nm 6.3) desde os dias mais antigos tem sido um alimento básico nas terras bíblicas. As uvas eram expostas ao ar livre, freqüentemente nos eirados das casas, para secarem ao sol quente (v. Plínio, NH xiv). Sendo alimento bem recebido pelos famintos (1Sm 30.12; 1Cr 12.40), as passas eram facilmente transportadas e eram um presente bem aceito (1Sm 25.18; 2Sm 16.1). V. tb. VINHA. J.D.D

**PASTOR** — Existem duas espécies de pastor na Bíblia — aqueles que cuidam das ovelhas, e aqueles, divinos ou mortais, que cuidam dos seres humanos. No nível humano, palavras muito semelhantes de louvor ou censura podem ser aplicadas a cada tipo. O vocábulo hebraico é a forma participial *ro'eh*, e o termo grego é *poi-men*. O cuidado exercido pelos semelhantes mortais pode ser político ou espiritual. Homero e outros escritores seculares freqüentemente chamavam os reis e governadores de pastores (Íliada, I, 263, II, 243 etc.) Esse uso é refletido, nas metáforas mais profundas, em Ez 34.

O pastor literal seguia e ainda segue uma profissão estafante tão antiga quanto a de Abel (Gn 4.2). Precisa encontrar erva e água numa terra seca e pedregosa (Sl 23.2), proteger seus animais do tempo e dos animais mais ferozes (Am 3.12), e recuperar qualquer animal desviado (Ez 34.8; Mt 18.12 etc.). Quando os seus deveres levavam-no longe das habitações humanas, transportava em uma saca as suas necessidades imediatas (1Sm 17.40,49), enquanto sua casa podia ser uma tenda (Ct 1.8). Às vezes usava cães para auxiliá-lo, tal qual os pastores modernos (Jó 30.1). Quando os pastores e rebanhos se instalavam mais permanentemente em qualquer cidade, isso assinalava despoamento dos campos e desastre por causa do julgamento divino (Jr 6.3; 33.12; Sl 2.13-15).

O pastor, encarregado das ovelhas, estava sujeito a apresentar substituição pelas ovelhas perdidas (Gn 31.39), a não ser que pudesse invocar circunstâncias fora de sua previsão e controle (Êx 22.10-13). Idealmente, o pastor deveria ser forte, dedicado e abnegado, conforme muitos deles eram. Contudo, os vilões também podiam ocasionalmente ser encontrados numa profissão tão honrosa (Êx 2.17,19), enquanto outros pastores inevitavelmente falhavam em seus deveres (Zc 11, *passim*; Na 3.18; Is 56.11 etc.).

Tal é a honra desta profissão, que o AT frequentemente atribui a Deus o título de Pastor de Israel (Gn 49.24; Sl 23.1; 80.1), terno em sua solicitação (Is 40.11), que algumas vezes talvez espalhe indignado as ovelhas, para em seguida reuni-las, depois de perdôá-las (Jr 31.10). Algumas vezes o tom é predominantemente de julgamento, quando então tanto o pastor quanto as ovelhas aparecem sob condenação e são castigados (Jr 50.6; 50.23; Zc 13.7; e aplicações nos evangelhos). Tal pastor bem pode tremer ao ter de defrontar-se com o Senhor (Jr 49.19; 50.44). Algumas vezes a tonalidade é de misericórdia, quando as ovelhas são abandonadas por aqueles que estavam responsabilizadas por elas (Nm 27.17; 1Rs 22.17; Mc 6.34 etc.). Dois pastores mencionados com especial aprovação são Moisés (Is 63.11), e, de modo bastante surpreendente, um executor pagão dos propósitos de Deus, Ciro (Is 44.28). As Escrituras frisam enfaticamente a séria responsabilidade dos líderes humanos para com aqueles que os seguem. Um dos mais solenes capítulos do AT é a denúncia contra os pastores infriéis, em Ez 34 (cf. Jr 23.1-4, e ainda mais severamente, Jr 25.32-38). Tais pastores, por amor ao próprio ventre, alimentam a si mesmos e não às ovelhas; matam e espalham as ovelhas de que estão encarregados, pensando só em seu próprio proveito; negligenciam totalmente a cuidado pastoral que lhes pertence; por conseguinte, Deus reunirá novamente as ovelhas e julgará tais pastores. De fato, ele nomeará um só pastor (Ez 34.23). Conforme a crítica, isso é interpretado como a união dos reinos do norte e do sul, mas nada há que impeça que se refira a Cristo, que viria futuramente. No NT, a missão de Cristo é a de Pastor, a saber, a de Pastor chefe (Hb 13.20 e 1Pe 2.25; também 1Pe 5.4). Isso é desdobrado com detalhes em Jo 10, que merece ser comparado detalhadamente com Ez 34. Os pontos principais do Evangelho de João, são: a iniquidade daqueles que "não entram pela porta no aprisco das ovelhas, mas sobem por outra parte"; o uso da porta como sinal do verdadeiro pastor; a familiaridade das ovelhas com a voz do seu líder autêntico — os pastores modernos do Oriente usam precisamente os mesmos métodos; os ensinamentos a respeito da pessoa de Jesus Cristo, que é comparado com a porta e com o bom pastor, mas contrastado com o mercenário sem valor; a relação existente entre Cristo, os seus seguidores, e Deus; o fato de "outras ovelhas" também virem a ser trazidas para o "um só reba-

nho" (v. 16); e a rejeição àqueles que não são verdadeiramente ovelhas de Cristo. (Cf. Milton, *Lycidas*, especialmente as linhas 113-131). R.A.S.

**PASUR** — Esse nome é provavelmente de origem egípcia (heb., *pash-hur*), derivado do egípcio *p(s)sh-hr*, "porção do (o deus) Horus".

1. Pasur, filho de Imer. Um sacerdote, o principal oficial da casa do Senhor, no reinado de "Zedequias ou antes, que pôs Jeremias no tronco, e cujo fim Jeremias profetizou que seria o exílio na Babilônia (Jr 20.1-6).

2. Pasur, filho de Malquias. Enviado pelo rei Zedequias para interrogar Jeremias (Jr 21.1), ele estava entre aqueles que encarceraram o profeta na lamacenta cova do filho do rei Malquias (pai desse Pasur?); Jr 38.1-13. É provável que ele seja idêntico com o cabeça de uma família sacerdotal da qual alguns membros foram exilados para a Babilônia. Alguns membros posteriores dessa família retornaram a Jerusalém em companhia de Zorobabel (Ed 2.38=Ne 7.41), seis dos quais tiveram de rejeitar suas esposas estrangeiras (Ed 10.22). Outros se apresentaram como voluntários para o serviço do templo de Jerusalém, durante o tempo de Neemias (Ne 11.12; provavelmente o mesmo Adaia que em 1Cr 9.12).

3. Pasur, pai de Gedalias. Seu filho Gedalias estava entre aqueles que aprisionaram a Jeremias na cova de Malquias (Jr 38.1-13); v. (2), acima. Esse Pasur poderia conceberivelmente ser idêntico a (1) ou (2), acima.

4. Pasur, um sacerdote, estava entre aqueles que apuseram seu selo ao pacto firmado sob Neemias, estabelecido depois da leitura da lei por Esdras (Ne 10.3). K.A.K.

**PÁTARA** — Um porto de mar ao sudoeste da Lícia (q.v.), no vale do rio Xanto. Além do comércio local era importante por ser um apropriado ponto de partida para uma passagem marítima direta para a Fenícia (v. NAVIOS E EMBARCAÇÕES). De conformidade com o texto alexandrino comumente aceito de At 21.1, Paulo se transferiu de navio em Pátara, em sua viagem para Jerusalém. O Texto Ocidental, possivelmente influenciado por At 27.5,6, adiciona "e Mira" (v. MIRA), o que implicaria em que ele acompanhou a costa mais a leste antes do transbordo. Há razão para que se acredite que os ventos prevalecentes faziam de Pátara o ponto de partida mais apropriado para a travessia, e Mira, o regular terminal da viagem de retorno.

Pátara também era celebre por seu oráculo de Apolo. K.L.MCK.

**PATERNIDADE DE DEUS** — V. DEUS.

**PÁTIO** — V. PRETÓRIO.

**PATMOS** — Uma ilha do Dodecaneso, que ficava cerca de 53 km afastada da costa sudoeste da Ásia Menor, a 37° 20' N, 26° 34' L. O apóstolo João foi banido para essa ilha, duran-

te alguns meses, segundo parece, mais ou menos no ano 95 d.C., tendo estado anteriormente em Éfeso. Nessa ilha escreveu Apocalipse (Ap 1.9). A ilha tem cerca de 13 km de comprimento com uma largura de até 6,5 km, tendo sido sugerido que a paisagem de suas agrestes colinas vulcânicas e mares circundantes tiveram seu reflexo no simbolismo de Apocalipse. A ilha atualmente pertence à Grécia. J.H.P.

## PATRIARCAL, ERA

### I. O QUADRO BÍBLICO

A era patriarcal, que cobre as vidas de Abraão, Isaque e Jacó (entre 1900 e 1600 a.C.), é apresentada na Bíblia como uma época em que a vida urbana aparece paralelamente à vida nômade ou seminômada. Entre as aldeias que a arqueologia demonstra terem sido ocupadas naquele tempo, e que figuram nos relatos bíblicos sobre os patriarcas, revestem-se de interesse especial Ur (Gn 11.28,31; 15.7), Harã (Gn 11.31,32; 12.4,5; 27.43; 28.10; 29.4), Naor (Gn 24.10) e Siquém (Gn 12.6; 33.18); existem outras, tais como Gerar (Gn 20.1,6 etc.), Dotã (Gn 3.17), Hebrom (Gn 13.18; 23.2,19; 35.27), Sodoma e Gomorra (Gn 13.12; 19.1s.). Algumas dessas talvez tivessem sido vilas, mas outras eram aldeias muradas. Em algumas passagens são dadas listas de cidades, como, p. ex., Asterote-Carnaim, Cão e Savé-Quiriataim, cidades ao longo da estrada palmilhada pelos reis invasores do oriente (Gn 14.5); as "cidades da planície" (Gn 13.12; 19.25,29); as cidades que Jacó atravessou em seu caminho de volta a Betel (Gn 35.5), e aldeias no Egito (Gn 41.35,48; 47.21). É claro que da Mesopotâmia ao Egito havia centros populados tanto pequenos como grandes. Na própria Palestina a maioria das cidades se confinava às terras baixas ou às beiras dos caminhos principais.

Fora das áreas povoadas, os seminômade se locomoviam à vontade com seus rebanhos. Durante a maior parte de sua vida, os patriarcas parecem ter pertencido a essa classe, desde que Abraão migrou de Ur com seu pai (Gn 12.5), até o dia da migração de Jacó para o Egito (Gn 46). As valiosas possessões dos patriarcas consistiam de gado ovino, jumentos, bois, rebanhos de cabras e até mesmo de camelos (q.v.) (Gn 12.16; 13.5,7; 20.14; 21.27-30; 30.29; 31.1-10,38; 32.13-16; 34.28; 46.32; 47.16-18). O termo "gado" (*b'hemah*), em algumas dessas passagens, é um termo compreensivo que significa animais pequenos, embora os patriarcas não possuíssem gado no nosso sentido da palavra, chamado "bois", (*baqar*) (Gn 12.16; 20.14; 21.27; 34.28).

Em certas ocasiões surgiam conflitos entre os seminômade e os habitantes fixos das aldeias, por causa de suprimentos de água e terras de pastagem (Gn 21.22-34; 26.17-32).

Parece que viajar era algo comum. Abraão viajou de Ur, na Mesopotâmia, até o Egito no curso de sua vida; Jacó viajou da Palestina até Harã e regressou (Gn 28 e 35), e posterior-

mente viajou para o Egito. Provavelmente havia rotas comerciais bem palmilhadas, usadas pelos comerciantes, um grupo dos quais levou José ao Egito (Gn 37.28-36).

Algo é dito sobre os governantes daquela época. Dentro de cada família, o pai era o cabeça do clã, e um sistema patriarcal prevalecia. No mundo mais lato havia governantes de várias espécies. O vocábulo *melekh*, freqüentemente traduzido por "rei", cobre grande variedade de governantes, desde reis até pequenos chefes de grupos assaltantes. Assim é que em Gn 14.1,2 temos a respeito de quatro reis vindos de terras do norte e do oriente que invadiram a Transjordânia e atravessaram até a Palestina ocidental onde combateram contra cinco reis de cidades-estados perto da extremidade sul do mar Morto. O mesmo capítulo nos fala sobre Melquisedeque (q.v.), rei de Salém. Em Edom havia "duques" (*'aluf*) e posteriormente apareceram reis entre os edomitas (Gn 36.19,31). Na mesma área os horeus tinham "duques" (Gn 36.29). No Egito o governante era faraó (Gn 12.15-20; 37.36; 39.1 etc.), e em lugares como Gerar havia governadores locais, como, p. ex., Abimeleque (q.v.) (Gn 20,21,26). O quadro total não é fácil de ser reconstruído baseando-nos em Gênesis, mas parece que havia alguns poucos governantes poderosos, um grande número de governantes menores vassallos, que talvez não passassem de chefes locais, e certo número de oficiais que representavam poderes estrangeiros que exerciam algum controle sobre certas regiões da Palestina. Abimeleque era talvez representante de um governante "filisteu" do mar Egeu. Os seminômade provavelmente davam pouca atenção a esses governantes sedentários ao se locomoverem para diversas pastagens e fontes.

A vida diária dos patriarcas era governada por certa variedade de costumes de longa data e de uso generalizado. O pai, na qualidade de cabeça da família, liderava a adoração da família, e tinha grandes poderes. Normalmente, o filho mais velho sucedia ao pai como herdeiro de sua posição e de sua propriedade. Na ausência de herdeiro natural, um escravo podia herdar essa posição (Gn 15.2s.), ou então o filho de uma criada, que se tornava uma espécie de esposa subsidiária (Gn 16.1s.). Neste último caso, o filho nascido era reputado filho da verdadeira esposa, que de fato havia dado a mulher escrava a seu marido (Gn 16.2). Caso viesse a nascer um filho da esposa verdadeira, no tempo devido, tal filho se tornava automaticamente o herdeiro (Gn 15.4; 17.19).

O matrimônio era uma questão complexa. A poligamia parece ter sido algo comum (Gn 16.4; 29.23,24,28,29). Em certas ocasiões o noivo parece que trabalhava para seu futuro sogro durante um período combinado entre os dois, antes de receber a noiva em casamento (Gn 29.18,27). Uma criada era dada como presente, e tal mulher podia dar crianças que eram reputadas como parte da família (Gn 29.24,29). As mulheres escravas, igualmente, eram ocasião-

nalmente tomadas para darem à luz a um herdeiro (Gn 16). Algumas vezes novos casamentos eram proibidos a um homem (Gn 31.50).

A bênção patriarcal era importante, e uma vez dada já não podia mais ser revogada (Gn 48 e 49).

Sobre os assuntos religiosos poucos detalhes são dados. É claro, entretanto, que os patriarcas sabiam da necessidade de fé pessoal em Deus que os guiasse por toda a vida e que os encorajasse com as promessas divinas (Gn 12.1-3; 15.4s.; 17; 18.11-22 etc.). Uma vez que a vontade de Deus se tornasse conhecida só restava o caminho da obediência (Gn 22). A oração e a oferta de sacrifícios (Gn 12.8; 13.4, 18; 26.25; 35.1,3,7) faziam parte da adoração regular dos patriarcas. A circuncisão era um rito religioso que assinalava aqueles que pertenciam à família da aliança. Uma intensa consciência sobre a atividade de Deus entre eles fazia com que os patriarcas dessem nomes aos lugares e aos seus filhos, de conformidade com alguma evidência das relações de Deus com eles (Gn 16.11,14; todos os nomes dos filhos de Jacó, em Gn 29.31s.; cf. Gn 32.30; 35.15 etc.). Cada patriarca parece ter dado algum nome especial a Deus, o que sugere um senso de relação especial e pessoal; o "Temor" ou, conforme é sugerido por W. F. Albright, o "Parente" (*pahad*) de Isaque (Gn 31.42,53), o "Poderoso" (*avir*) de Jacó (Gn 49.24). O senso de relação pessoal, o conhecimento das promessas de Deus, e a consciência de que a obediência à vontade de Deus é a essência da verdadeira fé, constituía, por assim dizer, o coração da religião patriarcal.

## II. DESCOBERTAS MODERNAS E A ERA PATRIARCAL

A data precisa da era patriarcal é difícil de determinar, porém, existem motivos fortes para que se situe a mesma na Idade do Bronze Média, c. de 2000-1550 a.C. (v. ABRAÃO). As escavações modernas e a pesquisa histórica tem alterado nosso conhecimento sobre aqueles tempos. O esboço que damos abaixo fornecerá alguma idéia sobre as descobertas mais importantes dos anos recentes (v. tb. ARQUEOLOGIA).

### a) Povos

A primeira metade do segundo milênio a.C. foi um tempo de considerável migração de povos em muitas regiões do Oriente Próximo. Amorreus, hurrianos (horeus), hititas, e numerosos outros grupos menores de povos estavam em busca de novos lares. Em adição, reis conquistadores estavam levando a efeito expedições tais como aquela descrita em Gn 14. Nesse mesmo capítulo parece que Anrafel era um amorreu, Anoque um hurriano, e Tidal um hitita, enquanto Quedorlaomer tem nome que parece o de um elamita. São precisamente esses povos que, segundo os textos, estavam ativos nos anos sobre os quais estamos falando. Infelizmente não nos é possível identificar qualquer desses reis com suficiente certeza para chegar a uma data exata a respeito desse acontecimento.

### b) Cidades

A escavação demonstra que na época de Abraão, o Oriente Próximo já tinha uma antiga civilização e que diversas das cidades do registro bíblico já existiam durante algum tempo. A mais espetacular dessas cidades era Ur (q.v.). Mas outras cidades, como Harã, Siquém e Dotã, já existiam nesse tempo também. Detalhes sobre a vida nessas cidades podem ser aprendidos pelas ruínas das casas, pela cerâmica e pela obra de arte, e, em alguns casos, pelos registros escritos deixados nas ruínas. Por exemplo, conheceu-se a cidade de Harã por tabletes de argila encontrados em Mari, uma cidade bastante grande, na margem do Eufrates, e que possuía um palácio com cerca de 15 acres de extensão no qual se descobriu mais de 20.000 tabletes durante as escavações. Esses tabletes fazem referência tanto a Naor como a Harã (Gn 11.24; 24.10). Abraão bem pode ter passado por Mari, em sua viagem para o norte até Harã.

Alguns registros egípcios importantes, como os textos de execração, do final do séc. XX a.C., sugerem que nesse tempo quase toda a Palestina e o sul da Síria eram organizados pelo sistema da tribo. Entretanto, em cerca de 1800 a.C., a maioria da Palestina ocidental e do sul da Síria consistia de cidades-estados organizadas.

### c) Nomes pessoais

O sistema de nomes patriarcais, conforme agora se sabe, era o sistema das terras do nordeste da Palestina e dos territórios dos amorreus. Nomes como Jacó e Isaque eram provavelmente abreviações de formas tais como *Yà'qov'-el* e *Yítshà'-el*, que eram nomes comuns naquela época. Tanto os nomes pessoais como os nomes locativos concordam com os tipos encontrados na Idade do Bronze Média.

### d) Viagem, comércio e intercâmbio

Havia bastante comércio e viagens por todo o Oriente Próximo naquele tempo. Os tabletes de argila encontrados na Capadócia indicam que em data tão recuada como 2000 a.C., havia comércio de cobre e madeiras entre Ásia Menor e a Assíria. Outros registros falam sobre movimentos de exércitos e transporte de despojos etc., por todo o Oriente Próximo. Grandes rotas atravessavam desde a Mesopotâmia até à Ásia Menor e a Palestina, enquanto outras desciam até o Egito. Que uma grande estrada atravessava a Transjordânia (o Caminho Real (q.v.), Nm 20.17), torna-se claro pela linha de cidades antigas enfileiradas ao longo da rota não distante da estrada moderna. Gravuras provenientes de Beni Hasan, no Egito, com data de cerca de 1900 a.C., pintam nômades em viagem, talvez artesãos em metais, vindos da área geral da Palestina. Por essas gravuras obtemos uma boa idéia sobre o vestuário e as possesões desses povos nos tempos de Abraão. Seus principais animais de carga parecem ter sido jumentos e burros.

### e) Os costumes da época

Esses costumes tem vindo à luz mediante as dezenas de milhares de tabletes de argila que representam os documentos da vida diária: le-

gais, comerciais, religiosos e particulares. Existem, em adição, alguns importantes documentos que apresentam listas de leis, tais como o Código de Hamurabi (cerca de 1700 a.C.), o Código da cidade de Eshnunna (séc. XIX ou XVIII a.C.), e os Códigos sumérios fragmentários dos reis Lipt-Ishtar e Ur-Nammu (entre os sécs. XXI e XIX a.C.). Dentre os documentos mais informais, os de Nuzi (séc. XV a.C.), de Mari (séc. XVII a.C.), e de Ras Shamra (várias datas desde o séc. XX a.C. em diante, mas especialmente de c. de 1400 a.C.), devem ser mencionados. Esses se combinam para fornecer um quadro sobre a vida do norte da Mesopotâmia durante o período de 2000 a 1500 a.C., além de numerosos paralelos com os costumes patriarcais. Os costumes se alteram no decurso do tempo, e os paralelos nem sempre são completos, mas nada existe que se compare tão bem com este período nos séculos que se seguiram.

Os arquivos de Nuzi oferecem alguns dos melhores paralelos.

As práticas de adoção ali mui provavelmente se assemelham àquelas das narrativas patriarcais. Um homem que não tivesse herdeiro podia adotar como seu herdeiro um escravo, um parente, ou um homem nascido livre. Alternativamente, podia receber de sua esposa uma mulher escrava e gerar um filho com ela. Se, subseqüentemente, um verdadeiro filho viesse a nascer este se tornava automaticamente seu herdeiro, embora os outros filhos também compartilhassem da herança.

As práticas matrimoniais em Nuzi eram paralelas àquelas que aparecem nos relatos bíblicos sobre os patriarcas. Em Nuzi, um homem freqüentemente trabalhava durante algum tempo para o pai da jovem antes de poder obtê-la como esposa. As mulheres sem filhos apresentavam uma mulher escrava a seus maridos para que tivessem filhos por meio delas, para depois reivindicá-los como seus próprios. São conhecidos casos nos quais outros casamentos eram proibidos a um homem pelo pai da jovem que ele havia tomado em casamento. Mui regularmente uma criada acompanhava a filha como um presente de casamento, e, caso a esposa não viesse a ter filhos seus, essa criada era dada a seu marido como esposa para dar-lhe filhos. A prática do casamento levirato (v. MATRIMÔNIO) também era conhecida.

Outros costumes tais como a importância das palavras finais do patriarca, a distinção entre mulheres livres e mulheres escravas (cf. Gn 21.10), a troca de vestes, sapatos etc., por ocasião de determinadas transações (Rt 4.7s.; Am 2.6; 8.6) eram correntes em Nuzi e levados depois para Israel, conforme parece, pelos patriarcas. (V. tb. ARQUEOLOGIA sob Alalah, Mari e Nuzi).

### III. O VALOR HISTÓRICO DOS REGISTROS PATRIARCAIS

Uma notável alteração de opinião tem sido experimentada pela erudição moderna desde os dias de J. Wellhausen, no fim do séc. XIX. Seu ponto de vista era que não podemos che-

gar a qualquer conhecimento histórico sobre os patriarcas se nos basearmos nos registros bíblicos, mas que esses registros são antes um reflexo dos tempos daqueles indivíduos que escreveram tais relatos em tempos muito posteriores aos das suas personagens historiadadas. A opinião geral da atualidade (à parte a escola de A. Alt e M. Noth) é que as narrativas sobre os patriarcas registram costumes que não ocorrem no AT em períodos posteriores, mas que refletem com exatidão as condições sociais daquelas regiões da Mesopotâmia de onde vieram os patriarcas. Muitos desses costumes já eram obsoletos em séculos posteriores, mas foram fielmente transmitidos através dos séculos, ou oralmente ou em forma escrita, nas narrativas patriarcais. Hoje em dia, quando somos capazes de ler novamente a vida do período de 2000-1500 a.C., descobrimos uma notável e constante fidelidade ao quadro que podia ser encontrado nas terras do nordeste da Palestina, durante precisamente o período dos patriarcas.

Restam muitos problemas. Datas exatas ainda não são possíveis. As explorações de Nelson Glueck, na Palestina ocidental, provêem alguma evidência a favor de uma data um tanto próxima de 1900 a.C. Material vindo de Mari e Nuzi sugere uma data um tanto mais recente. O curso mais sábio que se pode seguir no presente é aguardar mais provas de todas as fontes. Mais pesquisas capacitarão os eruditos a reunir o material bíblico com o não-bíblico. Nesse interim, há atualmente certa disposição, entre os eruditos de todas as variedades de opinião, para tratar os registros patriarcais com muito mais respeito do que certos eruditos anteriores lhes davam. J.A.T.

**PATROS, PATRUSIM** — Classificado sob Mizraim (Egito), Gn 10.14; 1Cr 1.12. Patros é o vocábulo egípcio *p' t'-rs(y)*, "a terra do sul", isto é, Egito Superior, o longo vale do Nilo que se estende de norte a sul entre o Cairo e Assuã; o nome é comprovado em inscrições assírias como Paturisi. Assim é que os termos Mizraim, significando o Egito, especialmente o Egito Inferior, Patros significando o Egito Superior, e Cuxe (q.v.) significando a "Etiópia" (Sudão do Norte) ocorrem nessa ordem geográfica significativamente tanto na profecia de Isaias (11.11) como numa inscrição subseqüente de Esar-Hadom, rei da Assíria, o qual também se jactava de ser "rei de Muçur, Paturisi e Cuxe". Jeremias, semelhantemente, identifica Patros com o Egito (Jr 44.15) e especialmente o Egito Superior como distinto das cidades (e da terra) do Egito Inferior (Jr 44.1). Patros também aparece como Egito Superior e como a terra do povo egípcio, em Ez 29.14; 30.14. K.A.K.

### PALAU

#### I. VIDA

##### a) seu passado

Desde seu nascimento até seu aparecimento em Jerusalém como perseguidor dos cristãos,

há pouca informação concernente à vida de Paulo. Embora fosse da tribo de Benjamim e zeloso membro do partido dos fariseus (Rm 11.1; Fp 3.5; At 23.6), nasceu em Tarso como cidadão romano (At 16.37; 21.39; 22.25s.). Jerônimo cita uma tradição que diz que os antepassados de Paulo eram da Galiléia. Não é certo se migraram para Tarso por razões comerciais ou se foram colonizados por um governante sírio qualquer. Mas o fato que eram cidadãos romanos sugere que já residiam em Tarso por algum tempo.

Sir William Ramsay e outros tem demonstrado que Tarso verdadeiramente não era "cidade sem importância". Era um centro de cultura, e os eruditos geralmente tem suposto que Paulo se tornou familiarizado com diversas filosofias gregas e cultos religiosos duraste a sua juventude ali passada. Em anos recentes, van Unnik tem desafiado essa suposição. Argumenta ele que os textos relevantes (At 22.3; 26.4s.) colocam Paulo em Jerusalém como criança bem pequena ainda; At 22.3 deve ser lido em seqüência: (i) nasceu em Tarso; (ii) criado nos joelhos de sua mãe (*anatethrammenos*), nessa cidade; (iii) educado aos pés do rabino Gamaliel. Quando ainda jovem (At 7.58; Gl 1.13s.; 1Co 15.9) Paulo recebeu autoridade oficial para dirigir a perseguição contra os cristãos e, na qualidade de membro de uma sinagoga ou concílio do Sinédrio, conforme ele mesmo escreve — "contra estes [os santos] dava o meu voto, quando os matavam" (At 26.10). À luz da educação e da proeminência de Paulo desde bem cedo, podemos entender que sua família tinha alguns recursos e era de posição proeminente; o acesso de seu sobrinho entre os líderes de Jerusalém está de conformidade com essa impressão (At 23.16,20).

A respeito da aparência pessoal de Paulo, o registro canônico sugere tão somente que ele não era uma figura impressionante (1Co 2.3s.; 2Co 10.10). Um quadro mais vívido, ao qual Deissmann (p. 58) e Ramsay (*The Church in the Roman Empire*, p. 31s.) se inclinam a dar crédito, ocorre na obra apócrifa *Atas de Paulo e Tecla*, "E viu Paulo se aproximando, um homem pequeno de estatura, com cabelos ralos na cabeça, torto de pernas, o corpo em bom estado, com sobranceiras ligadas, e nariz um tanto convexo, cheio de graça: Pois algumas vezes ele se assemelha a um homem e algumas vezes tem o rosto de um anjo".

#### b) Conversão e ministério inicial

Apesar de que não existe evidência de que Paulo conheceu a Jesus durante o seu ministério terreno (2Co 5.16 significa tão somente, considerar de um ponto de vista humano), seus parentes crentes (cf. Rm 16.7) e sua experiência acerca do martírio de Estêvão (At 8.1) devem ter produzido algum impacto sobre ele. A pergunta do Cristo glorificado, em At 26.14 dá a entender isso. O resultado do encontro de Paulo com o Cristo ressurreto fornece ampla prova que foi a experiência de uma mente sã, e isso somente pode ser adequadamente interpreta-

do, conforme realmente Lucas o interpreta, como um ato miraculoso, que transformou um inimigo figadal de Cristo em um apóstolo seu. Os três relatos em Atos (caps. 9, 22 e 26) testificam não somente sobre a significação da conversão de Paulo para o tema de Lucas (cf. CBQ, XV, 1953, p. 315-338), mas igualmente, conforme Munck e outros tem sugerido, sua importância essencial para a interpretação do próprio Paulo acerca de seu ministério entre os gentios, e de sua união com Cristo.

A parte de um intervalo no deserto da Transjordânia, Paulo passou os três anos seguintes ao seu batismo pregando em Damasco (Gl 1.17; At 9.19s.). Sob a pressão exercida pelos judeus, fugiu para Jerusalém, onde Barnabé se aventurou a apresentá-lo aos líderes dos cristãos compreensivelmente desconfiados. Seu ministério em Jerusalém dificilmente durou duas semanas, pois novamente os judeus procuraram assassiná-lo. Para evitá-los, Paulo retornou à cidade de seu nascimento, passando ali um "período de silêncio" de cerca de dez anos. Sem dúvida esse período é silencioso apenas para nós. Barnabé, ouvindo falar em sua obra, e lembrando-se de seu primeiro encontro, solicitou a Paulo que viesse para Antioquia ajudá-lo numa florescente missão entre os gentios (Gl 1.17s.; At 9.26s.; 11.20s.). Esses "cristãos", conforme haviam sido recentemente apelidados, logo deram início ao seu próprio trabalho missionário. Depois de um ano de bênçãos notáveis, Paulo e Barnabé foram enviados a uma "visita para aliviar a fome" de cristãos pobres em Jerusalém.

#### c) Missão à Galácia - Concílio de Jerusalém - Missão à Grécia

Ao retornarem de Jerusalém — em cerca de 46 d.C. — Paulo e Barnabé, comissionados pela igreja em Antioquia, deram início a uma viagem evangelística. Essa viagem os levou a atravessar a ilha de Chipre e o "sul da Galácia" (At 13 e 14; v. mapa 17). Sua estratégia, que se tornou um padrão para as missões paulinas, era pregar primeiramente na sinagoga. Alguns judeus e gentios "tementes a Deus" aceitavam a mensagem e se tornavam o núcleo de uma nova assembléia local. Quando a massa de judeus rejeitava o evangelho, algumas vezes de forma violenta, o foco da pregação mudava para os gentios (cf. At 13.46s.). A despeito desses perigos e do fato de seu auxiliar, João Marcos, havê-los abandonado em Perge, a missão conseguiu estabelecer um testemunho cristão em Antioquia da Psídia, Icônio, Listra, Derbe, e, possivelmente Perge.

Enquanto isso, o influxo de gentios para a igreja levantava questões sérias a respeito de suas reações para com as leis e os costumes judaicos. Certo número de cristãos judeus insistiam que os gentios precisavam ser circuncidados e observar a lei mosaica se quisessem ser recebidos em pé de igualdade na comunidade cristã. Ao voltar a Antioquia (c. 49 d.C.), Paulo vendo esse movimento judaizante como uma ameaça contra a própria natureza do evangelho da graça, exprimiu sua oposição ao mesmo em

termos claríssimos: em primeiro lugar, repleto de Pedro publicamente (Gl 2.14), depois que este, para evitar rompimento com certo judaizantes, se separara dos crentes gentios. Em segundo lugar, ouvindo dizer que a heresia judaizante estava infectando suas igrejas recém-estabelecidas, Paulo escreveu-lhes uma epístola em termos despertadores, advertindo os gálatas, numa carta na qual o credo paulino, "salvação pela graça, mediante a fé" se apresenta de maneira convincente.

Esses acontecimentos em Antioquia deram origem à primeira grande crise teológica da igreja. Para solucionar o problema que a mesma provocou, a igreja de Antioquia enviou Paulo e Barnabé para conferenciar com os "apóstolos e anciãos" de Jerusalém (At 15). O concílio que conseqüentemente foi convocado apresentou seu parecer que aos gentios que se convertessem não se deveria impor "maior encargo" do que a abstenção de alimentos oferecidos a ídolos, carnes ainda com sangue, carne de animais sufocados, e imoralidade (ou casamento incestuoso). O efeito dessa decisão sustentou a contenção de Paulo de que os gentios não estão sob a obrigação de guardar a lei de Moisés. As restrições mencionadas parecem ter visado principalmente uma aplicação local (cf. 1Co 8) e como um auxílio para as relações entre os judeus e os gentios.

Por causa da diferença de opinião com Barnabé (acerca da propriedade de levarem ou não Barnabé consigo) Paulo escolheu um novo companheiro, Silas, em sua segunda viagem missionária (At 15.40-18.22; v. mapa 17). De Antioquia viajaram por terra até às igrejas do "sul da Galácia", e em Listra adicionaram o jovem Timóteo à equipe. Proibido pelo Espírito Santo de evangelizar para o oeste, viajaram em direção ao norte, atravessando o "norte da Galácia" onde alguns convertidos talvez tenham sido conseguidos (cf. At 16.6; 18.23). Em Trôade, numa visão, Paulo viu um "homem da Macedônia" fazendo sinal para ele. Dessa maneira teve início sua evangelização na Grécia. Na Macedônia foram estabelecidas missões em Filipos, Tessalônica, Beréia; em Acaia ou Sul da Grécia, foram visitadas as cidades de Atenas e Corinto. Nesta última cidade Paulo se demorou por quase dois anos fundando uma comunidade cristã que haveria de ser uma fonte tanto de alegria como de provocações para Paulo no futuro. Por intermédio de seus auxiliares (Lucas, o médico, reuniu-se à equipe em Trôade) e mediante correspondência (as Epístolas aos Tessalonicenses), o apóstolo se mantinha em contato, igualmente, com as jovens igrejas da Macedônia. O Espírito Santo a seguir constrangiu Paulo a considerar a província anteriormente proibida, a Ásia. Partindo de Corinto, ele parou por breve período em Éfeso, a metrópole comercial da Ásia, e deixou como equipe avançada dois amigos coríntios, Priscila e Áquila. Numa rápida viagem de volta para Antioquia — via Jerusalém — Paulo completou sua "segunda viagem missionária" e, depois de uma breve permanência final em

Antioquia, preparou-se para mudar sua base de operações para Éfeso.

#### **d) O ministério no mar Egeu**

De muitas maneiras o período no mar Egeu (c. 53-58 d.C.; At 18.23-20.38) foi o mais importante da vida ativa de Paulo. A província da Ásia, tão importante para a igreja posterior, foi evangelizada; e os postos avançados cristãos na Grécia foram garantidos. Durante esses anos, Paulo escreveu as Epístolas aos Coríntios, aos Romanos, e provavelmente as epístolas da prisão que, na providência de Deus, haveriam de constituir uma Escritura santa e autoritativa para todas as gerações. Para o apóstolo esse foi um período de triunfo e derrota, de proclamação evangélica e de heresias ameaçadoras, de alegria e de frustração, de atividade e de meditação na prisão. O Cristo ressurreto usou todas estas coisas para amoldar Paulo em sua própria imagem e para falar por intermédio de Paulo a sua palavra à igreja.

De Antioquia Paulo viajou por terra atravessando a já familiar região gálata, até Éfeso. Ali se encontrou com certos "discipulos", incluindo Apolo, os quais haviam conhecido João Batista e, presumivelmente, Jesus (At 18.24s.). Sobre esse fundamento a igreja cresceu e evangelizou a província inteira da Ásia. Deus realizou tão extraordinários milagres que certos exorcistas judeus começaram, mas sem sucesso, a usar o nome de "Jesus, a quem Paulo prega". A oposição por parte dos devotos da deusa patrona da cidade, Artemis (Diana), logo se fez sentir poderosamente; e Demétrio, próspero fabricante de ídolos, conseguiu (por motivos inteiramente diversos da piedade) incitar o povo numa manifestação pública contra a anti-idolatria de Paulo. Paulo indubitavelmente fizera certo número de viagens curtas partindo de Éfeso; ele se aproveitou dessa ocasião, cerca de três anos depois de sua chegada, para fazer uma visita final às igrejas da área do mar Egeu. Atravessando Trôade, ele veio até à Macedônia onde escreveu 2Coríntios, e, depois de algum tempo, viajou para o sul, até Corinto. Ali passou o inverno e escreveu sua Epístola aos "Romanos", antes de voltar sobre seus passos até Mileto, um porto próximo de Éfeso. Depois de uma tocante despedida, Paulo, "constrangido no Espírito", e sob nuvens ameaçadoras, velejou em direção a Jerusalém e ao aprisionamento quase certo. Mas essas coisas não puderam detê-lo. Pois a Ásia havia sido conquistada, e ele tivera visões de Roma.

#### **e) O aprisionamento em Cesaréia e Roma — a morte de Paulo**

Paulo desembarcou em Cesaréia e, com uma coleta para os pobres, chegou em Jerusalém na época da festa de Pentecostes (At 21.23s.; cf. 1Co 16.3s.; 2Co 9; Rm 15.25s.). Embora tivesse tido o cuidado de observar os rituais do templo, peregrinos judeus vindos de Éfeso se relembrou do "apóstolo aos gentios", acusaram-no de haver violado o templo e incitaram a multidão à desordem. Paulo foi preço, mas foi-lhe concedido licença para dirigir a palavra à multidão e posteriormente ao Sinédrio.



Para impedir que fosse linchado, Paulo foi removido para Cesaréia, onde Félix (q.v.), o governador romano, o deixou na prisão durante dois anos (At 23-26). Naquele tempo Festo, sucessor de Félix, indicou que poderia entregar Paulo aos judeus para por eles ser julgado. Conhecendo o resultado de tal "juízo", Paulo, na qualidade de cidadão romano, apelou para César. Depois de uma comovente entrevista na presença do governador e seus hóspedes, o rei Agripa e Berenice, foi enviado a Roma sob escolta. Dessa maneira, sob circunstâncias dificilmente antecipadas, o Cristo ressurreto cumpriu o sonho do apóstolo e a sua própria palavra a Paulo: "... do modo por que deste testemunho a meu respeito em Jerusalém, assim importa que também o façam em Roma" (At 23.11). Paulo experimentou uma tempestuosa viagem marítima e, depois de seu navio ter naufragado, passou o inverno em Malta (c. 61 d.C.). Chegou a Roma na primavera e passou os próximos dois anos sob escolta em sua própria casa alugada, e "sem impedimento algum, ensinava as coisas referentes ao Senhor Jesus Cristo" (At 18.31). Aqui termina a história de Atos, e o restante da vida de Paulo precisa ser reunida pelos pedaços de informação que possuímos por meio de outras fontes. (A pesquisa mais útil sobre o período apostólico e sobre o lugar de Paulo no mesmo, é o de A. Schlatter, *The Church in the New Testament Period*, 1955).

Mui provavelmente Paulo foi solto da prisão em 63 d.C. e visitou a Espanha e a área do mar Egeu antes de haver sido novamente aprisionado e morto, desta vez às mãos de Nero (c. 67 d.C.). A epístola de Clemente (v.5-7; 95 d.C.), e o cânon Muratoriano (c. 170 d.C.), e a obra apócrifa (*Vercelli, Atos de Pedro* i.3; c. de 200 d.C.) testificam sobre uma viagem de Paulo à Espanha; e as epístolas pastorais, ou pelo menos 2Timóteo, envolvem um ministério não historiado em Atos, que teria tido lugar no Oriente. Até o fim o apóstolo combateu o bom combate, terminou a carreira e conservou a fé. Sua coroa já o estava esperando (cf. 2Tm 4.7s.).

## II. CRONOLOGIA

### a) Reconstrução geral

Atos, aumentado com informes baseados nas epístolas e em outras fontes seculares dos judeus, continua servindo como o arcabouço cronológico para a maioria dos estudiosos. Entretanto, seu caráter esquemático e sua cronologia vaga, são pontos reconhecidos cada vez mais; e há uma tendência crescente para interpolar no arcabouço (como, p. ex., um aprisionamento em Éfeso), material construído por outros informes ou reconstruções. As datas fixadas mediante comparações com a história secular não são numerosas. A mais certa é o proconsulado de Gália (cf. At 18.12), que pode ser fixada em 51 ou 52 d.C. (Deissmann) ou, mais provavelmente, em 52 e 53 d.C. (Jackson e Lake, Feine-Behm). Se, em At 18.12, Gália havia apenas recentemente assumido o ofício (Deissmann), então a permanência de Paulo em Corinto pode

ser datada entre o fim de 50 d.C. e o outono de 52 d.C. Isso está de conformidade com a "recente" expulsão de Priscila e Áquila de Roma (At 18.2), a qual deve ser datada em 50 d.C. (Feine-Behm; W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveler and Roman Citizen*). O astrônomo Gerhardt (cf. Feine-Behm, p. 126s.), seguindo a exegese de Zahn, em At 20.6s. (que a Páscoa mencionada ocorreu numa terça-feira), datou a passagem em 58 d.C. Nesse caso, isso situaria a ascensão de Festo ao ofício (At 24.27) em 60 d.C. e nos forneceria uma segunda data firme. Porém, existem inúmeras variações que tornam o cálculo apenas uma probabilidade.

Além das três datas acima, a menção do rei Aretas da Nabatéia (2Co 11.32), a fome na Judéia (At 11.28) e a viagem de Paulo à Espanha e o martírio em Roma durante o período de Nero (Rm 15.28; 1 Clemente 5; Eusebio, EH, ii.25-iii.1) provêem alguns informes cronológicos menos específicos, como segue. Primeiramente, moedas de Damasco exibindo a ocupação romana se fazem presentes até 33 d.C., mas de 34 d.C. até 62 d.C., tais moedas desaparecem; isso situa um *terminus a quo* para a conversão de Paulo em 31 d.C. (isto é, 34 d.C. menos cf. Gl 1.18; ICC sobre 2Co 11.32). Em segundo lugar, Josefo observa ter havido uma fome severa em c. de 44-48 d.C., provavelmente localizada em 46 d.C. Em terceiro lugar, pela tradição, a morte de Paulo pode ser datada com alguma probabilidade nos anos finais do reinado de Nero, c. de 67 d.C. V. CRONOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO

### b) A relação entre Atos e Gálatas

A única cronologia plenamente satisfatória é aquela em que há um consenso entre Atos, as epístolas, e as fontes extra-bíblicas. Um problema contínuo para tal síntese tem sido a relação entre os livros de Atos e Gálatas. A identificação da visita de Paulo a Jerusalém, em Gl 1.18 com At 9.26s. é raramente posta em dúvida; a segunda visita, em Gl 2.1s., apresenta o problema básico. Três pontos de vista são correntes: Gálatas 2 é igual a At 15, At 11.27-30, ou At 11 e 15. No passado o primeiro ponto de vista era muito defendido (cf. E. de W. Burton, *The Epistle to the Galatians*, 1921, p. 115s.), e continua a atrair alguns comentadores (cf. H. Schlier, *An die Galater*, 1951, p. 66s.; H. Ridderbos, *Galatians*, 1953, p. 34s.). As objeções seguintes, entre outras, se tem combinado para solapar essa posição: Gálatas 2 retrata uma segunda visita e uma reunião particular sem fazer referência a qualquer documento; At 15 historiará uma terceira visita envolvendo um concílio público e culminando num decreto oficial. Muitos eruditos consideram incrível que Gálatas, num contexto tão altamente relevante, haveria de omitir a menção sobre o concílio apostólico e seu decreto.

O segundo ponto de vista, freqüentemente associado com a teoria acerca do sul da Galácia, revive a interpretação de Calvino e remove certo número dessas objeções. At 11 seria relato de uma segunda visita, feita por revelação, e refe-

rente aos pobres (cf. Gl 2.1, 2.10); o concílio apostólico, historiado em At 15, teria ocorrido depois de se escrever a Epístola aos Gálatas, e, portanto, não interessa ao problema. Apresentada em tempos modernos por Ramsay (*op cit.*, p. 54s.) e recentemente advogada por Bruce (Acts, texto grego, p. 38s.), essa é provavelmente a posição predominante entre os eruditos britânicos (cf. C. S. Williams, *The Acts of the Apostles*, 1957, p. 22s.).

Insatisfeitos com ambas essas alternativas, a maioria dos escritores do continente europeu (p. ex., Goguel, Jeremias), seguidos por certo número de estudiosos britânicos e norte-americanos (p. ex., K. Lake, A. D. Nock), reputam At 11 e At 15 como relatos diferentes de Gl 2, que Lucas, usando ambas as fontes, não reconheceu como sendo um só relato (cf. Haenchen, p. 57s., 328). Contra Ramsay, Lake afirma que se o problema dos judaizantes for situado em At 11 (= Gl 2), At 15 é supérfluo. Gl 2.9, entretanto, pinta não uma resolução final, mas tão somente uma aprovação particular e tácita ao evangelho pregado por Paulo, e é incidental ao propósito da visita que, conforme Lake admite, visava o "cuidado pelos pobres" (*The Beginnings of Christianity*, V, p. 201s.). Haenchen (p. 328) rejeita a aplicação "crucial" de Ramsay, de Gl 2.1.10, à visita ligada à fome. Ele talvez esteja correto ao identificar os "pobres" com a missão aos gentios (Gl 2.9) mas isso dificilmente possui a importância vital que lhe é atribuída. A reconstrução de Ramsay ainda que tenha algumas infimas falhas exegéticas, permanece como a mais provável alternativa. Basicamente, o ponto de vista que identifica At 11 com At 15 se origina da tradicional equiparação de Gl 2 com At 15, e também de uma estimativa negativa demais sobre a familiaridade de Lucas com as fontes primárias e com sua interpretação. Visto que Gl 2 = At 11 provê "um desenvolvimento histórico perfeitamente claro" (W. L. Knox, *The Acts of the Apostles*, 1948, p. 49), a outra posição é desnecessariamente complexa. Outros pontos de vista sobre o problema são expressados por T. W. Manson (BJRL, XXIV, 1940, p. 58-80), que identifica Gl 2 com uma visita anterior a At 11, e M. Dibelius (p. 100), cujo criticismo um tanto excessivamente tendencioso retira tanto de At 11 como de At 15 qualquer reivindicação de historicidade.

#### V. GÁLATAS, EPISTOLA AOS.

##### c) Uma nova reconstrução

Convencido que o arcabouço apresentado por Ato 15 é indigno de confiança, John Knox (*Chapters in a Life of Paul*, 1950, p. 74-88) oferece uma imaginativa reconstrução cronológica baseado na evidência fornecida pelas epístolas. Um "período de silêncio" de catorze anos (33-47 d.C.) é impossível; por conseguinte, as atividades missionárias do apóstolo e algumas cartas devem ser situadas em geral entre sua primeira visita (38 d.C.; Gl 1.18) e sua segunda visita (51 d.C.; Gl 2 = At 15) a Jerusalém. A viagem final termina com sua "visita de coleta" e seu aprisionamento (51-53 d.C.; Rm 15.25;

1Co 16.3s.). Por qual motivo um período de silêncio (que significa simplesmente que não produziu qualquer carta existente entre nós e não se adaptou ao tema de Lucas) é assim tão impossível não se torna prontamente óbvio; e a equiparação tradicional de At 15 com Gl 2 também é questão aberta. A mente fértil de Knox encontrou nesse particular mais admiradores do que seguidores, pois "é difícil trocar a tradição com imaginação (conforme a encontramos em Ato 15) pela imaginação (por mais razoável que seja) sem tradição" (Davies, "Paul", p. 854).

### III. HISTÓRIA DO CRITICISMO

#### a) Primeiros desenvolvimentos

Numa brilhante pesquisa histórica, Albert Schweitzer (*Paul and his Interpreters*, Cf. tb. Feine, *Paulus*, p. 11-206) traça o desenvolvimento dos estudos críticos na Alemanha, depois da Reforma. Para os ortodoxos, as Escrituras algumas vezes eram pouco mais que uma mina de textos de prova para formação de credos; a exegese se transformou na serva do dogma. O séc. XVIII testemunhou uma reação levada a efeito por pietistas e racionalistas, os quais, cada qual visando seu próprio propósito, procuravam distinguir a exegese das conclusões creiais. A exegese filológica e a interpretação das Escrituras pelas Escrituras se tornou a norma para a interpretação científica.

Esse desenvolvimento talvez encontre sua expressão mais importante em J. S. Semler, o qual, juntamente com J. D. Michaelis, foram os pioneiros do desenvolvimento do criticismo literário-histórico. Seu "Prolegomena", para os hermeneutas teológicos, sua "Paraphrases" sobre as Epístolas aos Romanos e aos Coríntios, além de outros escritos, salientam que o NT é um documento temporalmente condicionado onde as referências puramente culturais devem ser distinguidas e/ou eliminadas. A filologia existe para servir ao criticismo histórico. Nossas cópias das epístolas de Paulo apresentam um formato de "liturgia eclesíastica". e devemos, portanto, enfrentar a possibilidade que originalmente tinham uma forma diferente. Especificamente, Semler sugere que Rm 15 e 16; 2Co 9 e 12.14-13.14, eram documentos separados, posteriormente incluídos nas epístolas maiores. Prefigurando as conclusões de F. C. Baur, Semler contrasta as idéias não-judaicas de Paulo com o partido judaico-cristão contra o qual o apóstolo fazia oposição; as epístolas refletiriam certo esforço para mediar nesse conflito.

#### b) A escola de Tübingen

No séc. XIX, a exegese germânica fora completamente transformada de "serva do dogma" em "serva da filosofia científica" (cf. G. W. Bromley, *Biblical Criticism*, 1948). Nos estudos paulinos, certa tendência aparece em J. E. C. Schmidt (1805), o qual, sobre bases literárias, duvidou da autenticidade de 1Timóteo e 2Tessalonicenses. Schleiermacher (1807), Eichhorn (1812), e De Wette (1826), puseram 2Timóteo, Tito e Efésios sob o foco da dúvida. Depois da atividade extirpadora de F. C. Baur, somente cri-

co dos vinte e sete documentos do NT continuaram a ser considerados como testemunhas incontestáveis do período apostólico. Excetuando o Apocalipse, todos os demais seriam de Paulo (Romanos, Coríntios e Gálatas).

F. C. Baur, de Tübingen, não se contentava meramente em testar a autenticidade de documentos antigos, uma prática popular desde a Renascença. Mas sua crítica era um "criticismo positivo" que procurava encontrar o verdadeiro fundo histórico e significação dos documentos. Em *Symbolik und Mytologie*, o livro que fez com que fosse nomeado para sua cadeira de faculdade, revelou a formação de sua mente e sua obra futura com a declaração que, "sem a filosofia a história me parece muda e morta" (cf. SHERK, II, p. 7s.). O filósofo seguido por Baur era Hegel, e sua história era a da igreja apostólica. Para aplicar a dialética hegeliana, que contempla todo o movimento histórico como uma série de teses (avanço), antíteses (reações), e sínteses (= uma nova tese), Baur precisava de uma chave interpretativa. Encontrou-a em 1Co 1.12; o conflito entre Paulo, o apóstolo aos gregos (avanço), e o estreito cristianismo judaico dos discípulos originais (reação) era a chave para a história da época apostólica. Somente sob a ameaça do gnosticismo é que a unidade católica (síntese) foi conseguida, no fim do segundo século. Nesse "criticismo de tendência", todos os escritos do NT que "tendem" a um compromisso entre Paulo e os apóstolos originais são vistos como tentativas posteriores de unidade, mediante a reescrita da história. A corrente então em voga, de análise literária das epístolas de Paulo favoreceu a reconstrução de Baur e, por sua vez, esta última acentuou e confirmou a suspeita dos críticos literários mais extremos. A escola de Tübingen rapidamente se tornou o fator dominante no criticismo do NT.

Usando a lógica de Baur, e impelida pelo comentário de Bruno Bauer sobre Atos (1850), uma escola ultra-radical pôs em dúvida o caráter genuíno de toda a literatura paulina. Em primeiro lugar, Atos não revela conhecimento de qualquer das epístolas de Paulo, e seu quadro simples de Paulo pode ser mais original do que o das epístolas; discordâncias até mesmo entre Romanos e Gálatas sugere diversas mãos contribuintes num período posterior. Em segundo lugar, se o pensamento paulino (paulinismo) é a helenização do cristianismo, conforme Baur pensava, é possível que isso tivesse sido realizado tão rapidamente e por um único homem? Poderia o sentimento anti-judaico ou a alta cristologia de Paulo ter-se desenvolvido numa igreja com base na Palestina, tão imediatamente depois da morte de Jesus? Não; o próprio conflito seria o clímax de um longo desenvolvimento, e o paulinismo, segundo esta escola, deve ser identificado com um partido gnóstico do segundo século, que teria usado as "epístolas" do apóstolo como veículo autoritativo para suas próprias idéias. Por que epístolas? Porque as epístolas apostólicas já gozavam de certa posição de autoridade. Por que Paulo? Isso é impossível de esclarecer.

Apesar de toda a sua lógica, os radicais conseguiram tão somente convencer a si mesmos. A citação de Paulo em 1Clemente (95 d.C.) e em Inácio (110 d.C.), e a negligência do paulinismo e a falta de qualquer conflito anti-judaico na literatura pós-apostólica foram elementos fatais para os argumentos dos radicais. A omissão, em Atos, da atividade literária de Paulo é apenas um argumento (não muito poderoso) de silêncio. O resultado líquido da "escola ultra-Tübingen" foi a solapação da própria escola de Tübingen. Pois, dentro de sua comum suposição de que Paulo foi o helenizador do cristianismo, e que Hegel supriu a chave para a compreensão da história, os radicais contavam com melhores argumentos.

Os pontos de vista de Baur foram atacados pelos conservadores (p. ex., J. C. K. von Hofmann) e os seguidores de Schleiermacher (p. ex., Ewald); mas talvez o golpe mais cruel e mais devastador foi dado por A. Ritschl, um discípulo anterior. Tanto Ritschl como von Hofmann rejeitaram a alegada hostilidade entre Paulo e os discípulos originais. A ênfase deste último na teoria da unidade do ensino apostólico haveria de, no século seguinte, encontrar expressão renovada nos escritos de P. Feine e A. Schlatter, bem como na teologia kerygmática de C. H. Dodd. Um criticismo literário moderador, entre os próprios discípulos de Baur (p. ex., Pfeleiderer), revisou a estimativa sobre as epístolas paulinas genuínas de forma decididamente favorável às mesmas. À parte das epístolas pastorais, a maioria excluía apenas 2 Tessalonicenses e Efésios, e o fato de aceitá-las (p. ex., por Harnack, Jülicher) não era mais um sinal de ser conservador.

Com suas pressuposições literárias e filosóficas solapadas, a influência da escola de Tübingen desapareceu. Não obstante, ligando a análise literária a uma imaginativa síntese filosófica, Baur, a quem Godet chamou de Semler *redivivus*, dominou o criticismo do NT (o que Semler nunca conseguiu) durante meio século. Novamente, embora sua própria exegese comprovadamente tivesse uma tendência filosófica inaceitável para os historiadores posteriores (e para todos os que defendem uma interpretação teística sobre a história), Baur trouxe à proeminência um método histórico indutivo para estudar o cristianismo mais primitivo e libertou a pesquisa de uma tradição que apresentava com antecedência muito de suas conclusões sobre os informes obtidos. A esse respeito, todos os estudiosos podem apreciar os seus labores. Finalmente, visto que a reconstrução de Baur colocava em alto relevo os problemas enfrentados pelos historiadores da época apostólica, ele imprimiu a direção geral que deveria ser tomada no curso de estudos futuros. Qual era a relação entre Paulo e Jesus? Qual foi a influência do pensamento judaico e do pensamento helenístico sobre a igreja apostólica? Quais são as pressuposições filosóficas apropriadas para que se faça um estudo sobre as origens do cristianismo? A escola de Tübingen morreu e não existe qualquer sinal aparente de seu pronto restabeleci-

mento. (sua recente exposição na obra de S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, 1951, não parece ter-lhe proporcionado a vida). Porém, as forças que lhe deram o nascimento continuam fecundas e, apesar de ser um cadáver, a escola de Tübingen tem retido uma notável familiaridade com as gerações seguintes.

### c) Contribuições britânicas no séc. XIX

Eruditos britânicos (e norte-americanos) trabalharam conjuntamente com a reconstrução apresentada pela escola de Tübingen; porém, com uma ou duas exceções (p. ex., S. Davidson), não julgaram-na persuasiva. Semelhantemente, a coleção paulina (menos a Epístola aos Hebreus) continuou a encontrar aceitação. Na América do Norte alguns chegaram a rejeitar as epístolas pastorais (p. ex., B. W. Bacon, A. C. McGiffert); na Inglaterra, seguindo J. B. Lightfoot (*Biblical Essays*, 1904, p. 397-410), os eruditos geralmente aceitavam-nas como pertencentes a um período posterior à história de Atos. Não obstante, com característica *Vorsichtigkeit*, os eruditos britânicos influenciaram o criticismo futuro mais do que geralmente é percebido, mediante sólida exegese histórica (p. ex., Lightfoot, Ramsay) e relacionando Paulo com o pensamento judaico contemporâneo (p. ex., F. W. Farrar, H. St. J. Thackeray). A defesa de Sir William Ramsay da autoria lucana de Atos, depois de exaustivas pesquisas arqueológicas e históricas, foi particularmente influente para a reconstrução crítica da vida de Paulo (cf. Traveller, p. 20s.; W. K. Hobart apresentou conclusões sobre a linguagem médica de Lucas na obra *The Medical Language of St. Luke*, 1882, que permanecem até hoje, com alguma qualificação, como uma contribuição válida para essa área). Com a advocacia de Harnack e Deissmann (*Paul*, p. 26) essa conclusão tem sido fortalecida, embora alguns estudantes recentes, como Haenchen, tenham argumentado novamente contra essa tradição.

### d) Tendências no séc. XX

O criticismo literário no séc. XX se concentrou em: (1) um esforço contínuo em direção a uma reconstrução histórica geral (cf. o Pensamento Paulino, *infra*); (ii) a publicação da coleção paulina; (iii) a proveniência e data das epístolas da prisão; (iv) a autoria; e (v) outras questões concernentes às epístolas individuais.

(i) *Uma reconstrução histórica.* A despeito da falência da escola de Tübingen, sua reconstrução histórica, e algumas de suas debilidades literárias, continuam sendo supostas em muito estudo crítico contemporâneo. Johannes Munck (p. 70-77) fez corretamente a objeção que quando as conjecturas literárias falharam, as conjecturas históricas dependentes delas deveriam ter sido revistas ("não era suficiente meramente transferir o problema dos dois séculos para as três décadas"; p. 70). O próprio Munck propôs tal revisão. (1) A igreja de Jerusalém, isto é, os discípulos originais, tais quais Paulo, não tinham interesse algum em excluir ou em "judaizar" os gentios. (2) Era convicção de Paulo, e sua única diferença em comparação com a

igreja de Jerusalém, que os gentios precisavam ser *primeiramente* conquistados. Assim, na qualidade de o apóstolo aos gentios (Gl 2.7), ele restringe o anticristo (2Ts 2.7), mediante o evangelismo traz (representativamente) a "plenitude dos gentios" (Rm 11.15; 15.19), e, como um ato escatológico decisivo, inicia a redenção de Israel tornando-a ciumenta (Rm 11.11) ao levar a coleta dos "gentios" a Jerusalém (At 20.4; 1Co 16.3). O "Não" de Israel resultou no aprisionamento e na morte de Paulo, mas Paulo morre, tal qual Jesus, sabendo que Deus ainda responderá a esse "Não" na plenitude do tempo. Ao interpretar o ministério de Paulo dentro do arcabouço de sua chamada inicial e de sua escatologia, Munck dá a atenção devida à ênfase crítica; na média, sua obra assinala um avanço construtivo.

(ii) *A coleção paulina.* E. J. Goodspeed, desviando-se de Harnack e de autoridades anteriores, chamou nova atenção para a formação da coleção paulina. Conjecturou ele que em cerca de 90 d.C., um admirador de Paulo, em Éfeso, teria publicado as epístolas do apóstolo (excetuando as pastorais) e que escreveu pessoalmente a nossa Epístola aos Efésios como uma espécie de "Introdução". J. Knox (*Philemon*, p. 98s.) levou a hipótese um passo adiante e identificou esse admirador com Onésimo, o escravo, e posteriormente bispo de Éfeso. Apesar de haver recebido considerável aceitação (cf. C. L. Mitton, *The Formation of the Pauline Corpus of Letters*, 1955), a teoria não tem conseguido persuadir a muitos. (1) O texto exige que haja alguém endereçado, e a omissão primitiva de tal ponto, salienta tratar-se de uma carta circular, dificilmente apropriada para servir como introdução a uma coleção de escritos. (2) A Epístola aos Efésios nunca introduz nem conclui a coleção paulina em quaisquer manuscritos antigos. (3) É muito duvidoso que o conteúdo de Efésios possa ser apropriadamente descrito como um sumário não-paulino do pensamento paulino. (4) G. Zuntz (p. 14s., 276-279), apesar de reconhecer a possibilidade de uma coleção anterior, antes da formação do conjunto de escritos paulinos em Éfeso, pensa que a evidência textual e outros aponta para c. de 100 d.C. e para "os métodos eruditos da redação alexandrina"

(iii) *Proveniência e data das epístolas da prisão.* A proveniência das epístolas de Paulo, escritas na prisão, tem sido questão de crescente interesse desde que G. S. Duncan, seguindo Harnack e Deissmann, localizou-as em sua obra *St. Paul's Ephesian Ministry* (1929). (A proveniência cesareiana tem poucos defensores atualmente). Embora Atos não mencione qualquer aprisionamento em Éfeso, as epístolas de Paulo deixam subentendido que isso realmente aconteceu (p. ex., 1Co 15.32; 2Co 1.8; 6.5; 11.23); além disso, o pano de fundo, as viagens e as personagens das epístolas da prisão se adaptam a Éfeso melhor do que à distante cidade de Roma (cf. Fm 22; Fp 2.24 com Rom 15.24s.; NTS, III, 1956-7, p. 211-218). J. Knox (*Philemon*, p. 33), Michaelis (p. 205s., 220), e quanto

a Filipenses. Bruce (*Acts*, texto em inglês, p. 341) e T. W. Manson (*Bjrl*, XXII, 1939, p. 182s.), simpatizam com a causa esposada por Duncan. C. H. Dodd (*Studies*, p. 85-108) e Percy (p. 473s.) fazem objeção, entretanto. (1) A tradição, excetuando o Prólogo de Márciom é unânime em favor de Roma, e tal probabilidade (embora não seja absolutamente certa) é o significado de Fp 4.22. (2) Referências tais como 1Co 15.32 devem ser compreendidas metaforicamente. (3) A "teologia desenvolvida" das epístolas do cativo sugerem a data romana posterior. Na média, a proeminência de Efeso é convidativa e, pelo menos no caso da Epístola aos Filipenses, pode ser um progresso permanente.

(iv) *Autoria*. No início do século, alguma atenção foi dada ao criticismo de interpolação, uma espécie de wellhausianismo neotestamentário, que procurava distinguir mão de Paulo de outras mãos, de conformidade com o estilo e/ou o assunto tratado. A seleção arbitrária de critérios levou Schweitzer (*Interpreters*, p. 147) a observar que o ânago "paulino" de certo erudito tinha uma suspeita semelhança com as meditações da sexta-feira da paixão de seu "século cristão"! Apesar de que tal criticismo tenha sido geralmente rejeitado, hipóteses de fragmentos ainda são aplicadas a 2Coríntios e às epístolas pastorais. Usando critérios mais objetivos derivados da natureza e da prática da antiga escrita epistolar, Otto Roller apresenta um veredito de genuinidade a todas as treze epístolas paulinas. A importante obra de Roller ilustra a considerável alteração no clima da erudição desde que Deissmann (*Paul*, p. 15s.), cerca de cinquenta anos passados, sentiu necessário repreender a ilusão "que a capacidade científica de um erudito bibliográfico deve ser calculada de acordo com o número de seus vereditos críticos de "não genuíno".

(v) *Epístolas individuais*. A ênfase crítica, dentro das epístolas individuais também tem sido alterada, exceto no caso da Epístola aos Efésios e das epístolas pastorais, da questão da autoria para outras questões. (V. artigos separados sobre as várias epístolas). Muitos eruditos britânicos e norte-americanos favorecem uma data antiga para Gálatas (c. 49 d.C., escrita em Antióquia), e com um destino para o sul da Galácia, isto é, para as igrejas fundadas por ocasião da primeira viagem missionária de Paulo. No continente europeu, a Galácia do norte, isto é, a região étnica (At 16.6; 18.23), é uma cronologia posterior ao cap. 15 de Atos, permanecem populares. A ordem que apresenta 1 e 2 Tessalonicenses é invertida por T. W. Manson; e certas diferenças de estilo e tema levaram Harnack a supor que 2 Tessalonicenses tivesse sido escrita para os cristãos judeus (cf. Davies, "Paul"). Munck (p. 36s.; contrastar com NIC), seguindo Cullmann, identifica o poder restritivo de 2Ts 2.6s. com o próprio Paulo.

A correspondência coríntia inclui, em adição às epístolas canônicas, uma carta escrita antes de 1Coríntios (5.9) e uma "carta dolorosa" (cf. 2Co 2.4; 7.8) que por alguns eruditos são identificadas com 2Co 6.14; 7.1 e 2Co 10-13, res-

pectivamente. Em TNTC, R. V. G. Tasker argumenta em favor da unidade de nossa segunda Epístola aos Coríntios. Um caso mais plausível a favor da combinação de duas cartas ocorre na Epístola aos Romanos, onde a doxologia final ocorre depois de 14.23 e 15.33 em certo número de manuscritos, enquanto os endereçados em Rm 1.7,15 são omitidos em alguns poucos manuscritos. Dentre as diversas explicações apresentadas, aquela que é dada por T. W. Manson (*Bjrl*, XXXI, 1948, p. 224-240), entre outras, é a mais atrativa; Rm 1-15 teria sido uma epístola circular à qual foi adicionado o capítulo 16, uma introdução de Febe aos Efésios, à cópia enviada aos crentes de Efeso. Não obstante, o ponto de vista tradicional continua a ser bastante apoiado (cf. Davies, "Paul").

Parece que uma "carta circular" é indicada no caso da Epístola aos Efésios, por: (1) ser a prática corrente no primeiro século (cf. Zuntz, p. 228), e (2) haver a necessidade de um endereçado, apesar de omissões nos manuscritos, a esse respeito. Tal ponto de vista parece militar contra a teoria de Goodspeed, de ser esta uma carta de introdução à coleção paulina, mas deixaria aberto o ponto de vista de Sanders (cf. F. L. Cross, *supra*) de que a Epístola aos Efésios não é uma epístola, mas antes, o "testamento espiritual" de Paulo. Isso também poderia explicar o título "aos laodicenses" que, de conformidade com Tertuliano, Márciom deu à epístola (cf. Cl 4.16). E. Percy nos tem apresentado o mais recente argumento em favor da autoria paulina; C. L. Mitton, em *Epistle to the Ephesians* (1951) argumenta contra a mesma. Um mais popular "pró e contra" pode ser encontrado no simpósio de F. L. Cross, *Studies in Ephesians* (1956). "Qual seria o mais provável", pergunta H. J. Cadbury (NTS, V, 1958-9, p. 101), "que um imitador de Paulo, no primeiro século, tenha composto um escrito noventa ou noventa e cinco por cento de acordo com o estilo de Paulo, ou que o próprio Paulo tenha escrito uma carta divergindo em cinco ou dez por cento de seu estilo costumeiro?" Com a crescente tendência de permitir variação na expressão literária e teológica de Paulo, os argumentos contra o caráter genuíno da epístola se têm tornado menos vigorosos; são mesmo enfraquecidos ainda mais pelos paralelos encontrados nos papiros do mar Morto (cf. Flusser, p. 263).

A maioria dos estudantes da atualidade, aceita como válido o veredito dos eruditos do séc. XIX contra a autoria paulina apenas no caso das epístolas pastorais. (Nos anos recentes a autoria paulina da Epístola aos Hebreus tem sido fortemente defendida somente pelo erudito católico-romano William Leonard). A opinião anglo-americana tem seguido a "hipótese fragmentária" de P. N. Harrison, isto é, fragmentos paulinos suplementados e editados; a maioria dos eruditos do continente europeu rejeitam as epístolas pastorais ao mesmo tempo que favorecem, acompanhando Dibelius, um autor paulinista posterior. O caso em favor de sua genuinidade tem encontrado apoio na "hipótese se-

cretarian" de Roller, isto é, que as variações de estilo se originam do amanuense empregado por Paulo (cf. Feine-Behm); o ponto de vista tradicional tem sido defendido por Spicq e Michaelis. A crescente insatisfação com a hipótese de Harrison, expressada, p. ex., em Guthrie, Michaelis e Metzger (Expt, LXX, 1958-9, p. 91s.) pode estar predizendo uma reaquilatação geral sobre o ponto de vista prevalente (cf. EQ, XXXII, p. 151-161).

#### IV. PENSAMENTO PAULINO

##### a) Pano de fundo

A ênfase posta pela Reforma sobre a retidão ou justificação pela fé (Rm 1.17) continuou nos séculos seguintes a ser o fator controlador na interpretação da doutrina de Paulo. Com o surgimento do criticismo literário a ausência desse motivo veio a ser considerada razão suficiente para que se suspeitasse ou até mesmo se rejeitasse uma epístola "paulina"; e, no desenvolvimento incipiente do paulinismo, isto é, o sistema de pensamento paulino, "a retidão" passou a ser reputada como a chave para a mente do apóstolo. (No esboço dado abaixo, compare-se especialmente Schweitzer, *Interpreters*).

(i) A doutrina de redenção de Paulo. L. Usteri (1824) e A. F. Dæhne (1835) procuraram explicar a totalidade do pensamento paulino em termos da justiça imputada, exibida em Romanos (p. ex., 3.21s.). Em contraste, o racionalista H. E. G. Paulus, partindo dos textos que salientam a "nova criação" e a santificação (p. ex., 2Co 5.17; Rm 8.29) insistia que a retidão, para o apóstolo Paulo era um conceito ético, moral; fé em Jesus significava, afinal de contas, a fé de Jesus. Essas duas idéias e suas relações entre si exerceram uma significação continuada por todo o século passado.

F. C. Baur, dentro do esboço do idealismo hegeliano, procurou primeiramente (1845) explicar Paulo, o helenizador, em termos do Espírito dado por meio da união com Cristo mediante a fé. Posteriormente, entretanto, Baur reverteu ao padrão seguido pela Reforma, uma apresentação em compartimentos das diversas doutrinas paulinas sem qualquer tentativa para contemplá-las como um conceito unificado. Essa forma de aproximação *loci* foi seguida por escritores posteriores os quais apresentaram descrições minuciosas sobre a doutrina paulina, supondo em sua inocência "que ao descrevê-la possuíam ao mesmo tempo sua explicação" (Schweitzer, *Interpreters*, p. 36).

Todavia, alguns escritores se apressaram em direção à descoberta de um conceito unificador do pensamento paulino. R. A. Lipsius (1853) havia reconhecido dois pontos de vista sobre a redenção nos escritos de Paulo, o jurídico (justificação) e o ético ("nova criação"). Herman Luedemann, em seu livro, *The Anthropology of the Apostle Paul* (1872), concluiu que os dois pontos de vista sobre a redenção descansavam em realidade sobre dois pontos de vista acerca da natureza humana. No ponto de vista "judicial" anterior de Paulo (Gálatas; Romanos 1—4)

a redenção seria um veredito jurídico de absolvição: para o Paulo maduro (Romanos 6-8), era antes uma transformação ética-física da "carne" para o "espírito" por intermédio da comunhão com o Espírito Santo. A origem da primeira idéia seria a morte de Cristo; da segunda, seria a sua ressurreição. Por outro lado, Richard Kabisch concluiu que a redenção paulina significava essencialmente o livramento do julgamento vindouro, e sua significação, por conseguinte, deve ser encontrada na escatologia do apóstolo. O crente precisa andar em novidade de vida para demonstrar que em realidade compartilhou da ressurreição de Jesus Cristo. A vida e a morte "espirituais", no moderno sentido religioso, seriam desconhecidos para Paulo; ambos os conceitos são, p. ex., em Rm 6, sempre físicos; e a nova vida é uma união mística com Cristo. Assim sendo, o livramento futuro que o crente desfrutará dos poderes satânicos, é antecipado pela posseção do Espírito Santo, o qual manifesta a nova era no presente e insinua nosso ser corporal com uma substância superterrena.

Tanto para Luedemann como para Kabisch: (1) A doutrina paulina da redenção emana de um único conceito fundamental. (2) Trata-se de uma redenção física que precisa ser compreendida em termos da antropologia paulina. (3) Ser redimido significa compartilhar da morte e da ressurreição de Cristo, o que envolve união com Cristo, e a abolição da "carne". (4) Embora futura, essa redenção é mediada no presente pelo Espírito Santo.

Porém, permanecem certas questões. Em que sentido pode a morte e a ressurreição de Cristo ser repetida no crente. Em que sentido pode o crente ser uma "nova criação", e no entanto externamente parecer não haver sofrido qualquer mudança? Albert Schweitzer, edificando sobre as interpretações de Luedemann e de Kabisch, procurou resposta na seguinte síntese: (1) Paulo, tal qual Jesus, interpretou a morte e a ressurreição de Jesus como algo escatológico, isto é, um fim do acontecimento mundano, trazendo o reino de Deus e a vida ressurreta a todos os eleitos. (2) Mas o mundo não terminou, e os crentes não entraram, como fato, na vida ressuscitada; dentro do tempo, a separação temporal entre a ressurreição de Cristo e a ressurreição (antecipada) dos crentes se tornou o principal problema no ensino de Paulo. (3) Para responder a isso, Paulo postulou um "misticismo físico": por intermédio das ordenanças, o Espírito Santo é o mediano, no tempo presente, entre a ressurreição de Cristo e os crentes da última geração. (4) Essa atual união com Cristo, no Espírito, assegura ao crente uma partilha na "ressurreição messiânica", por ocasião da parousia ou aparecimento glorioso de Cristo.

(ii) *Escatologia paulina*. Dessa maneira, Schweitzer armou o palco para a discussão, no séc. XX, sobre a escatologia paulina. Seu grande mérito consistiu no fato que ele procurava entender o pensamento de Paulo em termos de um único conceito fundamental, reconhecendo a importância central da escatologia e da antro-

pologia (judaica) na doutrina apostólica da redenção, e reconhecendo que o Espírito Santo e a união em Cristo é a realização da nova era no presente. Porém, a interpretação de Schweitzer sobre a escatologia de Paulo como um expediente provisório (e como um misticismo sacramental) é duvidosa, para dizer pouco. Pois, conforme a crítica de Hamilton tem salientado (p. 50s.), o Cristo exaltado, e não o "adiamento" da parousia, é que determina a escatologia de Paulo. Além disso, se os padrões de pensamento de Paulo são judaicos (conforme Schweitzer corretamente reconheceu), então o misticismo sacramental é uma explicação um tanto estranha para o realismo da "nova criação" em Cristo.

(iii) *Padrões de pensamento de Paulo*. Em adição à escatologia como chave para a compreensão do paulinismo, uma questão intimamente associada que seria tratada no futuro também teve seu início no séc. XIX. Os padrões de pensamento de Paulo são judaicos ou helenísticos? Kabisch e Schweitzer insistiam que o pensamento paulino era judaico até o âmago. Outros, seguindo a reconstrução de F. C. Baur, que apresenta Paulo como o "helenizador do cristianismo", interpretam a antropologia e a escatologia paulina do ponto de vista de um dualismo helenístico modificado. A antítese entre "carne" e "espírito", em Rm 6—8, seria um dualismo ético, e o "morrer" e o "ressuscitar" seria uma transformação espiritual. Isso teria suas raízes num dualismo antropológico; assim, no futuro, a redenção envolve o livramento da "alma" de sua casa de barro. Porém, Paulo igualmente fala sobre a ressurreição do homem inteiro dentre a morte (1Ts 4; 1Co 15). Otto Pfliegerer (*Paulinism*, 1891, p. 264) concluiu que Paulo mantinha simultaneamente pontos de vista judaicos e gregos, "lado a lado, sem qualquer pensamento sobre sua incoerência essencial". Ao interpretar a escatologia paulina em outros pontos (cf. Schweitzer, *Interpreters*, p. 70) ele postula um desenvolvimento baseado em 1Ts 4, atravessando 1Co 15 até 2Co 5. A primeira seria simplesmente uma escatologia judaica de ressurreição; em 2Co 5, o crente vai para as regiões celestiais por ocasião da morte.

#### **b) A origem da religião de Paulo: o helenismo**

Os estudos do séc. XX sobre o pensamento paulino se têm devotado primariamente a três questões. Qual é e a relação entre Paulo e Jesus? Quais são as fontes do pensamento paulino? Qual é o papel da escatologia para a mente de Paulo?

(i) *A relação de Paulo para com Jesus*. A distinção que foi feita faz meio século, entre a retidão "jurídica" (Rm 1—4) e a retidão "ética" (Rm 5.8) tem produzido muito fruto, sendo que esta última retidão veio a ser reputada como o conceito mais central e decisivo. A. Deissmann (*Paul*, p. 148s.) via o "em Cristo" como uma comunhão espiritual e íntima com Cristo, um misticismo sobre Cristo; mais freqüentemente, porém, o "misticismo" era interpretado como uma realidade sacramental baseada na escato-

logia judaica (Schweitzer) ou nos mistérios helenísticos (J. Weiss, *Earliest Christianity*, 1959 (1937), II p. 463s.). Um tanto mais tarde, J. S. Stewart (*A Man in Christ*, 1935, p. 150 e, segs.) refletiu essa tendência na erudição britânica, reputando a união com Cristo como o elemento central do pensamento de Paulo. Essa ênfase teve importantes consequências para a continuação dos estudos paulinos no séc. XX.

O contraste entre o "Jesus liberal" e o Jesus de Paulo, que habita no crente e contudo transcendente, provocou, na volta do século, uma enxurrada de livros acerca da relação entre Jesus e Paulo (cf. P. Feine, *Paulus*, p. 158s.). W. Wrede, em sua influente obra, *Paulus* (1905), pôs a questão nos termos mais severos possíveis: Paulo não era verdadeiramente um discípulo de Jesus; em realidade foi o segundo fundador do cristianismo. A piedade individual e a salvação futura do rabino Jesus havia sido transformado pelo teólogo Paulo numa redenção presente mediante a morte e a ressurreição de um deus-cristo. As idéias de Paulo naturalmente que não podiam ser aceitas tais como estavam. Fazê-lo seria conforme Weinel (*St. Paul*, 1906, p. 11) observou, "sufocar as reivindicações da razão em prol do cristianismo, pois a razão está sempre se repetindo... que o conceito moderno sobre o mundo é o correto". Não obstante, permanecia necessária a tarefa do historiador. Se as doutrinas de Paulo não se originaram da mente de Jesus nem foram edificadas sobre ela, qual era a origem delas?

(ii) *Fontes do pensamento paulino*. F. C. Baur procurou explicar a mente de Paulo no contexto da controvérsia da igreja: Paulo era o campeão da liberdade gentia. Para Schweitzer a origem do pensamento de Paulo era seu peculiar problema escatológico forjado no caldeirão mental do judaísmo posterior. Entretanto, a escola da "História da Religião" (*Religionsgeschichte*) que se levantava, não encontrou qualquer base para o misticismo sacramental de Paulo no judaísmo. Apesar de reconhecer o problema escatológico, edificou e desenvolveu sobre o Paulo "gentio" de Baur ainda uma outra elaborada reconstrução da época apostólica. Representada mais notavelmente por R. Reitzenstein e W. Bousset, essa escola interpretava o paulinismo dentro do arcabouço das religiões misteriosas orientais helenísticas. Os mistérios falavam, tal qual o fazia Paulo, de um deus que morria e ressuscitava, de redenção sacramental, de "mistérios", de *gnosis*, e de "espírito". Como menino em Tarso e posteriormente como missionário, o apóstolo caiu sob a influência dessas idéias, e elas exerceram uma profunda influência em sua teologia. Schweitzer (*Interpreters*, p. 179-236), H. A. A. Kennedy (*Mystery Religions*; cf. *Biblica*, XXXIX, 1958, p. 426-448; XL, 1959, p. 70-87; *CBQ*, XX, 1958, p. 417-443), e J. G. Machen (p. 255-290), sujeito essa reconstrução a uma crítica completa, salientando que, ao ignorar o pano de fundo do judaísmo do AT dos paralelos (o que Kennedy demonstrou ser bastante plausível) e a data posterior de suas fontes, a teoria refletiu

uma fraqueza na metodologia. A principal contribuição da História da Religião foi levantar a importante questão da relação teológica de Paulo para com o mundo religioso dos gentios. A reconstrução da "religião de mistério" não conseguiu aprovação geral, porém, numa veste gnóstica mais recente, seus esboços gerais continuam sendo poderosamente advogados.

Os paralelos com a religião de mistério perderam sua preeminência; não obstante, permaneceu de pé a convicção que o pensamento de Paulo fora substancialmente helenístico. R. Bultmann (1910) havia demonstrado a afinidade do estilo literário de Paulo com a diátribe estoica; outros consideravam a doutrina de Paulo sobre o "corpo no seu conjunto" (cf. W. L. Knox, *Gentiles*, p. 160s.), sua teologia natural em Rm 1 (cf. At 17), e seu conceito de consciência (E. Norden, *Agnostos Theos*, 1913), como tendo suas raízes no estoicismo. O caráter inadequado dessas conclusões foi salientado, respectivamente, por E. Best (p. 83s.), B. Gaertner (p. 133-169), e C. A. Pierce (p. 16s.). Gaertner argumenta que a "teologia natural" de Paulo é inteiramente baseada no judaísmo do AT; entretanto, Pierce (p. 22s., 57s.) conclui que o NT adota no caso da "consciência" um uso helenístico geral.

Para determinar a relação entre Paulo e o pensamento helenístico, a área que correntemente recebe a maior parte da atenção é o gnosticismo. Esse movimento religioso-filosófico salientava um dualismo metafísico, livramento da "matéria" por meio de um dom divino e pelo poder de *gnosis*, isto é, um conhecimento especial sobre Deus, além da mediação de anjos que assistam o indivíduo na salvação. Há muito tempo passado, J. B. Lightfoot (*Colossians and Philemon*, 1886, p. 71-111) descobriu elementos de gnosticismo na heresia de Colossos. No início do séc. XX, Bousset e J. Weiss (*op. cit.*, II, p. 650s.) salientaram que certos aspectos do próprio pensamento de Paulo se inclinam para essa direção. R. Bultmann (com sua "escola") é o principal representante e desenvolvedor da reconstrução de Bousset na atualidade. Baseando-se em considerações existencialistas, Bultmann novamente faz da "justificação" um motivo paulino central, embora isso esteja longe de um retorno a Baur ou aos reformadores; pelas mesmas razões dá-se uma completa exposição da antropologia de Paulo (*Theology*, I, p. 190-277). Porém, a verdadeira indicação para a compreensão de Bultmann sobre o paulinismo é o fato que baseia o pensamento paulino no judaísmo helenístico e no cristianismo helenístico. Desse pano de fundo Paulo teria obtido certo número de conceitos, como, p. ex., a redenção sacramental e o dualismo ético, que eram gnósticos ou até certo ponto influenciados pelo gnosticismo (*Theology*, I, p. 63s., 124s., 151-188). Se por um lado Paulo se opôs aos gnósticos em Colossos, nesse processo ele modificou não somente a sua terminologia, mas também os seus conceitos, particularmente a sua cristologia (o Messias se tornou Senhor celestial; cf. Bousset) e a sua cosmologia

(o mundo controlado pelos demônios é redimido por um homem celeste; cf. W. L. Knox, *Gentiles*, p. 220s. Porém, v. G. B. Card, *Principalities and Powers*, 1956; TWNT, II, p. 568-570).

Schweitzer (*Interpreters*, p. 231) predisse que um paulinismo helenizado era hospedaría no meio de um caminho que precisava levar suas conclusões até mesmo ao gênese do cristianismo. Sua predição foi mais do que cumprida pelo descobrimento dos papiros do mar Morto com seu dualismo ético e sua ênfase sobre o "conhecimento". Esses papiros são um embaraço para a reconstrução de Bultmann, pois "pré-gnóstico" é mais ou menos a mais próxima identificação que a maioria dos eruditos pode apresentar para eles. Igualmente, há pouca razão para que se acredite que Paulo estivesse refletindo, p. ex., "uma doutrina gnóstica anterior acerca da descida de um redentor, especialmente em vista do fato que não há qualquer evidência sobre a existência de tal doutrina" (R. M. Grant, *Gnosticism*, p. 69; cf. p. 39-69). Quase tudo quanto Bultmann resolveu referir à influência gnóstica, semelhantemente sofre por causa das mesmas restrições cronológicas. Grant, olhando de volta para Schweitzer, interpreta o gnosticismo como movimento que se originou do fracasso da esperança apocalíptica; mas, diferentemente de Schweitzer, Grant vê Paulo como homem cujo mundo espiritual jaz em algum lugar entre a apocalíptica judaica e o gnosticismo plenamente desenvolvido do segundo século (p. 158). Grant vê esta última tendência na interpretação de Paulo sobre a ressurreição de Cristo como uma vitória realizada (escatológica) sobre os poderes cósmicos. Com mais cautela, R. McL. Wilson, numa valiosa aquilatação (*The Gnostic Problem*, p. 75-80, 108, 261), conclui que Paulo adota uma cosmogonia e uma terminologia helenística somente para fazer oposição ao gnosticismo e para interpretar e esclarecer a autoridade de Jesus sobre os "poderes" (gnósticos); o apóstolo rejeita a interpretação gnosticizante. Entretanto, J. Dupont (*Gnosis: La Connaissance Religieuse dans Les Épitres de Saint Paul*, 1949) argumenta que a *gnosis* paulina é estritamente baseada no judaísmo do AT.

Todas as reconstruções "gregas" sobre Paulo têm sua raiz na interpretação de F. C. Baur sobre Paulo como expoente do cristianismo gentio. Quando W. Wrede e outros reconheceram o caráter redentivo-escatológico do pensamento paulino, colocaram o apóstolo em oposição não somente ao cristianismo judaico, mas em oposição ao próprio Jesus "liberal". Porém, conforme Schweitzer tem demonstrado, o Jesus "liberal" não era o Jesus dos evangelhos. Bultmann (*Theology*, I, p. 23, 30s.) aceitou o Jesus "apocalíptico" de Schweitzer, mas insistiu em que a exigência de Deus pela decisão do homem, e não os enfeites apocalípticos, era a essência da escatologia de Jesus. O Filho do homem sofredor, resuscitado e que um dia voltará, era segundo Bultmann um quadro "mitologizado" da cristologia helenística posterior. A mente de Paulo permanecera muito distante da mente de Jesus ter-



reno ou de seus primeiros discípulos. A estimativa que alguém fizer sobre o paulinismo, portanto, está intimamente ligado com a estimativa que esse alguém faz sobre o quadro que os evangelhos fornecem sobre Jesus.

Certo número de eruditos medianeiros, tomando como ponto inicial a opinião de B. Weiss, vê o "desenvolvimento" como a chave do pensamento de Paulo. Em vista das esperanças da parousia que iam morrendo, a antropologia e a escatologia de Paulo se aproximaram do dualismo grego (Dodds) e sua cosmogonia se aproximou do gnosticismo (R. M. Grant).

Em seu presente formato *religionsgeschichtliche*, a escola helenística é sujeitada a certo número de criticismos. Há a tendência para converter paralelos em influências e influências em origens. Algumas de suas "origens", no tocante ao pensamento de Paulo, vêm de um período consideravelmente posterior ao da vida terrena do apóstolo. (O Paulo de Bultmann talvez tenha mais do que uma simples relação casual com o "Paulo" gnóstico da escola ultra-Tübingen). Além disso, sua pesquisa histórica algumas vezes é comprometida por um ponto de vista inadequado sobre o mundo. Por exemplo, Bultmann, à semelhança de Weinel, vê o mundo natural como uma "unidade auto-subsistente imune de interferências de poderes sobrenaturais" (*Kerygma and Myth*, ed. H. W. Bartsch, 1963, p. 7; cf. p. 5-8, 216, 222; cf. Hamilton, p. 71-82).

Talvez que as questões mais fundamentais sejam as seguintes: o paulinismo pode ser mais bem compreendido como um amálgama, elementos daqui e acolá, ou como a expansão e aplicação de uma tradição central enraizada na mente de Jesus Cristo e da igreja primitiva? A mente de Paulo é mais adequadamente explicada dentro de um sincretismo helenístico ou dentro do seio do judaísmo palestino e da igreja primitiva? A helenização do cristianismo começou com Paulo e com o cristianismo pré-paulino (Bultmann) ou com os discípulos gentios de Paulo; e isso se origina do fracasso da escatologia primitiva de Paulo (Grant) ou de certa falta de compreensão sobre essa escatologia (e sobre Paulo) por parte de suas igrejas?

### c) A origem da religião de Paulo: judaísmo

(i) *A ligação de Paulo com a igreja mais primitiva.* Tanto Ritschl como von Hofmann haviam argumentado, contra Baur, em favor da unidade do ensino de Paulo com o ensino da igreja mais primitiva. A. Resch, no debate sobre "Jesus ou Paulo", sustentou esse ponto de vista. Sua completa investigação no *Der Paulinismus und die Logis Jesu* (1904) concluiu dizendo que as palavras de Jesus eram uma fonte primária para o pensamento paulino. Porém, não poderia ser antes Paulo a origem do Jesus sinótico? A pesquisa de diversos escritos tem consubstanciado a prioridade argumentada por Resch. C. H. Dodd (*Preaching*, p. 56) estabeleceu que um *kerygma*, isto é, uma proclamação do ângulo do evangelho, sublinham tanto os evangelhos como Paulo, "uma tradição coeva com a própria igreja". O mesmo escritor (*According to*

*the Scriptures*, 1952, p. 108s.), edificando sobre a obra de Rendel Harris, *Testimonies* (1916, 1920), encontrou uma "subestrutura de teologia neotestamentária" à qual Paulo teria sido devedor e cuja origem apontava para o próprio Cristo. E. E. Ellis, examinando os princípios hermenêuticos da obra *Paul's Use of the Old Testament* (p. 97s., 107-112), sugeriu que alguma tradição exegética comum (pré-paulina) se originara entre "profetas" da igreja mais primitiva. E. Lohmeyer (*Kyrios Jesus*, 1928), interpreta Fp 2.5s. como um primitivo hino cristão que provavelmente teve início em círculos aramaicos (cf. L. Cerfaux, p. 283s.; R. P. Martin, *An Early Christian Confession*, 1960, p. 8-16; E. G. Selwyn, *First Epistle of St. Peter*, 1946, p. 365-369, 458-466). Semelhantemente o caráter pré-paulino do *Primitivo Catecismo cristão* (1940) foi demonstrado por P. Carrington.

O. Cullmann ("Tradition", p. 69-99), K. H. Rengstorf ("Apostleship", *Bible Keywords*, II, ed. J. R. Coates, 1958), e H. Riesenfeldt (*The Gospel Tradition and Its Beginnings*, 1957) salientam uma análise racional para essa compreensão sobre as origens cristãs. O conceito neotestamentário de apóstolo tem a sua origem no *shaliyah* rabínico, um agente autorizado equivalente ao próprio enviado. Os apóstolos testificaram acerca de uma tradição ou *paradosis*, que lhes foi dada por Cristo. "Porém, visto que nem tudo foi revelado a cada apóstolo individual, cada qual precisou primeiramente transmitir o seu testemunho ao outro (Gl 1.18; 1Co 15.11), e somente a *paradosis* inteira, para a qual todos os apóstolos contribuíam, constitui a *paradosis* de Cristo" (Cullmann, "Tradition", p. 73). Assim sendo, na qualidade de "apóstolo", a mensagem de Paulo é definida em termos do que ele recebera: sua catequese, *kerygma*, e a "tradição" mais lata deveriam ser (e o estudo crítico descobre que assim realmente acontece) enraizados na igreja mais primitiva e, finalmente, no ensinamento de Jesus. Esse ensino de Jesus parece ter sido não meramente instrução moral ou advertência apocalíptica, mas antes uma síntese criativa e teológica que contemplava um ministério pós-resurreição por parte de seus discípulos (cf. J. Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations*, 1958). Se esses escritos estão corretos, para nada dizer acerca da recente tese de J. Munck (cf. *supra*), a dicotomia entre Paulo e a primitiva igreja judaica, que tem sido a teoria insistentemente apoiada desde Baur até Bultmann, é uma suposição que deve ser abandonada.

(ii) *O ambiente de Paulo.* Para que se compreenda um escritor parece ser apropriado dar prioridade àquele ambiente para o qual ele apela e ao qual presumivelmente pertence. Na interpretação dos conceitos paulinos, não são as categorias de um gnosticismo helenístico do segundo século (por mais facilmente que possam ser "montadas" nos textos paulinos) mas antes, as categorias do judaísmo rabínico/apocalíptico do primeiro século, que exigem a primeira reivindicação sobre a mente do crítico historiador.

A natureza do judaísmo do primeiro século é complexa e é fácil concluir demasiadamente ou definir erroneamente o contraste entre o judaísmo "helenizado" e o judaísmo "ortodoxo" (termos esses que não devem ser equiparados com 'diáspora' e "palestiniano"; cf. At 6,1; Davies, p. 1-8). Não obstante, considerável pesquisa relaciona o pensamento de Paulo, o fariseu e "hebreu de hebreus" (Fp 3,5), com o rabinismo e o apocalíptico palestino e não com uma diáspora helenizada. Van Unnik levantou pelo menos a probabilidade que a juventude de Paulo foi passada não em Tarso, mas em Jerusalém. Certamente que Paulo usava a LXX e pregava entre a diáspora, e podia empregar terminologia helenística. Talvez estivesse familiarizado com o judaísmo sincretístico exemplificado por Filon; mas, com a duvidosa exceção da Sabedoria de Salomão, a sua relação com a literatura da diáspora não era direta e provavelmente refletia apenas tradições que ambos tinham em comum (cf. Ellis, *Testament*, p. 76-84). Suas relações mais diretas jazem em outra direção. W. D. Davies, numa significativa obra (1948), demonstrou que a relação entre Paulo e o judaísmo rabínico forma o pano de fundo de muitos conceitos paulinos anteriormente rotulados como helenísticos. Os papiros do mar Morto também têm confirmado de forma notável o caráter judaico dos panos de fundo paulino e neotestamentário (cf. Stendahl, p. 94-113, 157-182; Bruce, *Qumran Texts*, p. 66-77; Flusser).

(iii) **Conceitos paulinos específicos.** Passando para os conceitos paulinos específicos, a antropologia e a natureza da relação "em Cristo" tem desempenhado uma importância central desde os dias de F. C. Baur. É largamente reconhecido hoje em dia que Paulo contemplava o homem numa moldura baseada no judaísmo do AT, e não no dualismo platônico do mundo helenístico (cf. *Vida*; Bultmann, *Theology*, I, p. 209s.; Cullmann, *Immortality*, p. 28-39; J.A.T. Robinson, *The Body*, 1952. O conjunto do "corpo de Cristo" também é mais bem compreendido não em termos da mitologia gnóstica (Käsemann) nem de uma metáfora estoica (W. L. Knox) mas como o conceito judaico-antigo-testamentário de solidariedade conjunta. Davies (*Judaism*, p. 53s.) relacionou o pensamento de Paulo, nesse particular, com as especulações rabínicas sobre o corpo de Adão. R. P. Shedd, em sua obra *Man in Community* (1958) corretamente encontra a lógica racional final de Paulo no realismo dos padrões semíticos de pensamento, conforme aplicados ao Messias e ao seu povo (cf. J.A.T. Robinson, *Body*, p. 56s.; Ellis, *Testament*, p. 136). E. Best (p. 83-95, 112s.) fica aquém desse realismo ao contemplar o conceito de maneira metafórica (cf. ainda os ensaios de K. Barth e J. Murray). D. R. G. Owen, em *Body and Soul* (1956), oferece uma comparação iluminadora sobre a antropologia bíblica com o ponto de vista moderno científico sobre o homem. O estudo de D. Cox (*Jung and St. Paul*, 1959) busca definir, em outras áreas, a relevância de Paulo para a fé e para a prática correntes.

Se a escatologia de Paulo está enraizada nos conceitos judaicos ou gregos é uma questão de contínuo debate. A importância dessa questão para o paulinismo exige que agora passemos a dar alguma atenção detalhada à mesma.

#### d) A essência escatológica do pensamento paulino

A bem escrita obra de C. A. A. Scott, *Christianity according to Saint Paul* (1927), em contraposição com a interpretação escatológica de Albert Schweitzer, identifica a salvação como sendo o conceito fundamental do paulinismo. Porém, qual é o fator determinante do caráter da teologia redentiva "já mas não ainda" de Paulo? Não compreendendo a verdadeira pergunta de Schweitzer, Scott na realidade não apresenta uma alternativa: encontrou um motivo para descrever Paulo, e não uma chave para explicá-lo. (Cf. tb. recentes estudos cristológicos, como, p. ex., de L. Cerfaux, *Christ in the Theology of St. Paul*, 1959). Schweitzer talvez não tenha apresentado o problema, ou a solução, de modo satisfatório; mas sua identificação de qual seja o conceito chave permanece válida.

(i) **Pontos de vista de Schweitzer e Dodd.** Até recentemente, a discussão acerca da escatologia neotestamentária havia girado em torno dos pontos de vista de Schweitzer e de C. H. Dodd. (Segundo Bultmann, a escatologia nada tem a ver com o futuro ou com a história; é o terreno da vida existencial. A semelhança de F. C. Baur, Bultmann emprega a linguagem do NT para revestir uma imponente filosofia de religião; a exegese se torna a serva do existencialismo. Cf. N. Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul*, p. 41-90, sobre um lúcido sumário e crítica sobre a escatologia de Schweitzer, Dodd e Bultmann). Schweitzer argumentava que o conceito em Cristo de Paulo se originou do fato que o reino de Deus, isto é, o fim do mundo, não chegou na hora da morte e da ressurreição de Cristo. Contra Schweitzer, Dodd contendia que, na morte de Cristo, a "era vindoura" realmente chegou; a escatologia foi "realizada" tanto quanto em qualquer ocasião o seria na história. O crente já participa do reino (p. ex., Cl 1,13), e por ocasião da morte ele entra plenamente no que é eterno, isto é, no terreno escatológico. A escatologia, por conseguinte, não se refere a um acontecimento de fim do mundo; à moda platônica, a escatologia deve ser compreendida "espacialmente" e não temporalmente, ou seja, a eternidade em contraste contra o tempo. Como, pois, pode ser explicada a expectativa de Paulo que haveria uma parousia futura? Acreditando que se trata de uma sobra do judaísmo apocalíptico (e bastante estranho à mensagem central de Jesus). Dodd recua até Pfeleiderer na busca pela resposta: em 1Ts 4, Paulo apresenta uma escatologia estritamente judaica, mas em 1Co 15 o apóstolo a modifica com o conceito de um corpo "espiritual"; 2Co 5, que a seguir situa o crente no céu, depois da morte, expressa o ponto de vista do Paulo maduro (e "grego"). J.A.T. Robinson, em sua obra, *Jesus and His Coming* (1958,

p. 160s.) apresenta essencialmente uma elaboração da tese de Dodd.

O grande mérito de Dodd é que ele percebeu, diferente de Schweitzer que não o percebeu, o significado essencial do pensamento neotestamentário (e para a relevância do evangelho no, mundo presente) do aspecto "realizado" do reino de Deus. Mas, ao adotar um ponto de vista "grego" não-bíblico sobre o tempo, Dodd não fez justiça ao caráter futurista e temporal da redenção escatológica. Além disso, o desenvolvimento (isto é, a helenização) da escatologia paulina envolve um dualismo antropológico não-paulino e, em parte, reflete a incompreensão sobre os textos. Tanto Schweitzer como Dodd fazem tentativas admiráveis para chegar a uma interpretação compreensiva sobre a escatologia do NT. Embora que, "futurista ou realizado" atualmente seja reconhecido como um ou/ou impróprio, as contribuições de Schweitzer e Dodd permanecem marcos fundamentais no progresso da pesquisa.

Os importantes monógrafos de W. G. Kuemmel (*Promise and Fulfilment*, 1957, p. 141-155; cf. "Futurische und Präsentische Eschatologie im Ältesten Urchristentum", NTS, V, 1958-9, p. 113-126) argumentam convincentemente que tanto a escatologia "presente" como a escatologia "futura" são igual e permanentemente enraizadas no ensinamento de Jesus e de Paulo. A mais significativa publicação de Oscar Cullmann, *Christ and Time* (1951), contrasta a idéia grega de redenção, isto é, escapar do "círculo" do tempo por ocasião da morte, com o conceito bíblico de que a redenção está ligada à ressurreição em tempo futuro "linear", isto é, a parousia ou o aparecimento glorioso de Cristo. Essas obras, além de ser uma apreciação apropriada sobre a antropologia judaico-antigo-testamentária de Paulo e o conceito semítico de solidariedade conjunta, formam um fundamento apropriado para a compreensão da escatologia de Paulo — e, dessa maneira, para a compreensão de sua doutrina total de redenção.

(ii) *A preeminência de uma teologia de redenção.* A pesquisa histórica desde a Reforma tem reconhecido que a teologia paulina é, acima de tudo, uma teologia de redenção. Durante o séc. XIX colocava-se uma ênfase crescente sobre a "união com Cristo" atual (em lugar de retidão imputada) como sendo o aspecto central dessa redenção. Desde Albert Schweitzer, os dois *foci* escatológicos, a morte e a ressurreição de Cristo e a parousia, têm sido reconhecidas como a chave para o significado de "união com Cristo".

Jesus Cristo, em sua morte e ressurreição, derrotou para todo o tempo os "poderes" da antiga era — o pecado, a morte e os "dominadores deste mundo tenebroso" (Ef 6.12; Cl 2.15). Então os crentes foram crucificados, ressuscitados, glorificados e postos à mão direita de Deus juntamente com Cristo (Gl 2.20; Ef 2.5s.). "Em Cristo", os crentes entraram na época da ressurreição; a solidariedade com o primeiro Adão, no pecado e na morte, foi subs-

tituída pela solidariedade com o Adão escatológico, na retidão e na vida imortal.

Essa redenção conjunta, em e com Jesus Cristo, essa realidade da "nova era", na qual o crente entra por ocasião da conversão (cf. Ellis, "Eschatology", p. 211-216). Na vida presente significa uma transformação mediante o Espírito que habita no íntimo, as primícias da nova vida ressuscitada (Rm 8.23; 2Co 5.5), que envolve a ética do indivíduo (Cl 2.20; 3.1,9s., 12) e o ponto de vista total do indivíduo sobre o mundo (Rm 12.1s.). Entretanto, em meio à renovação moral-psicológica o crente permanece, em sua mortalidade, sob as reivindicações da morte da era antiga. Porém, essa, igualmente, não mais deve ser compreendida nos termos de "em Adão", mas como parte da realidade "em Cristo"; pois "os sofrimentos de Cristo se manifestam em grande medida a nosso favor" (2Co 1.5; cf. Fp 3.10; Cl 1.24), e os crentes falecidos dormem "em Jesus" (1Ts 4.14; cf. Fp 2.17; 2Tm 4.6). A atualização do indivíduo no tocante aos sofrimentos de Cristo não é, naturalmente, de forma alguma um processo auto-remidor; pelo contrário, significa estar identificado com Cristo "na semelhança da sua morte" (Rm 6.5). A "semelhança de sua ressurreição" aguarda sua atualização por ocasião da parousia, quando o crente individual, ressuscitado para a vida imortal será conformedo "à imagem de seu filho, a fim de que ele seja o primogênito entre muitos irmãos" (Rm 8.29; cf. 1Co 15.53s.).

Dessa maneira, a redenção paulina não é um livramento "espiritual" que culmine no escape da "alma" por ocasião da morte (Dodd); é antes uma redenção física que culmina no livramento do homem total, por ocasião da parousia (Cullmann). A redenção deve ser compreendida não em termos de um dualismo grego, mas dentro do arcabouço do ponto de vista judaico-antigo-testamentário sobre o homem como um ser unificado e como alguém que não somente vive como indivíduo, mas também em "solidariedade conjunta". O futuro que se tornou presente, na ressurreição de Jesus Cristo é um futuro que o crente realiza agora apenas em conjunto com os demais crentes, na sua participação no "corpo de Cristo". Entretanto, por ocasião da parousia, a fé tornar-se-á visão, "longe" tornar-se-á "perto", e as solidariedades da nova era tornar-se-ão individualmente atualizadas em toda a sua glória. Essa é a esperança viva do coração de Paulo; é, igualmente, o sentido de sua teologia.

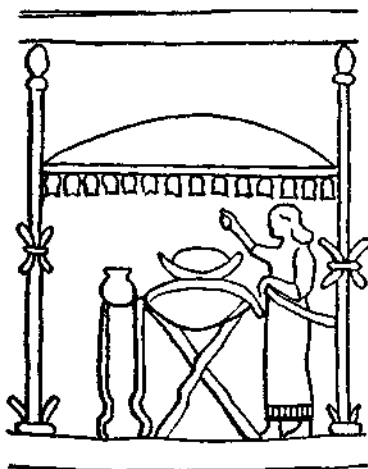
E.E.E.

**PAULO, SÉRGIO** — Era o procônsul (gr., *anthypatos*) de Chipre (q.v.) em 47/8 d.C., quando o apóstolo Paulo visitou a ilha (At 13.7). Seu nome sugere que ele era membro de uma antiga família senatorial romana: se era o mesmo L. Sergius Paullus mencionado em CIL, VI, 31545, era um dos Curadores das Margens do Tibre sob Cláudio. Outra inscrição (*Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes*, iii, 930; cf. EGT, II, 1900, p. 286) encontrada em Chipre, se refere ao procônsul Paulos, enquanto

uma inscrição descoberta em Antioquia da Síria, em honra a L. Sergius Paulus, propretor da Galácia em 72-4 d.C., é provavelmente uma comemoração de seu filho. W. M. Ramsay (*The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament*, 1914, cap. xii) discute a evidência que a crença de Paulo (At 13.12) for uma fé cristã autêntica (V. tb. G. L. Cheeseman em JRS, III, 1913, p. 262s.) D.H.W.

**PAVÃO** — V. PÁSSAROS DA BÍBLIA.

**PAVILHÃO** (heb., *sokh, sukah*) — Um lugar coberto, uma tenda, um abrigo, onde uma pessoa ou animal podia ocultar-se ou abrigar-se. Essa palavra é ocasionalmente traduzida por "cova", "tabernáculo", "tenda" etc. e dessa maneira representa algo usado por animais, adoradores, viajantes e soldados. Em 1Rs 20.12,16 (que nossa versão traduz por "tendas") se refere às tendas do exército onde Ben-Hadade e seus soldados estavam repousando e bebendo quando estavam em campanha contra Acabe. Tais tendas são ilustradas nos relevos esculpidos dos reis assírios Salmaneser III e Senaqueribe (Museu Britânico). Os outros empregos da palavra são metafóricos. Representa o lugar da proteção divina no dia da tribulação (Sl 27.5; 31.20), ou o lugar onde Deus está oculto tendo águas sombrias e nuvens espessas como seu pavilhão (Sl 18.11; 2Sm 22.12). J.A.T.



**Fig. 143** — Pavilhão real de Salmaneser III, da Assíria, armado na Síria em 858 a.C. Um criado está de pé perante uma mesa e um suporte para vaso. Dos Portões de Balawat.

**PAVIMENTO** — V. GÁBATA.

**PAZ** — Basicamente, o vocábulo empregado no AT com o sentido de "paz", *shalom*, significa "algo completo", "saúde", "bem-estar". (V. BDB). É usado quando alguém indaga so-

bre ou ora a favor de, o bem-estar de outrem (Gn 43.27; Êx 4.18; Jz 19.20), quando está em harmonia ou concórdia com outrem (Js 9.15; 1Rs 5.12), quando alguém busca o bem de uma cidade ou de um país (Sl 122.6; Jr 29.7). Pode significar prosperidade material (Sl 73.3) ou segurança física (Sl 4.8). Porém, também pode significar bem-estar espiritual. Essa paz se associa com a retidão e a verdade, mas jamais com a impiedade (Sl 85.10; Is 48.18,22; 57.19-21).

Por causa do caos a que foi reduzido o mundo devido ao pecado do homem, e por causa do fato que a paz só vem como dom de Deus, a esperança messiânica fala sobre uma era de paz (Is 2.2-4; 11.1-9; Ag 2.7-9), ou do advento do Príncipe da Paz (Is 9.6s.; cf. Jr 33.15s.; Ez 34.23s.; Mq 5.5; Zc 9.9s.). O NT exhibe o cumprimento dessa esperança. Em Cristo a paz chegou (Lc 1.79; 2.14,29s.) Por ele a paz é proporcionada (Mc 5.34; Lc 7.5; Jo 20.19,21,26), e os seus discípulos são os mensageiros da paz (Lc 10.5s.; At 10.36).

No grego clássico o vocábulo *eirene* tinha primariamente uma força negativa; porém, por intermédio da LXX, a palavra, no NT, adquire o completo conteúdo do *shalom* do AT, e quase sempre traz em si um significado espiritual. A extensão de seu significado é especialmente evidente em sua ligação com tais palavras-chaves como graça (Rm 1.7 etc.), vida (Rm 8.6), justiça (Rm 14.17), e pelo seu uso em bênçãos, como em 1Ts 5.23 e Hb 13.20s. (cf. 2Pe 3.14).

No caso do homem pecaminoso deve haver em primeiro lugar paz com Deus, a remoção da inimizade provocada pelo sacrifício, o que só é conseguido mediante o sacrifício de Cristo (Rm 5.1; Cl 1.20). Então pode seguir-se a paz interna (Fp 4.7), que não se deixa abalar pela contenda existente no mundo (Jo 14.27; 16.33). Paz entre homem e homem faz parte do propósito pelo qual Cristo morreu (Ef 2) e das operações do Espírito (Gl 5.22); mas o homem também deve ser ativo para promovê-la (Ef 4.3; Hb 12.14), não meramente como a eliminação de discórdia, mas como a harmonia e o verdadeiro funcionamento do corpo de Cristo (Rm 14.19; 1Co 14.33). F.F.

**PÉ** — 1. Heb., *ken*, da raiz que significa estar firme, referindo-se a uma base, pedestal, ou pé, principalmente do lavatório do tabernáculo (Êx 30.18) e em Is 33.23, a respeito do mastro de um navio.

2. Heb., *regel*, que tem paralelos em outros idiomas do Oriente Próximo, e que é ocasionalmente usado a respeito de certos objetos (Êx 25.26), mas, principalmente, para indicar os pés dos homens ou patas dos animais, ou, antropomorficamente, dos pés de Deus. Derivativamente, é empregado sobre o passo (Gn 33.14).

3. Hebraico, *pa'am*, da raiz que significa ferir, bater, era empregado para indicar os passos, e depois, os pés (Is 26.6).

4. Gr., *pous*, é vocábulo usado para indicar os pés dos homens ou as patas dos animais.

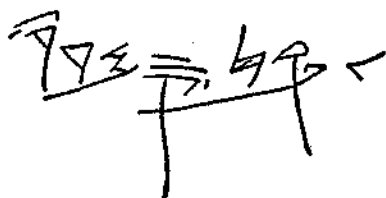
Tanto no hebraico como no grego, o pé frequentemente indica a posição, o destino, ou a inclinação do indivíduo (Pv 6.18; 7.11; At 5.9). e além disso, refere-se à orientação e vigilante cuidado por uma pessoa, principalmente da parte de Deus (1Sm 2.9; Sl 66.9; Lc 1.79).

Figurativamente, o vocábulo é frequentemente usado para simbolizar a derrota dos inimigos, quando se usa a figura em que o vencedor põe o próprio pé sobre o pescoço do vencido (Js 10.24; 1Co 15.25).

Cair aos pés de alguém indica homenagem ou súplica (1Sm 25.24; 2Rs 4.27), enquanto sentar-se aos pés de alguém implica em discipulado ou aprendizado (At 22.3), e lançar algo aos pés de alguém indica uma oferta a esse alguém (At 4.35). A figura em que os pés aparecem apanhados numa armadilha, ou a escorregarem, fala sobre calamidade (Sl 73.2; Jr 18.22).

A necessidade de lavar os pés, para propósitos de conforto e asseio, resultava da poeira existente nas estradas, e lavar os pés aos visitantes era sinal de hospitalidade, geralmente levado a efeito pelos escravos mais vis (1Sm 25.41; Lc 7.44; Jo 13.5s.; At 13.25). Remover suas próprias sandálias empoeiradas era sinal de respeito (Êx 3.5), bem como de lamentação (Ez 24.17). Sacudir a poeira dos próprios pés era sinal de zombaria, provavelmente baseada sobre a idéia que o mero levar a poeira de um lugar, indicava certa ligação com o mesmo (Mc 6.11; cf. 2Rs 5.17). B.O.B.

**PECA** (*peqah*, "abertura") — Peca, o filho de Remalias, era o "terceiro homem" (*shalishah*) no carro de guerra de Pecaías. Com a ajuda de gileaditas ele assassinou Pecaías, sucessor de Menaem, em Samaria (2Rs 15.21s.). Então usurpou o trono e reinou como rei de Israel desde c. de 737 até 732 a.C. Sua acessão ocorreu no quinquagésimo segundo ano de Uzias, de Judá (v. 27), e em seu segundo ano, Jotão sucedeu a Uzias (v. 32).



**Fig. 144** — Inscrição hebraica em um fragmento de jarra de vinho de Hazor, do séc. VIII a.C. Diz: "Para Peqah, Semader", provavelmente uma referência a Peca, rei de Israel, e a uma espécie de vinho (heb., *Semâder*).

Peca adotou uma orientação política anti-assíria e se aliou a Rezim, da Síria. Juntamente fizeram pressão sobre Jotão, de Judá, provavelmente para que se aliasse a eles (v. 37). Isaías, entretanto, advertiu a ele e a seu sucessor, Acáz,

para que se mantivessem neutros. Peca deslocou-se com tropas contra Jerusalém, que foi cercada mas sem sucesso (2Rs 16.5; Is 7.1). Seus aliados sírios tomaram Elate, enquanto Peca combatia contra os judeus, matando a muitos e levando prisioneiros a muitos do distrito de Jericó para a Samaria (2Cr 28.7,8). Esses prisioneiros foram posteriormente soltos, graças à intercessão do profeta Odede (v. 8-15).

Enfrentado com essa invasão, Acáz apelou pela ajuda de Tiglate-Pileser III, da Assíria, que estava fazendo campanha na Síria. Em 732 a.C., os assírios capturaram Damasco e invadiram o norte de Israel. Uma lista dos lugares invadidos, chegando até à Galiléia no sul, é dada em 2Rs 15.25-29, a qual tem paralelo parcial nos próprios anais de Tiglate-Pileser. Escavações efetuadas em Hazor confirma a destruição produzida pelos assírios nessa ocasião. Uma jarra de vinho com a inscrição *lpqh*, "pertencente a Peca", foi encontrada entre os objetos pertencentes ao período da ocupação de Peca. V. fig. 144, acima.

Depois da rápida invasão assíria, que ocupou mais da metade de Israel, Oséias, filho de Elá, conspirou contra Peca, a quem assassinou. Visto que Tiglate-Pileser afirma em seus anais ter substituído Peca (*Paqaha*) por Oséias (*'Ausî*), é claro que esse ato foi aprovado se não até mesmo instigado por assírios. O reinado de Peca foi considerado iníquo, seguindo a tradição má de Jeroboão (2Rs 15.23). D.J.W.

**PEÇA DE PRATA** (*qesitah*, provavelmente "aquilo que é pesado", "um peso fixo", derivado de um termo árabe "dividir, fixar") — Uma unidade de valor desconhecido, evidentemente dinheiro não cunhado usado pelos patriarcas. A LXX e outras versões antigas traduzem "cordeiros", pesos antigos frequentemente modelados em formas de animais (v. PESOS e MEDIDAS). No original hebraico essa palavra ocorre apenas em Gn 33.19 e Js 24.32, acerca da compra de Siquém por parte de Jacó, e também em Jó 42.11 (em nossa versão portuguesa, "dinheiro"), a respeito de um presente de congratulações. J.G.G.N.

## PECADO

### I. SUA DEFINIÇÃO

Os termos bíblicos para designar o pecado são variados. No hebraico os mais comuns são *hata't* (em diversas formas da mesma raiz), *'awon*, *pesha'*, *ra'*, e no grego temos *hamartia*, *hamarterna*, *parabasis*, *paraptoma*, *poneria*, *anomia* e *adikia*. Existem distinções expressas através desses termos; refletem eles os diferentes aspectos mediante os quais o pecado pode ser contemplado. O pecado é fracasso, é erro, é iniquidade, é transgressão, é contravenção, é falta de lei, é injustiça. É um mal insolúvel. Porém, a definição do pecado não pode ser derivada simplesmente dos termos bíblicos para denotá-lo. A característica mais notável do pecado, em todos os seus aspectos, é que é orientado contra Deus. Davi expressou essa verdade

em sua confissão: "Pequei contra ti, contra ti somente" (Sl 51.4), e a expressão de Paulo em sua acusação: "o pendor da carne é inimizade contra Deus" (Rm 8.7). Essa orientação não deve ser esquecida quando consideramos os diferentes termos usados. Qualquer concepção sobre o pecado que não coloca em primeiro plano a contradição que oferece contra Deus, é um desvio do ensinamento bíblico a respeito. A noção comum de que o pecado é egoísmo revela uma falsa avaliação sobre sua natureza e gravidade. Desde o início e através de todo o seu desenvolvimento, o pecado é orientado contra Deus, e que somente essa análise pode explicar a diversidade de suas formas e atividades. Quando as Escrituras dizem que "o pecado é a transgressão da lei" (1Jo 3.4), é para esse mesmo conceito que a nossa atenção é atraída. A lei é o transcrito da perfeição de Deus; é sua santidade expressando-se e visando a regulamentação do pensamento e da ação de maneira consoante com essa perfeição. A transgressão é a violação daquilo que é exigido da nossa parte pela glória de Deus e, por conseguinte, em sua essência, é a contradição contra Deus.

## II. SUA ORIGEM

O pecado já estava presente no Universo antes mesmo da queda de Adão e Eva. Isso é evidente pela presença e pelas alegações do tentador, no jardim do Éden. Foi por motivo da tentação que nossos primeiros pais caíram. Porém, o que nos preocupa no momento é a origem do pecado na família humana. A Bíblia nos fornece informação sobre essa questão, ainda que não apresente quaisquer informes que digam respeito à queda do diabo e de seus anjos.

Gênesis 3 descreve para nós o processo, enquanto 1Tm 2.14 é o comentário inspirado desta descrição (cf. Tg 1.13,14). Quando lemos: "Vendo a mulher que a árvore era boa para se comer, agradável aos olhos, e árvore desejável para dar entendimento..." (Gn 3.6) não somos justificados ao inferir disso que o pecado começou com a concupiscência sensual, ou mesmo com a concupiscência dos olhos. Pois tal aquilatação não aprecia devidamente o gênio do assalto do tentador e o engano mediante o qual Eva foi iludida. O ataque de Satanás foi desfechado contra a integridade e a veracidade de Deus (cf. Gn 3.4), e a alegação mediante a qual ele seduziu a mulher foi que ela e seu marido seriam tais como Deus, conhecendo tanto o bem como o mal (cf. Gn 3.5). Foi para essa ímpia aspiração que a atenção da mulher foi atraída, e é especificamente na reação dela, indicada pelas palavras "árvore desejável para dar entendimento", que encontramos o movimento de desvio e de apostasia no coração e na mente de Eva. Essa reação demonstra que o tentador havia ganhado a confiança de Eva, que ela havia concordado com seu assalto contra a veracidade de Deus, e que desejava aquilo que o tentador assegurava, querendo ser Deus, conhecendo o bem e o mal. Portanto, a narrativa bíblica lança nossa atenção para esse tipo de concupiscência, como

sendo a origem do pecado. Eva cedeu ao tentador o lugar que pertencia exclusivamente a Deus; aceitou o mais blasfemo dos assaltos contra a integridade de Deus; cobiçou para si mesma as prerrogativas divinas. Em sua disposição de confabular com o tentador, no ato de não ter reagido com horror contra as suas sugestões, e em sua aquiescência, fica desvendado o processo que precedeu o ato de comer da fruta proibida. Aqui temos a origem do pecado, sendo-nos exibido o seu verdadeiro caráter. O pecado não se origina em ação ao acaso, mas procede do coração e da mente. A depravação do coração se expressou na transgressão contra o mandamento; Adão e Eva primeiro se alienaram de Deus, e depois cometeram a transgressão propriamente dita. Mas foram impelidos por sua própria concupiscência, e assim caíram na tentação. Como isso poderia ter acontecido no caso deles é o mistério da origem do pecado.

A gravidade do primeiro pecado aparece no fato que o mandamento violado era a síntese exibida da autoridade, da bondade, da sabedoria, da justiça, da fidelidade e da graça de Deus. A transgressão significou o repúdio à sua autoridade, a dúvida sobre a sua bondade, a disputa acerca de sua sabedoria, a respeito da sua justiça, a contradição contra a sua veracidade, e o desprezo à sua graça. Em todos os aspectos da perfeição de Deus, o pecado era a exata contradição. E esse será sempre o caráter do pecado.

## III. SUAS CONSEQUÊNCIAS

O pecado de Adão e Eva não foi um acontecimento isolado. As consequências no tocante a eles, à posteridade e ao mundo, tornam-se imediatamente evidentes.

### a) A atitude do homem para com Deus

A atitude alterada para com Deus, por parte de Adão e Eva, deixa transparecer a revolução que então tivera lugar em suas mentes. Eles "esconderam-se da presença do Senhor Deus, o homem e sua mulher, por entre as árvores do jardim" (Gn 3.8), e procuraram encobrir-se com aventais de folhas (Gn 3.7), o que sem dúvida foi associado com o mesmo complexo de emoções. Criados para andar na presença e em comunhão com Deus, agora temiam encontrar-se com ele (cf. Jo 3.20). A vergonha e o medo eram agora as emoções dominantes (cf. Gn 2.25; 3.7,10), indicando a deterioração que se processara.

### b) A atitude de Deus para com o homem

Não apenas houve alteração na atitude de nossos primeiros pais para com Deus, mas também na atitude de Deus para com eles. Reprovação, condenação, maldição, expulsão do jardim são todas elas indicações sobre essa revolução da atitude de Deus para com eles. O pecado só vem do lado do homem, mas as suas consequências não. Voltam-se contra Adão e Eva aspectos do caráter divino dos quais não tinha havido qualquer indicação anterior a desobediência dos mesmos. O pecado faz surgir a ira e o desprazer de Deus, e é necessariamente

assim, pois o pecado é a contradição daquilo que ele é. É impossível para Deus ser complacente para com o pecado. Deus não pode negar a si próprio.

#### c) As conseqüências para a raça humana

A história subsequente do homem fornece e catálogo de seus vícios (Gn 4.8, 19, 23, 24; 6.2, 3, 5). A seqüência de abundante iniquidade demonstra seus resultados na destruição da humanidade, com a exceção de oito pessoas (Gn 6.7, 13; 7.21-24). A queda tivera efeitos permanentes não somente sobre Adão e Eva, mas igualmente para todos os seus descendentes; há uma solidariedade racial no pecado e na iniquidade.

#### d) As conseqüências para a criação

Os efeitos da queda se estenderam até ao cosmos físico. "... maldita é a terra por tua causa..." (Gn 3.17; cf. Rm 8.20). O homem é a coroa da criação, feito à imagem de Deus e, por conseguinte, vice-regente de Deus (Gn 1.26). A catástrofe da queda do homem trouxe a catastrófica maldição contra tudo aquilo de que ele era a coroa, e sobre o que lhe fora dado domínio. O pecado foi um acontecimento na dimensão do espírito humano, mas teve tremendas repercussões sobre a criação inteira.

#### e) O aparecimento da morte

A morte é a epítome da penalidade imposta ao pecado. Essa era a advertência ligada à proibição do Éden (Gn 2.17), e é a sua execução que emana da maldição proferida por Deus (Gn 3.19). A morte, no fenômeno dos acontecimentos externos, consiste na separação dos elementos integrais do ser do homem. Essa dissolução exemplifica o princípio da morte, a saber, a separação, e chega a sua expressão mais extrema na separação entre o homem e Deus, o que é ilustrado já no início pelo fato do homem haver sido expulso do jardim (Gn 3.23, 24), pois o Éden servia de símbolo da presença e do favor de Deus.

### IV. SUA IMPUTAÇÃO

O primeiro pecado de Adão teve uma significação sem igual para a raça humana inteira (Rm 5.12, 14-19; 1Co 15.22). Aqui encontramos uma ênfase constante sobre aquela única transgressão, daquele único homem mediante o que o pecado, a condenação e a morte vieram a reinar sobre a totalidade dos homens. Tal pecado é identificado como "a transgressão de Adão", a "ofensa de um só", "uma só ofensa", a "desobediência de um só homem", não podendo restar qualquer dúvida que está aqui em foco a primeira transgressão de Adão. Isso explica a cláusula de Rm 5.12: "porque todos pecaram", que não se pode referir aos pecados individuais de todos os homens, e muito menos à depravação hereditária com que todos os homens são afligidos, mas antes, ao pecado de todos no pecado de Adão. Pois no v. 12 a cláusula em questão assevera claramente o motivo pelo qual a "morte passou a todos os homens", enquanto nos versículos seguintes a ofensa única aparece como razão do reinado universal da morte. Se o mesmo pecado não

estivesse em vista, Paulo estaria afirmando aqui duas coisas diferentes com relação ao mesmo tema e no mesmo contexto. Isso não podemos supor. A única explicação sobre as duas formas de afirmação é que todos pecaram no pecado de Adão. A mesma inferência pode ser extraída de 1Co 15.22, "... em Adão todos morrem..." A morte é o salário do pecado, e somente do pecado (Rm 6.23). Se todos morrem em Adão, é porque todos pecaram em Adão.

Segundo as Escrituras, a espécie de solidariedade com Adão que explica essa participação de todos no pecado de Adão é a mesma espécie de solidariedade que Cristo mantém para com aqueles que com ele estão unidos. O paralelo existente em Rm 5.12-19; 1Co 15.22, 45-49 entre Adão e Cristo indica o mesmo tipo de relação em ambos os casos, e não temos necessidade nem base para postular qualquer coisa mais definitiva, no caso de Adão e da raça humana, do que aquilo que encontramos no caso de Cristo e seu povo. No caso deste último temos Cristo como cabeça representativo, e isso é tudo quanto é necessário para basear a solidariedade de todos os homens no pecado de Adão. Adão pecou; portanto, todos pecaram. Dizer que o pecado de Adão é imputado a todos é dizer apenas que todos foram envolvidos pelo seu pecado por motivo de ser ele o cabeça representativo da raça.

Há bons motivos para insistirmos em que essa imputação do pecado de Adão foi imediata. Quando Paulo reitera que foi mediante a transgressão e a desobediência de um só que muitos foram feitos pecadores, que o julgamento condenatório foi pronunciado contra todos, e que a sentença de morte se estendeu a todos, há imediata conjunção da transgressão de Adão, por um lado, e o pecado, a condenação e a morte de todos, por outro lado. Não podemos introduzir qualquer outro pecado de Adão e o pecado de todos, como sendo a razão para o envolvimento de todos no pecado de Adão e nas suas conseqüências. A única base deste envolvimento é a união estabelecida entre Adão e a sua posteridade. O pecado de Adão sustenta uma relação tão direta para com a condenação e a morte de todos, como sustentou relação para com sua própria condenação e morte. Isso é o que está envolvido em Rm 5.12, 15-19; 1Co 15.22.

A rejeição a essa doutrina deixa transparecer não somente o fato que tal indivíduo não aceita o testemunho das passagens relevantes, mas também o fato que não aprecia devidamente a íntima relação existente entre o princípio que governa nossa relação para com Deus e o princípio governante da economia da salvação. O paralelo entre Adão, como primeiro homem, e Cristo, como último Adão, demonstra que a realização da salvação em Cristo se baseia no mesmo princípio operador mediante o qual todos nos tornamos pecadores e herdeiros da morte. A história da humanidade se pode resumir sob dois complexos: pecado-condenação-morte e justiça-justificação-vida. O primeiro tem



origem em nossa união com Adão, e o último se deriva de nossa união com Cristo. Essas são as duas únicas órbitas onde nos é possível viver e mover. O governo de Deus sobre os homens é orientado nos termos dessas duas relações. Se não levarmos Adão em consideração não podemos compreender acertadamente a Cristo. Todos quantos morrem, morrem em Adão; todos quantos são vivificados, são vivificados em Cristo.

### V. DEPRAVAÇÃO

O pecado nunca consiste meramente num ato voluntário de transgressão. Toda volição procede de algo que é mais profundo do que a própria volição, o que igualmente sucede à volição pecaminosa. Um ato pecaminoso é a expressão de um coração depravado (cf. Mc 7.20-23, Pv 4.23; 23.7). O pecado sempre deve incluir, por conseguinte, a perversidade do coração, da mente, da disposição e da vontade. Isso sucedeu verdadeiramente, conforme já verificamos, no caso do primeiro pecado, e se aplica igualmente a todos os demais pecados. A imputação do pecado de Adão à sua posteridade, por conseguinte, deve envolver a perversidade, sem a qual o pecado de Adão não teria significado e sua imputação seria uma abstração impossível. Paulo escreve que "... pela desobediência de um só homem muitos se tornaram pecadores..." (Rm 5.19). A depravação que o pecado contém e com a qual todos os homens entram no mundo, é, por esse motivo, uma implicação direta de nossa solidariedade com Adão no seu pecado. Existimos como indivíduos, mediante a geração natural, e, como indivíduos, nunca existimos à parte do pecado de Adão, que se nos atribui. Por isso é que Davi disse: "Eu nasci na iniquidade, e em pecado me concebeu minha mãe" (Sl 51.5), enquanto nosso Senhor ensinou: "O que é nascido da carne, é carne" (Jo 3.6).

O testemunho das Escrituras sobre a universalidade e totalidade dessa depravação é explícito, Gn 6.5 e 8.21 provêm um caso comprovado. Há ali a intensidade da depravação — "a maldade do homem se havia multiplicado na terra"; há ali o seu caráter íntimo — "era continuamente mau todo designio do seu coração"; expressões essas não ultrapassadas nas Escrituras no sentido de indicar que os movimentos mais rudimentares do pensamento eram perversos; e há ali a totalidade dessa depravação — "todo designio"; também sua constância — "continuamente"; seu exclusivismo "continuamente mau"; sua manifestação desde o princípio — "desde a sua mocidade". Dessa maneira, a acusação de Gn 6.5 não se restringe ao período anterior ao dilúvio, o que também se demonstra por Gn 8.21. Trata-se antes de uma condição permanente que nenhuma catástrofe externa pode remediar. Não há como escapar do que fica subentendido nesse testemunho, registrado nas primeiras páginas da revelação divina. Não deixa qualquer via de escape para qualquer outro veredito senão que essa depravação é total, tanto intensiva como extensiva-

mente. Se prolonga até os mais profundos movimentos do coração humano e caracteriza a humanidade inteira.

As aquilatações bíblicas posteriores sobre nossa condição pecaminosa seguem a mesma direção. O Senhor sonda o coração e testa os rins (cf. Jr 17.10) e o seu juízo então é: "Enganoso é o coração, mais de que todas as cousas, e desesperadamente corrupto, quem o conhecerá?" (Jr 17.9). Em Rm 3.10-18, Paulo reproduz várias passagens do AT, extraídas particularmente de Sl 14 e 53, onde as mais severas acusações se fazem ao homem. Que não há exceções aparece tanto no contexto como nas próprias acusações. Em Rm 3.9 é claro que os versículos que seguem são aduzidos para apoiar a proposição que todos, tanto judeus como gentios, estão debaixo de pecado, e para demonstrar aquilo que está envolvido nesse pecado. Em termos negativos, essas acusações dizem: "Não há justo, nem sequer um, não há quem entenda, não há quem busque a Deus... não há quem faça o bem, não há nem um sequer... não há temor de Deus diante de seus olhos". De qualquer ângulo do qual se examina o homem há a ausência total daquilo que é bom e agradável a Deus. Considerando-se a questão de maneira mais positiva, todos se desviaram do caminho de Deus, todos se corromperam, e os membros de seu corpo servem de instrumentos de iniquidade. Dessa maneira, considera-se o largo escopo da função e da atividade humana, enquanto os exercícios mais determinativos da personalidade humana são isolados como exemplos, a fim de mostrar a completa ausência do bem e a presença total do mal. Nada mais, além do juízo de depravação total, é o sumário dessa passagem. Em Rm 8.5-7, Paulo fala sobre a mente da carne; e a carne, quando usada eticamente conforme é obviamente o caso nessa passagem, significa a natureza humana orientada e governada pelo pecado. Que a carne assim caracterizada pertence a todos quantos são naturalmente procriados, é o pronunciamento de nosso Senhor: "O que é nascido da carne, é carne" (Jo 3.6). Portanto, quando Paulo diz que "o pendor da carne é inimizade contra Deus" (Rm 8.7), estava caracterizando "a mente" que pertence a todos os homens por natureza: é inimizade contra Deus. Nenhum juízo condenatório mais violento poderia ser apresentado, pois significa que o pensar do homem natural está condicionado e é governado pela inimizade contra Deus; e não só isso — está identificada com essa inimizade. É seu exercício nativo e característico. No ponto no qual as exigências da glória de Deus se fazem mais manifestas, é justamente onde a sua hostilidade é mais violenta.

Não há graus de depravação. Há, todavia, graus de cultivo e expressão. A depravação não é registrada através das transgressões reais numa proporção idêntica em todos. Existem múltiplos fatores restringidores. Deus não entrega todos os homens à imundícia, às afeições vis, e a mentes reprovadas, da maneira em que Paulo fala em Rm 1.24,26,28. A depravação total não é



incompatível com o exercício das virtudes naturais e com a promoção da justiça cívica. Os homens não-regenerados ainda estão dotados de consciência, e a obra da lei está escrita em seus corações, pelo que fazem as coisas da lei (Rm 2.14,15). Essas "obras feitas por homens não-regenerados" são "proveitosas tanto para si mesmos como para os outros" (*Westminster Confession of Faith*, xvi, 7). O não fazer essas coisas envolve um pecado maior (Sl 14.4; Mt 23.23). Porém, a doutrina da depravação significa que essas obras, embora formalmente de acordo com o que Deus ordena, não são boas e agradáveis a Deus em termos dos únicos critérios mediante os quais se determina o julgamento de Deus sobre o que é bom, santo e puro. Esses critérios são o amor a Deus como motivo animador, a lei de Deus como princípio orientador, e a glória de Deus como propósito controlador. Embora homens depravados possam fazer coisas de conformidade com a lei, não estão, apesar disso, sujeitos à lei de Deus, e é a inimidade contra Deus, e não o amor a Deus, que governa os seus corações (Rm 8.7; 1Co 2.14; cf. Mt 6.2,5,16; Mc 7.6,7; Rm 13.4; 1Co 10.31; 13.3; Tt 1.15, 3.5; Hb 11.4,6).

## VI. SUA INCAPACIDADE

A incapacidade diz respeito à impotência que se origina na natureza da depravação. Já que a depravação é total, então a incapacidade do homem para com o que é bom e agradável a Deus é completa. Não somos capazes de mudar nosso caráter ou de agir de modo diferente do mesmo. O testemunho das Escrituras é claro a esse respeito. Na questão do entendimento, o homem natural não pode compreender as coisas do Espírito de Deus, visto que elas só podem ser espiritualmente discernidas (1Co 2.14). No que tange à obediência à lei de Deus, o homem não somente não está sujeito à lei de Deus, mas também não o pode estar (Rm 8.7). Aqueles que estão na carne não podem agradar a Deus (Rm 8.8). Uma árvore corrompida não pode produzir bom fruto (Mt 7.18). A impossibilidade, em cada caso, é inegável. Nosso Senhor é quem afirma que até mesmo a fé nele é uma impossibilidade à parte do dom e da eficácia do Pai que a tanto capacita o homem (Jo 6.44,45,65). Esse testemunho de sua parte tem o mesmo peso que a sua insistência que à parte do nascimento sobrenatural mediante a água e o Espírito ninguém pode ser dotado de apreciação inteligente, nem pode entrar no reino de Deus (Jo 3.3,5,6,8; cf. Jo 1.13; 1Jo 2.29; 3.9; 4.7; 5.1,4,18). A necessidade de uma transformação e recriação tão radical e importante como é a regeneração, é a prova da impotência de nossa condição pecaminosa. O cerne de todo o testemunho bíblico sobre a escravidão ao pecado é que se trata de uma impossibilidade psicológica, moral e espiritual para o homem natural receber as coisas do Espírito de Deus, amar a Deus e fazer o que é agradável aos seus olhos, ou confiar em Cristo para a salvação de sua alma. E essa escravidão que é a premissa

do evangelho, e a glória do evangelho consiste em prover a libertação das algemas de nossa servidão. É o evangelho da graça e do poder para os incapacitados.

## VII. SUA SUSCETIBILIDADE À IRA

Visto que o pecado é contra Deus, o Senhor não se pode mostrar complacente para com o pecado, nem indiferente. É-lhe necessário reagir contra o pecado. Essa reação é específica e preeminentemente a sua ira. A freqüência com que as Escrituras mencionam a ira de Deus nos compele a levar em conta a sua realidade e significação. Vários termos são empregados para tanto no AT. No hebraico, 'af, no sentido de ira, que é intensificado na forma de *haron 'af*, para expressar a ferocidade da ira de Deus, é termo muito comum (cf. Êx 4.14; 32.12; Nm 11.10; 22.22; Js 7.1; Jó 42.7; Sl 21.9; Is 10.5; Na 1.6; Sf 2.2); *hemah* é semelhantemente freqüente (cf. Dt 29.23; Sl 6.1; 79.6; 90.7; Jr 7.20; Na 1.2); 'evrah (cf. Sl 78.49; Is 9.19; 10.6; Ez 7.19; Os 5.10) e *qetsef* (cf. Dt 29.28; Sl 38.1; Jr 32.37; 50.13; Zc 1.2) são os termos usados com freqüência suficiente para merecer menção; *za'am* é também característico e expressa o pensamento de indignação (cf. Sl 38.3; 69.24; 78.49; Is 10.5; Ez 22.31; Na 1.6). É evidente que o AT está permeado de referências à ira de Deus. Frequentemente mais do que um desses termos aparecem juntos a fim de intensificar e confirmar o pensamento expresso. Há intensidade nos próprios vocábulos, e também nas construções, em que ocorrem, a fim de transmitirem as noções de desprazer, feroz indignação e vingança santa.

Os termos gregos são *orge* e *thymos*, sendo que o primeiro se atribui com mais freqüência a Deus no NT (cf. Jo 3.36; Rm 1.18; 2.5,8; 3.5; 5.9; 9.22; Ef 2.3; 5.6; 1Ts 1.10; Hb 3.11; Ap 6.17), e o último aparece com mais raridade (cf. Rm 2.8; Ap 14.10, 19; 16.1,19; 19.15; v. *zelos*, em Hb 10.27).

A ira de Deus, em consequência, é uma realidade, e a linguagem e ensino das Escrituras são calculados para nos deixar impressionados com a severidade com que essa ira é caracterizada. Há três observações que requerem menção especial. Em primeiro lugar a ira de Deus não deve ser interpretada em termos da paixão explosiva que tão comumente está associada com a ira nos homens. Trata-se antes do desprazer deliberado e resolutivo que é exigido pela sua santidade. Em segundo lugar, não se deve concluir que a ira de Deus é vindicativa, e, sim, santa indignação; nada existe de malicioso na ira de Deus. Não é ódio maligno, mas antes, uma repulsa justa. Em terceiro lugar, não devemos reduzir a ira de Deus à sua vontade de punir. A ira é um produto positivo da insatisfação, tão certamente como aquilo que é agradável a Deus envolve complacência. Não devemos eliminar da experiência de Deus aquilo que chamamos de emoção. A ira de Deus encontra seu paralelo no coração humano, o que é exemplificado de modo perfeito no próprio Senhor Jesus (cf. Mc 3.5; 10.14).

A epitome da suscetibilidade do pecado, por conseguinte, é a santa ira de Deus. Visto que o pecado jamais é impessoal, mas existe em pessoas e é cometido por pessoas, a ira de Deus consiste no desprazer ao qual somos sujeitos; somos os objetos dessa ira. As execuções penais que sofremos são expressões da ira de Deus. O senso de culpa e de tormento de consciência são reflexos, em nossa consciência, do desprazer de Deus. A essência da perdição final para os reprovados consistirá na execução irrestrita da indignação de Deus (cf. Is 30.33; 66.24; Dn 12.2; Mc 9.43,45,48). J.M.

**PECAIAS** (*p'qahyah*, "Javé abriu [seus olhos]") — Filho de Menaém, rei de Israel, a quem sucedeu em c. de 742/1 a.C. (2Rs 15.23-26; V. tb. CRONOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO). Seu assassinato, no segundo ano de seu reinado, sugere que ele deu prosseguimento à orientação política iniciada por seu pai, de submissão à Assíria. Os revolucionários, liderados por Peca, filho de Remalias, talvez estivessem aliados com Rezim, rei de Damasco, pois vieram de Gileade, adjacente a seu território. O rei foi morto estando na fortaleza (heb., *'armon*) do palácio de Samaria. As palavras "juntamente com Argobe e com Arié" (2Rs 15.25) parece terem sido transportadas do v. 29. V. tb. MENAÉM, PECA, SAMARIA, ARGOBE. A.R.M.

**PECODE** — Em seu quadro do julgamento contra a Babilônia, Jeremias (50.21) inclui um ataque contra o território de Pecode (em nossa versão portuguesa "terra de castigo"), com talvez uma referência ao significado dessa palavra como um substantivo comum, "visitação" (o que é seguido em nossa versão). Ezequiel (23.23) profetiza que "Pecode", juntamente com outros habitantes da Mesopotâmia, atacarão Jerusalém. Segundo as fontes acadianas, os *puqudu* eram uma tribo de arameus na área a leste do Tigre inferior, os quais combateram contra a Assíria e foram subjugados por Nabucodonosor. Deram seu nome a uma cidade, e a um canal nessa área, que são mencionados nos registros assírios e no *Talmude Babilônico* (Bet-sah 29a, Ketubot 27b, Hulin 127a).

**PEDAÍAS** ("Javé redimiú") — 1. O pai de Joel, governante (sob Davi) de Manassés, a oeste do rio Jordão (1Cr 27.20). 2. O avô do rei Jeoaquim (2Rs 23.36). 3. O terceiro filho do rei Jeoaquim (1Cr 3.18). Segundo 1Cr 3.19, ele era chamado pai de Zorobabel, o qual em outro lugar é chamado filho de Salaiel, irmão de Pedaías. 4. Um filho de Parós, que ajudou a reparar os muros de Jerusalém (Ne 3.25). 5. Alguém que ficou à esquerda de Esdras quando este lia a lei perante o povo (Ne 8.4); talvez idêntico a (4), acima. 6. Um levita nomeado por Neemias para assistir na distribuição de dizimos (Ne 13.13). 7. Um benjamita (Ne 11.7). J.D.D.

**PEDRA** — As principais palavras bíblicas são o hebraico *'even* e o grego *lithos* e *akrogoniaios* ("pedra de esquina").

A palavra comum "pedra" é usada na Bíblia para referir-se a várias coisas. As pedras pequenas se transformavam numa arma conveniente (1Sm 17.40), sendo um meio de ataque e até mesmo de execução (Nm 35.17; cf. Jo 8.59; At 7.58s.), serviam como medidas práticas de peso (Lv 19.36, onde *'even* se traduz "peso"), e, quando afiadas, eram usadas como facas (Êx 4.25). As pedras maiores eram usadas para cobrir poços (Gn 29.2), para fechar a entrada das cavernas (Js 10.18) e dos túmulos (Mt 27.60), ou para servirem de marcos limitrofes (2Sm 20.8) ou como memorial (Js 4.20s.), e como uma coluna ou altar que tivessem associações especificamente religiosas (Gn 28.18; Dt 27.5). Naturalmente que as pedras eram também um material importantíssimo nas construções. J. C. Labert (em DCG, II, p. 678s.) examina a associação existente nos evangelhos entre as "pedras" e a pessoa e o ensinamento de Cristo.

Em todos os evangelhos sinóticos, o registro da parábola de nosso Senhor sobre a vinha, que tem em si certo número de sentidos cristológicos, é seguido pela citação que ele fez de Sl 118.22, obviamente aplicado a si mesmo (Mc 12.10 = Mt 21.42 = Lc 20.17). Isso é uma importante indicação sobre a compreensão que Cristo tinha acerca de sua própria pessoa. O sentido de "principal pedra, de esquina" (na LXX, *eis kephalen gonias*), nesse salmo, é "pedra superior" ou "pedra de cobertura", a saber, a pedra cuidadosamente selecionada e perfeitamente amoldada que completava um edifício (cf. Zc 4.7). Provavelmente a referência imediata neste caso era a própria nação de Israel, rejeitada pelos homens, mas escolhida por Deus. A verdadeira significação da passagem, em seu pano de fundo neotestamentário, se deixa abundantemente clara pela citação que Pedro fez de Sl 118.22 aplicando-a a Jesus, por ocasião de seu discurso perante o tribunal judaico de Jerusalém (At 4.11). Deus havia vingado aquele que os judeus haviam desprezado, tendo-o exaltado à posição de cabeça do novo Israel. Na *Epístola de Barnabé* (6.4) essas palavras são citadas diretamente da LXX (Sl 117), e também se aplicam a Cristo.

As únicas ocorrências da frase "pedra angular", no AT, são Jó 38.6 (na LXX, *lithos goniaios*) e Is 28.16 (na LXX, *akrogoniaios*), passagens essas ambas figuradas (cf. Sl 144.12). Mas, diferentemente de "pedra principal, de esquina", a pedra nessas passagens referidas parece fazer parte dos alicerces de um edifício, suportando o seu peso. Isso é evidentemente o significado de *akrogoniaios*, em 1Pe 2.6, onde o escritor cita Is 28.16. Cristo é agora a "pedra angular" da igreja, cuja localização é a Sião celestial (cf. Ef 2.20, onde o mesmo vocábulo grego é usado, e 1Co 3.11). No v. 7 da mesma passagem, entretanto, Pedro passa a citar a mesma referência do Salmo que já observamos (118.22, refletida no v. 4), e dessa maneira ele nos fornece

a verdade complementar que Cristo é também o cabeça da igreja, exaltado por Deus Pai àquela posição de vindicação. E, além disso, é dessa exaltação que os crentes compartilharão.

O emprego que o escritor faz de *lithos*, no v. 8, referindo-se a tropeço, sugere uma confusão de imagens, ainda que isso seja possível, conforme J. Y. Campbell salienta ("Cornerstone", *A Theological Word Book of the Bible*, ed. A. Richardson, 1950, p. 53), que uma pedra, na esquina do alicerce de um edifício também pode formar uma pedra de tropeço (Cf. tb. Rm 9.32s.). Cristo é descrito na mesma passagem (v. 4) como uma "pedra viva" (*lithon zonta*), que está viva e outorga vida àqueles que, na qualidade de crentes, lhe são incorporados e edificados como *lithoi zontes*, para fazer parte do edifício espiritual de sua igreja com propósitos de adoração (v. 5) e testemunho (v. 9). S.S.S.

**PEDRA ANGULAR** — Duas passagens merecem comentário especial. A primeira é Sl 118.22, "A pedra que os construtores rejeitaram, essa veio a ser a principal pedra, angular" (heb., *ro'sh pihah*; na LXX, *kephale gonias*). Em seu contexto, a frase expressava o senso de triunfo do salmista pelo fato de Deus tê-lo exaltado acima de seus inimigos, pondo-o em posição de grande honra; porém, seguindo o fundo litúrgico da Festa dos Tabernáculos torna-se predominante o livramento nacional, e não o livramento de algum indivíduo. Sendo passagem messiânica segundo a exegese rabínica, foi empregada por Cristo a respeito de si mesmo em Mt 21.42; Mc 12.10; Lc 20.17, e também por Pedro acerca de Jesus Cristo, em At 4.11 e 1Pe 2.7, assim explicando a rejeição de Jesus pelos judeus e a sua divina exaltação como cabeça da igreja. Essa é a mesma idéia que sublinha Ef 2.20 (gr., *akrogoniaios*, sc. *lithos*), onde Paulo descreve as pedras do novo templo espiritual como reunidas por Cristo, tal como a pedra angular segurava duas paredes pela junção do alto, as quais, de outro modo, cairam cada qual para seu lado.

A segunda passagem (Is 28.16) provavelmente se refere às massivas pedras da construção do templo, um símbolo da presença permanente de Javé entre seu povo. Tal passagem é citada em conjunção com Is 8.14, em Rm 9.33 e em 1Pe 2.6, onde a pedra é interpretada messianicamente — Cristo — como uma pedra de tropeço para o incrédulo, mas como a força unificadora entre o povo crente de Deus.

No tocante a outras ocorrências, podemos dizer que Jr 51.26 fala literalmente sobre pedras usadas em edificações; Jó 38.6 se refere à subestrutura do mundo criado; Zc 10.4 usa "pedra angular" metaforicamente, em lugar de "governante" (cf. Jz 20.2; 1Sm 14.38), e recebe interpretação messiânica no Targum; Sl 144.12 (heb., *zawiyot*) provavelmente se refere às colunas de esquina lindamente cinzeladas de um palácio.

**PEDRA DE TROPEÇO** — No AT a raiz hebraica *kashal*, "tontear, tropeçar", forma a base dos

vocábulos *mikhshol*, *makhshelah*, "aquilo contra o que alguém tropeça" (Lv 19.14). É termo usado figuradamente para designar os ídolos (Is 57.14; Ez 7.19; 14.3,4; Sf 1.3).

No NT são empregadas duas palavras gregas. *Proskomma* (*tou lithou*), "pedra de tropeço" (Rm 9.32,33; 14.13; 1Co 8.9; 1Pe 2.8), que é usada para indicar qualquer forma de obstáculo. *Skandalon* (Rm 11.9; 1Co 1.23; Ap 2.14), que originalmente era a vareta que fazia disparar uma armadilha, e que é usada na LXX para traduzir o termo hebraico *mikhshol*, mas também *moqesh*, "uma armadilha" (cf. Sl 69.22; 140.5). Cf. tb. Mt 16.23, "tu és para mim pedra de tropeço" (*skandalon*). V. W. Barclay, *New Testament Wordbook*, 1955 (s.v. *skandalon*, *skandalizein*). D.O.S.

**PEDRA MOABITA** — Uma inscrição em basalto negro, deixado por Mesa, rei de Moabe, em Dibã (na Bíblia, Dibom) a fim de comemorar sua revolta contra Israel e sua reedificação subsequente de muitas cidades importantes (2Rs 3.4,5).

A pedra foi encontrada a 19 de agosto de 1868, pelo Rev. F. Klein, um missionário alemão que trabalhava junto à Church Missionary Society. Um xeique árabe chamado Zattam, mostrou-lhe uma tábua de pedra inscrita com cerca de 117 cm de altura, 60 cm de largura e 6 cm de espessura, arredondada no alto e que continha trinta e quatro linhas escritas. Klein copiou algumas poucas palavras e anunciou o achado ao Dr. Petermann, o cônsul alemão, que começou a negociar para obter a inscrição para o Museu de Berlim. Infelizmente, C. S. Clermont-Ganneau, do consulado francês, procurou obtê-la para o Museu de Paris. Enviou mensageiros independentes que obtivessem uma cópia da inscrição em massa, mas isso provocou uma disputa, e os mensageiros tiveram de fugir com o modelo em massa quebrado em diversos pedaços. Os árabes, sentindo o valor da pedra, haviam-na feito subir de preço. Quando oficiais turcos interferiram, os árabes locais acenderam uma fogueira por baixo da pedra e derramaram água fria por cima, a fim de parti-la em fragmentos, os quais foram levados como encantos para abençoarem suas plantações de cereal. Clermont-Ganneau subsequentemente recuperou diversos pedaços, fez novos modelos em massa, e finalmente reconstruiu a pedra no Louvre, em Paris (v. IBA, p. 54). Dentre calculadamente 1.100 palavras, 669 foram recuperadas, menos do que dois terços do total, mas o modelo em massa original, embora um tanto estragado, preservou a maior parte da história.

A inscrição se refere ao triunfo de "Mesa, filho de Camos, rei de Moabe", cujo pai reinara por trinta anos sobre Moabe. Ele relata como lançou por terra o jugo israelita, e como honrou seu deus Camos ao edificar um lugar alto em Qarhoh (QRHH) levado pela gratidão. O relato prossegue para dizer — "Quanto a Onri, rei de Israel, ele humilhou Moabe por muitos anos

(lit., "dias"), pois estava indignado contra sua terra. E seu filho o seguiu e também disse, "Eu humilharei a Moabe". Em meu tempo ele falou (assim) mas triunfei sobre ele e sobre sua casa, enquanto Israel pereceu para sempre! (Ora) Onri havia ocupado a terra de Medeba e (Israel) havia habitado ali em seu tempo e em metade do tempo de seu filho (Acabe), quarenta anos; mas Camos habitou ali em meu tempo".

Esse relato parece deixar subentendido que Mesa conseguiu libertar-se de Israel antes do falecimento de Acabe, e assim parece que isso entra em conflito com 2Rs 1.1. Não há necessidade de qualquer contradição, entretanto, pois durante os últimos anos de Acabe ele foi tremendamente pressionado pelas guerras sírias, e provavelmente isso o levou a perder o controle sobre Moabe. Do ponto de vista de Mesa, sua liberdade datou dessa época, embora do ponto de vista de Israel, Moabe não poderia ser considerada livre senão depois da campanha abortada levada a efeito por Acabe, filho de Jorão (2Rs 3).

A pedra dá prosseguimento à história relatando a edificação de Baal-Meom, Qaryaten, Qarhoh, Arzer, Bete-Bamote, Bezer, Medeba, Bete-Diblaten, Bete-baal-meom. Atarote, edificada pelo rei de Israel para os homens de Gade, foi capturada, seus habitantes foram exterminados, e seu chefe, Arel (ou Oriel), foi arrastado perante Camos, em Queriotte. Nebo foi conquistada e 7.000 pessoas foram devotadas a Astar-Camos. Yahaz, edificada pelo rei de Israel, e seu centro durante a luta, foi conquistada e ligada a Dibom.

Mesa se refere a reservatórios e cisternas, muros, portões, torres e o palácio do rei, construído em Qarhoh com trabalho forçado dos israelitas. Também fez uma estrada importante no vale do Arnom.

A grande importância dessa inscrição, lingüística, religiosa e historicamente, jaz em sua íntima relação para com o AT. O idioma é intimamente relacionado com o hebraico. Tanto Camos, o deus de Moabe, como Javé, o Deus de Israel, são mencionados, e recebemos muita luz acerca das crenças moabitas, em certos pontos semelhante às de Israel. Camos podia ir-se contra o seu povo, abandoná-lo, entregá-lo aos inimigos, e, finalmente, salvá-los. Ele podia comandar a Mesa, em palavras semelhantes às de Javé usadas para comandar os seus servos. O rito do *herem* e a existência de santuários em lugares altos ocorrem tanto aqui como no AT. Embora a autenticidade da pedra tenha sido posta em dúvida, não há bases adequadas para isso. Deve ser datada como pertencente ao fim do reinado de Mesa, c. de 830 a.C. Foi traduzida e anotada por E. Ullendorff em DOTT, p. 195s.; e por W. F. Albright, em ANET, p. 320s. Quanto a um estudo cuidadoso do texto, v. S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, 1913, p. lxxxix. Quanto a reproduções da Pedra Moabita, v. IBA, p. 54; DOTT, de frente da p. 198; ANEP, n.º 274 (e tabela alfabética em n.º 286). V. MOABE, MESA, CAMOS, DIBOM. J.A.T.

**PEDRAS DE CAL** — Expressão que é usada apenas uma vez no AT (Is 27.9), como figura do que deveria ser feito aos altares idólatras, se o povo quisesse receber perdão e restauração. Tais altares deviam ser "pulverizados" como se tivessem sido feitos de gesso ou pedra calcária. T.C.M.

**PEDRAS PRECIOSAS** — V. JÓIAS E PEDRAS PRECIOSAS.

**PEDREIRA** — 1. Heb., *sh'varim*, um lugar de onde é escavada a pedra. Em Js 7.5, "pedreira", em algumas versões, é traduzida por nome locativo, Sebarim, descrevendo o lugar para onde os israelitas fugiram depois de seu ataque abortivo contra Ai. As pedreiras vinham sendo exploradas na Palestina já há séculos. Boas pedras calcárias existem perto da superfície na maioria dos lugares, e são retiradas de suas pedreiras partindo-se as mesmas ao longo das suas linhas de fissura. Os chamados estábulos de Salomão, em Jerusalém, perto da área do templo, quase certamente são pedreiras antigas.

2. A palavra *psilim* (Jz 3.19,26) se refere ao produto da pedreira no formato de uma imagem esculpida. Essa palavra, traduzida por "imagens de escultura", em Jz 3.19,26, é a mesma que também aparece em Dt 7.5; Sl 78.58; Is 10.10; Mq 5.13. J.A.T.

**PEDREIRO** — V. ARTES E OFÍCIOS, III d.

**PEDRO**

### I. PASSADO INICIAL

O nome original de Pedro aparentemente era o nome hebraico Simeão (At 15.14; 2Pe 1.1); talvez, à semelhança de muitos judeus, ele também tivesse adotado o nome "Simão", usual no NT, como um nome grego de som semelhante. O nome de seu pai era Jonas (Mt 16.17); o próprio Pedro era casado (Mc 1.30), e, em seu período de missões a sua esposa o acompanhava (1Co 9.5). O quarto evangelho apresenta Betsáida (q.v.), perto da fronteira de Galiláia, e uma cidade que sofria grande influência grega, como sua terra natal (Jo 1.44), porém, também tinha casa em Cafarnaum, na Galiléia (Mc 1.21s.). Ambos os lugares ficavam à beira do lago, onde ele trabalhava como pescador, e em ambos os lugares Pedro tinha abundante oportunidade de entrar em contato com gentios. (O nome de seu irmão é grego). Simão falava o aramaico com um forte sotaque nortista (Mc 14.70), e mantinha a piedade e a atitude de seu povo (cf. At 10.14), embora não tivesse sido treinado na lei (At 4.13; não está em jogo a erudição pessoal). É provável que ele tivesse sido atingido pelo movimento de João Batista (cf. At 1.22); seu irmão, André, foi discípulo de João Batista (Jo 1.39s.).

### II. CHAMADA

O quarto evangelho descreve um período, na atividade de Cristo, antes do início do minis-

tério na Galiléia, e é a esse período que muitos julgam ter pertencido o primeiro contato de Pedro com ele, através da agência de André (Jo 1.1). Isso torna mais inteligível a reação positiva de Pedro à chamada conseqüente à beira do lago (Mc 1.16s.). Posteriormente veio a chamada para que pertencesse ao círculo mais íntimo dos doze (Mc 3.16s.).

Foi como discípulo que Simão recebeu seu novo título em aramaico, *Kefa'* (em nossa versão, "Cefas"), "rocha", ou "pedra" (1Co 1.12; 15.5; Gl 2.9), que usualmente aparece no NT na forma grega, *Petros*. De conformidade com Jo 1.42, Jesus lhe conferiu esse título (que não era conhecido como nome pessoal antes disso) por ocasião do primeiro encontro entre os dois. A designação usual dada por João é "Simão Pedro". Marcos o chama de Simão até 3.16 de seu evangelho, e daí por diante o chama quase invariavelmente de Pedro. Seja como for, nada existe que possa sugerir que as palavras solenes de Mt 21.18 representem a primeira ocasião em que esse nome lhe foi conferido.

### III. PEDRO NO MINISTÉRIO DE JESUS

Pedro foi um dos primeiros discípulos a ser chamado; ele sempre aparece em primeiro lugar nas listas dos discípulos; também foi um dos três que formavam o círculo de íntimos que sempre acompanhavam o Senhor (Mc 5.37; 9.2; 14.33; cf. 13.33). Sua devoção impulsiva é frequentemente retratada (cf. Mt 14.28; Mc 14.29; Lc 5.8; Jo 21.7), e age como porta-voz dos doze (Mt 15.15; 18.21, Mc 1.36s.; 8.29; 9.5; 10.28; 11.21; 14.29s.; Lc 5.5; 12.41). Por ocasião da crise pert.: de Cesaréia de Filipe, Pedro foi o representante do grupo inteiro: pois a pergunta foi dirigida a todos eles (Mc 8.27,29), e todos foram incluídos no olhar que acompanhou a censura subseqüente (8.33).

A base de qualquer interpretação satisfatória de Mc 9.1, a transfiguração está intimamente relacionada com a confissão apostólica que a antecede. Tal experiência exerceu uma impressão duradoura sobre Pedro: 1Pe 5.1; 2Pe 1.16s., são mui naturalmente interpretadas como passagens que se referem à transfiguração, e as obras *Apocalipse de Pedro* e *Atos de Pedro* (v. LIVROS APÓCRIFOS DO NOVO TESTAMENTO), dentro daquilo que valem, demonstram que seus autores associavam a pregação desse assunto com Pedro.

De certa maneira, a desastrosa jactância de Mc 14.29s. é igualmente representativa dos discípulos; e, visto que os protestos de lealdade proferidos por Pedro foram os mais veementes, semelhantemente sua rejeição ao Senhor foi a mais explícita (Mc 14.66s.). Entretanto, ele foi especialmente destacado na mensagem da ressurreição (Mc 16.7), e pessoalmente recebeu uma visita do Senhor ressurreto (Lc 24.34; 1Co 15.5).

### IV. A COMISSÃO DE PEDRO

Mt 16.18s. é uma das passagens as mais acerbamente discutidas de todo o NT. A rejeição da genuinidade da afirmação de Jesus é

arbitrária, e em geral se baseia em pressuposições dogmáticas (algumas vezes a suposição que Jesus nunca mencionou fundar a igreja). Outros têm argumentado que a afirmação é genuína mas está fora de lugar. Stauffer pretendia vê-la como uma comissão dada depois da ressurreição, como Jo 21.15; Cullmann preferia colocá-la dentro do contexto da paixão, como Lc 22.31s. Tais reconstruções dificilmente fazem justiça ao caráter distintivo de Mt 16.18s. Esta é uma bênção e uma promessa: as outras passagens são mandamentos. Não precisamos subestimar o valor do vívido relato de Marcos acerca do incidente de Cesaréia de Filipe, que concentra a atenção sobre o fracasso dos discípulos por não terem compreendido a natureza do messiado que acabaram de confessar, ao reconhecer que a declaração sobre a "pedra" foi motivada pela dita confissão.

Ainda não há unanimidade de interpretação sobre a passagem. A sugestão que "pedra" é simplesmente um malentendido sobre o vocativo "Pedro", no aramaico subjacente (SB, I, p. 732), é fácil demais: a passagem obviamente tem alguma coisa a ver com a significação do nome de Pedro, que várias fontes nos evangelhos demonstram ter sido dado solenemente por Jesus a Simão. Desde os tempos mais primitivos duas interpretações principais têm sido mantidas, com muitas variantes.

1. A rocha seria substancialmente aquilo que Pedro havia dito: ou a fé ou a confissão de Pedro sobre o caráter messiânico de Jesus. Essa é uma antiquíssima interpretação (cf. Orígenes, *in loc.*, "Pedra significa cada discípulo de Cristo"). Tal interpretação tem o grande mérito de levar a sério o contexto do Evangelho de Mateus, e de salientar, conforme Mc 8 também faz, mas de maneira diferente, o imenso significado da confissão de Cesaréia de Filipe. Na perspectiva histórica provavelmente deveríamos contemplar a pedra não simplesmente como a fé em Cristo, mas antes, como a confissão apostólica de Cristo, que em outras passagens bíblicas é considerada o fundamento da igreja (cf. Ef 2.20). A declaração sobre a "pedra" toca no âmago da função apostólica (v. APÓSTOLO), e Pedro, o *primo inter pares* entre os apóstolos, aparece com um nome que proclama isso. O fato que sua própria fé e compreensão ainda era algo nada exemplar é irrelevante: a igreja seria edificada sobre a confissão deles.

2. A rocha seria o próprio Pedro. Tal interpretação surgiu quase tão cedo como a primeira, pois Tertuliano e o bispo, quer romano ou cartaginês, contra o qual trouxemos em sua obra *Pudicitia*, ambos supõem isso, ainda que daí tirem inferências diversas. A força desse argumento jaz no fato que Mt 16.19 está no singular, e deve visar diretamente a Pedro ainda que, à semelhança de Orígenes, prossigamos para dizer que ter a fé e as virtudes de Pedro é equivalente a ter as chaves de Pedro. Também se pode fazer comparação com o Midrash sobre Isaías 51.1. Quando Deus olhou para o Abraão que haveria de aparecer, disse: "Eis que desco-

bri uma rocha sobre a qual posso edificar e basear o mundo. Por conseguinte, chamou Abraão de rocha" (SB, I, p. 733).

Muitos intérpretes protestantes, incluindo notavelmente Cullmann, tomam este último ponto de vista; porém, a despeito dele dizer o contrário (p. 184) é talvez significativo o fato que ele separa a afirmação de Jesus de seu contexto do Evangelho de Mateus. Ler a passagem no pano de fundo no qual Mateus a coloca é mais seguro do que tratá-la como uma asseveração isolada.

Deve ser salientado, entretanto, que a exegese desse ponto nada tem a ver com as reivindicações em favor do primado da igreja romana ou de seu bispo, com a qual, por circunstâncias históricas, tal ponto de vista se tornou envolvido. Ainda que pudesse ser demonstrado que os bispos de Roma de qualquer modo significativo são sucessores de Pedro (o que não pode ser demonstrado) a passagem não permite a transferência de suas provisões para quaisquer sucessores. Refere-se à fundação da igreja, o que, na própria natureza das coisas, não pode ser repetido.

As palavras que vêm a seguir acerca das chaves do reino devem ser contrastadas com Mt 23.13. Os fariseus, apesar de toda a sua propaganda missionária, fechavam o reino: Pedro, ao reconhecer o Filho que está sobre a casa e que tem as chaves (cf. Ap 1.18; 3.7; 21.25), naquele momento recebeu o cuidado destas chaves (cf. Is 22.22), com a finalidade de que abrisse o reino. V. tb. PODER, seção III. O "ligar e desligar" (q.v.), uma frase a respeito da qual existem passagens paralelas rabínicas iluminadoras, confere-se aqui a Pedro; porém, em outros lugares é conferido também a todos os demais apóstolos (cf. Mt 18.18). "O apóstolo, no reino vindouro, se assemelharia a um grande escriba ou rabino, que faria decisões, não à base da lei jadaica, mas do ensino de Jesus que a "cumprira" (A. H. McNeile, *in loc.*).

Porém, que aqui e em outros lugares um primado se atribui a Pedro entre os apóstolos é algo que não pode ser posto em dúvida. Lc 22.31s. demonstra a posição estratégica de Pedro conforme vista tanto pelo Senhor como pelo diabo, e, em pleno conhecimento da deserção que se aproximava, ficou assinalada sua futura função pastoral. O Senhor ressurreto reforçou essa comissão (Jo 21.15s.), e é o quarto evangelho, que demonstra a relação peculiar do apóstolo João com Cristo, que o registra.

#### V. PEDRO NA IGREJA APOSTÓLICA

Atos demonstra a comissão em exercício. Antes do Pentecoste, Pedro é quem assumia a liderança na comunidade (At 1.15s.); depois disso, ele aparece como principal pregador (2.24s.; 3.12s.) e porta-voz perante as autoridades judaicas (4.8s.), o presidente na administração da disciplina (5.3s.). Embora a igreja como um todo tivesse deixado profunda impressão sobre toda a comunidade, foi Pedro em particular que exibiu poderes sobrenaturais (5.15) Em

Samaria, o primeiro campo missionário da igreja, a mesma liderança foi exercida (8.14s.).

Significativamente também, ele foi o primeiro apóstolo a ser associado com a missão entre os gentios, e isso por meios inequivocamente providenciais (10.1s.; cf. 15.7s.). Isso o colocou imediatamente debaixo do foco da crítica (11.2s.); e não pela última vez. Gl 2.11s. nos fornece uma rápida visão sobre Pedro em Antioquia, a primeira igreja com um elemento significativamente ex-pagão, compartilhando da comunhão de mesa com os convertidos gentios, e então enfrentando uma barragem de oposição por parte dos cristãos judeus, em face da qual ele finalmente recuou. Todavia, tal recuo foi violentamente denunciado por Paulo; apesar disso, não há qualquer indicação de diferença teológica entre eles, e a queixa de Paulo é antes a incompatibilidade da prática de Pedro com a sua teoria. A antiga teoria (revivida por S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, 1951), de persistente rivalidade entre Paulo e Pedro, tem pouquíssima base nos documentos.

A despeito desse lapso, a missão entre os gentios não tinha amigo mais autêntico do que Pedro. O evangelho, tanto pregado por Paulo como pregado por Pedro, tinha o mesmo conteúdo, ainda que expresso de um modo um tanto diferente: os discursos de Pedro, em Atos, no Evangelho de Marcos e em 1Pedro apresentam a mesma teologia da cruz, enraizada no conceito de Cristo como o Servo Sofredor. Ele estava pronto, com a mão direita de comunhão, a reconhecer a sua missão entre os judeus, e a missão de Paulo entre os gentios, como partes diversas do mesmo ministério (Gl 2.7s.); e, no concílio de Jerusalém, registrado está que Pedro foi o primeiro a apelar para que se aceitasse plenamente os gentios sobre a base exclusiva da fé (At 15.7s.).

A carreira de Pedro, depois da morte de Estêvão é difícil de acompanhar. As referências a ele em Joze, Cesaréia, e em outros lugares, sugere que ele efetuou trabalho missionário na Palestina (Tiago, sem dúvida, havia então assumido a liderança em Jerusalém). Pedro foi aprisionado em Jerusalém e, ao escapar milagrosamente, partiu para "outro lugar" (At 12.17). As tentativas para identificar esse outro lugar são infrutíferas. Sabemos que ele foi para Antioquia (Gl 2.11s.); talvez tivesse ido para Corinto, embora provavelmente não se tenha demorado muito tempo ali (1Co 1: 12). Pedro aparece intimamente associado com os crentes do norte da Ásia Menor (1Pe 1.1), e possivelmente a proibição de entrar na Bitínia, feita a Paulo (At 16.7) tivesse sido devida ao fato que Pedro estava trabalhando ali.

A residência de Pedro em Roma tem sido ponto muito disputado, ainda que sobre bases insuficientes. 1Pedro quase certamente foi escrita dali (1Pe 5.13, e v. PEDRO, PRIMEIRA EPÍSTOLA DE). Esse livro demonstra sinais de haver sido escrito pouco antes ou durante a perseguição movida por Nero, enquanto 1Clemente 5

deixa subentendido que, à semelhança de Paulo, Pedro morreu ao rebentar tal perseguição. As dúvidas lançadas sobre a interpretação de *1 Clemente* (cf. M. Smith, NTS, IX, 190, p. 86s.) têm pouco fundamento. Por outro lado, a sugestão de Cullmann, baseada no contexto de *1 Clemente* e nas indicações fornecidas por Paulo na Epístola aos Filipenses, sobre tensões existentes na igreja em Roma, de que Pedro, talvez por solicitação de Paulo, viera especificamente para corrigir a brecha, e que a amargura surgida entre os crentes precipitou a morte de ambos, é algo digno de séria consideração. A história que aparece em *Atos de Pedro*, acerca de seu martírio por crucificação (cf. Jo 21.18s.) de cabeça para baixo, não pode ser aceita como digna de fé; contudo, essa obra (v. LIVROS APÓCRIFOS DO NOVO TESTAMENTO) talvez preserve algumas tradições válidas. Certamente que esses *Atos*, tal qual outros testemunhos do segundo século, salientam a cooperação dos apóstolos em Roma.

Escavações em Roma têm revelado um antigo culto de Pedro sob a Catedral de São Pedro (cf. Eusébio, EH ii.25): não é seguro reivindicar mais dessas escavações.

V. tb. PEDRO, PRIMEIRA E SEGUNDA EPÍSTOLAS DE; LIVROS APÓCRIFOS DO NOVO TESTAMENTO. A.F.W.

**PEDRO, PRIMEIRA EPÍSTOLA DE** — Essa carta foi enviada em nome do apóstolo, a respeito de cuja posição e experiência há uma modesta alusão em 5.1. Uma determinada função é atribuída a Silvano (5.12) — quase certamente o Silas (q.v.) de *Atos*. O endereço é o mais lato que há no NT (1.11 — aos crentes de cinco províncias (das quais Bitínia e Ponto foram unidas por propósitos administrativos).

## I. ESBOÇO DO CONTEÚDO

### a) Endereço e saudação (1.1,2)

Tem forma trinitária e diz respeito à obra da salvação.

### b) Ação de graças (1.3-12)

Em forma de Berakhah, ou bênção de Deus, acerca dos privilégios da salvação (contrastar com as ações de graças de Paulo), fazendo referência ao sofrimento presente.

### c) As implicações da salvação (1.13-2.10)

O propósito de Deus para seu povo: a natureza da redenção e a chamada dos remidos para que tenham a Deus e se amem mutuamente: os privilégios de quem pertence ao povo de Deus. A seção inclui a chamada para que se "rejeitem" as características da vida velha.

### d) Relações cristãs (2.11-3.12)

Apelo ao bom comportamento dos crentes entre os gentios: sujeição cuidadosa à autoridade legalmente constituída; deveres dos escravos sob bons ou maus senhores, com o exemplo de Cristo; deveres de esposas e esposos; apelo à unidade; amor, gentileza e humildade, expandindo o SI 34.

e) O sofrimento e a vontade de Deus (3.13-22)

Prontidão para sofrer injustiças: o sofrimento de Cristo e suas triunfantes conseqüências.

### f) A vida santa (4.1-11)

Inclui o apelo à vigilância: culmina numa bênção.

### g) O teste de fogo (4.12-19)

Uma volta súbita ao tema do sofrimento iminente; sua bênção inerente; sofrimento pelo nome; o juízo vindouro.

### h) Palavras dirigidas aos anciãos (5.1-4)

### i) Endereço geral e bênção (5.5-11)

Inclui novo apelo à vigilância e à resistência ao maligno.

### j) Questões pessoais e saudações (5.12-14)

## II. COMPROVAÇÃO EXTERNA

O uso da primeira Epístola de Pedro na igreja primitiva é pelo menos tão bem comprovado como a maioria das epístolas do NT. Diz Eusébio que "os anciãos antigos" faziam livre uso da mesma (EH iii.3); acham-se reflexos da mesma em *Clemente de Roma* (c. 96 d.C.), e mais ainda em Inácio, Hermas e Barnabé, pertencentes a diferentes partes do mundo, mas todos dentro do início do segundo século. Não há dúvidas de que foi empregada por Policarpo (que talvez tenha sido batizado tão cedo como 69 d.C.) e por Papias, e também pela geração subapostólica (Eusébio, EH iii.39). Reflete-se no *Evangelho da Verdade*, que parece ter usado os livros reputados como autoritativos em Roma, em c. de 140 d.C. (v. LIVROS APÓCRIFOS DO NOVO TESTAMENTO). Da segunda metade do século em diante parece ter sido universalmente conhecida e lida, pelo menos na igreja de fala grega. Há menos sinais da mesma nos escritores latinos. Não é mencionada — possivelmente por acidente (cf. T. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, II, 1, 1890, p. 105s., 142) — no fragmento Muratoriano. Pelo tempo de Eusébio, nenhuma dúvida era posta sobre a sua autenticidade, embora outros escritos que exibem o nome de Pedro tenham provocado prolongadas discussões (EH iii.3).

Obviamente a epístola exerceu considerável influência sobre o pensamento e a expressão dos cristãos primitivos, e nada sugere que a mesma tenha alguma vez sido atribuída a algum outro além do apóstolo Pedro. Alguns, que em outras bases têm posto em dúvida a sua autenticidade, têm sido obrigados, devido sua evidente primitiva comprovação, a tomar a conclusão desesperada que a epístola deve ter circulado anonimamente.

Têm sido freqüentemente sugerida uma data entre 100 e 111 d.C. para a epístola, por causa das passagens a respeito da perseguição. É digno de lembrar o fato que Policarpo e Papias, ambos asiáticos, o primeiro com certeza e o segundo quase certamente, nesse tempo já eram homens maduros. É quase seguro que Clemente faz alusão à epístola, negando a possibilidade duma data depois de 95 d.C.

## III. LUGAR DA COMPOSIÇÃO

A carta transmite saudações enviadas pela igreja em "Babilônia" (5.13). A Babilônia da

Mesopotâmia é improvável; seria coincidência grande demais que Marcos e Silvano, ambos antigos colegas de Paulo, estivessem ali também. Menos ainda se pode dizer em favor da Babilônia no Nilo, um posto militar. É muito mais provável que, tal como em Ap 14.8; 17.5 etc., Babilônia nesse caso queira dizer Roma. O AT havia comparado Babilônia como um símbolo de prosperidade ímpia (cf. Is 14); as teorias que dizem que aqui temos uma alegoria geral sobre o "mundo" ou um criptograma que visava segurança para a epístola e seus leitores, são desnecessárias. Há base para que se acredite que Pedro realmente esteve trabalhando em Roma, e assim a presença de Marcos e Silvano também poderia ser explicada.

#### IV. ESTILO E LINGUAGEM

O grego da epístola é bom e rítmico; o estilo não é pretencioso, mas antes, dotado de certa delicadeza. Os artifícios retóricos simples são usados com eficácia, porém, existem também algumas características gramaticais que podem ser mais bem explicadas por influências semíticas. As citações e alusões baseadas no AT quase invariavelmente seguem a LXX de modo a sugerir completa familiaridade com seu texto.

Alguns desses fatos, reforçados pelo exagero clássico do grego, têm parecido que desde logo derrubam a possibilidade de seu autor ter sido um galileu que falava o aramaico. Certo número de suposições quanto a esse particular, no entanto, exigem ser primariamente comprovado. Pois o grego era largamente compreendido e falado, e era uma força cultural vital durante todo o primeiro século, na Palestina e, especialmente, na Galiléia. O próprio irmão de Pedro exibe um nome grego, e sem dúvida Pedro sentir-se-ia inteiramente à vontade ao empregar esse idioma. Além disso, a LXX era a versão autorizada da maioria dos cristãos primitivos e todos aqueles ligados com a missão entre os gentios certamente estavam familiarizados com as passagens chaves mais freqüentemente usadas.

Esses fatores, no entanto, por si mesmos não seriam suficientes para justificar uma suposição fácil de que Pedro poderia escrever prosa grega do tipo de 1 Pedro. Porém, compete-nos perguntar aqui: em que sentido a epístola é por meio de Silvano" (5.12)? Foi ele simplesmente o mensageiro, quando então se esperaria a expressão "enviada por" (cf. At 15.27)? A literatura contemporânea atesta que no mundo antigo os amanuenses tinham consideráveis poderes (cf. J. A. Eschlimann, RB, LIII, 1946, p. 185s.). Provavelmente, por conseguinte, 1Pe 5.12 indica, enquanto a dicção e o estilo o evidenciam, a assistência de Silvano na escrita da epístola.

Silvano, segundo aprendemos em Ato. era judeu, cidadão romano, aceitável para a delicada tarefa de explicar as resoluções tomadas pelo concílio de Jerusalém (At 15.22s.), e devotado obreiro na missão entre os gentios. Ele estivera associado com Paulo no envio de 1 e 2 Tessalonicenses (1Ts 1.2; 2Ts 1.1). Selwyn salientou os paralelos verbais e as conexões de pensamento

entre aquelas epístolas e 1 Pedro (p. 369s., 439s.), as quais, depois da devida aquilatação, foram criticados por B. Rigaux (*Les Épîtres aux Thessaloniens*, 1956, p. 105s.) e outros, o que recompensa um estudo minucioso a respeito. Pode ser lançada uma luz interessante, p. ex., sobre 1Pe 3.7 e 1Ts 4.3-5, se uma epístola for lida à luz da outra.

Aqueles que negam a autoria petrina usualmente rejeitam a referência a Silvano como se isso fizesse parte da maquinaria pseudépigráfica. Se, entretanto, a hipótese de um amanuense introduz fatores que não podem ser submetidos à prova é igualmente verdade que esse método era empregado na antigüidade, e devemos permitir-lhe a possibilidade.

#### V. O FUNDO HISTÓRICO

Os informes principais nos são dados pelas referências à perseguição (1.6s.; 3.13-17; 4.12-19; 5.8). Nas primeiras duas passagens existem provações, mas o sofrimento não merecido é apenas uma possibilidade; nas duas outras passagens, nota-se a iminência de uma feroz perseguição — a tal ponto que alguns têm afirmado que 4.12s. é trecho que só foi escrito posteriormente. O vocabulário, no entanto, é muito parecido: em cada caso, *peirasmos*, "teste", é o termo empregado (1.6 e 4.13); a perseguição é um motivo de regozijo (1.6 e 4.13); a mesma bem-aventurança é aplicada (3.14 e 4.14); a glória do sofrimento por fazer-se o bem, ou por se ser cristão, é proclamada (3.17 e 4.16); o sofrimento desmerecido dos cristãos é associado com a vontade de Deus (3.17 e 4.19); a obediência aos poderes civis naquilo que é legal e honesto, é frisada (2.13s. e 4.15); e o exemplo dos sofrimentos de Cristo é exibida (1.1; 3.18 e 4.13). Os leitores também são informados que sua ardente provação não deveria lhes ser uma surpresa (4.12); pois já conheciam o sofrimento (cf. 1.6s.). Tudo isso sugere que, se o perigo referido em 4.12s. é algo novo, sê-lo-ia em grau e não em espécie.

A antítese em 4.12s., entre o sofrimento pelo erro cometido e o sofrimento pelo nome de Cristo, tem atraído comparação com certa carta de Plínio, nomeado governador de Bitínia-Ponto em 110-111 d.C., ao usualmente liberal imperador Trajano (Plínio, Ep. x. 96).

Plínio, que teve de enfrentar a problema de grandes números de cristãos em sua província, pergunta se idade, sexo ou retratação devem ser levados em consideração na prescrição do castigo; e, além disso, se o nome de cristão (*nomen ipsium*) é razão suficiente para castigo, ou se devem ser punidos apenas os crimes (putativamente) congruentes com esta fé (*flagitia coherentia*).

Sua própria linha de conduta consistia em interrogar as pessoas se eram cristãs e conceder-lhes completo perdão se sacrificassem ao gênio do imperador; e, se recusassem a fazê-lo, mandar executá-las por contumácia (contumacia). Alguns daqueles que sacrificaram disseram que tinham deixado de ser cristãos desde vinte anos



passados; porém, nem entre esses nem no caso de duas jovens cristãs (v. DIACONISA), a quem ele torturou, pôde ele encontrar qualquer coisa de repreensível, a não ser uma superstição bastante repulsiva, conforme dizia ele. Sua ação vigorosa estava surtindo efeito, e os ritos pagãos em desuso estavam sendo reiniciados.

A resposta de Trajano (Ep. x.97) em termos gerais aprova tais providências mas determina que os cristãos não devem ser caçados — se forem regularmente acusados e não se retratarem é que deviam sofrer.

Plínio também diz que os cristãos juravam abster-se do crime (cf. 1Pe 4.15). E tudo isso teve lugar em parte da área para onde foi endereçada a primeira Epístola de Pedro.

Não há evidência de perseguição generalizada patrocinada pelo estado, nas províncias, antes dessa data: os massacres selvagens de Nero e Domiciano foram dirigidos contra os cristãos romanos. De conformidade com isso, muitos têm visto em 1Pedro um panfleto designado para as necessidades surgidas no tempo de Plínio (cf., p. ex., J. Knox, JBL, LXXII, 1953, p. 187s.).

A essa tese têm sido levantadas quatro poderosas objeções.

1. "O nome" é usado em 1Pedro num sentido cristão primitivo, e não no sentido jurídico romano. O "nome" de Jesus era imensamente significativo para os cristãos da época apostólica e, em particular, os relatos que temos sobre a pregação de Pedro em Jerusalém demonstram isso (cf. Mc 9.37,41; 13.13; Lc 21.12; At 2.21,38; 3.6,16; 4.12,17s., 30; 5.28). Até mesmo nos dias de Jerusalém a perseguição era por causa de "o nome" (At 5.41; 9.16; cf. 9.4s.). O pano de fundo do "nome", em 1Pedro 4, certamente se encontra nessas passagens.

2. Quando Plínio fala em *flagitia cohaerentia* estava indubitavelmente pensando sobre a calúnia comum de que os cristãos eram culpados de canibalismo, incesto, e outros horrores em seus ritos — ele estava buscando evidência disso. Porém, as advertências em 1Pe 4.15s não deixa entrever tais coisas: e um "intrometido" não denota uma ofensa criminal de forma alguma.

3. A linguagem de 1Pedro não indica necessariamente qualquer ação legislativa. Fica subentendido, em 2.14 e 3.15s que, na administração normal da justiça, os cristãos nada tinham que temer: embora a mesma passagem deixe claro que ocasionalmente poderiam ser sujeitados a flagrante injustiça. Em 3.15s, o perigo parece ser primariamente proveniente de vizinhos com má disposição; em 4.14 é especificamente mencionado o opróbrio; e os sofrimentos dos leitores são os mesmos sofrimentos que os cristãos de outros lugares estavam também experimentando (5.9). A inveja dos judeus, o despeito particular, os interesses comerciais atingidos e indignados, a violência das multidões, e as ações impensadas por parte de magistrados locais, podiam produzir horrendos efeitos (Atos, *passim*; 2Co 11.22s.; 1Ts 2.14s.; 2Tm 3.11s.; Hb 12.4s.).

4. A jurisdição de Plínio se estendia apenas sobre a Bitínia-Ponto: nada sugere que sua orientação fosse válida em outras áreas para onde a primeira Epístola de Pedro foi endereçada.

A ação de Plínio deve ter tido suas raízes bem no passado (cf. Ramsay, CRE, p. 245s.). Embora não tivesse certeza sobre os pontos técnicos, ele assumia que os cristãos precisavam ser punidos por alguma coisa: mas mesmo assim não os castigava por causa do *nomen ipsum*, e, sim, por *contumacia*. Nem o próprio Trajano lhe deu uma resposta direta: ainda não era claro se o cristianismo consistia crime ou não. A lei, mantida deliberadamente vaga, deixava os cristãos à mercê dos fuxucios.

Não há necessidade, entretanto, de olhar para o tempo de Vespasiano ou de Trajano: nada na linguagem de 1Pedro requer uma data posterior à sexta década. Se uma nota de urgência especial aparece em 4.12s, o irrompimento da perseguição de Nero poderia amplamente justificar isso.

Parece certo que Pedro sofreu em Roma, durante o reinado de Nero (v. PEDRO, acima), e "Babilônia" (5.13) quase certamente indica essa cidade. As províncias orientais tendiam a copiar as ações imperiais por sua própria iniciativa. Ap 2 e 3 sugere que isso sucedeu na perseguição de Domiciano, na nona década. De Roma, nos primeiros rumores do movimento anticristão de Nero, que se tornou verdadeiramente uma prova ardente, Pedro tinha razão em predizer a intensificação do sofrimento de seus irmãos no Oriente.

Uma data apropriada para 1Pedro parece estar assim delimitada como imediatamente anterior ao irrompimento da perseguição de Nero: 63 d.C. ou início de 64 d.C.; talvez depois que Paulo já morrera e deixara no campo os colegas Silvano e Marcos.

## VI. O PANO DE FUNDO DO AUTOR

Pode-se fazer um estudo recompensador sobre a conexão entre 1Pedro e as demais porções do NT com as quais Pedro aparece associado: o Evangelho de Marcos e os primeiros discursos de Atos. Não se trata simplesmente do caso de ligação verbal entre 1Pedro 2.20s. e a narrativa sobre a paixão no Evangelho de Marcos (cf. Selwyn, p. 30). Marcos, os discursos petrínicos e 1Pedro todos exibem a Cristo em termos do Servo Sofredor de Is 53; 1Pedro e Marcos ambos expõem a morte do Senhor como sendo um resgate (cf. Mc 10.45 com 1Pe 1.18). Outros escritos neotestamentários, naturalmente, devem algo a Is 53, porém, é notável que esses três escritos tenham essa passagem profética tão profundamente incluídas que esse pode ser considerado como o pensamento central acerca de Cristo nas passagens citadas. 1Pedro, cap. 2, à semelhança de Isaias, cap. 53, descreve tanto a conduta e os sofrimentos do Servo como a significação dessa conduta e sofrimentos. Muito tem sido dito a respeito do apelo para que se limite a Cristo, em 1Pedro; porém, em 1Pedro existe muito mais do que uma descrição da paixão e um apelo à imitação: o pen-

samento passa para aquilo que jamais pode ser imitado, a redenção que somente o sofrimento de Cristo poderia efetuar.

Os discursos petrinus em Atos compartilham com 1Pedro do mesmo senso de cumprimento profético (At 2.16s.; 3.18; 1Pe 1.10s., 20), da mesma insistência sobre a cruz como ação preordenada por Deus (At 2.23; 1Pe 1.21); da mesma conexão da ressurreição com a exaltação (At 2.32s.; 1Pe 1.21); da mesma chamada para o arrependimento e para o batismo baseado na fé (At 2.38,40; 1Pe 3.20s.); da mesma certeza que Cristo julgará os vivos e os mortos (At 10.42; 1Pe 4.5); do mesmo alegre reconhecimento da missão entre os gentios e das suas bênçãos (At 10.9s.; 11.17; 15.7s.; 1Pe 1.1,4-12; 2.3-10), tudo expresso de um ponto de vista judaico. Só um judeu dotado com os pontos de vista de Pedro, consideraria gentios como "eleitos... forasteiros da dispersão" (1.1), e os descreveria a entrar em Israel (2.9s. — notar a modificação sobre as palavras de Oséias: os leitores nunca haviam sido povo de Deus antes disso). So um judeu, igualmente, poderia descrever o passado dos gentios com as palavras "para terdes executado a vontade dos gentios" (4.3).

Novamente, tanto em 1Pedro como nos discursos de Pedro, encontramos-nos em uma atmosfera, como temos verificado, na qual o "nome" de Jesus muito significa (v. V, acima). Até mesmo detalhes podem ser cheios de significado: o uso do oráculo a respeito da pedra (At 4.10s.; 1Pe 2.7), e o emprego da palavra *xylon*, lit., "madeira", para indicar a cruz (At 5.30; 1Pe 2.24).

1Pedro contém um número incornum de evidentes reminiscências das palavras do Senhor: geralmente não como citações formais, mas entretidas no arcabouço do discurso (p. ex., 1Pe 1.16 e Mt 5.48; 1.17 e Mt 22.16; 1.18 e Mc 10.45; 1.22 e Jo 15.12; 2.19 e Lc 6.32 e Mt 5.39; 3.9 e Mt 5.39; 3.14 e Mt 5.10; 4.11 e Mt 5.16; 4.13 e Mt 5.10s.; 4.18 e Mt 24.22; 5.3 e Mt 20.25s.; 5.7 e Mt 6.25s.), e outras passagens assumem um conteúdo mais rico se Pedro realmente foi o seu autor. Essas conexões não pertencem exclusivamente à tradição de Marcos: mas 1Pedro e Marcos, igualmente, exibem o tema do sofrimento e da glória.

Alguns têm procurado encontrar o pano de fundo do autor nos cultos misteriosos asiáticos (v. R. Perdelwitz, *Die Mysterienreligionen und das Problem des I Petrusbriefes*, 1911, e cf. Beare) e têm achado que a epístola é por demais fraca em seu tratamento sobre a vida e a obra do Senhor, caso tenha sido escrita por um dos doze. Os proponentes da teoria baseada nas religiões de mistérios, entretanto, não têm comprovado a sua teoria numa questão na qual a data é notoriamente incerta; e os paralelos com a tradição do evangelho galileu são muito mais impressionantes. Eloquente é o juízo de Cullmann o qual, sem estar debatendo a autoria de 1Pedro, sentia plena certeza que foi escrita com o conhecimento dos temas teológicos dominantes de Pedro (*Peter*, p. 68).

## VII. 1PEDRO E O RESTO DO NOVO TESTAMENTO

A teologia de 1Pedro é essencialmente paulina. Isso não é, como alguns pensam, um argumento contra a sua autenticidade: há motivos para que se afirme que Pedro estava bem próximo de Paulo quanto à teologia (v. PEDRO, acima), e não há motivo para que se pense que Pedro foi um teólogo original. Silvano, igualmente, havia trabalhado durante longo tempo com Paulo. Além disso, embora a concordância seja bastante próxima, a moldura e a expressão teológica em termos do Servo é bastante independente de Paulo. É digno de observação que K. Lake, levado a pensar numa data posterior por causa das passagens que falam sobre a perseguição, pôde apesar disso dizer: "A simplicidade da teologia é marcante, e oferece um argumento em favor de uma data anterior" (Ebr, XXI, p. 296), e que F. L. Cross pôde apontar para "aquela notável co-presença do fim como sendo futuro e no entanto presente, da qual os escritos do segundo século se desviam" (p. 42s.).

Mais notáveis são as semelhanças literárias entre 1Pedro e outros escritos do NT, especialmente Romanos, Efésios, Hebreus e Tiago. Nem todas essas semelhanças podem ser fortuitas: p. ex., a incornum divergência da LXX, na citação em 1Pe 2.4-8, aparece igualmente em Rm 9.32s. Problemas de prioridade em relações literárias são sempre difíceis e raramente podem ser solucionados com certeza. C. L. Mitton afirma haver provado a dependência de 1Pedro a Efésios (JTS (NS), I, 1950, p. 67s.) — o significado disso, se comprovado, dependerá da data atribuída à Epístola aos Efésios. Beare assevera, com menos demonstração, que o autor de 1Pedro deve ter tido acesso ao conjunto paulino (*The First Epistle of Peter*<sup>2</sup>, p. 195).

Um frutífero desenvolvimento no criticismo literário recente tem sido a atenção dada aos padrões comuns do ensino cristão que aparecem em diversos escritos neotestamentários (v. P. Carrington, *The Primitive Christian Catechism*, 1946). Um padrão de instrução para os convertidos tem sido recuperado, o que muitos eruditos, talvez demais categoricamente, têm associado com o batismo. Tiago e 1Pedro, tanto quanto Efésios e Colossenses, refletem esse padrão, que tinha entre seus componentes os seguintes elementos:

1. O apelo para a rejeição dos pecados e desejos da antiga vida pagã (1Pe 2.1,11).
2. O apelo à humildade cristã, a sujeição e a subordinação do auto-interesse, como convém aos crentes — dirigido à classes específicas da sociedade (1Pe 2.1-3.9 — há parêntesis).
3. O apelo à vigilância e à oração: duas vezes em 1Pedro (4.7 e 5.8).
4. O apelo para que se resista ao diabo (1Pe 5.8s.). Muitas das mais intensas semelhanças entre 1Pedro e as outras epístolas ocorrem justamente nessas seções, e parece provável que a explicação jaz nas formas comuns de treinamento catequético, e não na dependência literária.

Selwyn foi mais adiante e viu outros padrões comuns refletidos em 1Pedro, mais especialmente

um conjunto de ensinamentos sobre a perseguição que declara que a perseguição é motivo de regozijo, um teste para o caráter, uma visita necessária, e um sinal de iminência de julgamento divino e de vindicação: conjunto de ensinamentos esse fundamentado nas palavras do Senhor. Selwyn encontra esse mesmo padrão em 1 e 2 Tessalonicenses, Epístolas igualmente associadas com Silvano. Em comum com outros escritores, ele percebe vários hinos e fragmentos litúrgicos (p. ex., 1Pe 2.6-10; 3.18-22; e o uso de Sl 34 em 3.10s.).

## VIII. A NATUREZA E O PROPÓSITO DE 1 PEDRO

Há muito tempo que 1 Pedro vem sendo tratado como um sermão posto em forma epistolar, que trataria do batismo. H. Preisker deu formato novo à idéia em 1951, vendo na seção de 1.3-4.11 indicações de um rito em progresso, e referências à prática batismal, e declarou que a obra era uma liturgia batismal com as rubricas omitidas. A hipótese de Preisker, entretanto, ficou maculada por hipercriticismo estilístico, porém, essa característica foi removida por F. L. Cross, o qual assevera, com riqueza de ilustrações tiradas de fontes patrísticas, e especialmente da *Tradição Apostólica* de Hipólito, que 1 Pedro é a parte do presidente para uma eucaristia batismal da Páscoa: 1.3-12 é a oração solene de abertura do presidente; 1.13-21 é o seu conselho formal aos candidatos. O batismo teria lugar nessa altura, e 1.22-25 apresenta as boas-vindas ou saudações aos recém-batizados: daí se passaria a um discurso sobre os princípios fundamentais da vida sacramental (2.1-10), a um discurso sobre os deveres cristãos (2.11-4.6), e ao encerramento com admoestações e uma doxologia (4.7-11). Uma das fraquezas dessa teoria é que nenhuma explicação é dada acerca do trecho de 4.12s.

Essa tese descansa sobre uma vasta quantidade de estudo detalhado que não pode ser discutida aqui. Muitos dos detalhes têm sido postos em dúvida. (V. o exame feito por T. C. G. Thornton, *JTS* (NS), XII, 1961, p. 14s.) Alguns poucos pontos gerais, todavia, sugerem a necessidade de cautela.

Em primeiro lugar, o batismo é menos proeminente na epístola do que é sugerido pelas discussões apresentadas em anos recentes. Há apenas uma referência explícita ao batismo, e isso apenas num parêntese (3.21). Outras alusões ao batismo encontradas por alguns estudiosos, são muito duvidosas: a "regeneração" (1.3, cf. 1.23) é algo já realizado, pois está no passado, e seus resultados já estavam sendo desfrutados: não pode referir-se a um acontecimento que teria lugar depois de 1.21. Seu membro correspondente na forma catequética em Tg 1.18, deixa claro que a regeneração está ligada ao evangelho e não ao batismo, e isso é confirmado por 1.23, onde a "palavra de Deus" é definida como o evangelho eterno que fora pregado aos leitores. O repetido "ora", no texto, não precisa referir-se necessariamente a al-

gum rito em progresso: deve-se antes a um senso exultante sobre os últimos tempos: e a palavra "agora", em 3.21, dentro do contexto do batismo, certamente aponta apenas para um contraste com o dilúvio antigo.

Em segundo lugar, muitas das alusões podem ser prontamente compreendidas sem a ajuda dessa teoria. A ênfase sobre a tipologia do êxodo é valiosa, mas tal tipologia não se restringe ao batismo. Van Unnik, p. ex., aponta para uma afirmação rabínica que declara que os prosélitos entravam em Israel da mesma maneira que Israel entrara na aliança, e infere que 1 Pedro salienta a transição que os leitores haviam feito. Conheciam a eleição de Deus e a aspersão da aliança (1.2s.); agora eram Israel (1.18s.); aqueles que nunca haviam sido povo de Deus, agora se tinham tornado esse povo (2.10); a obra de Cristo consiste em levar-nos (*prosagein*) a Deus; e *prosagein* representa um termo técnico para tornar-se prosélito.

Lendo o texto assim, apesar de que a conversão e o rompimento radical com a vida velha, aparecem claramente em primeiro plano, o batismo por sua vez não recebe o mesmo reconhecimento. A questão da autoria, naturalmente, não está diretamente afetada pela natureza formal da obra. Pedro poderia ter pregado um sermão e tê-lo enviado em forma de epístola (embora seja difícil perceber por qual motivo um texto litúrgico teria sido transformado numa carta). Porém, 1 Pedro tal qual a possuímos, é uma epístola, e, baseados no princípio crítico saudável de procurar sentido naquilo que possuímos na nossa frente, assim devemos reputá-la.

V. tb. DESCIDA AO INFERNO; PERSEGUIÇÃO.  
A.F.W.

## PEDRO, SEGUNDA EPÍSTOLA DE

### I. ESBOÇO DO CONTEÚDO

Depois da saudação (1.1,2), o autor fala sobre a certeza garantida da fé cristã, comprovada como é por uma experiência pessoal crescente (1.3-11), o relato de testemunhas oculares (1.12-18), e a profecia inspirada antiga (1.19-21). A menção sobre a profecia autêntica leva-o a condenar a profecia falsa (2.1—3.10). Os falsos mestres da época eram os sucessores dos profetas falsos do AT, e incorrerão no mesmo julgamento (2.1-9). Sua depravação é demonstrada pelo fato que rejeitam as restrições divinas e se lançam em licenciosidade desabrida (2.10-18), o que traz não liberdade, mas escravidão (2.19-22). Por conseguinte, o julgamento os aguarda, a despeito de seu ceticismo acerca da parousia ou aparecimento glorioso do Senhor. Todavia, deveriam lembrar-se que um fim catastrófico da presente ordem tem sido predito (3.1-4), e a certeza dessa profecia é consubstanciada pelo dilúvio (3.5-7). A segunda vinda de Cristo tem sido adiada por causa da longanimidade de um Deus que vive fora do tempo (3.8,9), porém, embora pareça demorada, nem por isso é menos certa (3.10). O dever dos fiéis é não se deixarem arrastar pela libertinagem e

ceticismo dos falsos mestres, mas viverem uma vida reta, em antecipação do regresso de Cristo (3.11 até o fim).

## II. O MOTIVO E A OCASIÃO

Não se definem os recebedores da epístola, embora o fato que "conosco obtiveram fé igualmente preciosa" (1.1) e o fato de terem sido eles livrados da "corrupção das paixões que há no mundo" (1.4), sugiram uma audiência predominantemente gentilícia. O escritor tivera longo e íntimo conhecimento com eles (1.12,13; 3.1) e agora escrevia para adverti-los contra um falso ensino ao mesmo tempo antinominiano na prática como radical na crença. A imoralidade (2.12s.), a insubordinação contra os líderes da igreja (2.10), o ceticismo (3.3), a torção das Escrituras (exploravam em particular, sem dúvida, a doutrina paulina da justificação, 3.16), e a ganância dos falsos mestres (2.3,15) evocavam sua mais rigorosa denúncia. Ele escreveu a fim de advertir os membros da igreja a respeito do perigo moral e intelectual em que estavam, a fim de assegurar-lhes a firmeza da base de sua fé, a fim de explicar seu principal problema — a parousia — e a fim de encorajar a vida santa e o crescimento na graça. Se o autor foi Pedro, a data pode ser situada nos meados da sexta década (o autor aguardava a morte, 1.14). Caso contrário, a carta pode ter sido escrita no fim do primeiro século ou no início do segundo. Nenhuma menção é feita sobre a sua proveniência ou destino: bem poderia ter sido escrita, à semelhança de 1Pedro, de Roma para a Ásia Menor.

## III. A AUTORIA E A DATA

A autoria dessa epístola é apaixonadamente debatida, sobre bases externas e internas.

### a) Evidência externa

É inconclusiva. Embora nenhum livro do cânon do NT seja tão pobremente atestado nos escritos dos pais da igreja, nenhum livro excluído do cânon pode reivindicar apoio que se lhe compare. Orígenes, no início do terceiro século, foi o primeiro a citá-lo por nome; ele registra as dúvidas que rodeavam o livro, mas pessoalmente o aceitava como autêntico. Semelhante é o testemunho de Jerônimo, enquanto Eusébio se sentia incerto a respeito. Depois de sua inclusão na Carta Festal de Atanásio, em 367 d.C., e sua ratificação pelo Concílio de Cartago, em 397 d.C., sua posição no cânon se tornou indisputada até à Reforma, quando então Lutero a aceitava, Erasmo a rejeitava e Calvino tinha dúvidas a respeito. Embora não seja citada pelo nome até os dias de Orígenes, foi usada desde tempos bem anteriores ao mesmo; Clemente de Alexandria incluía o livro em sua Bíblia; Valentinus, no *Evangelho da Verdade*, Aristides em sua *Apologia* (129 d.C.), e Clemente de Roma (c. 95 d.C.), parece que fazem alusões ao mesmo. Mais provável ainda é seu uso pelo autor do *Apocalipse de Pedro*, cuja existência é atestada pelo fim do segundo século d.C. Por essa razão, muitos dos eruditos que, em outras ba-

ses rejeitam a epístola, geralmente consideram suficiente sua evidência externa.

### b) Evidência interna

Muitos eruditos se inclinam a reputar a epístola como um pseudépigrafo, e isso por causa dos seguintes motivos:

(i) *sua relação com Judas*. Há uma inegável relação literária entre as duas epístolas. Qual tenha sido exatamente essa relação não tem sido plenamente solucionado, embora a maioria dos estudiosos modernos acredite que 2Pedro tomou frases emprestadas de Judas. Isso, segundo se argumenta, eliminaria completamente a possibilidade da autoria apostólica. Nenhuma conclusão semelhante tem bases sólidas. Se, conforme é certo, Paulo tomou emprestado de uma variedade de fontes, e se, como é possível, 1Pedro tomou emprestado de Tiago, não seria surpreendente encontrar a mesma coisa em 2Pedro. Por outro lado, tanto 2Pedro como Judas poderiam ter incorporado um documento comum denunciando o ensino falso, tal como Mateus e Lucas parecem ter-se aproveitado de "Q", seu material de afirmações comum a ambos. Em nenhum dos casos é necessário que a prioridade de Judas afete a autenticidade de 2Pedro, enquanto se Judas se baseou em 2Pedro (conforme Bigg e Zahn mantêm), a autoria apostólica de 2Pedro dificilmente poderia ser negada.

(ii) *sua relação com 1Pedro*. A notável diferença de dicção e estilo entre essas duas epístolas contribui para as dúvidas da igreja primitiva acerca de 2Pedro. Jerônimo pensava que Pedro se utilizara de dois amanuenses diferentes (uma possibilidade confirmada pelas pesquisas de E. G. Selwyn acerca das prováveis influências de Silvano sobre 1Pedro), e essa sugestão deve ser levada a sério, pois, a despeito das largas diferenças existentes, nenhum outro livro do NT é tão parecido com 2Pedro como 1Pedro. Tem sido demonstrado (por A. E. Simms, *The Expositor*, V, 8, 1898, p. 460s.) que essas duas epístolas têm tão grande afinidade numa base puramente linguística, como têm 1Timóteo e Tito, um caso no qual a afinidade de autoria é universalmente admitida.

Os escritores concentram-se menos sobre as diferenças lingüísticas do que sobre as diferenças doutrinárias entre as epístolas, e, quanto a esse particular, elas são bastante diferentes. O assunto tratado em 1Pedro é a esperança, enquanto em 2Pedro é o conhecimento. 1Pedro foi escrita para crentes que enfrentavam a perseguição, e, por conseguinte, frisa os grandes acontecimentos da vida de Cristo para emulação e consolo; 2Pedro foi escrita para os crentes que enfrentavam doutrinas e práticas falsas e, por conseguinte, salienta a grande esperança da volta de Cristo como uma advertência e um desafio. A melhor salvaguarda contra o ensino falso é o pleno conhecimento (*gnosis*, *epignosis*) de Cristo, e é justamente isso que é salientado em 2Pedro. O ensino de ambas as epístolas é condicionado pelas necessidades pastorais que as evocaram. As diferenças podem, de fato, ser

facilmente exageradas; ambas as epístolas chamam atenção para as advertências latentes no dilúvio: o pequeno número de pessoas salvas, a longanimidade de Deus. Ambas salientam a profecia, a inspiração do AT, a solidariedade do antigo e do novo Israel, e o valor do testemunho das testemunhas oculares. Ambas as epístolas salientam a tensão escatológica primitiva derivada do fato de o crente pertencer tanto a esta época como à era vindoura, com suas conseqüências sobre a vida santa, em agudo contraste com a negligência dessa doutrina no segundo século. Em suma, a divergência de ênfase doutrinária nas duas epístolas é grande, mas não impossível.

(iii) *seus anacronismos*. 1. Tais conceitos como "co-participantes da natureza divina" (1.4), "livrando-vos da corrupção das paixões que há no mundo" (1.4), e a repetida ênfase sobre o conhecimento e o testemunho ocular (*epoptai*, 1.16, que é palavra favorita das religiões misteriosas), sugerem a alguns eruditos uma origem no segundo século para a epístola. Não há necessidade de postular uma data tão adiantada, visto que a descoberta da Inscrição Cária, de 22 d.C., e passagens paralelas em Filon e Josefo, demonstram que essa era a linguagem cultural comum dos dias do primeiro século.

2. A destruição do mundo mediante fogo (3.7) era um tópico comum no segundo século, e dessa maneira pode ser uma indicação de uma data posterior para 2Pedro. Por outro lado, há alguma razão para que se acredite que a crença distintivamente cristã na destruição do mundo através do fogo (conforme se pode verificar em Barnabé e Justino) afinal de contas se tenha derivado dessa epístola (v. J. Chaine, RB, XLVI, p. 207s).

3. A frase "desde que os pais dormiram" (3.4) é considerada como expressão que favorece uma data posterior, quando a primeira geração de cristãos já havia quase desaparecido. Ainda que essas palavras se aplicassem aos "pais" cristãos, não ficaria exigida uma data adiantada. Tão cedo como 1Ts 4.15-17 e 1Co 15.6, o estado daqueles que houvessem falecido antes da parousia era um tópico difícil que teve de ser enfrentado. Entretanto, aqui o contexto sugere que "os pais" é frase que se refere aos pais do AT ("desde o princípio da criação"), conforme a frase é usada em outras porções do NT (p. ex., Hb 1.1; Rm 9.5).

4. A inclusão das epístolas de Paulo entre as "outras escrituras" favorece a hipótese de uma data posterior, e sugere a formação já completa do conjunto paulino de epístolas. Se esse é realmente o caso, fazer com que Pedro chamasse Paulo de "amado irmão" seria um sinal de gênio por parte do falsário, sem igual no segundo século, quando as divergências entre Pedro e Paulo eram constantemente exacerbadas. Nenhuma menção se faz aqui de algum conjunto de epístolas, e a única dificuldade real jaz no fato que um dos apóstolos considerou as epístolas do outro como sendo Escritura Sagrada. Entretanto, em vista da asseveração apos-

tólica de que o mesmo Espírito Santo que inspirou os escritos do AT estava ativamente operando em seus próprios escritos (1Co 2.13), e as reivindicações de Paulo de possuir a mente de Cristo (1Co 2.16) e sobre o direito de estabelecer regras para todas as igrejas (1Co 7.17) as quais são equiparadas com o mandamento de Cristo (1Co 14.37) e cuja rejeição provoca a rejeição da parte de Deus (1Co 14.38), essa possibilidade não pode ser excluída.

#### IV. CONCLUSÃO

A evidência não é suficiente para justificar uma resposta dogmática a favor de uma ou de outra das posições assumidas sobre a questão da autoria. Nada existe que nos proíba a entreter a possibilidade da autoria petrina, embora muitos considerem improvável tal autoria, em vista do efeito cumulativo das dificuldades esboçadas acima. Entretanto, nenhuma solução alternativa está isenta de dificuldades. A doutrina da epístola e o caráter do ensino falso não se adaptam com facilidade ao cenário do segundo século. 2Pedro, como um pseudépígrafo, não possui razão de ser satisfatória; nada adiciona ao nosso conhecimento acerca de Pedro, não tem tendência não-ortodoxa, não é romance, não faz qualquer referência aos problemas nevrágicos do segundo século, tais como o quilianismo, o gnosticismo ou a liderança eclesiástica; de fato, não tem semelhança alguma com os indubitáveis pseudépígrafos do círculo petriano. Seja como for, é certo que a igreja primitiva, que depôs o autor da obra *Atos de Paulo* por sua falsificação (Tertuliano, *de Baptismo* 17) e proibiu o uso do Evangelho de Pedro por não ser petrina nem quanto à autoria nem quanto à doutrina (Eus., EH vi.12), investigou completamente as reivindicações de autenticidade da segunda Epístola de Pedro. Passou o teste perante aquele mesmo Concílio de Cartago que excluiu do cânon as obras *Barnabé* e *Clemente de Roma*, que há longo tempo vinham sendo lidas nas igrejas. Sem dúvida não pode ser demonstrado que tal decisão estava certa; mas igualmente sem dúvida não pode ser provado que estivesse errada. E.M.B.G.

**PEITO MOVIDO, OFERTA MOVIDA — V. SACRIFÍCIO E OFERTA (AT), iv. (iii).**

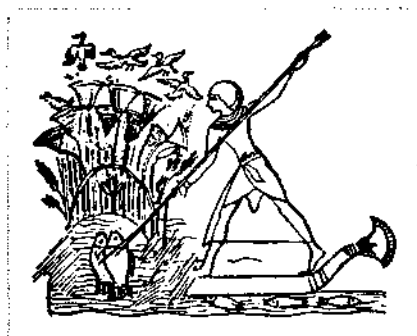
**PEITORAL — V. ARMADURA E ARMAS.**

**PEITORAL DO SUMO SACERDOTE** — O termo heb. *hoshen*, interpretativamente traduzido "peitoral" (Êx 28.4,15-30; 39.8-21; cf. LXX *peristethion*, Êx 28.4), significa, conforme termos árabes cognatos, "beleza", o que salienta sua grande beleza e importância entre as vestes santas. Feito do mesmo material que a estola sacerdotal (Êx 28.15), o peitoral era uma espécie de bolsa quadrada (v. 16), com anéis de ouro nos quatro cantos (v. 23, 26). As argolas inferiores eram presas por laços azuis a argolas acima do cinto da estola (v. 28). Sobre o peitoral que havia doze pedras preciosas gravadas

com os nomes das tribos (v. 17-21), e cordões de ouro prendiam as argolas superiores a duas pedras preciosas igualmente gravadas que havia nos ombros da estola sacerdotal (v. 9-12, 22-25). Dessa maneira, simbolicamente, por um lado a nação, aos olhos de Deus, descansava sobre a pessoa e a obra sumo sacerdotais, por outro lado, o sacerdote levava continuamente o povo até à presença de Deus, como uma responsabilidade querida (v. 29); e, igualmente, visto que continha o Urim e o Tumim oraculares (v. 30) — de onde se deriva o título “peitoral do juízo” (v. 15; cf. o costumeiro termo usado pela LXX, *logion tes kriseos*, “oráculo de juízo”) — o peitoral simbolizava o sacerdote como alguém que anunciava a vontade de Deus aos homens (cf. Ml 2.6,7). J.A.M.

## PEIXE, PESCA

### I. ESPÉCIES DE PEIXES E FONTES DE SUPRIMENTO



**Fig. 145** — Um dignitário arpoando peixes com uma lança de duas pontas, posto em um barco de papiro postado entre os juncos. De uma pintura do túmulo de Simute, Tebas, séc. XV a.C.

As palavras hebraicas gerais que significam criaturas marinhas são *dag* e *dagah*. Segundo a lei mosaica (Lv 11.9-12; Dt 14.9,10), os animais marinhos que possuem escamas e barbatanas eram considerados “limpos”, mas aqueles que não possuíam nem barbatanas nem escamas (p. ex., os moluscos) eram reputados “imundos”. A criatura que engoliu Jonas é chamada de “grande peixe”, em Jn 1.17. Mt 12.40 cuidadosamente adota a mesma designação (gr., *ketos*, “grande monstro marinho”, ainda que algumas versões interpretem-na e traduzem-na por “baleia”, o que não é correto). De conformidade com o apócrifo Tobias 6.2, um grande peixe no rio Tigre ameaçou engolir Tobias. Os pescadores da parábola da rede de pesca (Mt 13.48) desfizeram-se de alguns peixes por serem pequenos demais, não-comestíveis ou “imundos”. O peixe em cuja boca Pedro encontrou a moeda (Mt 17.27) deve ter tido uma boca grande, como o peixe do mar da Galiléia chamado *Chromis simonis*, nome esse baseado no nome do apóstolo. Em adição ao vocábulo comum para peixe, *ichthys* (p. ex., Mt 7.10), o

NT usa o diminutivo *ichthydion*, “peixinho” (Mt 15.34; Mc 8.7, sendo que ambas as passagens descrevem a multiplicação dos pães para os quatro mil) e *opsarion*, pequeno peixe comido com pão (Jo 6.11; 21.9). No mar da Galiléia, atualmente, pelo menos vinte e quatro espécies de peixes podem ser encontradas, algumas vezes em grandes cardumes.

A Bíblia menciona o Egito como lugar onde os peixes são abundantes (Nm 11.5), e o mar da Galiléia (Lc 5.6) e Tiro (Ne 13.16) são também notados como sendo amplas fontes de suprimento. Não vivem peixes nas águas salgadas do mar Morto, porém Ez 47.10 prevê que esse lago será repleto de peixes, como sinal das bênçãos do reino da glória.

### II. OS PESCADORES E SEUS MÉTODOS

A vida cansativa dos pescadores requer um físico forte (Lc 5.2), e sua linguagem era geralmente rústica (Mc 14.70s.). Pelo menos sete dos discípulos de Jesus eram pescadores: Pedro, André, provavelmente Filipe, que também veio de Betsaida (aram., “casa de pesca”) às margens do mar da Galiléia, Tiago, João, Tomé e Natanael (Mt 4.18,21; Jo 1.44; 21.2). Alguns desses eram sócios na indústria da pesca, e costumavam trabalhar juntos (Lc 5.7,10).

A Bíblia menciona a pesca mediante a lança ou o arpão (Jó 41.7, quanto a um crocodilo), o anzol (Jó 41.1,2; Is 19.8; Mt 17.27; e a rede de pesca. Os tipos de rede de pesca, especificados na Bíblia, são a tarrafa (Mt 4.18) e a grande rede de arrastão (Mt 13.47). V. REDES.

No mar da Galiléia os pescadores empregavam pequenas embarcações, que eram impedidas por remos (Jo 6.19). A declaração que o vento era contrário (Mt 14.24) pode indicar o emprego de uma vela, como os atuais barcos de pesca usados nesse lago. V. NAVIOS E BARCOS. Frequentemente a pesca era efetuada à noite, no mar da Galiléia (Lc 5.5; Jo 21.3). Durante o dia os pescadores, na praia, ou mergulhando na água até à cintura, podiam usar a rede de arrastão (Mt 4.18). As redes maiores eram arriadas por diversos homens, colocados em barcos (Lc 5.4). Os peixes eram ou derramados no barco (Lc 5.7), ou então as redes eram arrastadas para a praia (Mt 13.48; Jo 21.8). Então os peixes eram selecionados, quando os comestíveis eram postos em cestos, e os inúteis eram jogados fora (Mt 13.48). A Bíblia não se refere à pesca como uma diversão.

### III. A VENDA NO MERCADO E A PREPARAÇÃO

Em Jerusalém havia certa Porta do Peixe (talvez no lado norte da cidade), através da qual os comerciantes traziam seus peixes para serem vendidos à população (Sf 1.10). Por meio de Ne 13.16, ficamos sabendo que comerciantes tírios, que vendiam peixes, viviam na cidade depois do exílio. Nos tempos bíblicos os métodos comuns de preparar os peixes para serem comidos eram assá-los (Jo 21.9; Tobias 6.5), e salgá-los e secá-los (Tobias 6.5, texto sináítico). Os peixes que os tírios vendiam em Jerusalém, e os peixinhos que foram

empregados na multiplicação miraculosa para os cinco mil e para os quatro mil (Mt 14.17; 15.36) provavelmente haviam sido preparados desta última maneira. V. tb. ALIMENTO.



**Fig. 146** — Um assírio apanhando peixes com linha e anzol, numa lagoa do parque em Nínive. Relevo do palácio real, c. de 700 a.C.

#### IV. A ADORAÇÃO AOS PEIXES

Dt 4.18 proíbe a fabricação de imagens representando peixes, para serem adoradas. A deusa-peixe pagã, Atargates, era adorada em Ascalom e entre os nabateus. O Oxyrhynchus era adorado numa das províncias do Egito, que tinha o nome desse peixe.

#### V. USOS FIGURADOS E SIMBÓLICOS

A pesca é usada, no AT, como figura do julgamento divino contra as nações ou indivíduos (p. ex., Jr 16.16; Ez 32.3). Jesus chamou seus discípulos a fim de que fossem pescadores de homens (Mt 4.19). O reino dos céus é assemelhado a uma rede de pesca (Mt 13.47).

O peixe foi um dos mais antigos símbolos da arte cristã, visto que as letras do termo grego *ichthys* eram consideradas um acróstico para *Iesous Christos Theou Hyos Soter*, "Jesus Cristo, de Deus o Filho, Salvador" (v. F. J. Dölger, *ICHTHYS*, 1910-43).

**PELATIAS** (heb., *p'latyah(u)*, "Javê livra"; gr., *Phaltias, Phalettia*) — 1. Uma testemunha da aliança, em Ne 10.22. Esse bem pode ser o mesmo homem que o neto de Zorobabel, um descendente de Salomão (1Cr 3.21). 2. Um capitão simeonita que ocupou território ex-ama-lequita (1Cr 4.42). 3. Um líder (*Pelatiahu*) a quem Ezequiel pintou como alguém que traçava planos dolosos e que prestava conselhos maus em Jerusalém. Caiu morto enquanto Ezequiel profetizava (Ez 11.1-13).

Quanto ao nome, cf. Palti, Pilti, Palti'el e Yahphlet, nas inscrições contemporâneas. D.J.W.

**PELEGUE** (*peleg*, "curso de água", "divisão") — Filho de Éber, irmão de Joctã (v. JOCTÃ), e neto de Sem (Gn 10.25). Durante o seu tempo a terra foi "dividida", sendo que a palavra usada (*niff'gah*) é um jogo de palavras sobre o seu nome ou uma explicação do mesmo. Geralmente se considera que isso se refere à divisão que houve na população do mundo, que

se separou em diversos grupos geográficos e linguísticos (Gn 11.1-9). Igualmente bem pode assinalar o desenvolvimento da agricultura pelos filhos seminômades de Éber (v. HEBREU), quando passaram a empregar canais artificiais de irrigação (em assírio, *palgu*); *peleg* é vocábulo usado nesse sentido em Is 30.25; 32.3; Jo 29.6; 38.25. Pelegue foi pai de Reú (Gn 11.19). D.J.W.

**PELES DE ANIMAIS MARINHOS** (heb., *tahash*, provavelmente do egípcio *ths*, "couro", e do árabe *tuhasum*, "delfim") — Mencionadas como cobertura superior do tabernáculo etc. (Êx 25.5; 26.14 etc.) e como material empregado na fabricação de sandálias (Ez 16.10). A LXX diz *hyakinthos*, provavelmente com o sentido "peles da cor do jacinto", com essa dificuldade de precisar visto que os autores clássicos diferem a respeito da mesma. A opinião comum dos eruditos modernos é que *tahash* significa "delfim" ou "toninha".

As peles-*tahash* eram preciosas nos tempos do AT, conforme é indicado por Êx 16.10, onde são mencionadas juntamente com pano bordado, linho fino e seda. Tais peles foram incluídas entre os presentes dados para a edificação do santuário (Êx 25.5); foram usadas com peles curtidas de carneiro para cobrir a tenda do tabernáculo e a arca (p. ex., Nm 4.6). F.C.F.

**PELETITAS** — V. QUERETEUS.

**PELICANO** — V. PÁSSAROS DA BIBLIA.

**PELONITA** — Nome dado a dois dos heróis de Davi, Helez e Aias (1Cr 11.27,36; 27.10). O primeiro é descrito como "palítta" (q.v.) no texto paralelo, 2Sm 23.26, e o síriaco assim diz em 1Cr 11.27. Em vista de 2Sm 23.34, alguns comentaristas preferem emendar 1Cr 11.36b para "Eliã, o filho de Aiotofel, o gilônita". R.A.H.G.

**PENA** — V. ESCRITA

**PENDÃO** — 1. *degel*, que significa "padrão" ou "bandeira" é geralmente traduzido por "estandarte". No deserto, cada tribo era assinalada pelo seu próprio estandarte (Nm 1.52; 2.2,3 etc.). Em Sl 20.5 o termo é usado para indicar uma bandeira de batalha. Em Cânticos tal vocábulo é usado figurativamente pela sulumita para denotar a aparência distinta de seu amado (Ct 5.10), e também por ele ao referir-se à grande beleza dela (Ct 6.4,10; cf. 2.4).

2. *nes*, que significa "insignia" é traduzida por "pendão" e diversas outras palavras. É usualmente empregada para designar um pendão de conclamação. Em Is 11.12, diz-se que o Messias levantará um pendão destes, enquanto no v. 10 diz-se que ele mesmo é um "estandarte". Talvez esta última referência tenha a intenção de ser uma ligação com Javénissi ("o Senhor é meu pendão") em Êx 17.15. Nossa versão está provavelmente correta ao remover as referências a algum pendão, em Is 9.18 e 59.19. G.W.G.

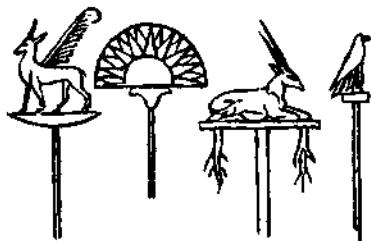


Fig. 147 — Três pendões do exército egípcio, com um pendão assírio (terceiro a contar da esquerda) do séc. IX — VIII a.C. Os símbolos individuais provavelmente eram sinais distintivos da unidade que os carregava.

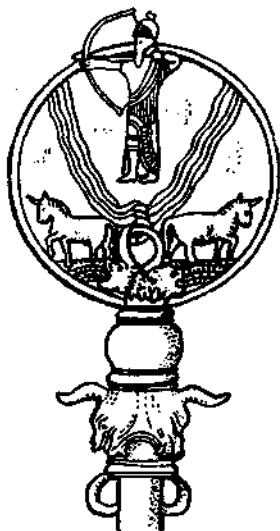


Fig. 148 — Pendão militar assírio com a figura de Assur ou Ninurta, como deus da guerra.

**PENDENTES** — V. AMULETOS, ORNAMENTOS.

**PENHOR** (gr., *arrabon*, uma palavra emprestada da semítica heb., *'erabon*; lat., *arrha*, *arr[h]on*) — Trata-se de um termo comercial, provavelmente trazido para o oeste pelos fenícios comerciantes. Estritamente falando, significa a primeira prestação de um dote ou pagamento, apresentado como garantia que o restante virá em seguida (cf. a “entrada”, na moderna compra a prestações). O pagamento do penhor tornava obrigatório o pagamento do resto.

Nesse sentido, Paulo chama o dom do Espírito Santo de penhor da herança do crente (Ef 1.14; 2Co 1.22; 5.5) — uma garantia, a primeira prestação da glória vindoura.

Mais geralmente, entretanto, um *arrabon* é qualquer compromisso ou depósito, de qualquer espécie, dado em sinal de que posteriormente será feito um pagamento maior, como

diríamos, um “sinal”, na linguagem comercial; assim é empregado esse termo pela LXX, em Gn 38.17,18,20, traduzindo o hebraico *'erabon*. V. DÍVIDA. J.I.P.

**PENIEL** — V. PENUEL.

**PENSAMENTO** — No hebraico, *hegeh*, que pode significar “meditação” ou “elocução”, se encontra em três passagens do AT, entre as quais no Sl 90.9. A tradução do versículo tem sido muito disputada. Certa versão diz “como um conto ligeiro”. A LXX e a *Vulgata Latina* dizem “como a teia de uma aranha”. A tradução literal seria “como um suspiro”, o que é mais ou menos seguido pela nossa versão portuguesa, “como um breve pensamento”. V. tb. TAGARELICE. J.D.D.

**PENTATEUCO** — Os primeiros cinco livros do AT (Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuterônimo) constituem a primeira e mais importante seção do triplice cânon judaico (q.v.). Usualmente chamado pelos judeus de *sefer hatorah*, “o livro da lei”, ou então de *hatorah*, “a lei” (v. KB, p. 403, quanto a derivações sugeridas da palavra, que parece significar basicamente “ensino” ou “instrução”), o Pentateuco (gr., *pentateuchos*, sc. “livro de cinco volumes”) é igualmente conhecido como “os cinco quintos da lei”. Durante o século passado em termos gerais, muitos mentores da alta crítica, seguindo a liderança de Alexander Geddes (c. 1800), mostraram tendência de desconsiderar a tradicional divisão em cinco livros em favor de um hexateuco, que incluiria o Pentateuco com a adição de Josué (cf. J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs*, 1876-7). Por outro lado, I. Engnell sugeriu a palavra “Tetra-teuco”, separando Deuterônimo dos primeiros quatro livros da coleção (*Gamla Testamentet*, I, 1945). As pressuposições críticas que sublinham essas sugestões são avaliadas abaixo.

A antigüidade da divisão quántupla é confirmada pelo Pentateuco Samaritano e pela LXX, que dão aos livros os seus nomes tradicionais; os judeus identificam-nos pela primeira palavra ou frase de cada livro. As divisões entre os livros foram determinadas tanto por considerações tópicas como práticas: pois os rolos de papiro podiam conter apenas cerca de um quinto da *torah*. A tradição judaica prescreve que uma seção da lei seja lida semanalmente na sinagoga. Três anos eram necessários para que o Pentateuco fosse inteiramente lido dessa maneira, na Palestina. O lecionário moderno, mediante o qual o Pentateuco é inteiramente lido uma vez por ano, se deriva de um uso iniciado na Babilônia. É bem possível que um salmo fosse lido juntamente com a leitura tradicional dos escritos proféticos (*haftarah*). Os cinco livros do salterio provavelmente foram divididos para serem um paralelo do Pentateuco (cf. N. H. Snaith, *Hymns of the Temple*, 1951, p 18-20)

As referências ao Pentateuco, no AT, se restringem geralmente aos escritos do cronista, que



emprega diversas designações: a lei (Ed 10.3; Ne 8.2, 7.14; 10.34, 36; 12.44; 13.3; 2Cr 14.14, 31.21; 33.8); o livro da lei (Ne 8.3); o livro da lei de Moisés (Ne 8.1); o livro de Moisés (Ne 13.1; 2Cr 25.4; 35.12); a lei do Senhor (Ed 7.10; 1Cr 16.40; 2Cr 31.3; 35.26); a lei de Deus (Ne 10.28, 29); o livro da lei de Deus (Ne 8.18); o livro da lei do Senhor (2Cr 17.9, 34.14); o livro da lei do Senhor seu Deus (Ne 9.3); a lei de Moisés, servo de Deus (Dn 9.11; cf. Mt 4.4). Não se pode dizer com certeza se as referências à lei, nos escritos históricos, se referem ao Pentateuco como um todo ou a determinadas porções da legislação mosaica, como, p. ex., a lei (Js 8.34); o livro da lei (Js 1.8; 8.34; 2Rs 22.8); o livro da lei de Moisés (Js 8.31; 23.6; 2Rs 14.6); o livro da lei de Deus (Js 24.6).

O NT emprega designações semelhantes: o livro da lei (Gl 3.10); o livro de Moisés (Mc 12.26); a lei (Mt 12.5; Lc 16.16; Jo 7.19); a lei de Moisés (Lc 2.22; Jo 7.23); a lei do Senhor (Lc 2.23, 24). As descrições do Pentateuco, em ambos os Testamentos, servem para salientar sua autoria divina e humana, sua autoridade obrigatória como a *lei*, e sua forma escrita em o *livro*.

## I. CONTEÚDO

O Pentateuco narra as relações de Deus com o mundo e, especialmente, com a família de Abraão, desde a criação à morte de Moisés. Existem seis divisões principais. Primeira, a origem do mundo e das nações (Gn 1—11). Essa seção descreve a criação (q.v.), a queda do homem, o início da civilização, o dilúvio, a Tabela das Nações, e a torre de Babel. Segunda, o período patriarcal (Gn 12—50), que descreve a chamada de Abraão, a iniciação da aliança abraâmica, as vidas de Isaque, Jacó e José, e o estabelecimento do clã da aliança no Egito. Terceira, Moisés e o êxodo ou saída do Egito (Êx 1—18). Quarta, a legislação dada no Sinai (Êx 19; Nm 10.10), que inclui a transmissão da lei, a edificação do tabernáculo, o estabelecimento do sistema levítico, e os preparativos finais para a viagem desde o Sinai até à terra de Canaã. Quinta, as peregrinações pelo deserto (Nm 10.11—36.13). Essa seção descreve a partida do Sinai, a aceitação do relatório dado pela maioria dos espírios, o julgamento consequente como castigo de Deus, o encontro com Balaão, a nomeação de Josué como sucessor de Moisés, e a distribuição da terra para as doze tribos. Sexta, os discursos finais de Moisés (Dt 1—34), que recapitulam os acontecimentos do êxodo, repetem e expandem os mandamentos baixados no Sinai, esclarecem as questões envolvidas na obediência e na desobediência, e bendizem as tribos, as quais estavam colocadas em prontidão para entrar em Canaã. Essa seção termina com a descrição resumida do falecimento e do sepultamento de Moisés.

## II. AUTORIA E UNIDADE

Durante séculos, tanto o judaísmo como o cristianismo aceitaram, sem levantar qualquer dúvida, a tradição bíblica de que Moisés foi o

escritor do Pentateuco. Ben-Siraque (Eclesiástico 24.23), Filon (*Vida de Moisés*, iii.39), Josefo (*Antiguidades* iv. 8.48), o *Mishnah* (*Pirqé Abôth* i.1), e o *Talmude* (*Baba Bathra* 14b) são unânimes em sua aceitação da autoria mosaica. O único debate dizia respeito ao relato da morte de Moisés em Dt 34.5s. Filon e Josefo afirmam que Moisés descreveu a sua própria morte, enquanto o *Talmude* (*loc. cit.*) acredita Josué com oito versículos da *torá*, presumivelmente os oito últimos.

### a) Crítico do Pentateuco antes de 1700 d.C.

A tradição expressada em 2Esdras 14.21, 22 de que os rolos do Pentateuco, queimados durante o cerco de Jerusalém por Nabucodonosor, foram reescritos por Esdras, aparentemente era aceita por certo número dos primeiros pais da igreja, como, p. ex., Irineu, Tertuliano, Clemente de Alexandria e Jerônimo. Entretanto, não rejeitavam a autoria mosaica da lei original. A primeira instância conhecida de tal rejeição é certa afirmação feita por João de Damasco a respeito dos nazarenos, uma seita de cristãos judeus (cf. J. P. Migne, PG, XCIV, 688, 689). As *Homilias Clementinas* ensinam que foram feitas interpolações diabólicas no Pentateuco para tentar lançar uma luz má sobre Adão, Noé e os patriarcas. Qualquer passagem fora de harmonia com as suposições ebionitas do autor ficava sob suspeita, nessa antiga tentativa de alto criticismo. Entre os obstáculos à fé que Anástasio o sinalta, patriarca de Antioquia (séc. VII d.C.), tentou remover, havia questões tratando da autoria de Moisés em Gênesis, e alegadas discrepâncias no mesmo livro (cf. J. P. Migne, PG, LXXXIX, 24, 285).

Durante a era medieval, os eruditos judeus e muçulmanos começaram a salientar supostas contradições e anacronismos no Pentateuco. Por exemplo, Ibn Esdras (f. 1167), seguindo uma sugestão feita pelo rabino Isaque ben Jassos (f. 1057), de que Gn 36 foi escrito não antes do reinado de Josafá, por causa da menção de Hadade (cf. Gn 36.35; 1Rs 11.14), mantinha que tais passagens em Gn 12.6; 22.14; Dt 1.1; 3.11 eram interpolações.

O reformador Carlstadt (1480-1541), não observando qualquer alteração no estilo literário de Deuterônimo, antes e depois da morte de Moisés, negou tivesse escrito o Pentateuco. Um católico-romano belga, Andreas Masius, produziu um comentário sobre o livro de Josué (1574) no qual credita a Esdras certas interpolações no Pentateuco. Posições semelhantes foram mantidas por dois eruditos jesuítas, Jacques Bonfrère e Benedito Pereira. Dois famosos filósofos ajudaram a pavimentar o caminho para os críticos da moderna alta crítica, afirmando, em seus escritos largamente difundidos, algumas críticas contemporâneas sobre a unidade da lei: Thomas Hobbes (*Leviathan*, 1651), creditou a Moisés tudo quanto lhe é atribuído no Pentateuco, mas sugeriu que outras porções haviam sido escritas mais acerca de Moisés do que propriamente por ele; Benedito Spinoza (*Tractatus Theologico-politicus*, 1670) levou mais

P

adiante as observações de Ibn Esdras anotando duplicações e alegadas contradições, e concluiu que Esdras havia escrito pessoalmente Deuterônômio, e compilara o Pentateuco baseado em certo número de documentos (alguns mosaicos). O criticismo do séc. XVII sobre o Pentateuco alcançou seu zênite nas obras do católico-romano Ricardo Simon e do arminiano Jean LeClerc, em 1685. LeClerc replicou ao ponto de vista de Simon de que o Pentateuco era uma compilação baseada em muitos documentos, tanto de origem divina como de origem humana, asseverando que o autor deve ter vivido na Babilônia entre 722 a.C. e o tempo de Esdras.

#### b) Criticismo do Pentateuco de 1700 a 1900 d.C.

(i) *A questão da autoria mosaica.* A despeito das questões levantadas por católicos romanos, protestantes e judeus, no período discutido acima, a vasta multidão de eruditos e leigos se apegava firmemente à crença na autoria mosaica. Um grande marco no criticismo do Pentateuco foi atingido em 1573, quando o médico francês Jean Astruc publicou sua teoria que Moisés havia composto Gênesis baseado em duas antigas e principais *mémoires*, além de numerosos outros documentos mais breves. A indicação que ajudava a identificar as duas *mémoires* era o emprego dos nomes divinos: uma empregava 'elohim; a outra Yashweh (Javé). Astruc manteve a autoria mosaica de Gênesis, mas postulou sua teoria de múltiplas fontes como explicação para algumas das repetições e alegadas discrepâncias que os críticos haviam observado. J. G. Eichhorn (*Einleitung*, 1780-83) expandiu os pontos de vista de Astruc naquilo que é chamado de "teoria documentária antiga". Abandonando a autoria mosaica, ele creditava a edição final dos documentos eloísta e javista de Gênesis e de Êxodo 1—2, a um redator desconhecido. K. D. Ilgen (*Die Urkunden der Jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt*, 1798) levou a teoria documentária um passo ainda mais adiante quando descobriu, em Gn 17, fontes independentes que podiam ser traçadas até três autores, dois dos quais teriam usado 'elohim, enquanto o outro teria empregado Javé.

Um sacerdote católico-romano escocês, Alexander Geddes, seguiu a identificação de Astruc, baseada em *mémoires* e desenvolveu (entre 1792 e 1800) a *teoria fragmentária*, a qual afirma que o Pentateuco foi composto por um redator desconhecido que se baseara em certo número de fragmentos que se tinham originado em dois círculos diferentes — um eloísta e o outro javista. Dois eruditos alemães abraçaram e expandiram a teoria fragmentária: J. S. Vater (*Commentar über den Pentateuch*, 3 vols., 1802-5), que tentou acompanhar o desenvolvimento do Pentateuco partindo de mais de trinta fragmentos; e W. M. L. De Wette (*Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament*, 1807), que salientou a natureza comparativamente posterior de muito do material legal e, significativamente para a pesquisa posterior, identificou

o livro da lei encontrado no tempo de Josias com Deuterônômio (nessa identificação fora antecipado por Jerônimo, 1.400 anos antes).

A ênfase posta por De Wette sobre um determinado documento básico, aumentado por numerosos fragmentos, foi desenvolvida por H. Ewald, o qual, em 1831, sugeriu que o principal documento era a fonte eloísta, que levava a narrativa desde a criação até o livro de Josué e que era suplementada pelo relato do javista, que foi também o redator final. Embora posteriormente Ewald tivesse recuado dessa "teoria suplementar", a mesma sobreviveu nos escritos de F. Bleek (*de libri Geneseos origine*, 1836), e de F. Tuch (*Genesis*, 1838).

A "nova teoria documentária" teve por pai H. Hupfeld (*Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung*, 1853), o qual, semelhantemente a Ilgen, encontrou em Gênesis três fontes separadas — o eloísta original (E<sup>1</sup>), o eloísta posterior (E<sup>2</sup>), e o javista (J). Um ano mais tarde, quando E. Riehm publicou sua obra *Die Gesetzgebung Moses im Lande Moabe*, em 1854, que se propunha a demonstrar o caráter independente de Deuterônômio, os quatro principais supostos documentos foram isolados e datados na seguinte ordem: E<sup>1</sup>, E<sup>2</sup>, J e D.

K. H. Graf (em 1886) desenvolveu a sugestão apresentada por E. G. Reuss, J. F. L. George, e W. Watke, e afirmou que E<sup>1</sup> (chamado "P", significando Código Sacerdotal pelos eruditos modernos), em lugar de ser o documento mais antigo, era de fato o mais recente. O debate então passou a girar em torno da questão se E<sup>2</sup> (E)JDP(E<sup>1</sup>) ou JEDP era a ordem cronológica apropriada. A obra de A. Kuenen, *The Religion of Israel* (1869-70), assegurou o triunfo da ordem posterior e armou o palco para o aparecimento do ator principal no drama do criticismo do Pentateuco, Julius Wellhausen.

(ii) *Pontos de vista de Wellhausen.* As importantes publicações de Wellhausen, de 1878 a 1884, deram à teoria documentária sua base mais convincente e popular. Dita de forma simples, essa teoria sustenta que J (c. 850 a.C.) e E (c. 750 a.C.) foram combinados por um redator (R<sup>0</sup>) em cerca de 650 a.C. Quando D (as leis deuterônômicas, c. de 621) foi adicionada por R<sup>d</sup> (c. 550), e P (c. 500-450), foi adicionada por R<sup>p</sup>, em cerca de 400 a.C., o Pentateuco ficou basicamente completo. Na apresentação de Wellhausen estava envolvido mais do que uma mera análise documentária. Ele ligou seus estudos críticos a um método evolucionário de estudar a história de Israel, o que diminuía a historicidade do período patriarcal e tinha a tendência de detratar da proeminência de Moisés. A religião de Israel ter-se-ia desenvolvido partindo de sacrifícios simples, em altares familiares, nos dias da colonização de Canaã, até a estrutura intrincadamente legalística de Levítico (P), que se originou na era de Esdras (v. SACERDOTES E LEVITAS). Semelhantemente, o conceito de Israel sobre Deus se desenvolveu do animismo e do politeísmo, nos dias patriarcais, atravessou o he-noteísmo dos tempos de Moisés e o monoteís-

mo ético dos profetas do séc. VIII a.C., e chegou até o exaltado Senhor soberano de Is 40s.

Tão fundamentais para a erudição posterior foram as idéias de Wellhausen que a sua influência nos estudos bíblicos tem freqüentemente sido comparada à influência de Darwin sobre as ciências naturais. Principalmente devido aos escritos de W. Robertson Smith e S. R. Driver, a análise documentária de Wellhausen conquistou uma generalizada aceitação por todo o mundo de fala inglesa. O sumário apresentado abaixo (um tanto por demais simplificado), esboça as características básicas dos documentos do Pentateuco, de conformidade com a escola de Wellhausen.

Declara-se que a *narrativa javista* (J) data do início da monarquia (c. 950-850 a.C.). Alusões à expansão territorial (Gn 15.18; 27.40), e à ascendência de Judá (Gn 49.8-12, apontam, alegadamente, para uma data salomônica. O documento "J" relata a história das relações de Deus com o homem, desde a criação do universo até à entrada de Israel na terra de Canaã. A combinação de majestade e simplicidade encontrada em "J" assinala-o como um notável exemplo de literatura épica, digna de comparação com a *Iliada* de Homero. Originando-se em Judá, o documento javista possui algumas características literárias distintivas em adição à preferência pelo nome Javé: *shifhah*, "criada", é preferida em lugar de *'amah* (E); Sinai é empregado em lugar de Horebe (E); etimologias populares ocorrem freqüentemente, como, p. ex., em Gn 3.20; 11.9; 25.30 e 32.27.

Intensamente nacionalista, a narrativa "J" registra em detalhes os feitos das famílias patriarcais, até mesmo aquelas ações que não são dignas de louvor. Teologicamente, "J" é notório por seus antropopatismos e antropomorfismos. Deus, em forma quase-humana, anda e fala com os homens, embora sua transcendência jamais seja posta em dúvida. As transparentes biografias dos patriarcas, narradas de forma destra e simples, são características notáveis de "J".

A *narrativa eloísta* (E) é usualmente datada em cerca de um século depois de "J", isto é, cerca de 850-750 a.C. Tem sido sugerida uma origem nortista (efraimitica) para "E", à base da omissão das histórias de Abraão e Ló, que se centralizam em Hebron e nas cidades da planície, e a ênfase especial dada a Betel e Siquém (Gn 28.17; 31.13; 33.19.20). José, antepassado das tribos nortistas de Efraim e Manassés, desempenha papel proeminente. Mais fragmentária que "J", a porção "E", não obstante, tem suas próprias peculiaridades estilísticas: o "rio" é o Eufrates; emprega-se a repetição na apelação direta (cf. Gn 22.11; Êx 3.4); "aqui estou eu" (*hineni*) se emprega em respostas à deidade.

Embora menos digno de nota como composição literária do que "J", o documento "E" se faz notório por sua ênfase moralística e religiosa. Sensível aos pecados dos patriarcas, "E" tenta explicá-los, enquanto os antropomorfismos de "J" são substituídos por revelações divinas por intermédio de sonhos e mediação an-

gélica. Uma notável contribuição de "E" é a história do teste a que Deus submeteu Abraão, ao ordenar que sacrificasse a Isaque (Gn 22.1-14). Com poderosa simplicidade, o quadro de conflito entre o amor à família e a obediência a Deus se desenha, e com vigor profético a lição a respeito do caráter interno do verdadeiro sacrifício é ministrada.

O documento *deuteronomista* (D), nos estudos sobre o Pentateuco, corresponde mais ou menos a Deuterônomo (q.v.). Essencial à hipótese documentária é o ponto de vista que o livro da lei, encontrado no tempo de Josias (2Rs 22.3-23.25) fazia parte pelo menos, de Deuterônomo. As correspondências entre "D" e os termos da reforma de Josias são dignas de nota: a adoração é centralizada em Jerusalém (2Rs 23.4s.; Dt 12.1-7); atos de adoração falsa são especificamente proibidos (2Rs 23.4-11,24; Dt 16.21,22; 17.3; 18.10,11). "D" põe grande ênfase sobre o amor de Deus a Israel e sobre sua obrigação de corresponder, uma filosofia de história que deixa transparecer os termos da bênção e do julgamento de Deus, e a necessidade de um vigoroso senso de justiça social sob as condições da aliança. Uma coleção de sermões, e não tanto de narrativas, "D" é um acúmulo de assuntos legais e hortatórios compilados durante as exigências do reinado de Manassés e combinados com "JE" depois do tempo de Josias.

O documento *sacerdotal* (P) reúne leis e costumes de vários períodos da história de Israel e os codifica de tal modo a organizar a estrutura legal do judaísmo pós-exílico. "P" contém algumas narrativas, mas diz mais respeito a genealogias e às origens patriarcais de práticas rituais ou legais. Divisões formais, tais como as dez "gerações" de Gênesis (q.v.) e as alianças com Adão, Noé, Abraão e Moisés, são geralmente lançadas na conta de "P". A complexidade da estrutura legal e ritual de "P" é usualmente interpretada como sinal de uma data pós-exílica, especialmente quando "P" (p. ex., Êx caps. 25—31; 35—40; Lv; as leis de Nm) é comparado com o ritualismo simples dos livros de Juizes e 1Samuel. Como um documento literário, "P" não pode ser comparado com as fontes mais antigas, por causa da preocupação com detalhes laboriosos (p. ex., as genealogias e descrições detalhadas do tabernáculo), que tende a desencorajar a criatividade literária. A preocupação do movimento sacerdotal com a santidade e a transcendência de Deus revela-se em "P", onde a legislação inteira é vista como um meio de graça mediante o qual Deus transpõe o hiato entre ele mesmo e Israel.

#### c) Críticismo do Pentateuco depois de 1900 d.C.

A análise documentária não parou com as pesquisas de Wellhausen. Rudolf Smend, expandindo uma sugestão feita em 1883 por Karl Budde, tentou dividir o documento jeovístico em J<sup>1</sup> e J<sup>2</sup> por todo o hexateuco (*Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht*, 1912). O que Smend chamou de "J<sup>1</sup>", Otto

Eissfeldt identifica com uma fonte laica (L), porque contrasta diretamente com o documento sacerdotal e destaca o ideal nômade em oposição ao modo de vida em Canaã. O documento queneu (q.v.) de Julian Morgenstern, "K", que supostamente trataria da biografia de Moisés e das relações entre Israel e os queneus (HUCA, IV, 1927, p. 1-138), o documento "S" (Sul ou Seir) de R. H. Pfeiffer, sobre Gênesis, correspondendo um tanto com o documento "L" de Eissfeldt (ZAW, XLVIII, 1930, p. 66-73), e a divisão de Gerhard von Rad do documento sacerdotal em P<sup>a</sup> e P<sup>b</sup> (*Die Priesterschrift im Hexateuch*, 1934) são outros refinamentos de um criticismo documentário que chegou seu cúmulo nas dissecações pormenorizadas, de "P" na obra de B. Baentsch sobre Levítico (1900), na qual sete fontes principais de "P" se modificam além disso pela descoberta de um ou mais redatores. Essa tendência pulverizante recebe forma contemporânea nas obras de C. A. Simpson (notavelmente *The Early Traditions of Israel: a Critical Analysis of the Pre-Deuteronomic Narrative of the Hexateuch*, 1948).

#### d) Reações contra a teoria Graf-Wellhausen

Os conservadores, convencidos que seu ponto de vista sobre a inspiração e a estrutura inteira da teologia edificada sobre a inspiração, estavam em jogo, se declararam em guerra quase imediatamente contra os críticos do Pentateuco. Na vanguarda dessa reação achavam-se E. W. Hengstenberg (*Dissertations on the Genuineness of the Pentateuch*, 1847), e C. F. Keil. Depois do aparecimento da monumental síntese de Wellhausen, a batalha teve prosseguimento por parte de W. H. Green (*The Higher Criticism of the Pentateuch*, 1895) e de James Orr (*The Problem of the Old Testament*, 1900), cujo cuidadoso escrutínio sobre a análise documentária encontrou a falha em termos santo de evidência literária como de pressuposições teológicas. O padrão estabelecido por esses eruditos foi continuado nas pesquisas de R. D. Wilson (*A Scientific Investigation of the Old Testament*, 1926, reimpresso em 1959), G. Ch. Aalders (*A Short Introduction to the Pentateuch*, 1949), O. T. Allis (*The Five Books of Moses*, 1943), e E. J. Young (*Introduction to the Old Testament*, 1949).

(i) *Uso dos nomes divinos.* Os ataques dos conservadores contra a teoria de Wellhausen têm geralmente tomado forma ao longo das seguintes linhas. O uso dos nomes divinos como critério para separação de documentos tem sido posto em dúvida em quatro pontos: (1) A evidência do criticismo textual, especialmente do Pentateuco da LXX, sugere que havia menos uniformidade e mais variedade nos primeiros manuscritos do Pentateuco do que no texto massorético, que tem sido tradicionalmente empregado como base da análise documentária (embora a obra de J. Skinner, *The Divine Names in Genesis*, 1914, tenha enfraquecido a força desse argumento). (2) O estudo de R. D. Wilson sobre os nomes divinos, nos textos do Alcorão (PTR, XVII, 1919, p. 644-650) trouxe à

luz o fato que certos escritos do Alcorão preferem *Allah* (iv, ix, xxiv, xxxiii, xlvi etc.), enquanto outros preferem *Rab* (xviii, xxiii, xxv, xxvi, xxxiv etc.), assim como certas seções do Gênesis usam *'elohim* (p. ex., Gn 1 1-2.3; 6.9-22; 17.25; 20; etc.) enquanto outras preferem *Yahweh* (p. ex., Gn 4; 7.1-5; 11.1-9; 15; 18.1-19.28 etc.), embora não existe apoio, entre os eruditos, para um método de estudo por documentos nos escritos do Alcorão baseados nos nomes divinos. Reconhece-se que é obra de um único autor.

(3) O emprego de *Yahweh 'elohim* (Gn 2.4-3.24; Cf. tb. Êx 9.30) apresenta um problema especial para a teoria de Wellhausen, visto que envolve uma combinação dos nomes divinos que supostamente seriam indicações de documentos separados contribuintes; a LXX aparentemente contém muitas outras instâncias dessa combinação (p. ex., Gn 4.6.9; 5.29; 6.3.5), ao mesmo tempo que há ampla evidência de nomes compostos para as deidades nas literaturas ugaríticas, egípcia e grega (cf. C. H. Gordon em *Christianity Today*, 23 de novembro de 1959). (4) É provável que o intercâmbio de *Yahweh* com *'elohim*, no Pentateuco, reflita certa tentativa, por parte do autor, de salientar as idéias associadas com cada um desses nomes (cf. I. Engnell, *Gamla Testamentet*, I, 1945, p. 194s.). Esses e outros problemas semelhantes, referentes aos nomes divinos, há muito que têm levado os críticos documentários a subestimarem aquilo que foi, no princípio, o ponto de partida do processo inteiro da análise documentária.

(ii) *Dicção e estilo.* As diferenças em dicção e estilo, um elo importante na cadeia de evidência para a teoria de Wellhausen, têm sido postas em dúvida por certo número de estudiosos conservadores. Enfatizou-se o fato que os relatos do Pentateuco são por demais fragmentários para que se obtenha um modelo adequado do vocabulário de qualquer autor, e que às vezes atenção insuficiente tem sido dada ao fato que diferentes tipos de literatura exigem diferentes vocabulários. Palavras supostamente peculiares a um documento são, algumas vezes, lançadas no crédito de um redator quando ocorrem em outra fonte. Esse uso de um redator, quando os fatos põem em dúvida teorias críticas, parece um método por demais conveniente para enfrentar certas dificuldades. No que diz respeito ao estilo, os conservadores e outros têm freqüentemente salientado o caráter subjetivo de tais julgamentos e a enorme dificuldade envolvida na sujeição de tais opiniões a um exame científico. O que parece ser uma narrativa gráfica e vibrante para um crítico pode parecer embotada ou bombástica para outro. W. J. Martin tem lançado luz sobre algumas das dificuldades encontradas pelos críticos literários em sua obra *Stylistic Criteria and the Analysis of the Pentateuch*, 1955, embora a cautela seja imperativa no emprego de analogias baseadas no criticismo literário ocidental para o estudo da literatura oriental.

(iii) *Narrativas duplas.* A ocorrência de narrativas duplas (algumas vezes chamadas de duplicações) tem sido considerada uma evidência

chave para a diversidade das fontes. Aalders (*op. cit.*, p. 43-53) e Allis (*op. cit.*, p. 94-110, 118-123) têm examinado certo número dessas repetições (p. ex., Gn 1.1-2.4a; 2.4b-25: 6.1-8.9-13; 12.10-20; 20; 26.6-11) e têm procurado demonstrar que sua presença no texto não precisa ser interpretado como evidência de multiplicidade de fontes. Pelo contrário, a repetição, dentro da prosa hebraica, pode ser ligada com o uso hebraico (e de fato, semítico) característico da repetição para efeito de ênfase. As idéias são compreendidas, na literatura hebraica, não pela conexão lógica com outras idéias, mas mediante uma espécie criativa de repetição que procura influenciar a vontade do leitor. (Cf. J. Mullenburg, "A Study in Hebrew Rhetoric: Repetition and Style" em *Supplements a VT*, I, 1953, p. 97-111; J. Pedersen, *Israel*, I-II, 1926, p. 123).

Tanto quanto diz respeito a Gênesis, uma contribuição conservadora foi prestada por P. J. Wisseman em *New Discoveries in Babylonia about Genesis*, 1936, na qual foi sugerido que as passagens *toʔdot* (aquelas que começam ou terminam com alguma frase como "Estas são as gerações...") assinalam as várias fontes disponíveis para Moisés para compilar suas narrativas sobre épocas anteriores. Esse método foi popularizado por J. Stafford Wright em *How Moses Compiled Genesis: A Suggestion*, 1946. Quanto a réplicas sugeridas à teoria de Wellhausen sobre o desenvolvimento do sistema levítico, v. SACERDOTES E LEVITAS.

Os conservadores não têm hesitado em aproveitar-se das conclusões dos não-conservadores quando tais conclusões tendem a pôr em dúvida a validade da hipótese documentária. O ataque constante, contra as teorias dos seguidores de Wellhausen, por B. D. Erdmans, é um caso em foco. Embora negando a autoria mosaica do Pentateuco, Erdmans defendia denodadamente a autenticidade básica das narrativas patriarcalis e afirmava sua confiança na antiguidade das instituições rituais de "P". Além disso, Oestreicher e Welch se esforçaram por derrubar a teoria documentária removendo a pedra principal — a identificação de "D" com o livro da lei do tempo de Josias. E. Robertson (*The Old Testament Problem*, 1950) considera Deuteronomio como obra que foi compilada sob a influência de Samuel como um livro de leis para "todo o Israel", e depois caíra em desuso quando a divisão da nação tornara sua aplicação impossível, então sendo mui oportunamente redescoberta durante o reinado de Josias, numa ocasião em que era possível tratar "todo o Israel" como uma unidade religiosa uma vez mais. O decálogo e o livro da aliança, com os quais os hebreus entraram em Canaã, foram preservados, nos primeiros dias em que se fixaram na terra, em vários santuários locais, onde reuniram em torno de si corpos de leis e tradições divergentes embora relacionadas; os começos da reunião nacional, nos dias de Samuel, necessitavam da compilação, à base desse material, de um livro de leis para a administração central. R. Brinker, um aluno de E. Robertson, ela-

borou certos aspectos dessa teoria em sua obra *The Influence of Sanctuaries in Early Israel*, 1946. Usando critérios lingüísticos e estilísticos, U. Cassuto (*La Questione della Genesi*, 1934) argumentou em prol da unidade de Gênesis, enquanto F. Dornseiff (*ZAW*, LII-LIII, 1934-5) defendeu a unidade literária do Pentateuco inteiro; cf. Sua obra *Antike und Alter Orient*, 1956.

Partindo de outro ângulo, A. R. Johnson nos adverte contra aquilo que "parece ser um verdadeiro perigo no estudo do AT como um todo, a falsa interpretação daquilo que podem ser camadas diferentes mas contemporâneas em termo de estágios correspondentes de pensamento, o que pode ser arranjado cronologicamente para que se encaixe num esquema evolutivo super-simplificado ou teoria similar de revelação progressiva" (*The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, 1949, p. 3).

(iv) *Criticismo de forma.* Apesar de não abandonar a hipótese documentária, os críticos de forma pioneiros, a saber, H. Gunkel e H. Gressmann, ressaltaram tanto as qualidades literárias como o prolongado processo da tradição oral que havia amoldado as várias narrativas em obras primas estéticas. Esse bem recebido alívio, que melhorou o frígido método analítico dos críticos documentários, os quais, em sua detalhada dissecação do Pentateuco tendiam a negligenciar o poder e a beleza dos relatos, pavimentou o caminho para as pesquisas efetuadas por certo grupo de eruditos escandinavos, os quais eliminaram o método documentário em favor da ênfase sobre a tradição oral. Seguindo a liderança de J. Pedersen, o qual, em 1931 rejeitou formalmente a teoria documentária (*ZAW*, XLIX, 1931, p. 161-181), I. Engnell (*Gamla Testamentet*, I, 1945) afirmou que, longe de ser o resultado da compilação de documentos escritos, o Pentateuco é antes uma combinação de tradições orais dignas de confiança, coligidas e amoldadas em dois círculos tradicionalistas principais: um "círculo-P", responsável pelo tetrateuco, e um "círculo-D", que formulou o Deuteronomio, Josué, Juizes, Samuel e Reis. A escrita real dos livros é relegada aos tempos exílicos. Os fatores chaves do desenvolvimento dessa escola tradicional-histórica são o conhecimento avançado da psicologia hebraica e a crescente compreensão da literatura oriental antiga. De conformidade com Engnell, os seguidores do método wellhauseniano tendem a interpretar o AT em termos dos métodos literários europeus e da lógica ocidental. V. Eduard Nielsen, *Oral Tradition*, 1954, sobre uma concisa apresentação dos pontos de vista da Escola Escandinava.

Visto que a preocupação de H. Gunkel com as diversas unidades literárias (identificáveis por forma literária dentro do Pentateuco) representava uma espécie de retorno ao método fragmentário de Geddes, Vater e De Wette, então P. Volz (e até certo ponto W. Rudolph) exigiu um revivimento da hipótese suplementar subestimando a importância do eloísta, o qual, segundo o ponto de vista de Volz, quando muito, seria um editor posterior do grande autor de



Gênesis, o javista. De forma um tanto parecida, G. von Rad (*Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, 1938) salientou o papel dominante desempenhado pelo javista, tanto como colecionador quanto como autor dos materiais do Pentateuco que tomaram forma durante um prolongado período de tempo e têm uma rica tradição histórica por trás. As datas geralmente aceitas para os documentos são altamente hipotéticas, de conformidade com von Rad, e representam os estágios finais da compilação dos materiais.

M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948) se aproximou um tanto dos resultados da escola de Uppsala de Engnell e outros, sem abandonar o método documentário. Pelo contrário, deu grande atenção à história das tradições orais que jazem por detrás dos documentos, ao mesmo tempo que mantinha a hipótese dos documentos "J", "E" e "P", o que é bastante convencional. Talvez a sua divergência com a tradição wellhauseniana possa ser mais bem percebida em sua recusa de reconhecer um "hexateuco", bem como sua remoção da maior parte de Deuteronomio da província" do criticismo do Pentateuco.

(v) *A evidência da arqueologia.* A marcha da arqueologia moderna tem contribuído para a reavaliação da hipótese documentária. O caráter basicamente digno de confiança das narrativas históricas tem sido confirmado por repetidas vezes, especialmente no tocante ao período patriarcal. (V. H. H. Rowley, "Recent Discovery and the Patriarchal Age", em *The Servant of the Lord*, 1954). A reconstrução evolucionária da história e da religião de Israel tem sido posta em dúvida mais do que uma vez por notáveis arqueólogos como W. F. Albright (p. ex., *From the Stone Age to Christianity*, 1957, p. 88s., 282) e C. H. Gordon (p. ex., *Ugaritic Literature*, 1949, p. 5-7; "Higher Critics and Forbidden Fruit", *Christianity Today*, 23 de novembro de 1959). Uma drástica reaquiatação da hipótese documentária do ponto de vista da religião de Israel se encontra nas pesquisas feitas por Yehezkel Kaufmann, o qual afirma a antiguidade de "P" e a prioridade de "D". Além disso, ele separa Gênesis do resto do Pentateuco, mantendo que se trata de "uma camada por si mesma, cujo material, quanto ao todo, é o mais antigo" (*The Religion of Israel*, 1960, p. 208).

#### e) A posição atual

A compreensão obtida mediante esses criticismos acerca da hipótese Graf-Wellhausen, juntamente com as pesquisas contínuas de seus defensores, tem dado em resultado uma modificação considerável sobre a antiga teoria. Os pontos de vistas evolucionários simples da história e da religião de Israel, foram postos de lado. A autenticidade básica dos relatos sobre os patriarcas é reconhecida por muitos estudiosos, visto que a luz da arqueologia tem iluminado o pano de fundo desses relatos. O ambiente egípcio do ciclo de José e o relato do êxodo têm sido confirmados por considerações arqueológicas, literárias e lingüísticas (cf. A. S. Yahuda, *The Language of the Pentateuch in its Relation*

to *Egyptian*, 1931; C. H. Gordon, *The World of the Old Testament*, 1958, p. 139). O papel de Moisés (q.v.) como o grande legislador e a personagem dominante da religião de Israel, tem sido confirmado.

Embora não abandonada, a teoria documentária tem sido modificada por eruditos contemporâneos. O desenvolvimento de cada documento é excessivamente complexo e geralmente se considera que representa a "escola" inteira e não um único autor. O desenvolvimento dos vários documentos não é consecutivo, mas antes paralelo, visto que em cada um deles se podem encontrar elementos antigos, como indica o uso de elementos pentateuciais pelos profetas (cf. Aalders, *op. cit.*, p. 111-138). Dissecções minuciosas de versículos e atribuição positiva de suas porções a diversas fontes geralmente têm sido abandonadas. Essas modificações, na hipótese documentária, podem ser contempladas pelos conservadores como um boletim médico, e não como um obituário. A teoria wellhauseniana ainda está muito viva e permanece um desafio constante à erudição ortodoxa, que algumas vezes se tem contentado em consolar-se com as reações contra a hipótese documentária sem produzir uma completa introdução para o Pentateuco, que afirme de modo positivo a evidência em favor da unidade básica da lei, ao mesmo tempo que leve em consideração as indicações de diversidade sobre a qual a teoria documentária se baseia.

Os estudos de Aalders têm palmilhado sobre um terreno novo e apontam para o caminho por onde se deve prosseguir. De particular interesse são seu reconhecimento de elementos pós-mosaicos e não-mosaicos no Pentateuco (p. ex., Gn 14.14; 36.31; Êx 11.3; 16.35; Nm 12.3; 21.14,15; 32.34s.; Dt 2.12; 34.1-12), e sua consciência do fato que nem o AT nem o NT atribuem a obra inteira a Moisés, embora ambos os Testamentos atribuam-lhe porções substanciais. Os grandes códigos legais, p. ex., são creditados especificamente a Moisés (p. ex., Êx 20.2—23.33; 34.11—26; Dt 5—26; cf. Dt 31.9,24), como o é também o itinerário dos israelitas, em Nm 33.2. No que diz respeito às histórias do Gênesis sobre os gentios, Moisés pode ter sido ou não aquele que as compilou, baseando-se em suas formas orais ou escritas. As evidências acerca da edição pós-mosaica no Pentateuco se encontram nas referências citadas acima, e especialmente na menção de documentos antigos tal como "o livro das guerras do Senhor" (Nm 21.14). É difícil datar a redação final do Pentateuco. A sugestão de Aalders de que isso teria tido lugar algum tempo entre os reinados de Saul e Davi é crível, embora se deva fazer algum desconto no tocante à modernização do vocabulário e do estilo.

### III. A MENSAGEM RELIGIOSA DO PENTATEUCO

"O Pentateuco deve ser definido como um documento que dá a Israel sua compreensão, sua etiologia da vida. Aqui, por meio de narra-

tiva, poesia, profecia e lei, a vontade de Deus concernente à tarefa de Israel no mundo é revelada" (A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament*, 1952, II, p. 77). Um registro de revelação e resposta à mesma, o Pentateuco testifica sobre os atos salvadores de Deus, o qual é Senhor soberano da história e da natureza. O ato central de Deus, no Pentateuco (e, de fato, no AT) é o êxodo do Egito (q.v.) Ali Deus irrompeu na consciência dos israelitas e, se revelou como o Deus redentor. A compreensão obtida por essa revelação permitiu-os a, sob a liderança de Moisés, reavaliarem as tradições transmitidas por seus antepassados e ver nelas os primórdios das relações do trato de Deus que desabrocharam tão brilhantemente no livramento da escravidão egípcia.

Tendo-se exibido poderosa e abertamente como Senhor, no êxodo, Deus levou os israelitas a perceberem que ele era o criador e sustentador do universo, bem como aquele que dirige a história. A ordem observada é importante: o conhecimento do Redentor levou ao conhecimento do Criador; a compreensão sobre o Deus da graça conduziu à compreensão sobre o Deus da natureza. A exibição de controle sobre a natureza, o que se evidenciou nas pragas, na travessia do mar Vermelho, e no sustento no deserto, bem pode ter influenciado os israelitas para que vissem Deus como Senhor tanto da natureza como da história.

A graça de Deus é revelada não apenas em seu livramento e orientação, mas igualmente na transmissão da lei e na iniciação da aliança firmada. O compromisso de obediência, assumido por Israel, seu juramento de lealdade a Deus e à sua vontade, foi a resposta de Israel: porém, até mesmo essa resposta é um dom da graça de Deus, pois é ele que, embora livre de qualquer obrigação, fixou as condições da aliança e proveu o sistema de sacrifícios como meio de transpor o abismo entre ele mesmo e o seu povo. A graça de Deus exige um total reconhecimento de sua soberania, uma obediência completa à sua vontade em toda esfera da vida. Essa exigência é graciosa porque envolve o que é bom para Israel, o que a ajudaria a realizar seu verdadeiro potencial, e a levaria a descobrir o que não poderia fazê-lo sem a revelação divina.

Qualquer que seja a origem do Pentateuco, atualmente aparece como um documento que possui uma rica unidade interna. Trata-se do registro da revelação de Deus na história e de sua soberania sobre a história. Testifica tanto sobre a resposta de Israel como de seu fracasso em corresponder à altura. Testifica sobre a santidade de Deus, que o separa dos homens, sobre seu amor gracioso, que os liga a ele de conformidade com suas condições. V. GÊNESIS, ÊXODO, LEVÍTICO, NÚMEROS, DEUTERONÔMIO. D.A.H.

**PENITECOSTE, FESTA DE** — Em Lv 23.16, a LXX diz *pentekonta hemeras* como tradução do hebraico *hamishim yom*, "cinquenta dias", referindo-se ao número de dias partindo da oferta do molho de cevada, até ao início da Páscoa.

Ao quinquagésimo dia era a Festa de Pentecoste. Visto que o tempo assim escoado era de sete semanas, era chamada de *hag shavu'ot*, "Festa das Semanas" (Êx 34.22; Dt 16.10). Assinalava o término da colheita da cevada, que tinha início quando a foice era lançada pela primeira vez na plantação (Dt 16.9), e quando o molho era movido "no dia imediato ao sábado" (Lv 23.11.12a). É festa igualmente chamada de *hag haqatsir*, "Festa da Colheita" e de *yom habikurim*, "dia das primícias" (Êx 23.16; Nm 28.26). Essa festa não se limitava aos tempos do Pentateuco, mas sua observância é indicada nos dias de Salomão (2Cr 8.13), como o segundo dos três festivais anuais (cf. Dt 16.16).

A festa era proclamada como uma "santa convocação" durante a qual nenhum trabalho servil podia ser feito, e durante a qual todo homem israelita era obrigado a fazer-se presente no santuário (Lv 23.21). Dois pães assados, feitos com farinha nova, fina e fermentada, eram trazidos dos lares e movidos pelo sacerdote perante o Senhor, juntamente com as ofertas de sacrifício animal como ofertas pelo pecado e ofertas pacíficas (Lv 23.17-20). Sendo um dia de regozijo (Dt 16.16) é evidente que nele os israelitas devotos expressavam gratidão pelas bênçãos do cereal colhido e experimentavam um sincero temor ao Senhor (Jr 5.24). Porém, eram as ações de graças e o temor de um povo redimido, pois o culto não era destituído de ofertas pelo pecado e de ofertas pacíficas, sendo, outrossim, um lembrete do livramento com que foram livrados da escravidão egípcia (Dt 16.12) na qualidade de um povo ligado com Deus por aliança (Lv 23.22). A base da aceitação da oferta pressupõe a remoção de pecado e a reconciliação com Deus.

Durante o período intertestamental e posteriormente, a festa de Pentecoste era considerada como o aniversário da transmissão da lei, no Sinai (Jubileus i.1 com vi.17; *Talmude Babilônico*, *Sahim* 68b; *Midrash, Tanhumah* 26c). Os saduceus celebravam essa festa no quinquagésimo dia (cálculo inclusivo) partindo do primeiro domingo depois da Páscoa (considerando o "sábado" de Lv 23.15 como sendo o sábado semanal); sua maneira de computar regulava a observância pública enquanto havia templo em Jerusalém, e a igreja, por conseguinte, está justificada em comemorar o primeiro Pentecoste cristão em um domingo. Os fariseus, entretanto, interpretavam o "sábado" de Lv 23.15 como a Festa dos Pães Asmos (cf. Lv 23.7), e sua maneira de computar se tornou normativa depois de 70 d.C., pelo que, no calendário judaico, o Pentecoste atualmente cai em vários dias da semana.

No NT existem três referências à festa de Pentecostes (1) At 2.1 (gr., *ten hemeran tes pentekostes*). Nesse dia, depois da ressurreição e da ascensão de Cristo (c. 30 d.C.), os discípulos se reuniram numa casa em Jerusalém, e foram visitados por sinais vindos do céu. O Espírito Santo desceu sobre eles, e nova vida, poder e bênçãos se tornaram evidentes, o que Pedro



explicou tratar-se do cumprimento da profecia de Joel. (2) At 20.16. Paulo estava resolvido a não perder tempo na Ásia, e se apressava para poder estar em Jerusalém até o dia de Pentecoste (57 d.C.). (3) 1Co 16.8. Paulo propôs-se a permanecer em Éfeso até o Pentecoste (54 ou 55 d.C.), visto que uma porta eficaz se havia aberto para seu ministério. D.F.

**PENUEL** — “A face de Deus” foi o nome que Jacó deu ao lugar onde atravessou o Jaboque quando voltava de Hará e se encaminha para encontrar-se com Esaú. É possível que esse lugar já fosse chamado de Penuel antes disso, talvez por causa de uma rocha peculiarmente conformada, e que Jacó tenha endossado tal designação como resultado de sua experiência com o anjo (cf. 2Sm 5.20). A bênção que Jacó solicitou (Gn 32.26) se materializou na atitude conciliatória de Esaú (cf. 33.10. “Vi o teu rosto como se tivesse contemplado o semblante de Deus”).

Que Penuel era o local de um desfiladeiro importante é demonstrado pelo fato que ali foi erguida uma torre, que Gideão destruiu após haver derrotado os midianitas (*Uz 8.8s.*); e Jeroboão reedificou a cidade ali, presumivelmente para defender a rota seguida pelos invasores que viessem do oriente contra sua nova capital, em Siquem. O local exato é desconhecido, mas S. Merrill, *East of Jordan*, 1881, p. 390-392, apresenta um caso plausível ao apontar para antigas ruínas, a 5 km a leste de Sucote, em duas colinas chamadas Tulul ed-Dahab. J.B.J.

**PEOR** — 1. Uma montanha na região ao norte do mar Morto e defronte de Jericó, que é descrita como monte que dava frente para o deserto, e cuja localização ainda não foi identificada com certeza. Foi o último lugar de onde Balaão bendisse o povo de Israel (Nm 23.28). V. Jousse-Savignac, *Mission en Arabie*, p. 2, 650s.

2. Nome de uma deidade, mais completamente chamada de Baal-Peor (q.v.) que exerceu fascínio sobre os israelitas (Nm 25.3), e por causa de cuja adoração foram severamente punidos. A punição que sofreram deixou uma vívida impressão e foi lembrada como advertência e exemplo (Nm 31.16; Dt 4.3; Js 22.17). M.A.M.

**PEPINO** (heb., *qishu'im*) — Um dos alimentos que os descontentes israelitas, vagando pelo deserto de Pará, ansiaram por comer, lembrando-se dos prazeres do Egito (Nm 11.5). Não temos informes claros com os quais identificar a planta. Pode ter sido o *Cucumis chate*, atualmente reputado como variedade do melão, ou poderia ter sido o *Cucumis sativus*, o pepino comum, o qual, sendo indígena do noroeste da Índia, parece ter atingido a área do Mediterrâneo em tempos bem recuados.

A “palhoça” referida em Is 1.8, construída num “pepinal” (heb., *miqshah*) era uma construção grosseira de madeira, com quatro esteios. Abrigava o vigia que protegia a plantação; porém, terminado o tempo dos pepinos, a pa-

lhoça era abandonada e deixada a desintegrar-se, o que apresentava um quadro desolador. J.D.D.

## PERDÃO

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

No AT, a idéia de perdão é transmitida principalmente por vocábulos derivados de três raízes. *Kpr* mais usualmente transmite a idéia de expiação, e seu uso em conexão com os sacrifícios é freqüente. Seu uso como “perdão” implica em que alguma expiação foi efetuada. O verbo *ns'* significa, basicamente, “elevantar”, “carregar”, e nos apresenta um quadro vivido em que o pecado é levantado do pecador e transportado para longe. A terceira raiz, *shh*, de derivação desconhecida, corresponde, entretanto, bem de perto ao nosso vocábulo “perdoar”. O primeiro e o último desses termos sempre são empregados para indicar o perdão concedido por Deus, enquanto *ns'* é aplicado igualmente ao perdão humano.

O perdão não é considerado como um truismo, como algo pertencente à natureza das coisas. Passagens que falam sobre o Senhor em que ele não perdoa certas ofensas são abundantes (Dt 29.20; 2Rs 24.4; Jr 5.7; Lm 3.42). Quando o perdão é obtido, porém, trata-se de algo que deve ser recebido com gratidão e que deve ser tratado com respeito e admiração. O pecado merece castigo. O perdão é graça admirável. “Contigo, porém, está o perdão”, diz o salmista e então (talvez surpreendentemente para nós), adiciona, “para que te temam” (Sl 130.4).

O perdão é algo ligado com a expiação. *Shh* tem ligação com os sacrifícios, e isso é repetidamente exibido. E, conforme já verificamos, o verbo da raiz *kpr* tem o sentido essencial de “fazer expiação”. Novamente, talvez não seja por coincidência que *ns'*, além de ser usada para indicar o perdão do pecado, é igualmente empregada para indicar o levar sobre si a pena do pecado (Nm 14.33s.; Ez 14.10). As duas coisas parecem estar inseparavelmente ligadas. Isso não significa, entretanto, que Deus seja um ser severo, que não perdoa sem um *quid pro quo*. Deus é Deus gracioso, e os próprios meios que neutralizam o pecado foram instituídos por ele. Os sacrifícios só têm valor porque ele estabeleceu que o sangue é o meio de fazer expiação (Lv 17.11). O AT nada conhece sobre um perdão arrancado a força de um Deus indisciplinado ou adquirido por meio de um suborno.

O perdão por conseguinte, só é possível porque Deus é Deus cheio de graça, ou, segundo a bela expressão de Ne 9.17, é “Deus perdoador”. “Ao Senhor, nosso Deus, pertence a misericórdia, e o perdão” (Dn 9.9). Uma passarem muito instrutiva a respeito de toda a atitude do AT sobre o perdão, é Êx 34.6s.: “Senhor, Senhor Deus compassivo, clemente e longânimo, e grande em misericórdia e fidelidade; que guarda a misericórdia em mil gerações, que perdoa a iniquidade, a transgressão e o pecado, ainda que não inocenta o culpado”. Pelo



lado humano há necessidade de arrependimento se o indivíduo tiver de ser perdoado. Apesar de que isso não é expresso como exigência formal, por toda parte fica subentendido. O homem impenitente, que prossegue em seu ímpio caminho, ao contrário dos pecadores penitentes, nunca é perdoado.

Resta ser observado que o pensamento do perdão é transmitido a nós da maneira mais pitoresca possível, usando outros símbolos que não nossas três palavras básicas para perdão. Assim é que o salmista escreve, dizendo: "Quanto dista o Oriente do Ocidente, assim afasta de nós as nossas transgressões" (Sl 103.12). Isaias refere-se a Deus como alguém que lança todos os pecados do profeta para trás das costas (Is 38.17), e como aquele que "apago as tuas transgressões" (Is 43.25; cf. Sl 51.1.9). Em Jr 31.34, o Senhor diz: "Pois perdoarei as suas iniquidades, e dos seus pecados jamais me lembrarei", enquanto Miqueias se refere a Deus como aquele que "lançará os nossos pecados nas profundezas do mar" (Mq 7.19). Tão vivida linguagem saliente quanto completo é o perdão outorgado por Deus. Quando ele perdoados, os pecados humanos são inteiramente apagados. Deus não os vê mais.

## II. NO NOVO TESTAMENTO

No NT existem dois verbos principais que nos convém considerar, a saber, *charizomai* (que significa "tratar graciosamente com") e *aphiemi* (mandar embora, "soltar"). O substantivo *aphesis*, "remissão", também é encontrado com alguma frequência. Existem igualmente dois outros vocábulos, *apoloio* "libertar", que é empregado em Lc 6.37, que diz: "Perdoai, e sereis perdoados"; e *paresis*, "o deixar passar", empregado em Rm 3.25, quando Deus deixa passar os pecados cometidos nos dias anteriores.

No NT há diversos pontos que são esclarecidos. Um deles é que o pecador perdoado deve também perdoar aos outros. Isso é manifesto em Lc 6.37 trecho citado acima, na oração do Pai nosso, e em outras passagens. A prontidão em perdoar aos outros faz parte da indicação que verdadeiramente já nos arrependemos. Além disso, tal perdão deve ser de todo coração. Deve originar-se do perdão com que Cristo nos perdoou, e deve ser semelhante ao perdão com que Cristo nos agraciou: "Assim como o Senhor vos perdoou, assim também perdoai vós" (Cl 3.13). Por diversas vezes Cristo insiste a respeito da mesma verdade conforme também a ilustrou na parábola do servo sem misericórdia (Mt 18.23-35).

O perdão não é ligado diretamente à cruz com frequência, embora algumas vezes isso seja feito, como em Ef 1.7, que diz: "no qual temos a redenção, pelo seu sangue, a remissão dos pecados". Semelhantemente, em Mt 26.28, vemos que o sangue de Cristo foi derramado "em favor de muitos, para remissão de pecados". Mais usualmente encontramos o perdão diretamente ligado com o próprio Cristo. "Deus em Cristo vos perdoou" (Ef 4.32). "Deus... o

exaltou... a fim de conceder a Israel o arrependimento e a remissão de pecados" (At 5.31). "... se vos anuncia remissão de pecados por intermédio deste" (At 13.38). Juntamente com essas devemos enfileirar aquelas passagens nas quais Jesus, durante os dias de sua vida na carne, declarou que certos homens estavam perdoados. De fato, no incidente da cura do paralítico, que foi baixado por uma abertura feita no eirado, Jesus operou o milagre expressamente com o propósito que "saibais que o Filho do homem tem sobre a terra autoridade para perdoar pecados" (Mc 2.10). Porém, a pessoa de Cristo não deve ser separada de sua obra. O perdão por meio ou através de Jesus Cristo significa um perdão que se origina em tudo quanto ele é e em tudo quanto ele fez. Em particular, não se deve compreender o perdão como algo separado da cruz, especialmente em vista do fato que sua morte é frequentemente declarada como uma morte "pelo pecado" (v. sob EXPIAÇÃO). Em adição às passagens específicas que ligam o perdão à morte de Cristo, há todo o peso de muitas passagens do NT que abordam a morte expiatória do Salvador.

O perdão depende basicamente, portanto, da obra expiatória de Cristo. Em outras palavras, trata-se de um ato de graça completa. "ele é fiel e justo para nos perdoar os pecados e nos purificar de toda injustiça" (1Jo 1.9). Pelo lado humano, a necessidade do arrependimento é repetida por muitas e muitas vezes. João Batista pregou "batismo de arrependimento para remissão de pecados" (Mc 1.4), tema esse que foi aproveitado por Pedro com referência ao batismo cristão (At 2.38). O próprio Cristo ensinou que "em seu nome se pregasse arrependimento para remissão de pecados" (Lc 24.47). O perdão é semelhantemente ligado à fé (At 10.43; Tg 5.15). A fé e o arrependimento não devem ser reputados coisas meritórias mediante as quais merecemos o perdão. Pelo contrário, são os meios pelos quais nos apropriamos da graça de Deus.

Duas dificuldades precisam ser mencionadas. Uma delas é o pecado contra o Espírito Santo, que jamais pode ser perdoado (Mt 12.31.; Mc 3.28s.; Lc 12.10; cf. 1Jo 6.15). Esse pecado em parte alguma das Escrituras é definido. Porém, à luz do ensinamento total do NT, é impossível considerá-lo como um ato específico de pecado. A referência é antes à atitude blasfemadora constante contra o Espírito de Deus, por parte daquele que sempre rejeita a graciosa chamada de Deus. Isso é realmente blasfêmia.

A outra dificuldade acha-se em Jo 20.23: "Se de alguns perdoardes os pecados, são-lhe perdoados; se lhos retiverdes, são retidos". É difícil para o crente imaginar que Cristo haveria de deixar nas mãos dos homens a determinação do perdão ou não sobre os pecados de outrem. Os pontos importantes são o plural "os pecados" (que salienta mais as categorias, e não os indivíduos), e o tempo gramatical perfeito aqui traduzido por "são-lhe perdoados" (mas que em realidade significa "foram-lhe per-

doados" e "foram-lhe retidos" e não "ser-lhe-ão perdoados" e "ser-lhe-ão retidos"). O significado dessa passagem, portanto, parece ser que, sendo iluminados pelo Espírito Santo (v. 22), os seguidores de Jesus seriam capazes de dizer com precisão quais categorias de homens têm seus pecados perdoados, e quais não os têm. L.M.

**PERDIÇÃO** (*apoteia*, "perda", "destruição") — Palavra empregada por mais de dez vezes no NT, em nossa versão portuguesa, usualmente com o sentido de "destruição", e com referência especial à sorte dos ímpios e sua perda da vida eterna (Fp 1.28; 1Tm 6.9; Hb 10.39; 2Pe 3.7; Ap 17.8,11). V. INFERNO, ESCATOLOGIA.

Em adição, a frase "filho da perdição" ocorre por duas vezes, uma forma de expressão com a qual os judeus freqüentemente davam a entender o destino de um indivíduo (p. ex., "filhos da luz", "filhos da desobediência"; cf. Mt 9.15; 23.15; Lc 10.6). É expressão aplicada a Judas Iscariotes (Jo 17.12), num sentido vívido impossível para o idioma português transmitir com toda a sua força, pois significa literalmente "ninguém pereceu senão filho que perece". O termo é igualmente empregado por Paulo para descrever o "homem do pecado" (2Ts 2.3), a respeito do qual V. ANTICRISTO. A frase, "filhos da perdição" é encontrada em *Jubileus* x.3, referindo-se aos que haviam perecido no dilúvio.

A palavra grega faz antítese direta com a bênção plena e completa (*soteria*). J.D.D.

**PERDIZ** — V. PÁSSAROS DA BÍBLIA.

**PEREGRINAÇÃO** — Um homem pode viajar por uma terra estrangeira para em seguida voltar para sua pátria; semelhantemente, pode peregrinar na carne, com uma visão miope sobre as coisas celestiais, para depois entrar ou reentrar no terreno eterno. Por metáfora estabelecida, a existência terrena do homem veio a ser chamada de peregrinação, em lugar de viagem, ainda que nem todas as traduções tenham sido coerentes, havendo alguma confusão de termos em algumas poucas passagens.

O substantivo hebraico, *m'gurim*, plural em forma, denota comumente a ação de habitar num país estrangeiro, e algumas vezes aparece em aposição a 'erets, a palavra que significa "terra". A LXX geralmente emprega o verbo *paroikeo* ou uma forma cognata (Gn 17.8; 28.4; 36.7; 37.1; Êx 6.4 etc.). "Peregrinação" é vocábulo que traduz com exatidão em cada caso — a forma plural hebraica é gramatical e não numérica, e o singular seria preferível. Nas passagens de Gênesis nossa versão diz "terra das tuas peregrinações" ou algum variante. Isso é precisamente correto. (Cf. tb. Ez 20.38; e Sl 55.15; Jó 18.19, onde "moradas" pode talvez expressar uma idéia comparável, mas que poderia ser melhor traduzida no singular). Nossa versão portuguesa, acompanhando certas versões revisadas estrangeiras, mui perceptivamente traduz a mesma palavra como "peregrina-

ções" por duas vezes, em Gn 47.9 — o que pode ser contrastado com outra versões que assim não dizem, visto que o significado, nessa passagem é a existência total. A LXX sublinha isso mediante o emprego da palavra *zoe*, "vida". Há um paralelo próximo em Sl 119.54, onde a "casa da minha peregrinação" significa simplesmente "meu corpo mortal durante sua existência terrena". A "terra em que habitaram como peregrinos", em Êx 6.4, à primeira vista parece uma expressão incoerente — no entanto, bem poderia significar a terra onde os futuros israelitas haveriam de viver em sua peregrinação mortal.

Há dois termos técnicos hebraicos para indicar um estrangeiro residente — usualmente um habitante gentio da Palestina — *ger*, da mesma raiz hebraica que *m'gurim*, e *toshav*. A primeira palavra usualmente implica numa associação mais longa, e a segunda numa associação mais breve, pelo que a diferença é principalmente de intensidade. A reunião desses dois vocábulos põe uma tremenda ênfase sobre a transitoriedade da vida terrena. A segunda, então, segue climaticamente. A LXX traduz o primeiro desses vocábulos como *paroikos*, e o segundo, em seus momentos mais felizes, por *parepidemos*. As quatro palavras podem ser encontradas literalmente empregadas em Gn 23.4, no texto massorético e na LXX. Os usos metafóricos, salientando a brevidade da existência terrena, são Sl 39.12; 1Cr 29.15. A LXX esrraga o sentido na segunda dessas passagens, substituindo *katoikountes* em lugar de *parepidemoi*. Esse verbo sugere habitação fixa, quando a ênfase inteira da passagem é justamente o reverso. Em ambos os casos, "peregrino" seria uma boa tradução. (V. ainda TWNT, II, p. 63s., V, p. 153-157, 340s.; V. tb. MM).

A "cansativa peregrinação" da paráfrase familiar, tem um sentido semelhante, mas, estritamente falando, é uma tradução errônea. Jacó, por ocasião do voto que fez (Gn 28.20) usou em realidade a palavra *derekh*, "estrada" ou "caminho" — metaforicamente, maneira de vida, humana ou animal — até mesmo comportamento de objetos inanimados, porém impulsionados. (Pv 30.9 ilustra muito bem todos os três casos). A referência de Jacó foi pessoal, prática, específica e contemporânea. Isso de forma alguma invalida o hino familiar — a intensificação demonstrada nesse hino segue na direção correta.

*Paroikos* e *parepidemos* ou seus cognatos são empregados no NT (1Pe 1.1,17) e em citações do AT (Hb 11.13; 1Pe 2.11). Nos tempos neotestamentários é provavelmente verdadeiro dizer que o *paroikos* não somente habitava por mais tempo num lugar do que o *parepidemos*, mas igualmente que se incorporava mais plenamente na vida cívica e nas obrigações fiscais da comunidade por si adotada. Os *eklektoi parapidemoi*, de 1Pe 1.1, são mais do que simplesmente "viajantes eleitos" — seu estado político é mera metáfora a respeito do fato que são peregrinos de Deus — pessoas atualmente dentro do tempo e ainda na carne, mas escolhidas para a vida eterna por meio de Cristo Jesus, e,

por conseguinte, grandemente diferentes dos mundanos. A *paroiika* de 1Pe 1.17 reverte, por variação estilística, à ênfase de *ger*, mas, essencialmente, continua significando "peregrinação". Os "estrangeiros e peregrinos sobre a terra", em Hb 11.13, traduz com grande beleza a expressão grega. Há certo eco verbal de Sl 39.12 e de 1Cr 29.15, que talvez seja um lançar de olhos para Gn 47.9. A frase tem mais força em vista da "epistemologia idealista" do escritor — o templo e todas as coisas terrenas são apenas cópias e sombras das coisas celestiais, e o verdadeiro mundo é o mundo invisível. O eco verbal comparável em 1Pe 2.11, não exige qualquer comentário especial.

O conceito de peregrinação como uma viagem de vólção ou obrigação religiosa até um lugar sagrado, tal como a visita de Abraão ao monte Moriá, é conhecido desde a mais remota antiguidade, ainda que a Bíblia não tenha qualquer termo técnico para isso. Qualquer lugar considerado com veneração estava sujeito a atrair peregrinos, como os mais antigos registros do AT chegam a registrar. As viagens às principais festividades em Jerusalém, onde o templo veio a desfrutar de um prestígio exclusivo, eram fato bem estabelecido nos tempos neotestamentários. A viagem descrita em Lc 2.41. é um exemplo particularmente famoso. Antes da partilha de Jerusalém, os judeus lamentavam regularmente defronte do Muro das Lamentações, que é tudo quanto resta do templo de Herodes. V. ESTRANGEIRO. R.A.S.

**PERÉIA** — Um distrito da Transjordânia, mais ou menos correspondente com Gileade (q.v.), do AT. Nunca se menciona por nome no NT — é Josefo quem o menciona — mas é o distrito referido por diversas vezes (p. ex., Mt 19.1) como a região "além do Jordão". O nome Peréia veio a ser empregado depois do exílio, para denotar uma área ao oriente do rio Jordão, com cerca de 16 km de largura, estendendo-se desde o rio Arnoum, ao sul, até algum ponto entre os rios Jabok e Yarmuk, ao norte. Compunha-se essencialmente da borda da escarpa de 1.000 m que faz frente para o Jordão, com suas aldeias, e era, portanto, uma região de terras altas, com precipitação adequada de chuva (30 polegadas por ano) e cobertura de árvores em suas porções mais altas. V. figs. 137 e 139. Nas elevações intermediárias havia oliveis e vinhedos, e o cultivo se prolongava para o leste por meio dos campos de trigo e então os pastos de estepes das terras mais baixas. Evidentemente era uma região atrativa nos tempos do AT, pois, após vê-la, juntamente com as áreas adjacentes, as tribos de Gade e Rúben (Nm 32.1-5) perderam interesse em atravessar o rio Jordão com seu gado.

No tempo de Cristo, a Peréia era ocupada pelos judeus e governada por Herodes Antipas, e os judeus reputavam-na dotada da mesma posição de privilégio que a Judéia e a Galiléia. Visto que fazia fronteira com ambas, do outro lado do Jordão, era possível, atravessando-a ao comprido, seguir uma rota que cobria o território

judáico o tempo todo para quem viajava da Galiléia à Judéia, ou vice-versa, dessa maneira sendo evitado o território dos samaritanos. J.H.P.

**PEREZ, PERIZEUS** — Perez (*perets*), um dos filhos de Judá e Tamar, sua nora (1Cr 2.4; 4.1), foi assim chamado porque, embora seu irmão gêmeo tivesse posto fora a mão em primeiro lugar, Perez foi o primeiro a nascer, e foi dito que ele "irrompeu" (*parats*; Gn 38.29). Foi pai de Hezrom e Hamul (Gn 46.12; Nm 26.21; 1Cr 2.5), cujos descendentes foram chamados de perizeus (*parzi*; Nm 26.20; V. tb. Ne 11.4.6). Por meio dele e de Hezrom passa a genealogia do Messias (1Cr 9.4; Rt 4.18; Mt 1.3; Lc 3.33; cf. Rt 4.12). O nome ocorre na LXX e no NT com a forma de *Phares*, e esse nome é aproveitado sem qualquer alteração por algumas versões, no NT. Pode ser comparado com o nome pessoal assírio *partsi*, encontrado em documentos do séc. VIII a.C. V. K. Tallqvist, *Assyrian Personal Names*, 1914, p.180. T.C.M.

**PERFEIÇÃO** — A idéia bíblica de perfeição é a de um estado de sanidade completa ideal, na qual quaisquer incapacidades, falhas ou defeitos, que talvez tenham existido antes, foram eliminados ou deixados atrás.

No AT, duas raízes hebraicas expressam essa idéia: *shlm* e *tmn*. (Quanto ao sentido literal do adjetivo *shalem*, v. Dt 25.15; 27.6; quanto ao sentido de *tamim*, v. Lv 3.9; 23.15). No NT, o adjetivo usual (dezenove vezes) é *teleios* (substantivo, *teleiotes*, Cl 3.14; Hb 6.1), que expressa o pensamento de ter atingido o *telos* apropriado ou apontado ("fim" no sentido de "alvo", "propósito"). O verbo correspondente, *teleioo* (dezesesseis vezes com esse sentido), significa tornar realidade uma tal condição. No grego secular, *teleios* também significa (i) adulto, plenamente desenvolvido, em contraste com imaturo e infantil, e (ii) em conexão com os cultos misteriosos, plenamente iniciado. O primeiro sentido brilha em passagens como 1Co 14.20; Ef 4.13; Hb 5.14; cf. 6.1; o último sentido surge em 1Co 2.6 e, talvez, em Fp 3.15; Cl 1.28. Dois adjetivos de significado similar, são: (i) *artios* (2Tm 3.17; em nossa versão, "perfeito"), que denota habilidade e prontidão para satisfazer todas as exigências impostas, e (ii) *holokleros* (Tg 1.4, com *teleios*; 1Ts 5: 23; em nossa versão, "íntegro"), a respeito do qual Arndt apresenta os significados de "são, completo, sem dano, intacto, inculpável". O NT também usa (sete vezes o verbo *katartizo*, traduzido por "consertar", "corrigir", "formar" etc. em nossa versão portuguesa, mas cujo sentido é verdadeiramente "pôr em ordem" ou "pôr em estado apropriado", mediante treinamento ou suprimento de alguma falha, ou mediante correção de alguma falta.

A perfeição é um termo relativo, que significa simplesmente atingir uma finalidade devida, ou desfrutar de um estado ideal. O que seja essa finalidade e esse estado, varia em diferentes casos. A Bíblia fala sobre perfeição em três conexões distintas.

### I. A PERFEIÇÃO DE DEUS

As Escrituras se referem a Deus (Mt 5.48), à sua "obra" (Dt 32.4), ao seu "caminho" (2Sm 22.31 = Sl 18.30), e à sua "lei" (Sl 19.7; Tg 1.25) como perfeitos. Em cada contexto alguma característica de glória moral manifestada está em foco, e o pensamento é que aquilo que Deus diz e faz é inteiramente isento de falhas e é digno de todo o louvor. Em Mt 5.48, Cristo exalta a conduta ideal do Pai celestial (particularmente, no contexto, sua bondade para com aqueles que a ele se opõem) como um padrão que os seus filhos devem imitar.

### II. A PERFEIÇÃO DE CRISTO

O escritor da Epístola aos Hebreus fala sobre o Filho encarnado de Deus como alguém que vinha fosse "aperfeiçoado por meio de sofrimentos" (Hb 2.10). A referência, neste caso, não é a algum teste pessoal que Jesus teria experimentado como homem, mas ao ser preparado, mediante sua experiência do poder da tentação e do custo da obediência, para o ministério sumo sacerdotal para o qual o Pai o havia chamado (Hb 5.7-10; cf. 7.28). Na qualidade de Sumo Sacerdote, "tendo oferecido para sempre, um único sacrifício pelos pecados" (Hb 10.12), Jesus se tornou "o autor da salvação eterna para todos os que lhe obedecem" (Hb 5.9), garantindo-lhes, por sua intercessão constante, o acesso a Deus (Hb 7.25; 10.19s.) e usando para com eles de constante simpatia e ajuda de que necessitam em suas tentações constantes (Hb 4.14s.). Foi sua própria experiência de primeira mão sobre a tentação que o preparou para cumprir esse último ministério (Hb 2.17s.; 5.2,7s.).

### III. A PERFEIÇÃO DO HOMEM

Essa é abordada com referência aos seguintes pontos: (a) a relação de aliança de Deus para com o homem; e (b) sua operação graciosa no homem.

#### a) Relação de aliança de Deus para com o homem

A Bíblia fala sobre a perfeição do homem na aliança com Deus. Essa é a perfeição que o AT exige do povo do Deus (Gn 17.1; Dt 18.13) e que atribui aos santos individuais (Noé, Gn 6.9; Asa, 1Rs 15.14; Jo, Jó 1.1): obediência leal, sincera, de todo coração, à vontade conhecida de seu gracioso Deus. Trata-se de fé em operação, mantendo uma correta relação para com Deus mediante adoração reverente e serviço. Essa perfeição é essencialmente uma questão do coração (1Rs 8.51; 2Rs 20.3; 1Cr 29.9); a conformidade externa para com os mandamentos de Deus não é bastante se o coração não é perfeito (2Cr 25.2). A perfeição é regularmente associada com a retidão, como sua expressão externa natural (Jó 1.1,8; 2.3; Sl 27.37; Pv 2.21). Em Mt 19.21, *teleios*, além de expressar o pensamento negativo, "faltar em nada", parece também envolver o sentido positivo, "sincera e verdadeiramente em aliança com Deus".

A Bíblia também fala sobre a perfeição de Deus em sua relação de aliança com o homem.

Esse é o aperfeiçoamento dos homens por meio de Cristo, do qual o escritor da Epístola aos Hebreus trata. "O aperfeiçoamento dos homens se refere à sua condição dentro da aliança... Aperfeiçoar... é pôr o povo dentro da autêntica relação da aliança, de adoradores do Senhor, a fim de levá-los à sua plena comunhão" (A. B. Davidson, *Hebrews*, p. 208). Deus fez isso substituindo o antigo pacto, sacerdócio, tabernáculo e sacrifícios, por algo superior. A "antiga aliança", na Epístola aos Hebreus, significa o sistema mosaico que visava estabelecer uma comunhão viva entre Deus e o seu povo; mas, diz o escritor, isso nunca pôde aperfeiçoá-los nessa relação, pois não lhes podia dar plena certeza da remissão de todos os pecados (Hb 7.11,18; 9.9; 10.1-4). Sob o novo pacto, entretanto, à base do sacrifício único de Cristo de si mesmo, os crentes recebem de Deus a certeza que ele jamais se lembrará dos seus pecados (10.11-18). Dessa maneira, ele os "aperfeiçoou para sempre" (v. 14). Essa perfeição de comunhão com Deus é algo que os santos do AT não conheciam sobre esta terra (11.40) — embora, por meio de Cristo, desfrutem-no agora, na Jerusalém celestial (12.23s.).

#### b) A operação da graça de Deus no homem

A Bíblia fala sobre o aperfeiçoamento dado por Deus ao seu povo, à imagem de Cristo. Com isso Deus visa aqueles que, mediante a fé, gozam de comunhão consigo, para que cresçam da infância espiritual para a maturidade (perfeição) na qual em nada serão faltosos no que diz respeito à plena estatura de Cristo, em cuja semelhança estão sendo renovados (Cl 3.10). Deverão desenvolver-se até que, nesse sentido, estejam completos (cf. 1Pe 2.2; Hb 5.14; 6.1; Gl 3.14; Ef 4.13; Cl 4.12). Esse pensamento tem um aspecto de conjunto e um aspecto individual: a igreja, como um corpo, deve tornar-se "homem perfeito" (Ef 4.13; cf. 2.15; Gl 3.28), e o crente individual será aperfeiçoado (Fp 3.12). Em ambos os casos o conceito é cristológico. O terreno da perfeição é "em Cristo" (Cl 1.28), enquanto a perfeição de comunhão com Cristo, e a semelhança com Cristo é um dom divino que não será desfrutado enquanto não chegar o dia de sua volta, enquanto não ficar completa a igreja, e enquanto não ocorrer a ressurreição dos crentes (cf. Ef 4.12-16; Fp 3.10-14; Cl 3.4; 1Jo 3.2). Nesse interim, entretanto, os crentes maduros e vigorosos, segundo é ensinado, terão atingido uma perfeição relativa nos terrenos do discernimento espiritual (Fp 3.15; cf. o v. 12), do caráter cristão bem equilibrado (Tg 1.4), e do amor confiante em Deus e a respeito dos homens (1Jo 4.12,17s.).

A Bíblia em parte alguma liga a idéia de perfeição diretamente com a lei, nem a equipara diretamente com a impecabilidade. A impecabilidade absoluta é um alvo que os crentes precisam buscar (cf. Mt 5.48; 2Co 7.1; Rm 6.19) mas que durante esta vida não encontrarão (Tg 3.2; 1Jo 1.8-2.2). Sem dúvida alguma, quando o crente estiver aperfeiçoado na glória,

será impecável; todavia, equiparar a idéia bíblica de perfeição com a impecabilidade e então argumentar que em vista da Bíblia chamar alguém de perfeito, a impecabilidade sobre a terra necessariamente deve ser uma possibilidade prática, seria uma estultícia. A perfeição no presente que, de conformidade com as Escrituras, alguns crentes realmente alcançaram, não é uma questão de impecabilidade, mas de fé poderosa, alegre paciência, e amor transbordante.  
V. SANTIFICAÇÃO. J.I.P.

**PERFUMISTA** — V. COSMÉTICOS E PERFUMARIA.

**PERGAMINHO** — V. ESCRITA.

**PERGAMO** — Uma cidade da província romana da Ásia, no oeste daquilo que é atualmente a Turquia Asiática. Ocupava uma posição dominante perto do extremo marítimo do vale largo do Caico, e provavelmente era local povoado desde uma data bem recuada. Quando Filatero se revoltou contra o trácio Lisímaco, em 282 a.C., se tornou a capital de seu reino, que em 133 a.C. foi doada por Atalo III aos romanos, os quais a incluíram na província da Ásia. O primeiro, e durante algum tempo o único, templo do culto imperial foi edificado ali (cerca de 29 a.C.) em honra de Roma e Augusto. Essa e outras honras posteriores, além de sua posição anterior de capital, indica que era a capital administrativa da província, embora Éfeso ou Esmirna tenham sido a primeira cidade do ponto de vista comercial. Como tal, era o centro da religião oficial, e a sede da autoridade e da justiça imperial na província. Era, igualmente, centro dos maiores cultos pagãos, de Zeus, Atena, Dionísio e Asclépio. Uma cidade pequena (Bergama) continua existindo na planície abaixo do local da antiga cidade.

Nas cartas às "sete igrejas da Ásia", Pérgamo figura em terceiro lugar (Ap 1.11). Isso é apropriado se a ordem for considerada como geográfica: começando pelo grande porto de Éfeso, a lista segue a estrada costeira para o norte atravessando Esmirna até Pérgamo, e daí se volta para o sueste ao longo de outra importante estrada para incluir Tiátira, Sardis e Filadélfia e terminar em Laodicéia, que fica na grande estrada principal que volta diretamente para Éfeso. Pérgamo aparece no Apocalipse como lugar onde "está o trono de Satanás" (Ap 2.13). Isto dificilmente pode referir-se aos cultos pagãos — embora que talvez haja relações com os mesmos na "doutrina de Balaão" (v. 14) — pois tais cultos eram igualmente intensos em outras cidades da província. Muito mais provavelmente faz alusão à posição oficial de Pérgamo como o centro da religião imperial. Pérgamo era considerada como a sede do poder do mal, porque, no culto imperial o poder dado por Deus pertencente ao estado havia sido empregado na adoração blasfema de um homem. A adoração do imperador fora transformada na pedra de toque da lealdade cívica, pelo que o crente fiel, ainda que leal em extremo à autoridade secular

do estado, era estigmatizado de traidor. Antipas (v. 13) é provavelmente citado como representativo (talvez o primeiro) daqueles que foram levados a Pérgamo como suspeitos e ali executado por se terem recusado a adorar ao imperador.

Em vista dessa perversão da autoridade divina dada ao estado, o Cristo é descrito como o real e final possuidor dessa autoridade, o que é simbolizado pela espada afiada de dois gumes (v. 12). O significado da "pedrinha branca" (v. 17), é incerto; um pequeno cubo, *tessara hospitalis*, da espécie frequentemente usada como ingresso, está em vista, e talvez simbolize a aliança permanente e individual entre Cristo e o crente fiel. V. W. M. Rawsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia*, 1940, caps. xxi, xxii. M.J.S.R.

**PERGE** — Uma antiga cidade cujas origens são desconhecidas, existente na Panfília (q.v.), bem situado num vale extensivo, regada pelo rio Cestro. Era a capital religiosa da Panfília, tal como Éfeso, "uma cidade catedral" de Artemisa, cujo templo ficava numa colina próxima. Tal como a maioria das cidades daquela costa infestada por pirata, Perge fica um pouco para o interior, e era servida por um porto fluvial. Ataléia, fundada no segundo século a.C., posteriormente serviu como porto de Perge, mas igualmente absorveu sua prosperidade. Restam algumas ruínas, dando uma agradável impressão da antiga Perge, mas Ataléia sobrevive como um porto ativo, a moderna Adalia, um dos mais belos recantos da Anatólia, tão completamente o local fundado por Atalo ultrapassou as cidades mais antigas. E.M.B.

**PERIZEUS** — São mencionados: (1) entre os ocupantes de Canaã em geral (Gn 15.20; Êx 3.8; Dt 7.1; 20.17; Js 3.10; 9.1; Jz 3.5; 1Rs 3.20; 2Cr 8.7; Ed 9.1; Ne 9.8); (2) juntamente com os jebuseus etc., nas colinas (Js 11.3); (3) juntamente com os cananeus de perto de Betel (Gn 13.7), de perto de Siquém (Gn 34.30), e das colinas da Judéia (Jz 1.4s.); (4) juntamente com os refains (Js 17.15). (Noth pensa que "refains" implica numa localização transjordânica, mas isso é ponto debatível). Aparentemente eram habitantes das colinas e isso se coaduna com a interpretação de "perizeus", favorecida pela maioria de comentadores, com "aldeões" (derivado de *perazah*, "aldeia"), e não com o nome de algum grupo étnico. BDB usa de cautela, entretanto, visto que *prizi* é palavra que só ocorre nos contextos enumerados, e *prazi* aparece tão somente em 3.5; 1Sm 6.18 em LXX, "perizitas"; e Et 9.19; cf., talvez, *prazon* (Jz 5.7,11). Gn 10.15s. não menciona os perizeus (ou fereuseus) entre os ramos dos cananeus. J.R.U.L.

**PERNA** — Certo número de palavras hebraicas e uma grega, são assim traduzidas. 1) *k'ra ayim*. Esse vocábulo ocorre principalmente em passagens rituais como, p. ex., Êx 12.9; 29.17; Lv 1.9,13; 4.11 etc. Em Lv 11.21 descreve as pernas trazeiras dos gafanhotos, permitidas



como alimento, e provê uma ilustração sobre o juízo, em Am 3.12.

2) *regel*. Essa palavra normalmente significa "pé", mas é usada acerca das pernas de Golias em 1Sm 17.6.

3) *shoq* significa a parte de cima da perna, sendo sinônimo de "coxa". É usada para indicar pernas humanas em Dt 28.35; Sl 147.10; Pv 26.7; Ct 5.15; Is 42.2; Dn 2.33. Em Jz 15.8 é traduzida por "quadril", em algumas versões. Mas nossa versão portuguesa a omite. Essa palavra também é usada com referência às pernas dos animais. É traduzida por "ombro" em diversas passagens rituais, como, p. ex., Êx 29.22,27; Lv 7.32-34; 8.25,26; Nm 6.20 etc., e em 1Sm 9.24 é traduzida por "coxa". Tratava-se de uma das porções escolhidas de carne, e estava reservada aos sacerdotes.

4) *shovel*. É incorretamente traduzida por "pernas", em muitas versões, mas a nossa versão portuguesa já a corrige para "cauda da tua vestidura" (Is 47.2).

5) *Gr.*, *skefos*. Essa palavra ocorre somente em Jo 19.31s., quando as pernas dos que foram crucificados perto de Jesus foram quebradas para que a morte fosse apressada. J.G.G.N.

## PERNEIRAS — V. ARMADURA E ARMAS.

## PEROLA — V. JÓIAS E PEDRAS PRECIOSAS.

**PERSEGUIÇÃO** — Conforme aquela que era experimentada pelos cristãos, não era nenhuma novidade. Era parte de sua herança judaica. A associação de testemunho e sofrimento, iniciado tão cedo como a segunda oração de Isaías, se cristalizou na luta contra os selécuidas. Uma teoria de martírio recompensado pela imortalidade pessoal se desenvolveu até o ponto de dominar a atitude dos judeus para com o governo romano (4 Macabeus 17.8s.). A possibilidade de morrer pela Torah se tornou aceita como uma exigência do judaísmo. Dessa maneira, os judeus não eram avessos ao martírio; a despeito da tolerância romana oficial de sua religião, a coesividade dos judeus, além de sua não-cooperação, e seu sucesso financeiro por meios astuciosos conquistou para os israelitas um ódio generalizado e perseguições espasmódicas, especialmente fora da Palestina: massacres eram comuns em Alexandria. Esse legado foi recebido pelos cristãos. E a disposição destes de enfrentarem o sofrimento era intensificada pelo exemplo de Jesus e pela associação da perseguição com o ansiado fim desta época (Mc 13.7-13). Assim mesmo, precisamos perguntar o que originou tal animosidade para com eles, tanto entre os judeus como entre os romanos.

### a) Oposição por parte dos judeus

Essa gradualmente foi crescendo de intensidade. A pregação de um Messias crucificado cuja morte era publicamente atribuída aos líderes judeus era altamente provocadora. Assim mesmo, o povo se mostrava favorável para com o movimento cristão (At 2.46s.; 5.14), enquanto os fariseus se mostravam moderados (At 5.34s.;

23.6s.), enquanto a oposição, muí naturalmente, se intensificava por parte dos saduceus (At 4.1,6; 5.17). A pregação de Estêvão sobre a transitoriedade da lei (At 6.14) fez mudar a opinião pública e provocou a primeira perseguição em Jerusalém e em outros lugares, como, p. ex., em Damasco. Em 44 d.C., Tiago foi executado por Herodes Agripa, e em Atos os judeus aparecem como os mais veementes adversários de Paulo. Essa atitude só poderia ser intensificada mais ainda pelo concílio apostólico que repudiou a necessidade da circuncisão, e culminou na excomunhão dos cristãos em Jamnia, em c. de 80 d.C.

### b) Oposição por parte dos romanos

A atitude de Roma passou por uma notável alteração. A princípio, conforme vemos em Atos, ela deu aos cristãos tolerância e até mesmo encorajamento. Isso, entretanto, dentro em pouco cedeu lugar a feroz oposição. Em Roma (Tácio, *Ann.* xv. 44) tal era a impopularidade dos cristãos, em cerca de 64 d.C., que Nero pôde fazer deles bodes expiatórios pelo incêndio da capital. Na Bitínia (Plínio, *Ep.* x. 96,97), em cerca de 112 d.C. a persistência no cristianismo era reputada como ofensa capital, embora Trajano não permitisse delação anônima e a depreciada "caça às bruxas". Três explicações sobre essa atitude transformada têm sido apresentadas:

(i) Os cristãos seriam enquadrados na lei apenas por ofensas específicas, tais como canibalismo, incensarismo, incesto, magia, assembléia ilícita, e *majestas* (no caso deles, recusa de sacrifício ao *numen* do imperador). Há, entretanto, evidência de que, se por um lado eram acusados de todas essas coisas, por outro lado, 1Pe 2.12; 4.14-17; Plínio, *Ep.* x.97; e Suetônio, *Nero* 16, deixam claro que desde data bem recuada, o *nomen ipsum* de cristão, irrespectivo da *coherentia flagitia* com o mesmo, associados na mente popular era punível.

(ii) Haveria uma lei geral por todo o império, o *institutum Neronianum*, que teria proscrito o cristianismo. Tertuliano faz essa afirmação e assevera que esse foi o único acta de Nero não rescindindo posteriormente (*Ad. Nat.* 1.7, V. tb. *Apol.* 5), e a evidência apresentada por Suetônio, por 1 Pedro e por Apocalipse é passível dessa interpretação. Não obstante, o cristianismo provavelmente não era importante bastante para evocar tal lei geral, e se houvesse tal lei, é difícil explicar a ignorância de Plínio a respeito, o fato de Trajano não mencioná-la, os direitos de propriedade desfrutados pela igreja antes da perseguição de Décio, e a notável falta de uniformidade em sua execução.

(iii) A perseguição estaria à discreção do governador, que agia somente em resposta a alguma acusação específica: não havia promotor público na sociedade romana. Qualquer que fosse a acusação formal, é claro que, pelo tempo de Plínio a membriezia ativa em uma organização que se acreditava ser criminosa e, portanto, à semelhança dos bacanais e dos druidas, banida porque em todos estes três, o culto e o *scefera* pareciam indistinguíveis, constituía uma

ofensa punível, e a *contumacia*, isto é, a recusa persistente de retratar-se, era castigada com a morte. A competência de procônsules e prefeitos cidadãos em *crimina extra ordinem* tem sido demonstrada nos anos recentes como uma competência bastante grande. Se um governador quisesse tomar providências contra os cristãos tinha o precedente neroniano para guiá-lo e seu *imperium* coercivo para apoiá-lo. Alternativamente, ficava dentro de sua discreção, como no caso de Gálio (At 18.14-16), rejeitar a jurisdição. Se estivesse em dúvida, podia consultar o imperador, cuja opinião tomar-se-ia então obrigatória para ele enquanto ele fosse mantido na província, ainda que não necessariamente para seus sucessores.

É devido ao fato que os governadores desfrutavam de tal discreção que Tertuliano dirigiu sua apologia não ao imperador, mas sim, ao governador: pois era nas mãos deste que estava o remédio. Isso explica a natureza espasmódica da perseguição até os dias de Décio. Dependia tanto da orientação política do governador como da extensão da impopularidade dos cristãos na província, o que podia levar indivíduos particulares acusá-los. Não existe evidência satisfatória (a despeito de Orósio, vii. 7) para se crer que houvesse qualquer ação geral contra os cristãos por todo o império durante o reinado de Nero, embora a seita aparentemente fosse *illicita* na própria Roma (Suetônio, *Nero* 16). A evidência real a respeito da perseguição movida por Domiciano contra a igreja é precária a despeito da invectiva amontoada contra aquele imperador pelos pais da igreja. Uma generalização larga em Dio (lxvii. 14), a morte de Flávio Clemente, que possivelmente era cristão, e de Acílio Glábrio, que provavelmente o era, e o banimento de Domitila, é mais ou menos tudo quanto podemos reunir como evidência a respeito. Porém, é perfeitamente possível que Domiciano, que inspecionava cuidadosamente as rendas judaicas, cujos impostos cobrava vigorosamente, (Seutônio, *Domit.* 12), tenha descoberto cristãos não circuncidados abrigando-se sob os privilégios religiosos dos judeus e instituído contra eles uma perseguição geral sobre a qual encontramos traços vívidos em Apocalipse, se este tiver de ser datado como sendo escrito durante o reinado de Domiciano, e não durante o reinado de Nero.

Por conseguinte, a perseguição era restringida por três fatores: (i) os governadores romanos relutavam em admitir acusações a respeito de opiniões religiosas particulares (*superstitioes*) e procuravam confinar sua atenção às ofensas verdadeiras; (ii) as acusações tinham de ser feitas pessoal e publicamente — e apresentar uma acusação capital era ao mesmo tempo algo perigoso e difícil; (iii) em cada província, apenas um homem, o governador, podia baixar a sentença de morte.

Esses três fatores se combinaram para proteger a maioria das cristãos por tempo bastante para que a igreja pudesse tornar-se firmemente estabelecida por todo o império. E.M.B.G.

**PERSEVERANÇA** — A significação estritamente bíblica, em distinção com a significação teológica posterior desse termo, é indicada pelo contexto de Ef 6.18, onde aparece como tradução de *proskarteresis*. A implicação de constância, paciência, persistência, é confirmada pelo uso do verbo *proskartereo*, freqüentar constantemente, continuar inflexivelmente, aderir firmemente, apegar-se a (MM, p. 548). É empregado em Mc 3.9 para descrever uma embarcação quietamente aguardando para afastar Jesus das multidões que o apertavam, e, em At 10.7 é usado a respeito dos soldados da guarda pessoal de Cornélio, que o serviam constantemente. Em sua aplicação espiritual sempre tem algo a ver com a continuação no caminho cristão, particularmente em relação à oração (cf. At 1.14; 2.42,46; 6.4; 8.13; Rm 12.12; 13.6; Cl 4.2).

Nenhum segundo sentido doutrinário se apegava ao termo no NT. Relaciona-se simplesmente com a contínua e paciente dependência do crente a Cristo. A parábola de nosso Senhor sobre a viúva importuna é o mais relevante comentário a respeito (cf. Lc 18.1-8). A perseverança cristã só é uma qualidade no crente porque, inicialmente, é um dom dado por Deus. É pelo seu poder que aqueles que nele confiam são "... guardados pelo poder de Deus, mediante a fé, para salvação preparada para revelar-se no último tempo" (1Pe 1.5). A.S.W.

**PÉRSIA, PERSAS** — Os persas, indo-europeus, pastores nômades vindos do sul da Rússia, provavelmente entraram no planalto iraniano no fim do segundo milênio a.C. Em 836 a.C., Salmaneser III, da Assíria, recebeu tributo dos governantes de um certo Parsua, perto do lago Urmia. Seu sucessor fundou a terra de Parsuash, no sul, onde diversas tribos finalmente se estabeleceram. Essa área, a leste do golfo Pérsico, até hoje é chamada de Farsistan. Persépolis e Parsagarda eram as cidades principais (v. mapa 9). Heb., *paras*, "Pérsia", se refere a essa terra.

## I. HISTÓRIA PERSA E JUDAICA

As antigas tradições do povo persa estão registradas no livro sagrado, o Zend-Avesta. Os mais primitivos reis ali registrados governavam em Anshan, a noroeste de Susa. O Acamenes que era considerado o fundador da dinastia pelos reis posteriores, reinou em c. de 680 a.C. Seu neto, Ciro I, se opôs a Assurbanipal da Assíria, mas posteriormente se submeteu. Ciro II, neto de Ciro I, se rebelou contra seu suserano medo, Astiages, matando-o e conquistando a sua capital, Ecbatana (v. *Acrmeta*), em 550 a.C. Esse sucesso foi seguido pela subjugação da Anatólia e pela conquista de Croeso, da Lídia (547 a.C.). Ciro, a seguir, voltou-se para o oriente para estender os seus domínios pelo noroeste da Índia. Em cerca de 540 a.C., ele se sentiu suficientemente poderoso para atacar a Babilônia. Depois de diversas batalhas entrou triunfalmente na Babilônia, em 29 de outubro de 539 a.C., dezessete dias depois que a cidade caíra perante os seus exércitos (Dn 5.30s.:

v. CIRO). O rei pouco depois regressou a Susa, mas seu filho, Cambises, permaneceu na Babilônia a fim de representá-lo nas cerimônias religiosas. O império inteiro foi dividido em grandes regiões governadas por sátrapas (v. SÁTRAPA), escolhidos dentre nobres persas ou medos, mas com oficiais nativos sob eles (cf. Dn 6). Várias estátuas de deuses, que haviam sido levadas para a Babilônia pelo último rei nativo, Nabonido (talvez refletido em Is 46.1s.), foram devolvidas aos seus próprios santuários. Visto que não havia imagem de Javé para ser devolvida a Jerusalém, Ciro devolveu aos judeus os preciosos vasos que haviam sido levados do templo por Nabucodonosor (Ed 1.7s.; cf. DOTT, p. 92-94). Mais importante ainda é que ele deu autorização real para a reconstrução do templo a qualquer judeu que desejasse regressar a Judá (Ed 1.1-4). Certo Sesbazar foi nomeado governador (Ed 5.14). Evidentemente era um oficial especial responsável perante o rei. O governador da província do "outro lado do rio" (a região a oeste do rio Eufrates) claramente não tinha conhecimento do edito de Ciro quando, em 520 a.C., tentou adiar a obra. Sua carta chegou às mãos de seu superior, o sátrapa que estava encarregado da Babilônia e do Ocidente. Nenhum registro foi encontrado entre os arquivos guardados na Babilônia, mas um memorando foi encontrado em Ecbatana, onde Ciro havia residido durante seu primeiro ano de reinado. Dario I (522-486 a.C.) confirmou o decreto e ordenou que seus oficiais ajudassem aos judeus.



**Fig. 149** — Relevo em telhas esmaltadas, representando um arqueiro-lanceiro da guarda real persa. De Susã, séc. V a.C.

Dario e seu sucessor Xerxes I (486-465 a.C.) despenderam considerável energia na tentativa de conquistar os gregos do Peloponeso, quase que a única área do mundo então conhecido, fora do império persa, pois Cambises II (530-522 a.C.) havia anexado o Egito, em 525 a.C. A derrota sofrida pelos persas em Maratona (490 a.C.), contra um pequeno exército grego, foi a única derrota sofrida por Dario. Sua reorganização das satrapias, seu sistema de comandantes militares, e a introdução de moedas e sistemas legais e postais durante o seu reinado, ficaram em vigor enquanto o império persa durou. Esses serviços, juntamente com o considerável grau de autonomia permitido aos povos sujeitados, contribuíram grandemente para a estabilidade do império e permitiu que uma comunidade pequena como a de Judá pudesse sobreviver.

Sob Artaxerxes I (465-424 a.C.) os negócios judaicos passaram a contar com representação oficial na corte. Esdras, segundo parece, era "Secretário do Interior dos Negócios Judaicos" (Ed 7.12). Ele foi reconhecido como enviado especial para reorganizar os serviços do templo em Jerusalém (458 a.C.). Os judeus zelosos foram impulsionados, pelo encorajamento que receberam, a ultrapassar as condições da comissão de Esdras e reconstruíram os muros da cidade. Isso foi notificado ao rei pelo governador de Samaria, o qual, segundo parece, tinha alguma responsabilidade no tocante a Judá. A resposta real (Ed 4.17-23) ordenava a cessação do trabalho, pois a pesquisa dos registros demonstrara que a cidade se tinha revoltado contra reis anteriores. Artaxerxes teve de enfrentar rebelião no Egito (c. 460-454 a.C.), pelo que não pôde permitir a construção de uma fortaleza tão próxima daquele país. Entretanto, o copeiro real era um judeu, Neemias, que foi capaz de reverter os efeitos desse decreto ao ser nomeado governador de Judá (heb., *tirshata'*, Ne 8.9; v. GOVERNADOR) com permissão de reconstruir os muros (445 a.C.). Nenhum registro resta sobre as relações entre os governantes persas e os judeus, depois desse período. Quando o império persa caiu sob o poder de Alexandre (331 a.C.), os judeus simplesmente transferiram sua lealdade de um monarca para outro. V. tb. ESDRAS, NEEMIAS.

## II. A CULTURA PERSA

O idioma persa, da família indo-européia, era escrita com símbolos cuneiformes compostos de cinquenta e um sinais silábicos simples (v. ESCRITA). Essa forma escrita estava em uso em c. de 650 a.C. (tablete de ouro de Ariarames, R. Ghirshman, *Iran* 1954, fig. 48). A correspondência e os documentos imperiais empregavam o idioma aramaico e os seus símbolos para comunicações oficiais (p. ex., as cartas de Esdras, cf. DOTT, p. 256-269).

O luxo da corte persa, descrito em Ester (q.v.) é confirmado por objetos encontrados em diversos locais. Certo número de baixos-relevos em pedras pintam o rei e seus cortesãos e o tributo dos povos conquistados. Gravuras so-



bre os diferentes grupos raciais são exemplares especialmente excelente da arte persa de entalhar em pedras. O tesouro de Oxus (atualmente em sua maior parte no Museu Britânico) e outros achados feitos ao acaso, demonstram a habilidade dos joalheiros e ourives persas. As influências gregas podem ser vistas em algumas obras persas e artistas gregos segundo parece, se encontravam nas listas de dependentes do palácio.

### III. A RELIGIÃO PERSA

Os persas primitivos reverenciavam deuses da natureza, da fertilidade e dos céus. A tribo dos magos fornecia quase exclusivamente os sacerdotes. Durante o início do VI séc. a.C., Zoroastro proclamou uma religião com altos ideais morais baseados no princípio que diz: "Faz o bem, aborrece o mal". Para ele havia apenas um deus, Ahura-mazda, o Bom, representado pelo fogo e pela água purificadores. Em oposição ao bem havia um negro poder do mal. Esse credo foi adotado por Dario I, mas logo se perdeu entre os cultos mais antigos. As doutrinas de Zoroastro sobreviveram e se espalharam pelo exterior. Sua influência tem sido traçada nos escritos do judaísmo antigo (v. PAPIROS DO MAR MORTO) e, por alguns eruditos, até no próprio NT. A.R.M.

**PESCOÇO** — 1. O termo hebraico 'oref se usa a respeito do pescoço ou da nuca. É igualmente traduzido por "costas" quando usado a respeito de inimigos que voltam as costas para fugir (p. ex., Êx 23.27). É usado a respeito de idéias similares no que diz respeito a conflitos (Gn 49.8; Jo 16.12), e também na metáfora descritiva sobre os endurecidos ou teimosos, com o sentido de obstinados ou rebeldes (Dt 31.27; 2Rs 17.14; Is 48.4).

2. *garon* é também termo usado, que significa a parte da frente do pescoço (Is 3.16; Ez 16.11), ou seja, a garganta (Sl 5.9; Jr 2.25), e, portanto, a voz (Is 58.1, "ergue a tua voz", lit., "com tua garganta").

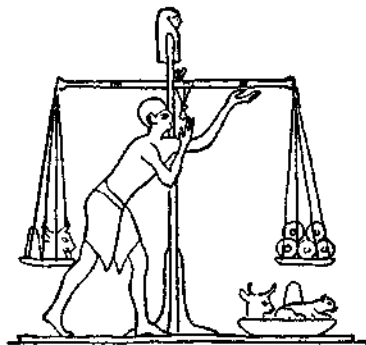
3. A palavra hebraica mais comum é *tsawa'r*, usada a respeito do pescoço em geral; a respeito de carregar a canga, que simboliza servidão (Gn 27.40, Jr 30.8); a respeito de usar um colar (Gn 41.42); a respeito de cair no pescoço de alguém para abraçá-lo (Gn 33.4), ou a respeito do pescoço posto debaixo do pé do vencedor (Js 10.24) (v. PÉ).

4. O vocábulo grego *trachelos* é empregado para significar abraço (Lc 15.20), para significar estar sob jugo (At 15.10), ou para indicar o uso de uma pedra de moinho, uma grande pedra chata com uma perfuração no centro, para levar o corpo para o fundo da água (Mt 18.6). Paulo também fala em "arriscar a própria cabeça" (lit., "o pescoço") referindo-se ao costume da decapitação (Rm 16.4). Cf. a moderna expressão idiomática, "arriscar o pescoço". De *trachelos* vem o verbo *trachelizo*, "expor o pescoço ou a garganta", usado no participio perfeito passivo, em Hb 4.13, no sentido de "patente", "evidente". B.O.B.

## PESOS E MEDIDAS

### 1. No AT

A metrologia, que é uma ciência exata, exige sanção legal para pôr em vigor a autoridade concedida a qualquer sistema específico de pesos e medidas. No antigo Oriente Próximo os padrões variavam de conformidade com os distritos e as cidades, e não há qualquer prova que Israel possuísse ou usasse um sistema fixado. Davi (2Sm 14.26) e Ezequiel (45.10) decretaram certos padrões básicos de pesos e medidas. A tradição rabínica que diz que no templo havia padrões de medidas, não tem sido comprovada (cf. 1Cr 23.29). A lei, entretanto, prescrevia que os hebreus conservassem pesos, medidas e balanças justos (Lv 19.35,36; Ez 45.10). Os profetas falaram contra aqueles comerciantes que, aumentando ou diminuindo os seus pesos (Dt 25.13), ou usando pesos enganosos (Mq 6.11) ou balanças falsas (Pv 11.1; 20.23), enganavam os seus semelhantes. Visto que as balanças antigas tinham uma margem de erro de até 6% (PEQ, LXXIV, 1942, p. 86), e que ainda não foram encontrados dois pesos hebreus da mesma denominação inscrita que fossem exatamente de peso idêntico, a importância dessa exortação pode ser percebida. Esses e outros variantes significam que os pesos e as medidas antigas só podem ser equiparados aproximadamente com os termos modernos.



**Fig. 150** — Um egípcio pesando anéis de ouro numa balança, usando pesos com formato da cabeça de um boi e um cone. Outros de tais pesos estão em um prato. Ele ajusta o peso da balança para obter um equilíbrio exato. Tebas, pintura tumular de c. do séc. XV a.C.

### I. PESOS

Os pesos antigos eram pedras (heb., 'even) esculpidas para tomarem certos formatos, geralmente com uma base chata, que os tornavam de fácil manuseio ou reconhecimento (p. ex., tartarugas, patos, leões) V. figs. 151, 152. Eram freqüentemente inscritos com seu peso e o padrão seguido, como, p. ex., nos pesos hebraicos, I: II: III: I: T: 1, 2, 4, 8, e X = *lmik*, "real" (Y. Yadin, *Studies in the Bible*, 1960, p. 1-9). Os pesos eram transportados em uma sacola ou



bolsa (Dt 25.13; Mq 6.11; Pv 16.11) a fim de que o comprador pudesse fazer comparação com a "moeda corrente entre os mercadores" de um determinado lugar (conforme Gn 23.16).

**a) Talento** (heb., *kikar*, "um círculo"; em acádio, *biltu*, "um peso"). Essa era a unidade maior, provavelmente assim chamada devido ao formato característico em que eram moldados pedaços grandes de metal, como na tampa de chumbo do efa (Zc 5.7). Era usado para pesar ouro (2Sm 12.30 etc.), prata (1Rs 20.39), ferro (1Cr 29.7) e bronze (Êx 38.29). Seiscentos e sessenta e seis talentos de ouro eram incluídos nas rendas anuais de Salomão (1Rs 10.14).

Os 30 talentos de ouro, pagos por Ezequias como tributo (2Rs 18.14), correspondem com a quantia que Senaqueribe afirma haver recebido (Anais), o que deixa entendido que um talento semelhante era usado em Judá e na Assíria nesse tempo. Talvez tenha sido o talento "leve", de cerca de 30 kg, já que os pesos babilônicos em forma de pato e desse valor pesavam entre 29,76 a 30,27 kg. Certo peso encontrado em Tell Beit Mirsim (4,565 g) tem sido interpretado como sendo uma fração deste talento de 30,43 kg ou, mais provavelmente, 28,53 kg (isto é, 8 minas de 570,6 g = 8 x 50 sículos de 11,41 g; v. abaixo).

Outros pesos babilônicos mostram que um padrão "pesado" ou duplo de talento também

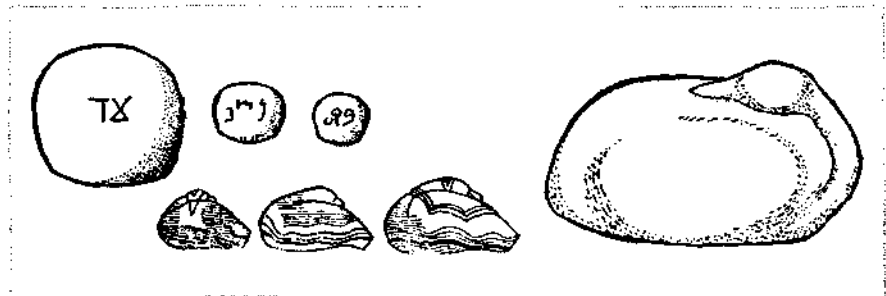
estava em uso, havendo exemplares que pesam desde 58,68 kg até 59,82, isto é, cerca de 60 kg.

**b) Mina**, maneh (heb., *maneh*; no acádio, *manu*). Era um peso empregado para medir o ouro (1Rs 10.17), a prata (Ed 2.69; Ne 7.71,72) e outras mercadorias. O talento era subdividido em 60 minas de 50 sículos ou então em 50 minas de 60 sículos. Há alguma evidência de que na Palestina, como em Ras Shamra, a mina de 50 sículos já estava em uso desde os tempos pré-exílicos. O pagamento que 603.550 homens fizeram de uma taxa de 1/2 sículo (v. *bekah*) produziu 100 talentos, 1775 sículos, isto é, 3.000 sículos para cada talento (como em Ras Shamra), mas poderia ser interpretado também conforme um ou outro padrão. Entretanto, múltiplos de 50 sículos (p. ex., 400 sículos, Gn 23.15; 500 sículos, Êx 30.24; 5.000 sículos, 1Sm 17.5; 16.750 sículos, Nm 31.52) parecem ser a evidência conclusiva de que era usada uma mina de 50 sículos.

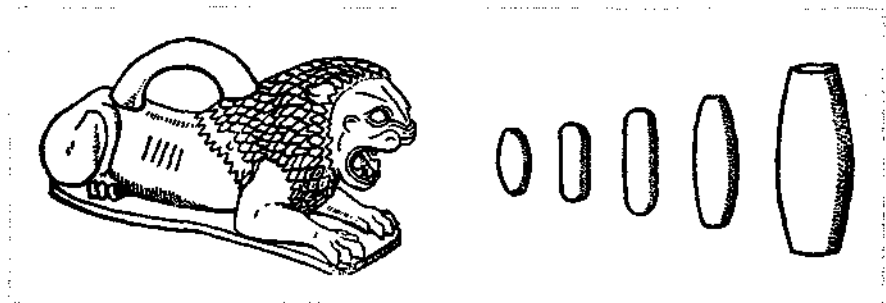
As reformas metrológicas de Ezequiel incluíram a redefinição da mina como composta de 60 sículos (45.12, texto massorético, 20 + 25 + 15). Assim sendo, a nova mina hebraica, de 20 (*gerahs*) x 60 (sículos) manteve o valor da mina inalterado em relação à mina babilônica que se compunha de 24 (*giru*) x 50 (*siqlu*) = 1.200 *gerahs*.

**c) O sículo** (heb., *sheqel*; no acádio, *shiqlu*; no aramaico e no ugarítico, *taq*) era comum a todas as metrologias semíticas, e era o peso

P



**Fig. 151** — EXTREMA ESQUERDA, SUPERIOR: Pesos de pedra dos hebreus — (i) 8 sículos (91,4 g); (ii) *ntsf* = sículo do templo; (iii) *bq'* = meio-sículo. De Laquis, sécs. VII — VI a.C.. CENTRO INFERIOR: Pesos de ágata com forma de pato. À DIREITA: Um peso com forma de pato com a inscrição "2 talentos" = c. de 60 kg. De Lagás, c. de 2100 a.C.



**Fig. 152** — À ESQUERDA: Peso assírio com o formato de um leão, inscrito "5 (minas)", e no reverso, "Prosperidade de Salmaneser" (845 a.C.). À DIREITA: Uma série de pesos de hematita da Babilônia, que vão desde 25,57 até 83,70 g, séc. XVIII a.C.

básico (*shaqal*, “pesar”). Seu valor variou consideravelmente em diferentes períodos e em diferentes regiões.

(i) O siclo real, comparado sempre com o “peso real” (2Sm 14.26), era um padrão igualmente conhecido na Babilônia. Provavelmente era o “siclo pesado” de Ras Shamra (*kbat*). A análise dos pesos descobertos em Gibeom, Gezer, Megido, e Tell en-Nasbeh mostra um siclo “pesado” de 12,5 a 12,88 g, isto é, cerca de 13 g.

(ii) O siclo comum era freqüentemente empregado para pesar objetos de metal, 1Sm 17.5; a armadura de Golias, com 5.000 siclos = 54.450 g), cabelos (2Sm 14.26), alimento (Ez 4.10), e comumente ouro e prata, assim deixando entendido que era usado como meio de pagamento. O siclo não foi reconhecido em forma de moeda senão já no reinado de Dario I (V. DINHEIRO).

Dezessete pesos inscritos de um siclo ou de múltiplos superiores, exibem uma variação de 11,08 g a 12,25 g; média, 11,38 g. Isso se equipara bem com os cálculos baseados nos pesos inscritos sobre denominações menores (v. abaixo), o que confirma uma possível desvalorização em tempos pós-exílicos de cerca de 11,7 a 11,4 g para cada siclo.

(iii) O siclo do templo, ou “siclo do santuário” (Êx 30.13; Lv 5.15 etc.) era equivalente a uma *beqa'* ou 1/2 siclo (Êx 38.26) e 20 *gerahs* (Ez 45.12), embora posteriormente, devido à reavaliação, tenha igualado a 1/3 de siclo (Ne 10.32). Acredita-se que esse siclo seja o *nsf* (v. abaixo), do qual alguns exemplos têm sido encontrados, com pesos de 9,28 a 10,5 g, isto é, cerca de 10 g, com depreciação de até cerca de 9,8 g.

d) O *nsf* ou “parte” era o equivalente a cinco sextos de um siclo. Treze exemplares apresentam um peso de cerca de 10 g (v. acima).

e) O *pim* (heb., *pim* ou *paym*) é mencionado somente em 1Sm 13.21 (“Estavam, pois, embotados os fios das relhas”, segundo diz nossa versão, deveria ser trecho traduzido por “e cobravam um *pim* para as relhas...”). Esse peso era 2/3 de uma unidade (cf. o acádio (*sinipu*), provavelmente do siclo comum, já que sete pesos *pim* inscritos (encontrados em Laquis, Jerusalém, Gezer e Tell en-Nasbeh) variam de 7,18 g a 8,13 g.

f) *beca'* (heb., *beqa'*, “fração, divisão”; em nossa versão portuguesa, “meio-siclo”). Era peso empregado para medir ouro (Gn 24.22) bem como para pagar a taxa que as

Escrituras estipulam como equivalente a “meio-siclo, segundo o siclo do santuário” (Êx 38.26). Visto que sete pesos inscritos *bq'* têm sido encontrados (em Laquis, Jerusalém, Gezer e Bete-Zur), isso nos permite fazer comparação com o valor do siclo. Esses *bq'* têm um peso médio de 6,02 g.

g) *hmsh*, “um quinto”, aparece inscrito em certo peso com forma de tartaruga, de Samaria, com o peso, de 2.499 g. Isso pode ser comparado com um outro peso inscrito “1/4 de *nsf*, 1/4 de *sq'*”, o que subentende uma subdivisão do siclo de Ezequiel.

h) *gera* (heb., *gerah*; no assírio, *giru*). Esse é definido como um vigésimo de um siclo (Êx 30.13; Ez 45.12).

i) Outros pesos, O *peres* (aram., pl., *parsin*) de Dn 5.25.28 era uma subdivisão do siclo usado na Babilônia (cf. o babilônico *paras*), e, tal como o *parisu* (Alalah) provavelmente era igual a 1/2 siclo. Dessa maneira o escrito na parede superficialmente parecia dar a entender que se tratava de alguma medida de peso — “Mina, mina, siclo, meio-siclo”. O *q'sitah* (Gn 33.19; Is 24.32; Jó 42.11; em nossa versão, “peça”, mas na última referência, “dinheiro”) parece ter sido uma unidade de peso por enquanto desconhecida (v. PEÇA; tb. fig. 125).

A tabela dada à p. 1064 indica a relação desses pesos uns com os outros e nos apresenta os equivalentes modernos aproximados, mas deve ser usada com cautela devido aos padrões variáveis em uso na antiguidade.

## II. MEDIDAS DE COMPRIMENTO

As medidas lineares estavam baseadas nas unidades “naturais” que pudessem ser facilmente aplicadas.

a) A *cana* (*qaneh*), embora freqüentemente denote um instrumento de medir e não propriamente uma medida (v. ARTES E OFÍCIOS), tinha 6 côvados de comprimento e era bastante exata para ser considerada como uma unidade de comprimento (Ez 40.5; cf. “vara”, Ap 21.15).

b) O *côvado* (heb., *amah*; no acádio, *amma-tu*; lat., *cubitus*) era a distância que ia do cotovelo à ponta do dedo. Esse côvado “natural” (em nossa versão, “côvado comum”; Dt 3.11) era empregado para indicar o tamanho geral de uma pessoa (4 côvados era a altura de um homem; cf. 1Sm 17.4; 1Co 11.23) ou de um objeto (Et 5.14; Zc 5.2). Podia descrever profundidade (Gn 6.20) ou distância (Jo 21.8).

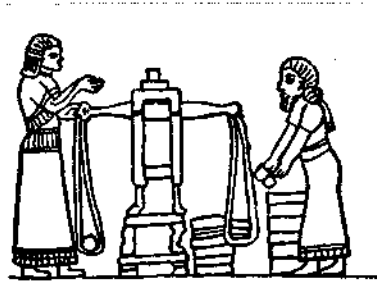


Fig. 153 — Assírios pesando tributo em uma balança. Do obelisco de basalto negro de Assurnasirpal II, Nimrude, c de 880 a.C.

Um côvado mais precisamente definido era usado para fazer medições exatas. Esse côvado hebraico padronizado tinha 44,5 cm, pouco menor que o côvado egípcio de 44,7 cm. Essa cifra geralmente aceita pode ser bem comparada com a extensão atribuída ao túnel de Siloe, 1.200 côvados”, que são equivalentes à extensão verificada de 533,10 m, o que daria ao côvado o compr-

mento de 44,4cm. Certos edifícios escavados em Megido, Laquis Gezer e Hazor revelam um plano baseado sobre múltiplos dessa medida. Além disso, o lavatório de bronze de Salomão, de 1.000 batos de capacidade (isto é, 22.000 l; 1Rs 7.23-26; 2Cr 4.2,5), quando calculados à base da capacidade de uma esfera, apresenta um côvado de 44,5 cm aproximadamente (R. B. Y. Scott, JBL, LXXVII, 1958, p. 210-212).

O côvado longo ou "real" tinha a mais a extensão da largura de uma mão ("palmo") do que o côvado padrão de 6 palmos (Ez 40.5), isto é, era de 52,1 cm. Com isso pode-se comparar o côvado babilônico de 50,30 cm (de 30 dedos, conforme assinalados em uma estátua de Gudea), o qual tinha "três dedos" a menos do que o côvado egípcio, de 52,50 cm (Heródoto, *História* i. 178).

c) O *gomed* em nossa versão, "côvado", e que ocorre exclusivamente em Jz 3.16, onde é descrita certa arma, e que assim tem sido interpretado como medida divisória (talvez 2/3) do côvado, ou como o côvado curto de 5 palmos mencionado na *Mishnah*.

d) O *palmo* (*zeret*), ou mão estendida, do polegar ao dedo mínimo (a *Vulgata* traduz erroneamente por *palmus*), era meio côvado (1Sm 17.4; Êx 28.16; Ez 43.13), embora o "meio côvado" pudesse ser expresso literalmente também (Êx 25.10)

e) Os *quatro dedos* (*tofah*) era a largura da mão na altura da base dos quatro dedos (o que explica a nossa versão e a *Vulgata*, *quattuor digitis*), isto é, 7,4 cm. Assim é que foi medida a espessura da bacia de bronze (1Rs 7.26 = 2Cr 4.5), a beirada da mesa do tabernáculo (Êx 25.25; 37.12), e a beirada da mesa do templo de Ezequiel (Ez 40.5; 43.13). A vida de um homem é de apenas algumas dessas medidas (em nossa versão, "palmos", SI 39.5).

f) O *dedo* (*'etsba'*) era 1/4 da largura da mão (Jr 52.21), sendo também a menor subdivisão do côvado em uso comum na Palestina, como também no Egito e na Mesopotâmia. É geralmente considerado como 1,8 cm.

g) A *distância*, em contraste com a medida de objetos, nos tempos pré-exílicos era calculada à base de equiparações com uma média conhecida. É reputada como "distância de um tiro de arco" (Gn 21.16), "meia jera de terra" (1Sm 14.14), "viagem de um dia" (Nm 11.31; 1Rs 19.4), "viagem de três dias" (Gn 30.36; Êx 3.18; Jn 3.3). Não está provado que esta última deva ser tomada meramente como uma indicação geral de "uma longa distância" (cf. "sete dias de jornada" (Gn 31.23), pois padrões exatos eram empregados pelos babilônios: p.ex., *beru*, "hora-dupla", marcha de 10,692 km (AfO, XVI, 1953, p. 20, n.º 138).

h) O *passo* (*pesa*), em 1Sm 20.3, era usado mais metaforicamente do que como maneira exata de dar o equivalente ao "pé" assírio contemporâneo (= 32,9 cm). Similarmente a "pequena distância" (*kivrat ha'arets*, Gn 35.16; 48.7; 2Rs 5.9) era apenas uma vaga indicação sobre distância.

No período macabeu foram introduzidas as medidas helenísticas. Assim é que Bete-Zur é reputada como distante 5 *schoinai* de Jerusalém (2Macabeu 11.5), isto é, 30,5 km, calculando-se o *schoinai* ptolemaico como igual a 6,1 km. O *estadion* alexandrino, de 184,9 m também era empregado. De Jerusalém a Citópolis distavam 600 *stadres* (2Macabeu 12.29), o que corresponde bem como a distância comprovada de 110 km entre essas duas cidades.

### III. MEDIDAS DE ÁREA

Áreas de superfície, na Bíblia, não eram especificamente expressas, mas antes, descritas, para que fossem dadas as dimensões necessárias. Assim é que o quadrado era uma área com quatro lados de igual dimensão (*meruba'at*, "quadrado") (1Rs 7.31; Ez 40.47; 45.2), a circunferência de um círculo era "a linha que cercava ao redor" (1Rs 7.23; em nossa versão, "circunferência"), e o diâmetro era a distância que ia "duma borda até à outra borda" (1Rs 7.23; 2Cr 4.2).

As áreas de terra eram calculadas empiricamente. Assim é que as vinhas (Is 5.10) ou um campo (1Sm 14.14) podiam ser medidos pelo *semed* (em nossa versão, "jeira de terra"), isto é, a área que um par de animais atrelados juntos à canga podiam arar em um dia (cf. o termo árabe *fadán*). Na Babilônia isso era definido como 6,480 côvados quadrados = dois quintos de acre. Nos tempos latinos isso passou a ser conhecido pelo vocábulo latino *jugum*, *jugerum*, de 28,800 pés romanos quadrados = 5/8 de acre. Outro método consistia em calcular a área pela quantidade de semente requerida para seu plantio (*s'ah*; Lv 27.16; 1Rs 18.32). No período helenístico isso era considerado como 3-3/5 de seah para cada *jugerum* de terra, isto é, 0,173 acre por seah, ou então 5,19 acres por ômer de 30 seahs (JBL, LXIV, 1945, p. 372), o que parece ter subido para 0,193 e 5,79 acres, respectivamente, pelo segundo século d.C.

A medida específica dos pastos ao redor das cidades levíticas (Nm 35.4,5) apresenta dificuldades. Pode ter sido uma área de 2.000 côvados de largura (v. 3), cujos centros dos lados eram igualmente considerados como ficando no raio de 1.000 côvados medidos desde os muros da cidade (v. 4).

### IV. MEDIDAS SECAS DE CAPACIDADE

Os termos empregados se derivam originalmente dos receptáculos que continham uma quantidade concordada, e que assim serviam de medidas.

a) *ômer* (heb., *homer*; em acadiano, *imer*) "a carga de um jumento" era comumente usada como medida para cereais (Lv 27.16; Ez 45.13). O ajuntamento de 10 ômeres de codornizes (Nm 11.32) subentende glutonaria, enquanto a produção de apenas um efa de trigo para um ômer de semente plantada era um quadro simbólico de fracasso (Is 5.10), pois cada ômer se compunha de 10 efas, o que igualava a cerca de 220 litros atuais

**b) Coro** (heb., *kor*; em acádio, *gur*) era uma medida grande para secos, igual ao ômer (Ez 45.14) empregado para medir farinha de boa qualidade (*solet*), cereais (*qemah* 1Rs 4.22), trigo e cevada (2Cr 2.10; 27.5). Também aparece como medida para líquidos, para medir azeite (Ez 45.14), embora 2Cr 2.10 e o grego digam **bato** (cf. a passagem paralela, 1Rs 5.11).

**c) Meio-ômer** (heb., *letekh*), que ocorre somente em Os 3.2 como medida para cevada. Visto que é mencionado após o ômer (v. nossa versão portuguesa, "um ômer e meio"), há versões antigas, como a *Vulgata*, que o interpretam como 1/2 coro ou como 1/2 ômer, mas não há evidência confirmatória para isso. O *letekh* talvez pode ter sido uma medida fenícia.

**d) Efa** (heb., *'efah*; em egípcio, *ipr*) é o nome de um vaso suficientemente grande para conter uma pessoa (Zc 5.6-10). E, depois, de alguma medida exata (Lv 19.36). Era usado apenas para medir cereais, e contava subdivisões de um sexto (Ez 45.13; 46.14) ou de um décimo (Lv 5.11), sendo muito comum o seu uso desde o período primitivo da história israelita (Jz 6.19). O efa jamais devia ser diminuído (Am 8.5), mas sempre deveria ter a medida certa ou justa (Dt 25.14; Pv 20.10). O **efa** era igual a uma medida para líquidos, o **bato**, pois ambos eram um décimo de um ômer (Ez 45.11).

**e) Seah** (heb., *s'ah*; no acádio, *sutu*) era igualmente uma medida para farinha de trigo e cereais (Gn 18.6; 1Rs 18.32; em nossa versão, "medida").

**f) Ômer** (heb., *homer*; cf. o árabe, *'umar*, "uma tigela pequena"), e que ocorre apenas no relato da coleta do maná (Êx 16), sendo nome usado tanto para designar a própria medida (v. 18,32,33) como também a quantidade medida (v. 16,22). O ômer era igual a um décimo de um efa (v. 36).

**g) A "décima"** (heb., *'issaron*) era uma medida usada para farinhas (Êx 29.40; Nm 15.4), igual a um décimo de um efa (Nm 28.5), e, portanto, igual ao ômer, descrito em f.

**h) Cab** (heb., *qav*; no acádio, *qa*), uma medida de capacidade que é mencionada apenas em 2Rs 6.25, onde, entre os altíssimos preços alcançados por ocasião do cerco de Samaria, 1/4 *qa* de esterco de pombas era vendido por 5 siclos de prata. (A nossa versão diz "um pouco"). O **cab** = 4 sextários = um sexto de seá = cerca de 2 litros.

**i) A "terça parte"** (heb., *shalish*), de Is 40.12, é literalmente "um terço", porém, nenhuma unidade é expressa, pelo que essa medida de capacidade é desconhecida.

Deve-se notar que essas medidas para secos combinam os cálculos sexagesimais babilônicos (1 *gur* = 30 *sutu* = 180 *qa*), com o sistema decimal (igualmente empregado pelos assírios). V. tabela acima.

## V. MEDIDAS LIQUIDAS DE CAPACIDADE

**a) O bato** (heb., *bat*; gr., *batos*, Lc 16 6 exclusivamente) era o equivalente, em líquido, a um efa (Ez 45.11,14). Era empregado para medir

água (1Rs 7.26), vinho (Is 5.10), e azeite (2Cr 2.10; igualmente 1Rs 5.11). Era uma medida exata e padronizada (Ez 45.10). Quanto ao seu equivalente moderno (cerca de 22 litros), v. abaixo.

**b) Him** (heb., *hin*; no egípcio, *hnw*, "um pote") era o nome do vaso empregado como medida (Lv 19.36), bem como de certa medida de água (Ez 4.11), de azeite (Êx 29.40), ou de vinho (Lv 23.13). De conformidade com Josefo (*Antiguidades* iii. 8.x. 9.4), o **him** era igual a um sexto de um **bato**.

**c) Sextário** (heb., *log*). É usado exclusivamente em Lv 14.10, como medida de azeite na cerimônia da purificação do leproso. Conforme o *Talmude*, essa medida era igual a duodécima parte de um **bato**.

Os valores dessas medidas para líquidos dependem do quanto valia o **bato**. Mas o **bato** é uma medida de valor incerto; visto que os únicos vasos inscritos *bt* (Tell Beit Mirsim) e *bt lmlk* (Laquis) são fragmentários e não podem ser reconstituídos com exatidão; por esse motivo, o valor do **bato** tem sido variegadamente calculado entre 20,92 e 46,6 litros. Assumindo a hipótese que a medida do **bato** era equivalente a metade do "bato real", e que essas inscrições denotam a plena capacidade dos vasos, a proposta de 22 litros quanto aos tempos bíblicos (Albright) e de 21,5 litros quanto aos tempos helenísticos, é usualmente adotada como base para cálculos (v. tabela à p. 1064), visto que recebe algum apoio mediante a comparação com o lavatório construído por Salomão, que continha 1.000 *batos* = 22.000 litros (v. tabela).

## 2. No NT

### I. PESOS

Somente dois pesos são mencionados no NT. O *litra* de Jo 12.3; 19.39 (lat., *libra*; em nossa versão, "libra") era uma medida romana de peso equivalente a 327,45 g. Em Ap 16.21 o adjetivo *talantos*, "cerca de um talento", em nossa versão, é usado para descrever pedras de saraiva. **Arndt** mantém que esse talento equivalia a 125 libras romanas, e assim teria cerca de 40 quilos, mas HDB calcula que pesava cerca de 20 quilos.

### II. MEDIDAS DE COMPRIMENTO

**a) O côvado**. Tal como nos tempos do AT, as medidas se relacionavam com as partes do corpo, e a unidade básica continuava sendo o *pechys*, "antebraço", ou côvado: sob o império romano o côvado judaico passou a medir 54,9 cm, e esse provavelmente é o seu comprimento quando referido em Jo 21.8; Ap 21.17. Em Mt 6.27; Lc 12.25, o termo é igualmente usado.

**b) O orgyia** (em nossa versão, "braça", At 27.28) era o comprimento dos braços abertos, pelo que teria aproximadamente 1,80 m. Essa era uma unidade grega de medição, derivada do verbo *orego*, "eu estendo". Heródoto (ii.149) diz que equivalia a 6 pés gregos, ou a 4 côvados gregos.

c) O *stadion* ("estádio", em nossa versão, Lc 24.13; Jo 6.19; 11.18; Ap 14.20; 21.16) tinha 100 *orgyiai* e equivalia a 184,9 m. Visto que a pista de corrida de Olímpia supostamente teria exatamente um estádio de comprimento, a palavra passou a ser usada para indicar uma arena, como em 1Co 9.24 — o que explica a origem de nosso vocábulo "estádio".

d) O *milion* ("milha" — Mt 5.41) era uma transliteração grega da medida romana *mille passum*, "mil passos". Era equivalente a 1.478,5 m, ou 8 estádios e era calculada à base de 5 pés romanos (cada qual com 29,6 cm) por passo (1,48 m).

e) A viagem de um sábado, mencionada em At 1.12, não era exatamente uma medida, mas antes, o produto da exegese rabínica quanto a Êx 16.29 e Nm 35.5 (cf. Lumby em CGT ad loc.). Era fixada em 2.000 côvados (*Talmude*, 'Eruvin 51a) e era chamada *tehum hashabat* — o limite do sábado.

### III. MEDIDAS DE SUPERFÍCIE

Nenhuma medida de superfície é empregada no NT, mas a unidade básica, sob o império romano, era o *jugerum*, ou acre. Esse era calcu-

lado em termos da quantidade de terras que uma junta de bois poderia arar em um dia, o que era calculado como um *actus* ou sulco (36,6 m) multiplicado por dois (73.2 m), pelo que o *jugerum* era o equivalente a 2 *actus* quadrados ou quase 2.680 m<sup>2</sup>, ou seja, cerca de dois terços de um acre.

### IV. MEDIDAS SECAS DE CAPACIDADE

a) O *choenix* ("medida", em nossa versão, Ap 6.6), cujo cálculo daria pouco mais de 1 litro. Era uma medida grega, e Heródoto (vii. 187) narra que era a ração diária de cereal por homem, no exército invasor de Xerxes.

b) O *saton* (aram., *sa'ta*, no hebraico, *s'ah*) era o *s'ah* dos tempos do AT: Josefo (*Antiguidades* ix. 4.5) diz que era equivalente a 1-1/2 *modii* (v. abaixo). Trata-se da medida mencionada em Mt 13.33; Lc 13.21, onde o fermento é adicionado a 3 *sata* de farinha; cada *saton* teria cerca de 13,5 litros.

c) *Okoros* de Lc 16.7 ("coro", em nossa versão portuguesa) era o *kor* dos hebreus. Josefo (*Antiguidades* xv. 9.2) equipara-o com 10 *medimnoi* áticos, e, em vista do *medimnos* conter 48 *choinikes*, isso daria ao *koros* a capacidade de

### PESOS DO ANTIGO TESTAMENTO E EQUIVALENTES MODERNOS

TERMOS BÍBLICOS	PROPORÇÕES					EQUÍVALENTES
Talento	1					30 kg
Maneh	60					500 g
Siclo	3.000	50	1			11,4 g
Siclo (Ezequiel)	(3.600)	(60)	—			9,5 g
Beca	6.000	100	2	1		6,02 g
Gera	72.000	1.200	20	10	1	0,5 g

### MEDIDAS DO ANTIGO TESTAMENTO E EQUIVALENTES MODERNOS

#### A. Lineares

TERMOS BÍBLICOS	PROPORÇÕES					EQUÍVALENTES
Vara	1					2,67 m
Vara (Ezequiel)	(1)					3,10 m
Côvado	6	1				46 cm
Côvado (Ezequiel)	(7)					52 cm
Palmo	12	2	1			223 mm
Largura da mão	—	6 (7)	3	1		74 mm
Dedo	—	24	12	4	1	18,6 mm

#### B. Capacidade

TERMOS BÍBLICOS	PROPORÇÕES					EQUÍVALENTES
Ômer = kor *	1					220 litros
Meio ômer ( <i>lethekh</i> )	2	1				110
Efa = bat *	10	5	1			22
Sea	30	15	3	1		7,3
Him	60	30	6	2	1	3,66
Ômer + 'issaron	100	50	10	—	1	2,2
Cabe	180	90	18	6	3 — 1	1,2
Logue *1	720	36	72	24	12 — 4 1	0,3

\*Medidas para secos e moihados \*1 Apenas medidas líquidas

525 litros. Em vista de Ez 45.11 equiparar o *baton* com um décimo de um *koros*, tem sido geralmente considerado que Josefo equivocou-se aqui, confundindo o *medimnos* com o *metretes*, e que o *koros* continua 10 *metretai*, isto é, cerca de 39 litros. Era empregado para medir tanto secos como molhados.

d) O *modios* (em nossa versão, "alqueire") de Mt 5.15; Mc 4.21; Lc 11.33 era o *modius* latino, e todas as três referências empregam a palavra para denotar o vaso usado para medir essa quantidade. Era uma medida para cereais com a capacidade de 16 *sextarii*; 6 *modii* equivalem ao grego *medimnos* (Cornelius Nepos, *Attica* ii). Assim sendo, o *modius* continha 8 *choinikes*, isto é, cerca de 8,75 litros.

#### V. MEDIDAS LÍQUIDAS DE CAPACIDADE

a) O *xestes* de Mc 7.4 (em nossa versão, "jarro") é uma referência ao vaso usado para medir essa capacidade, e a maioria dos eruditos (mas v. Moulton and Howard, *Grammar of the New Testament Greek*, II, 1929, p. 155) pensa ser uma corrupção do termo latino *sextarius*. Era uma medida para secos e molhados que era a décima sexta parte de um *modius*, ou seja, mais ou menos meio litro.

b) O *baros* ("cado", para medir azeite, em Lc 16.6) é uma forma grega do vocábulo hebraico *bat* (v. acima). De conformidade com Josefo (*Antiguidades* viii. 2.9), continha 72 *sextarii* ou 4-1/2 *modii* — cerca de 39-1/2 litros.

c) O *metretes*, mencionado em Jo 2.6 (traduzido por "metreta" em nossa versão portuguesa) era uma medida grega para líquidos, de aproximadamente a mesma capacidade que o *bat*, pelo que continha cerca de 38,25 litros. Assim sendo, as seis talhas de pedra usadas por ocasião do casamento em Cana da Galiléia, continham em números redondos de 80 a 115 litros cada uma. D.J.W. D.H.W.

**PESTE DOS ANIMAIS** — V. PRAGAS DO EGITO.

**PESTILÊNCIA** — V. PRAGA.

**PETOR** — Uma cidade no norte da Mesopotâmia, a sul de Carquemis, mencionada em Nm 22.5 como cidade que ficava próxima do "rio" (isto é, o Eufrates), e em Dt 23.4 como cidade que ficava na Mesopotâmia, e que era terra de Balaão. Foi até ali que Balaque enviou mensageiros para que chamassem a Balaão para que viesse amaldiçoar a Israel. Petor, em Amaw, é a Pitru dos textos assírios (cf. ANET, p. 278), descrita como cidade às margens do rio Sagur (moderno Sajur), próximo de sua junção com o Eufrates. Sobre 'Amaw, v. Albright, BASOR, 118, 1850, p. 15, 16, nota 13, e quanto às "montanhas (ou colinas) orientais" observar que um texto do séc. XV a.C. que fala sobre uma carreamento de madeira de 'Amaw que teria vindo da "terra de deus (= o Oriente) na região montanhosa de Naseren" — isto é, colinas que davam frente para 'Amaw, no rio Sajur, que desá-gua no Eufrates por sua margem direita; essa

extensão ocidental de (Arã-) Naharaim é comprovada tanto pelas referências hebraicas como pelas referências egípcias. R.A.H.G.

**PI-BESETE** — Bubastis (em egípcio, *Pr-B'stt*, "mansão da deusa Ubastete"), atualmente Tell Basta, fica situada às margens do rio Nilo (ramo Tanítico) a sueste de Zagazigue. É mencionada em Ez 30.17 juntamente com a cidade mais importante de Heliópolis (Om ou Aven). Do templo principal, descrito por Heródoto (ii.138), pouco resta. Ubastete era uma deusa leoa ou gata. Bubastis já existia no tempo de Quéopes e Quéfren (IV.ª dinastia, em c. de 2600 a.C.) e de Pepi I (VI dinastia, em c. de 2400 a.C.). Há alguns poucos remanescentes pertencentes ao XVIII.ª dinastia (séc. XIV a.C.). A cidade era importante sob os reis Ramsés (XIX.ª dinastia, séc. XIII a.C.), e deu seu nome à XXII.ª dinastia — a de Sisaque, c. de 945 a.C. — para quem servia de residência, à semelhança de Tanis. C.D.W.

**PICARETA** — Sob esse título podemos considerar três palavras hebraicas diferentes. 1. O termo *mahareshah*, em 1Sm 13.20 (fim) e a forma semelhante *mahareshet* (antes, no v. 20) representam instrumentos cortantes (derivados da raiz *hrsh*, "arar, gravar"), isto é, provavelmente picaretas e enxadas. Entre os outros termos nesses versículos, o segundo deles, heb., 'et, denota uma cabeça feita de metal: de um machado, em 2Rs 6.5, e, portanto talvez de um arado ou, mais estritamente, do revestimento de metal de um arado de madeira; cf. Is 2.4 = Mq 4.3; Jl 3.10, que são adaptações possíveis e também evocativas. O terceiro termo, usado no v. 20 (*qardom*) é uma picareta (em nossa versão, "machado"). V. ARTES E OFÍCIOS.

2. O termo hebraico *ma'der*, em Is 7.25 é uma enxada, usada nos terraços de vinhas; Cf. tb. Is 5.6.

3. O termo hebraico *b<sup>h</sup>harbotehem*, em 2Cr 34.6 provavelmente deveria ser traduzido por "em suas ruínas" (em nossa versão, "no meio das suas ruínas"), e se deriva de *horbah*.

Quanto a uma picareta de ferro, de cerca do séc. X a.C. (encontrada em Tell Jemmeh, no sudoeste da Palestina, v. G. E. Wright, *Biblical Archaeology*, 1957, p. 92, fig. 57.3. K.A.K.

**PIEDADE** — Em nossa versão ocorre por dezenas de vezes tanto no AT como no NT, ainda que no AT com menor freqüência (p. ex., SI 72.13; Is 51.3; Ez 5.11). Só que no A.T. significa "dó", "compaixão". Quanto ao NT, a palavra nos chegou através do latim, *pietas*, "piiedade filial". Mas, no grego o verbo é *eusebeo*, a palavra helenista regular que significa realização de atos de adoração religiosa (conforme em At 17.23). E isso indica que, para Paulo, o cuidado pelas parentas viúvas fazia parte do dever religioso do crente, como é claro em 1Tm 5.4. Isso é compreensível tanto à luz do quinto mandamento como em vista do fato que dessa maneira o crente alivia a igreja da responsabilidade de sustentar as viúvas de quem é parente.

O substantivo correspondente, *eusebeia*, usualmente traduzido por "piedade" em nossa versão portuguesa, aparece por catorze vezes nas epístolas pastorais e em 2Pedro (em outros lugares aparece exclusivamente em At 3.12, igualmente traduzido por "piedade" em nossa versão), e é empregado como termo compreensivo para indicar a prática da religião pessoal cristã, a adoração e o culto a Deus, e a obediência reverente prestada às suas leis. No plural, a palavra denota atos específicos de piedade (2Pe 3.11). A *eusebeia* cristã se origina no dom divino de um princípio interno de vida e poder (2Pe 1.3; 2Tm 3.5), que, por sua vez, é proporcionada juntamente com, e através de, a resposta crente do pecador para com o dom anterior da verdade salvadora (1Tm 3.16; o "mistério" — segredo revelado — de onde a piedade se origina é a mensagem evangélica sobre o Cristo encarnado e soberano). É uma característica da verdade evangélica que a mensagem cristã é "o ensino segundo a piedade" (1Tm 6.3; Tt 1.1), ou seja, a piedade é o resultado natural e necessário de receber o evangelho, pelo que a impiedade, por parte daqueles que professam o evangelho, é uma evidência presuntiva que de forma alguma a receberam verdadeiramente e no coração (cf. 2Tm 3.2-8; Tt 1.16; 2Pe 2.19-22). Todo o ensino que alega ser evangélico deve ser testado, perguntando-se se o mesmo contribui para a piedade — isto é, se põe em vigor adequadamente as exigências de Deus, e se exhibe corretamente o dom de renovação em Cristo que é o único caminho que pode dar origem à piedade (2Tm 3.5-8). (V. PIEIDADE).

A Bíblia contempla a piedade que inculca, de diversos pontos de vista complementares. O AT a chama de "temor de Deus" ou "temor do Senhor" (mais de trinta vezes), assim demonstrando que a verdadeira piedade se enraíza numa atitude de reverência, submissão e obediência para com Deus (v. TEMOR). O NT a chama de "obediência ao evangelho" ou de "obediência à verdade" (Rm 10.16; Gl 5.7; 2Ts 1.8; 1Pe 1.22; cf. 6.16), assim caracterizando a piedade como sendo uma reação favorável à revelação divina. De outro ponto de vista, como a manutenção de um estado de separação do mundo e de consagração a Deus por parte do crente, o NT chama a piedade simplesmente de "santidade" (*hagiasmos*, *hagiosyne*: v. ITs 4.3; Hb 12.14; 2Co 7.1; ITs 3.13 etc.). Cristo ensinou que a "obra de Deus", aquela exigência simples e compreensiva na qual estão envolvidas todas as "obras de Deus" individuais, é a fé em Cristo (Jo 6.28s.); e a piedade cristã significa simplesmente viver de conformidade com essa fé, pondo-a em prática. De conformidade com isso, João caracteriza a piedade que Deus ordena e aceita, ao destacar as duas características mais essenciais à mesma, que melhor a distinguem — a fé em Cristo e o amor aos crentes (1Jo 3.22-24).

Uma análise completa da piedade, segundo o NT, incluiria a expressão prática da fé numa vida de arrependimento, de resistência às tentações, de pecado mortificado; e igualmente em

hábitos de oração, ações de graças e observância reverente da ceia do Senhor; no cultivo das virtudes de esperança, amor, generosidade, alegria, domínio próprio, resignação paciente e contentamento; na busca da honestidade, da retidão e do bem dos outros em todas as relações humanas; no respeito pela autoridade divinamente constituída, na igreja, no estado, na família e no lar. Todas essas atitudes e práticas são recomendadas por Deus, e o glorificam.

**PIEIDADE** — Gr., *eusebeia*. Na literatura pagã significava basicamente o correto respeito devido aos homens ou aos deuses; mas nas Escrituras seu grupo de palavras (como *theosebeia*, encontrada apenas em 1Tm 2.10) se refere primeiramente à reverência devida a Deus (excetuando 1Tm 5.4, onde "piedade" é a preocupação apropriada pela própria família). Na negação de Pedro de que pela sua própria *eusebeia* o coxo havia sido curado (At 3.12), Alford afirma que esse vocábulo "traz consigo a idéia de piedade operativa, cultivada, e não tanto a idéia de caráter inerente", e o traduz por "eficácia meritória perante Deus". Eusébio define o termo como "olhar para o único... Deus, e viver de conformidade com ele". Cornélio é descrito como *eusebes* ("piedoso") em At 10.2 (cf. v. 7), e como temente a Deus; sua piedade é ilustrada pelo seu cuidado por seus próprios familiares, pelas suas esmolas, pelas suas orações e pela sua prontidão em seguir as orientações divinas. Contudo, esse vocábulo é mais freqüentemente encontrado nas epístolas pastorais (1Tm 2.2; 3.16; 4.7,8; 6.3,5,11; 2Tm 3.5; Tt 1.1), cf. PIEIDADE. E. F. Scott considera *eusebeia* como a palavra característica das epístolas pastorais e vê nesse termo "duas coisas; por um lado uma crença correta, e por outro lado um modo correto de agir". Porém, *eusebeia* é uma atitude pessoal para com Deus, mais do que crença correta, e a ação não é paralela com aquela atitude, mas antes, origina-se diretamente dela, como, p. ex., se vê em 2Tm 3.5, onde a piedade formal é contrastada com aquela que é dotada de poder; semelhantemente, em 2Pe 1.3 a piedade é derivada do poder divino. "O mistério da piedade" (1Tm 3.16) é a doutrina fundamental centralizada na pessoa de Cristo, que é a origem e o critério de toda devoção e comportamento cristãos. Em 2Pe 3.11 emprega-se o plural para denotar ações piedosas. O substantivo "piedade", segundo esta definição, não ocorre no AT, ainda que apareça com freqüência nos livros apócrifos, como, p. ex., em 2 Macabeus 12.45. Mas V. PIEIDADE que cita trechos nos quais a piedade (i.e. "compaixão") de Deus ocorre no A.T.

**PI-HAIROTE** — Um local não identificado na fronteira do Egito (Êx 14.2,9; Nm 33.7,8). Diversos equivalentes em egípcio antigo têm sido propostos: *pr-qrht* (Naville), *pr-hwt-hr* (Clédet), *P-Hwir* (Cazelles), *Pr-Hrt* (Albright), nenhuma das sugestões é conclusiva. V. ACAMPAMENTO PERTO DO MAR. C.D.W.



**PILÃO E MÃO DE PILÃO** — Era um alternativo para o moinho de pedra (v. MOINHO, PEDRA DE MOINHO) Estando no deserto, os israelitas moíam o maná (q.v.) ou em moinhos ou em pilão (Nm 11.8; heb., *m'dokhah*), e o azeite de oliveira era produzido da mesma maneira ("azeite... batido", Êx 27.30). Pv 27.22 mostra que o mal não pode ser removido de um homem iníquo ainda que ele tivesse de ser pulverizado (heb., *makhtesh*, "pilão"; 'eli, "mão de pilão"). Quanto a egípcios a usar pilão e mão de pilão, v. ANEP, n.º 153, em cima, direita, e 154, parte inferior. O pilão era ou uma pedra oca ou uma profunda taça de madeira, enquanto a mão de pilão era uma vara de madeira dura. Uma pequena concavidade na mão também podia ser chamada "pilão" devido à sua forma. V. MACTES, Sf 1.11 A.R.M.

**PILATOS** — Pôncio Pilatos era um romano da ordem equestre, ou seja, da classe média superior; não se conhece o seu prenome, mas seu nome, Pôncio, sugere que ele era de origem samnita, enquanto seu cognome, Pilatos, talvez lhe tenha sido dado por colegas militares. Pouco se sabe acerca de sua carreira antes de 26 d.C., porém, naquele ano (v. Hedley em JTS, XXXV, 1934, p. 56-58), o imperador Tibério o nomeou como o quinto procurador (gr., *epitropos*) da Judéia e, de conformidade com uma recente reversão na orientação política do senado (verificada em 21 d.C. — Tácito, *Anais* iii.33,34), Pilatos levou consigo a sua esposa (Mt 27.19). Na qualidade de procurador ele exercia pleno controle sobre a província, estando encarregado do exército de ocupação (uma ala — c. de 120 homens — de cavalaria, e 4 ou 5 cortes — c. de 2.500 a 5.000 homens — de infantaria), o qual estava aquartelado em Cesaréia, com um destacamento postado em Jerusalém, na fortaleza de Antônia. O procurador tinha amplos poderes de vida e morte, e podia reverter as sentenças capitais decretadas pelo Sinédrio, as quais tinham de ser-lhe submetidas para sua ratificação. Ele também nomeava os sumos sacerdotes e controlava o templo e seu fundo monetário: as várias vestimentas do sumo sacerdócio estavam em sua custódia e só eram entregues por ocasião das festividades religiosas, quando então o procurador vinha residir em Jerusalém e trazia tropas adicionais que patrulhassem a cidade.

Até mesmo historiadores pagãos mencionam Pilatos apenas em conexão com a sua autorização da morte de Jesus (Tácito, *Anais*, xv.44); sua única aparição no palco da história é como procurador da Judéia.

Josefo relata (*Antiguidades* xviii.3.1; BJ ii.9.2,3) que a primeira ação de Pilatos, depois de nomeado, foi mostrar-se antagonico aos judeus ao colocar os pendões romanos, trazendo imagens do imperador, em Jerusalém: os procuradores anteriores haviam procurado evitar o uso de tais pendões na cidade santa. Por causa da resistência determinada dos líderes judeus, a despeito de ameaças de morte, ele cedeu aos

seus desejos depois de seis dias e removeu as imagens de volta para Cesaréia. Filon (*De Legatione ad Gaium* xxxviii) relata como Pilatos dedicou um jogo de escudos de ouro em sua própria residência de Jerusalém. Esses escudos não traziam estampada imagem alguma, mas apenas uma inscrição com os nomes do procurador e do imperador, mas foram feitas queixas a Tibério, o qual sensatamente ordenou que tais escudos fossem postos no templo de Roma et Augustus, em Cesaréia.

Josefo (*Antiguidades* xviii.3.2; BJ ii.9.4) e Eusébio (EH ii.7) alegam uma outra queixa dos judeus contra Pilatos, devido o fato dele haver usado dinheiro do tesouro do templo para edificar um aqueduto para trazer água à cidade trazida de uma fonte cerca de 40 km de distância. Dezenas de milhares de judeus fizeram demonstração contra esse projeto quando Pilatos veio a Jerusalém, presumivelmente no tempo de alguma festividade, e ele, por sua vez, lançou disfarçadamente as suas tropas contra a multidão, em resultado do que um grande número de judeus morreu. É igualmente considerado que esse levantamento foi provocado pelos galileus mencionados em Lc 13.1,2 (cujo sangue Pilatos misturara com os seus sacrifícios) e Noldius (*De Vita et Gestis Herodum* ccxlix) afirma que a inimizade de Herodes contra Pilatos (Lc 23.12) se originou do fato que Pilatos havia matado alguns dos súditos de Herodes. Isso explica o cuidado subsequente de Pilatos (Lc 23.6,7) em enviar Jesus para ser julgado por Herodes. Não se sabe se a torre de Siloé, que ruiu (Lc 13.4) fazia parte ou não desse aqueduto.

Pilatos finalmente se colocou numa posição difícil, ao ordenar a matança de grande número de samaritanos reunidos no monte Gerizim em resposta ao apelo de um embusteiro que prometera mostrar-lhes que Moisés havia ocultado ali os vasos sagrados. A despeito da óbvia falsidade dessa afirmativa (Moisés nunca atravessara o Jordão: alguns consideram que há algum erro textual: *Moyseos* em lugar de *Oseos*, e que Josefo estava se referindo à tradição samaritana de que Uzi, o sumo sacerdote (1Cr 6.6) havia escondido a arca e outros vasos sagrados no monte Gerizim), uma grande multidão chegou armada à montanha, e Pilatos os cercou e desbaratou, capturando muitos e executando seus líderes provocadores. Uma delegação samaritana apresentou-se a Vitêlio com um protesto, sendo este o governador da Síria, e Vitêlio ordenou que Pilatos respondesse a essa acusação dos judeus perante o imperador, ordenando que Marcellus, em substituição a Pilatos, assumisse a procuradoria (Josefo, *Antiguidades* xvii. 4.1,2). Pilatos estava a caminho de Roma quando Tibério faleceu (37 d.C.). Nada sabemos a respeito desse julgamento, mas Eusébio (EH ii.2) preserva um relatório de historiadores gregos que diz que Pilatos foi forçado a se suicidar durante o reinado de Gaio (37-41 d.C.).

Filon não pôde encontrar coisa alguma de boa para dizer a respeito de Pilatos: em *De Virtutibus et Legatione ad Gaium* (xxxviii) descre-

ve-o como indivíduo "por natureza rígido e teimosamente severo" e de "disposição pronta a despertar os outros, homem excessivamente iracundo", e fala sobre "os subornos, os atos de orgulho, e os atos de violência, os ultrajes, os casos de tratar com despeito, os constantes assassinatos sem julgamento, a brutalidade mais incessante e atroz", de que os judeus bem poderiam tê-lo acusado. O veredito do NT é que era um homem fraco, pronto para servir ao que era expediente em lugar de defender princípios, cuja autorização ao assassínio judicial do Salvador se devia menos ao desejo de agradar às autoridades dos judeus do que ao temor de desagradar o imperador, se Tiberio ouvisse falar em mais agitações e intranquilidades na Judéia. Isso se deixa abundantemente claro por sua zombaria contra os judeus na frase do título que pôs na cruz (Jo 19.19-22). É extremamente lamentável que nada sabemos acerca de sua carreira fora de seu governo sobre os judeus, para os quais evidentemente ele demonstrou pouca compreensão, e ainda menos simpatias.

Em 1961, a primeira inscrição que provê alguma evidência arqueológica a respeito da existência de Pilatos, veio à luz quando uma tábua de pedra foi descoberta em Cesaréia, com os nomes latinos *Pontius Pilatus* e *Tiberius*. Uma terceira linha da inscrição ainda não havia sido decifrada no tempo em que este artigo foi escrito.

Quanto a uma interessante discussão sobre a significação da inclusão das palavras "sofreu sob Pôncio Pilatos", nos credos cristãos, v. S. Liberty, "The Importance of Pontius Pilate in Creed and Gospel", JTS, XLV, 1944, p. 38-56.

Há certo número de *Acta Pilati* em existência, nenhum dos quais é reputado como genuíno. D.H.W.

**PINÁCULO** (gr., *pteryon*, "asinha"; na *Vulgata*, *pinna culum*) — Uma parte dos edifícios do templo (Mt 4.5; Lc 4.9) mencionada em conexão com a tentação de Jesus. Sua localização exata é incerta, mas dois fatores relevantes podem ser notados: (i) Embora algumas versões usem o artigo indefinido, devemos compreender tal qual nossa versão portuguesa e outras, que dizem "o pináculo do templo" (isto é, sugerindo que havia apenas um). (ii) O contexto exige uma posição de onde podia haver uma grande queda livre no espaço e uma visão impressionante da região circunvizinha. Essas últimas condições seriam satisfeitas se localizássemos o pináculo na esquina sudeste da área do templo, dando frente para o vale do Cedrom (cf. Josefo, *Antiguidades* xv.11.5). Diferentes opiniões, entretanto, têm sido expressadas. V., p. ex., a obra de Lightfoot, *Horae Hebraicae...*, 1859, IV, p. 85, 86. Quanto a um plano do templo e seus átrios, v. fig. 184. J.D.D.

**PINÇAS** — V. APAGADORES.

**PINHEIRO** — V. ÁRVORES.

**PIOLHOS** — V. PRAGAS DO EGITO.

**PIRATOM** — Fer'ata, a 10 km a oeste-sudoeste de Siquém, terra do juiz efraimita Abdom ben Hilel (Jz 12.13, 15) e do capitão de Davi, Benaia (2Sm 23.30; 1Cr 11.31; 27.14); provavelmente não a Piratom fortificada pelos macabeus em Benjamim (1Macabeus 9.50), embora o nome Abdom seja de outro modo benjamita (Moore, ICC, Jz 12.13; Burney, *Judges*, ad loc.; o *Sellem* dos gregos é uma corrupção de "Hilel"). O distrito era conhecido como as colinas amalequitas (texto massorético e LXX B; a LXX A diz "colina de Anaque"); cf. Jz 5.14, embora nesse ponto a LXX A também discorde, pois diz "no vale". J.P.U.I.

**PISGA, FALDAS DE PISGA** — Sempre que esse vocábulo ocorre no texto hebraico, vem acompanhado pelo artigo definido, demonstrando isso que não se tratava de um único local, mas antes, que era um nome comum. Deriva-se de uma raiz que, em hebraico posterior significa "fender-se"; e na LXX é traduzida por diversos termos que significam "fenda". Várias "pisgas" são mencionadas; usualmente envolvem uma subida e dão margem a que se contemple uma larga área. Disso deduzimos que uma "pisga" é um espinhaço que coroa uma colina ou uma montanha, e que de baixo ou de um lugar distante apresenta um contorno quebrado; e tais espinhaços são comuns na Transjordânia.

A primeira a ser mencionada é a pisga (em nossa versão, "cume de Pisga") onde o povo subiu ao deixar o caminho ao longo do deserto da Arábia, de frente para o qual ficava essa pisga (Nm 21.18-20).

Uma segunda pisga foi escalada por Balaque e Balaão, desde o campo de Zofim, a fim de poderem contemplar os israelitas (Nm 23.13s.). Porém, a visão era incompleta, e foram até "o cume de Peor" (v. 28; v. Dt 3.29).

Um interesse especial se apegava à pisga que Moisés foi ordenado a subir a fim de contemplar a terra em todos os quatro pontos cardeais (Dt 3.27). Essa pisga é cuidadosamente descrita em Dt 34.1 como "monte Nebo, ao cume de Pisga, que está defronte de Jericó". (Quanto a uma identificação dessa pisga com o Jebel Osha, v. NEBO). Dessa maravilhosa localização pode ser visto o monte Hermom ao norte, recoberto de neves, e o mar Morto, além do *negev* ou sul, além das outras regiões nomeadas.

O vocábulo igualmente aparece na combinação Asdode-Pisga, "faldas de Pisga" em nossa versão portuguesa (Dt 3.17), que ficava acima da margem oriental do mar Morto, e que formava o limite do território rubenita; e, novamente, em Dt 4.49 (*'ashdot hapisgah*, em nossa versão, "faldas de Pisga" novamente, embora algumas outras versões digam "fontes de Pisga"), como limite do território recém-conquistado (V. tb. Js 12.7; 13.20). G.T.M.

**PISIDIA** — Uma região de terras altas na Ásia Menor, limitada pela Licônia a leste e ao norte, pela Panfília ao sul, e pela província da Ásia ao norte e a oeste. Esse distrito ficava no extremo

ocidental da serra do Taurus, e era abrigo de tribos montanhosas desfruidas, que desafiaram os esforços dos persas e seus sucessores helênicos para conquistá-los. Os selêucidas fundaram Antioquia (chamada de "da Pisídia", mais para distingui-la da Antioquia frígia, no rio Meandro, do que da capital selêucida da Síria), a fim de poderem controlar os habitantes das terras altas da Pisídia, e Amintas, com igual propósito, fundou uma colônia ali em cerca de 25 a.C., ligando a cidade com fortes semelhantes mediante um sistema de estradas militares. As palavras de Paulo, "em perigos de salteadores... em perigos no deserto", bem poderiam referir-se a essa área (2Co 11.26), e é uma suposição justa que até mesmo em seus dias, a tradição de independência predatória ainda não havia morrido entre aqueles montanheses. A Pisídia fazia parte do reino da Galácia entregue por Antônio a Amintas em 36 a.C., e foi em guerra contra as tribos das colinas da Pisídia que Amintas pereceu, em 25 a.C. Sulpício Quirínio finalmente conseguiu impor alguma espécie de ordem, e incorporou a região na província da Galácia. A paz romana trouxe consigo a prosperidade ao distrito e, no segundo século de nossa era, diversas cidades prósperas surgiram juntamente com pelo menos seis fortes igrejas cristãs. E.M.B.

**PITOM** — Esse é o nome grego dado à serpente ou dragão mitológico que vivia em Pito, por baixo do monte Parnasso, e que guardava o oráculo delfico. Apolo o matou, mas o nome passou a ser aplicado a qualquer indivíduo que profetizasse sob a inspiração de Apolo. Tais pessoas geralmente falavam com a boca fechada, proferindo palavras que fugiam completamente ao seu controle, pelo que eram também conhecidas como *engastrimythoi* ou ventríloquos (Plutarco, *De Defectu Oraculorum*, ix, p. 414E).

At 16.16 registra como Paulo encontrou e subsequentemente expulsou de certa jovem um espírito de adivinhação, em Filipos: é significativo o fato que Lucas tenha empregado uma palavra com conexões pagãs, *manteuomene*, que não é usada em qualquer outra passagem do NT, a fim de descrever as declarações oraculares da jovem escrava, obviamente inspiradas por algum poder demoníaco qualquer. D.H.W.

**PITOM** (em egípcio antigo, *Pr-itm*, "mansão do deus Atom") — Cidade do Egito onde os israelitas foram afligidos com pesadas incumbências de edificação (Êx 1.11). Desde as escavações feitas por Naville em 1883, é geralmente aceito que essa cidade ficava situada na porção oriental do uádi Tumilat (Tell el-Maskhoutha). Outros eruditos (p. ex., Gardiner) situam-na na porção ocidental desse wádi. Não longe desse lugar ficava o migdol de Tjeku, que pode ser a Sucote bíblica (Êx 12.37; 13.20; Nm 33.5,6). No Papiro Anastasi, V, 19.5-20.6 vemos que o principal dos arqueiros foi até Tjeku para impedir que os escravos fugissem, mas chegou tarde demais. Alguém os vira atravessando a parede norte do migdol

de Seti-Merneptá. Um segundo relatório, no Papiro Anastasi, V, 18.6-19.1, se refere aos mercenários líbios que tentaram fugir e foram levados de volta para Tjeku. Uma terceira menção, no Papiro Anastasi, VI, 5.1, emana de um empregado público que acabara de passar nômades Shasu de Edom, ao sul do mar Morto, para o Egito, no forte de Tjeku, em direção aos pantanos de Pitom de Merneptá de Tjeku. V. ACAMPAMENTO PERTO DO MAR. C.D.W.

**PIXE** — V. BETUME.

**PLAINA** — V. ARTES E OFÍCIOS, IIIc.

**PLANÍCIE, CIDADES DA** — As cidades da planície eram, principalmente, Sodoma, Gomorra, Admã, Zeboim, e Bela ou Zoar (Gn 14.2). Antigamente se afirmava que tais cidades estavam localizadas ao norte do mar Morto, onde o vale do Jordão se alarga formando o "círculo" ou "planície" do Jordão (cf. Dt 34.3), e a evidência dessa posição era que "Levantou Lô os olhos, e viu toda a campina do Jordão... como quem vai para Zoar" (Gn 13.10), que o Círculo de Jordão não é aplicável ao sul do mar Morto, que a presença de cinco cidades seria impossível, e que a expedição dos quatro reis (Gn 14.7), visto haver varrido para o norte partindo de Cades Barnéia, atacou Hazazom-Tamar, provavelmente En-Gedi, antes de haver chegado ao vale de Sidim e se encontrado com os reis de Sodoma e seus aliados (G. A. Smith, *Historical Geography of the Holy Land* 25, 1931, p. 505s.).

À luz da informação arqueológica de que as cidades jazem sepultadas sob as águas rasas da extremidade sul do mar Morto (G. E. Wright, *Westminster Historical Atlas*, 1945, p. 26,65,66; *Biblical Archaeology*, 1957, p. 50), esses fatos precisam ser reavaliados. Em primeiro lugar, Gn 13.10 diz que Lô viu, não as cidades da planície, mas o "círculo" (em nossa versão, "campina") do Jordão. Lô foi atraído não pelas facilidades urbanas das cidades, mas pelas ótimas pastagens. Em segundo lugar, a recusa de dar o nome de "Círculo do Jordão" a cinco cidades, e a negação da possibilidade da sua existência, no sul do mar Morto, depende da configuração geográfica dos dias presentes, e desconsidera inteiramente quaisquer alterações porventura provocadas pela conflagração. Em terceiro lugar, há a identificação de Hazazom-Tamar com En-Gedi. Isso depende de 2Cr 20.2, que diz que os moabitas e amonitas que avançavam estavam em "Hazazom-Tamar, que é En-Gedi". Mas essa frase qualificadora não deve ser tomada, nesse caso, como uma identificação entre os dois lugares (como, p. ex., em Gn 14.3), a não ser que façamos a absurda suposição que, depois do tempo de Josafá, o nome En-Gedi substituiu o de Hazazom-Tamar, o que tornaria necessária uma explicação sobre o arcaísmo. A qualificação, "que é En-Gedi", por conseguinte, deve afirmar mais precisamente onde o inimigo estava no distrito geral desig-

nado pelo primeiro nome locativo. Isso se adapta ao uso em Gn 14.7, onde, em um capítulo cheio de explicações parentéticas sobre nomes locativos arcaicos, Hazezom-Tamar é deixado sem qualquer esclarecimento. Podemos, portanto, pintar as cidades da planície como localidades situadas na área atualmente coberta pelas águas, que anteriormente formava a extensão sul do Círculo do Jordão.

Conforme Ló o viu, o círculo citado era supremamente atrativo de todo ponto de vista material (Gn 13.10), porém, conforme as investigações arqueológicas demonstram, em cerca de 2.000 a.C. (G. E. Wright, *Westminster Historical Atlas*, p. 26; D. J. Wiseman, *IBA*, p. 30) houve uma catástrofe que esvaziou a área de toda povoação fixa durante 600 anos. A causa eficiente dessa evacuação das cidades provavelmente foi algum terremoto, acompanhado pela libertação e a explosão de depósitos gasosos. Bíblica e fundamentalmente, foi julgamento de Deus, o que é lembrado repetidas vezes pela Bíblia inteira (Dt 29.23; Is 1.9; Jr 49.18; Lm 4.6; Am 4.11; Lc 17.29; 2Pe 2.6); e assim Sodoma se tornou sinônimo de pecado deliberado (Is 3.9; Lm 4.6; Jd 7). Enquanto Ez 16.49 alista os pecados de Sodoma como orgulho, complacência próspera, e "abominação", Gn 19.4,5 se concentra na perversão sexual dos sodomitas, particularmente sua homossexualidade. O pecaminoso oferecimento que Ló fez de suas filhas aos sodomitas (v. 8) indica a vida e a influência desmoralizante de Sodoma. (Note, entretanto, que "sodomita", como tradução de *qadesh*, em 2Rs 23.7, p. ex., em certas revisões, é inteiramente errôneo).

A história de Sodoma não adverte meramente, mas também provê um relato teologicamente documentado sobre o julgamento divino implementado por desastre "natural". A história é a garantia da fé de que o juiz de toda a terra pratica o que é reto (Gn 18.25). Ficando pessoalmente persuadido da justiça e necessidade de ação (Gn 18.20,21), Deus age; porém, em sua ira, lembra-se de sua misericórdia e, no julgamento, usa de discriminação (Gn 19.16,29). J. A. M.

**PLANÍCIES, AS** (heb., *shf'elah*) — Um termo geográfico que indica o trecho de colinas baixas entre a planície costeira da Palestina e suas altas serras centrais (v. PALESTINA, e fig. 140). A transliteração, "Sefela", é usada apenas em certas versões de 1Macabeus 12.38, ainda que o distrito seja freqüentemente referido no AT. A tradução "as planícies", no plural como está, apresenta um quadro mais exato que o singular indefinido, pois está em vista o relevo ondeado, composto tanto de colinas como de vales. Todavia, o significado da raiz do termo hebraico ("humilhar" ou "rebaixar") sugere mais exatamente um distrito de relevo relativamente baixo, no sopé das montanhas centrais da Palestina. No original o termo ocorre cerca de vinte vezes (v. Dt 1.7; Js 9.1; 10.40; 11.2,16, 12.8; 15.33; Jz 1.9; 1Rs 10.27; 1Cr 27.28; 2Cr 1.15; 9.27;

26.10; 28.18; Jr 17.26; 32.44; 33.13; Ob 19; Zc 7.7). Passagens tais como 2Cr 26.10 e 28.18 distinguem claramente essas planícies da planície costeira. A localização das "planícies" de Js 11.2,16, todavia, ainda é diferente dessas outras duas. Nesses dois passos bíblicos o termo se refere às colinas ao redor da cidade do Carmelo (v. 2). No v. 16, "a região montanhosa de Israel com suas planícies", segundo G. A. Smith, pode significar o terreno entre o monte Carmelo e Samaria, uma continuação estrutural das verdadeiras planícies mais ao sul. J. M. H.

**PLANTA** — Em Jn 4.6, o original apresenta o termo *qiqayon*, cujo sentido tem sido extremamente disputado entre os eruditos. A passagem bíblica diz: "Então fez o Senhor nascer uma planta, que subiu por cima de Jonas, para que fizesse sombra sobre a sua cabeça, a fim de o livrar do seu desconforto". Muitos eruditos, seguindo a tradução de algumas versões, "Palma-Cristi", e também Plínio e Heródoto, supõem que se trata da mamoeira (*Ricinus communis*; a *kroton* dos gregos), que se resseca, como a planta de Jonas se ressecou, depois do mar leve toque. Outros, baseando-se na LXX (gr., *kofokyntha*), sugerem a cuia (*Cucurbita lagenaria*; em árabe, *kar'ah*), que é mais adequada botanicamente, visto que o contexto bíblico requer uma trepadeira e não uma pequena árvore como a mamoeira. A referência, pois, pode ser a uma das "cabanas" que abrigavam os vigias sobre os pepinais (v. PEPINO), e que também estava sujeita a ressecar-se rapidamente. J. D. D.

**PLANTAS** — Qualquer tentativa de pronunciamiento sobre a natureza e a identidade das diversas plantas referidas na Bíblia, precisa evitar certo número de armadilhas. Uma dessas é a tácita suposição que tais plantas são idênticas àquelas designadas pelos mesmos nomes em diferentes partes do mundo atual. Outra é a suposição que as plantas encontradas na Palestina, hoje em dia, também eram nativas daquela área nos tempos bíblicos. Em adição a isso, diferentes versões das Escrituras refletem identificações errôneas, e há confusão acerca da nomenclatura botânica e coisas semelhantes provocadas pelos tradutores. Isso se deve parcialmente ao fato que, para os escritores sagrados originais, os padrões atuais de exatidão em questões botânicas não eram considerações imortantes, e, além disso, a terminologia que usavam de forma alguma era tão completa como a dos botanistas modernos. Certas versões têm contribuído materialmente para o grau de confusão já existente a respeito da identificação das plantas. Assim é que o damasco tem sido chamado de "maçã", o terebinto tem aparecido como "olmo", o acanto tem sido designado de "urtiga", e assim por diante.

As que damos abaixo representam algumas das mais importantes plantas referidas na Bíblia:

1. *Erva-doce* (*Pimpinella anisum* L.) é o nome empregado por certas versões em lugar de "en-

dro". A verdadeira erva-doce cresce atualmente na Palestina, mas provavelmente não é essa a planta mencionada por Cristo (Mt 23.23) como planta da qual os judeus pagavam o dizimo minuciosamente. O endro (*Anethum graveolens*) é uma planta que produz mais sementes, parecida com o funcho ou a salsa. Na antiguidade era usada como condimento ou como erva medicinal.

2. *Giesta*. Uma tradução mais exata para a palavra hebraica traduzida por "junipeiro", com a qual o verdadeiro junipeiro (*Juniperus*) não tem qualquer conexão. O "junipeiro" bíblico é em realidade a giesta branca (*Retama raetam*), um arbusto denso que algumas vezes chega a crescer até 4 m de altura e que ocorre abundantemente nas terras devolutas da Palestina. A frase "brasas vivas de zimbro" (Sl 120.4) se refere a um carvão vegetal altamente combustível derivado da madeira da giesta branca. As "raízes de zimbro", de Jó 30.4, eram comestíveis, pelo que não eram as raízes nauseantes da giesta branca. Talvez estivesse em vista a planta parasita *Cynomorium coccineum* L., que freqüentemente cresce sobre a giesta.

3. *Cânfora*. Tradução apresentada por algumas versões (Ct 1.14; 4.13) do termo *kofer*. Entretanto, a verdadeira cânfora (*Canthara officinarum* Nees) não tem qualquer ligação com a planta mencionada no livro dos Cânticos. Salomão provavelmente tinha em mente a hena (*Lawsonia inermis* L.; o que é seguido pela nossa versão portuguesa), que era largamente empregada no Oriente Próximo como um cosmético. O antigo costume de pintar as unhas e os cabelos com hena é condenado em Dt 21.12.

4. *Endro*. É o *anethon* de Mt 23.23, que mais provavelmente é o *Anethum graveolens* L., uma umbelífera anual cujas sementes eram largamente usadas para propósitos culinários e medicinais na antiguidade. O endro é nativo da Europa.

5. *Alho*. Quase setenta espécies de alho (heb., *shumim*) e de cebola têm sido registradas na Palestina. A referência em Nm 11.5 pode ser ao alho comum *Allium sativum* L., bem conhecido no Egito antes dos dias de Moisés, ou talvez a chalota, *Allium ascalonicum* L. A espécie anterior é provavelmente de origem asiática, enquanto se conhece esta última em estado silvestre. As cebolas (q.v.) eram um item dietário popular da antiguidade, enquanto o alho era adicionalmente reputado como um antelmíntico.

6. *Hena*. *Lawsonia inermis* L., de Ct 1.14; 4.13, é um arbusto que se originou no norte da Índia. As folhas pulverizadas eram transformadas numa pasta e empregadas desde os tempos mais recuados como um cosmético. As mulheres egípcias usavam a hena para tingir seus cabelos, e as unhas das mãos e dos pés. Os homens coloriam suas barbas com hena, e freqüentemente as caudas e crinas de seus cavalos. V. COSMÉTICOS E PERFUMARIA. Quaisquer mulheres assim adornadas que calam cativas dos hebreus eram requeridas a remover todos os sinais desta tinta (Dt 21.11,12). A cor laranja ou amarela viva provavelmente tinha as-

sociações pagãs. O arbusto cresce silvestre na Palestina e pode atingir uma altura de até 4 m. Tem ramos cobertos de espinhos que produzem cachos de flores esbranquiçadas e odoríferas nas extremidades.

7. *Hissopo*. Ocorre por diversas vezes nas Escrituras (heb., *'ezov*; gr., *hyssopos*), ainda que seja planta difícil de identificar, visto que as referências nem sempre sugerem a mesma espécie. Não é a familiar erva *Hyssopus officinalis* L., que não é nativa da Palestina, pois se encontra no sul da Europa. Entre outras, a alcaparreira espinhenta (*Capparis spinosa* L.), o sorgo (*Sorghum vulgare*), a arruda (*Asplenium ruta-muraria* L.), e a alcaparreira comum (*C. scutula*) têm sido sugeridas como o verdadeiro hissopo.

Provavelmente a maior parte das referências do AT têm em vista o orégão sírio (*Origanum maru* L.) ou a variedade egípcia (*O. aegyptiacum* L.). O hissopo de 1Rs 4.33 pode ser uma samambaia tal como a arruda ou a avenca-cabelo-de-vênus, e é certamente diferente do hissopo empregado nos ritos da Páscoa (Êx 12.22). A planta empregada por ocasião da crucificação provavelmente foi a *Sorghum vulgare*, variação *durra* (Jo 19.22), uma erva semelhante ao milho, que atingia pelo menos 1,80 de altura. O hissopo, juntamente com o cedro e a lâ escurante, formava parte do rito de purificação dos leprosos (Lv 14.4,6), da praga (Lv 14.49-52), e do sacrifício da novilha vermelha (Nm 19.2-6; cf. Hb 9.19). As qualidades purificadoras do hissopo são referidas em Sl 51.7.

8. *Junipeiro*. O junipeiro bíblico (que em nossa versão portuguesa aparece como "zimbro"), é a giesta branca, *Retama raetam*, que cresce nas regiões desérticas. Sendo um arbusto atrativo, a giesta freqüentemente atinge até 4 m de altura. A referência, em Sl 120.4, faz alusão à natureza combustível do carvão vegetal produzido com a madeira da giesta branca. Seu fogo violento certamente constituiria um castigo adequado para as línguas enganosas. V. acima sob "Giesta".

9. *Lírio*. Uma planta bulbosa e sua flor, da qual existem diversas variedades abundantes na Palestina, mas as quais não são especificadas nas traduções. A maior parte das referências no livro dos Cânticos provavelmente dizem respeito ao jacinto (*Hyacinthus orientalis* L.), embora os lábios semelhantes a lírios, de Ct 5.13, talvez faça alusão à anêmona vermelha (*Anemone coronaria* L.), enquanto talvez esteja em vista o lírio madona (*Lilium candidum* L.) em Ct 6.2. Tem sido demonstrado que esta última planta é nativa da Palestina. O "lírio" de Eclesiástico 50.8 e de Os 14.5 provavelmente é a íris (*Iris pscudacocorus* L.).

A "obra de lírios" sobre as colunas do templo de Salomão, em 1Rs 7.19, 22-26 e 2Cr 4.5 provavelmente eram representações buriladas da *Nymphaea*. O magnífico loto egípcio (*Nymphaea lotus* L.) exercia vasta influência sobre a antiga arte do Oriente Próximo, conforme é evidência pela presença do motivo do loto em muitos objetos de arte egípcios e palestinianos

descobertos pela arqueologia. Os "lírios do campo" (Mt 6.28; Lc 12.27) parece referir-se à família inteira das flores, incluindo o lírio, a anêmona, a íris, o narciso, o jacinto e o ciclame. Uma sugestão alternativa contempla aqui uma referência à camomila palestina (*Anthemis palestina*; v. fig. 40), uma planta comum de aparência semelhante à margarida.

10. *Malva*. Tradução de nossa versão do termo hebraico *maluah*, em Jó 30.4. O termo implica em gosto "salgado", quer referindo-se ao sabor da própria planta ou do lugar onde a mesma era encontrada. A identificação mais comum é com várias espécies de armole (*Atriplex*), da qual mais de vinte ocorrem na Palestina de nossos dias. Alguns comentadores, entretanto, pensam que "malva" pode ser um termo geral incluindo a *Atriplex*, o *Chenopodium*, e outras plantas encontradas no oriente da Síria.

11. *Mandrágora* (*Mandragora officinarum* L.). A mandrágora afrodisíaca é mencionada exclusivamente em Gn 30.14-16 e Ct 7.13, é planta perene sem haste da família da erva-moura, possuindo qualidades eméticas, purgativas e narcóticas. A forma de folha, semelhante a um torso, da raiz, deu origem a muitas superstições. Propriedades afrodisíacas eram-lhe atribuídas nos tempos antigos (Gn 30.14). Ct 7.13 faz alusão à fragrância da mandrágora. A planta cresce de maneira silvestre na Palestina, nas áreas desérticas, sendo nativa da região mediterrânea em geral. A identificação da mandrágora com a *Cucumis dudaim* L. é incorreta.

12. *Hortelã*. Dentre as diversas variedades encontradas na Palestina, a hortelã de cavalo, *Mentha longifolia*, é provavelmente aquela que é referida em Mt 23.23 e Lc 11.42. As essências oleosas características presentes na hortelã faziam dessa erva um condimento desejável. As referências bíblicas, entretanto, meramente salientam a ostentação e a hipocrisia dos fariseus, que pagavam o dizimo até das mais comuns plantas da horta.

13. *Mostarda*. Há muita controvérsia acerca da identificação da planta cuja semente foi usada por Cristo como ilustração de algo que se desenvolve rapidamente partindo de um início ínfimo, tal como o reino dos céus (Mt 13.31; Mc 4.31; Lc 13.19) ou a fé de um indivíduo qualquer (Mt 18.20; Lc 17.6). Alguns eruditos pensam que a mostarda negra (*Sinapis nigra* L.) é indicada, visto que, nos tempos neotestamentários, as suas sementes eram cultivadas tanto por causa de seu óleo como com propósitos culinários. Outros estudiosos têm identificado a mostarda das parábolas de Cristo com a mostarda branca (*Sinapis alba* L.), uma espécie intimamente relacionada. Embora ambas as variedades possam crescer até uma altura de cerca de 5 m, conforme se tem noticiado, normalmente não excedem a 1,20 m na maturidade.

Uma planta diferente, a *Salvadora persica* L., encontrada perto do mar Morto, tem sido sugerida como uma alternativa. Esse arbusto cresce até perto de 3 m de altura, porém, não tem sido encontrado na Galiléia, onde Cristo profe-

riu suas parábolas. Além disso, as sementes dessa planta são bastante grandes, diferentemente das da *Sinapis*, e, em outros respeito é igualmente muito aprovável.

14. *Murta* (*Myrtis communis* L.). A tradução de *hadass*, uma planta sempre verde da Palestina, que algumas vezes chega à altura de 10 m. As folhas fragrantes e as brancas e cheirosas flores dessa planta eram usadas como perfume. As referências bíblicas contemplam a murta como símbolo da generosidade divina. Isaías previu a murta a substituir o espinheiro no deserto (Is 41.19; 55.13) Zacarias, numa visão que simbolizava paz, viu um bosque de murtas (Zc 1.8-11), enquanto em Ne 8.15 os judeus levavam ramos de murtas do monte das Oliveiras a fim de construírem suas tendas na original Festa dos Tabernáculos em 445 a.C. O nome Hadasa (Ester) se deriva do termo hebraico.

15. *Rosa*. Numerosas referências a essa planta ocorrem nas Escrituras, mas o fato que certas versões parecem indicar diversas "rosas" diferentes, torna a questão de sua identificação pelos botanistas algo extremamente controvertido. Enquanto por um lado existem motivos para se acreditar que existissem rosas verdadeiras na Palestina, no período bíblico, é difícil dizer precisamente quantas espécies floresciam naquele tempo. Pelo menos quatro espécies silvestres existem na Palestina atualmente, enquanto outras espécies aparecem no Líbano e na Síria.

A referência à rosa, em Is 35.1, é mais provavelmente referência a alguma planta bulbosa (nossa versão diz "narciso"). Isso pode ser compreendido pela presença da palavra hebraica *havaselet* ("bulbo"), no texto, que é traduzido por *krinon* ("lírio"), na LXX. Provavelmente se trata do narciso polianto, *Narcissus tazetta* L., conforme nossa versão também deixa entrever. Essa flor fragrante ocorre em diversas variedades e se multiplica abundantemente na planície de Sarom. A familiar "rosa de Sarom" (Ct 2.1) tem sido variegadamente identificada com a *Anemone fulgens*, a *Colchicum autumnale*, a *Cistus*, e a *Narcissus tazetta*. Aqui também uma planta bulbosa está em foco, sendo que a mais provável é a *Tulipa sharonensis*, uma parenta próxima da tulipa das montanhas, da Síria. A moderna "rosa de Sarom" (*Hibiscus syriacus* L.) é nativa da China e não da Palestina, a despeito de seu nome latino. A "rosa" de Eclesiástico 50.8 florescia na primavera, e pode ser tanto a tulipa como o narciso ou o açafraão. Em Eclesiástico 24.14 e 39.13, as referências provavelmente são ao *Nerium oleander* L. A "rosa" de 2 Esdras 2.19 e os "botões de rosa" de Sabedoria 2.8, têm sido variegadamente interpretados como espécies da rosa das rochas (*Cistus*), da rosa-canina (*Rosa canina* L.), ou do oleandro. Mais provavelmente essas passagens dizem respeito à espécie fenícia *Rosa phoenicia*, e não ao rododendro.

16. *Arruda*. Tal tradução de *peganon*, em Lc 11.42, é correta, mas não indica que espécie de arruda está em vista. A variedade comum, *Ruta graveolens* L., cresce até cerca de 90 cm



de altura, emitindo um forte odor de sua folhagem cinzento-esverdeada. A arruda africana, *Ruta chalepensis*, variação *latifolia*, também era cultivada na Palestina nos tempos do NT. A arruda era altamente prezada por causa de seus valores medicinais, possuindo alegadas propriedades desinfetantes e antissépticas. Jesus criticou os fariseus por sua hipocrisia, por darem o dizimo de uma planta tão sem importância. Como planta de cozinha era usada para dar sabor aos alimentos.

17. **Açafrão.** Essa substância (heb., *karkom*, na LXX, *krokos*) é produzida de diversas espécies de *Crocus*, particularmente o *Crocus sativus* L., planta nativa da Grécia e da Ásia Menor. Os etilos e estigmas da planta são colhidos, ressecados e reunidos em pequenos bolos. Na antiguidade, o açafrão era empregado para tingir e para colorir alimentos. Também era popular como agente terapêutico, sendo usado como emenagogo, estimulante e antiespasmódico. Os antigos egípcios reputadamente empregavam uma espécie diferente da planta, a *Carthamus tinctorius* L., que produz uma tintura semelhante à do açafrão, para colorir as mortilhas das múmias. A referência, em Ct 4.14, é ao verdadeiro açafrão.

18. **Armole.** É a "malva" de Jó 30.4, conforme nossa versão e outras. Alguns botanistas têm sugerido que certas espécies da verdadeira malva (genus *Malva*), tais como a *M. sylvestris* L. (malvaíscio) ou a *M. rotundifolia* L. (malva anã), são referidas aqui. A maior parte das autoridades modernas, entretanto, identificam a "malva" com a armole (genus *Atriplex*), da qual vinte e uma espécies podem ser encontradas na Palestina moderna. A espécie mais favorecida é a *A. halimus* ou armole de arbusto, um forte arbusto relacionado com o espinafre, encontrado abundantemente no litoral do Mediterrâneo. Na região do mar Morto, é dito que essa planta atinge a altura máxima de 3 m. V. acima sob "malva". R.K.H.

#### PLÉIADES — V. ESTRELAS.

**PLENITUDE** — O termo grego *pleroma*, traduzido por "plenitude", tem três sentidos possíveis: "aquilo que está cheio"; "aquilo que enche ou preenche", isto é, que "completa"; e "aquilo que é levado a ficar completo".

O primeiro sentido parece não ser relevante nas Escrituras, mas os outros dois sentidos são importantes para a interpretação de certos textos bíblicos cruciais. Quanto ao segundo sentido, podemos citar Sl 24.1, na LXX (= 1Co 10.26); Mt 9.16; Mc 6.43; 8.20. A referência em Mateus talvez tenha o sentido de "aquilo que torna algo completo ou terminado", visto que se refere ao remendo que preenche o rasgo numa veste rasgada.

Sob o terceiro sentido, deveríamos situar Rm 11.25, "o número total, a totalidade dos gentios", e Rm 15.29, "a medida completada bênção de Cristo". Rm 13.10 descreve o amor como o *pleroma* (completação) da lei. Isso tem

seu reputado como "a soma total das prescrições e exigências da lei"; porém, é bem possível que o significado correto, neste caso, seja "cumprimento". O amor, tal qual o Senhor Jesus, é o fim da lei (Rm 10.4; cf. Gl 5.14; 6.2) visto que leva a lei à sua completa realização e ao seu término completo e perfeito, no sentido de Mt 5.17; 26.56; Mc 1.15. Este aspecto do significado nos orienta para aqueles versículos cujo sentido exato é motivo de disputa. É conveniente dividi-los em dois grupos:

1. Cl 1.19 e Cl 2.9 podem ser mais bem considerados quando juntos. A exegese do uso de *pleroma*, nesta última passagem, é indubitavelmente "a plenitude da deidade, a totalidade de Deus" que habita em Cristo; e esse significado talvez seja decisivo na solução da interpretação correta de Cl 1.19. Neste texto, a escolha varia entre o considerá-lo como expressão quase-técnica das primeiras especulações gnósticas, que empregavam a palavra *pleroma* para denotar a região habitada pelo "número total" de seres intermediários que supostamente existiriam entre o Deus Criador e o mundo criado; e, tomando-o no sentido de "Deus em sua plenitude", "a totalidade dos atributos de Deus, sua completa divindade", que a deidade decretou que habitasse em Cristo. Quanto ao ponto de vista anterior, Paulo estava combatendo os mestres especuladores em Colossos, os quais haviam reduzido Cristo à posição de membro da hierarquia celeste. O apóstolo assevera, em réplica a tal ensino, que ele é a plenitude desses seres intermediários. Tudo se resume nele, pois ele é a *pleroma* deles todos.

Entretanto, esse ponto de vista que supõe que Paulo e os hereses colossenses estariam usando um termo comum, embora sustentado por muitos eruditos, entre os quais podemos citar Lightfoot, E. F. Scott, e R. Bultmann (*Theology of the New Testament*, II, E.T., 1955, p. 149s.), está sujeito a objeções sérias. A parte da falta de evidência convincente sobre algum credo gnóstico antigo, do primeiro século de nossa era, a consideração mais óbvia que milita contra essa proposta é aquela apresentada por E. Percy, que não há qualquer traço, em Cl 1.19 e 2.9 de alguma polêmica contra o uso que os supostos mestres heréticos estariam fazendo do termo *pleroma*, e em qualquer caso é muito improvável que Paulo teria emprestado tão importante vocábulo de uma fonte tal com essa. A sugestão de J.A.T. Robinson (*The Body*, 1952, p. 67), de que o apóstolo deliberadamente aproveitou para uso apologetico essa palavra que encontrou em círculos helenistas, se resente de falta de plausibilidade.

Juntamente com C. F. D. Moule e C. Masson podemos aceitar o segundo ponto de vista e interpretar *pleroma* em sua luz do AT, onde o equivalente hebraico é *me'ila*; esse texto vê a palavra como termo que transmite o pensamento de um tanto paralelo ao uso da cristologia do João, isto é, em Cristo habita a soma total dos atributos divinos, o que é revelado e comunicado aos homens (Jo 1.14, 16).

2. Na Epístola aos Efésios, o termo é reputado, por alguns comentadores, como vocábulo que se aplica tanto à igreja como a Cristo; e isso confirma a opinião expressada acima que *pleroma* não é palavra que Paulo usou em qualquer sentido técnico "gnóstico". Em Ef 1.10 há um sentido semelhante ao de Mt 5.17; Mc 1.15; Gl 4.4, com o pensamento que o plano pré-ordenado por Deus está atualmente prestes a ser consumado.

Ef 1.22,23 pode ser considerado de diversas maneiras, alistadas com admirável clareza por Moule. O ponto crucial da questão é se, por um lado, *pleroma* se refere à Igreja, que então é reputada ativamente, como aquilo que completa Cristo, o qual preenche todas as coisas (correspondendo a Ef 4.10 — conforme opinião de J. Dupont, *Gnosis: la connaissance religieuse dans les épîtres de Saint Paul*, 1949, p. 424, n.º 1), ou, está no sentido passivo, como aquilo que é preenchido por Cristo; ou então, por outro lado, se *pleroma* deve ser tratado como termo em oposição à palavra "o" Cristo, no v. 22, aplicando-se assim ao próprio Senhor como aquele que foi designado por Deus Pai como a plenitude da deidade, que preenche tudo em todas as coisas (como em 1Co 15.28). Esta última interpretação tem a vantagem de harmonizar-se com o resto da epístola (4.10) e com o ensino sobre a *pleroma* no livro aos Colossenses, conforme observado acima. V. Moule quanto a uma defesa dessa posição, e F. C. Synge, que também considera que *pleroma* é uma referência a Cristo.

Ef 3.19 não requer qualquer comentário, exceto que confirma a posição que compreende *pleroma* como um título cristológico. Esse versículo é outra maneira de expressar a esperança que "habite Cristo nos vossos corações, pela fé" (3.17); Ef 4.12,13 apoia a expectativa que o corpo inteiro do crente passará por uma tal experiência.

Outra interpretação toma mais a sério a voz do verbo (passivo e médio), nos textos anteriores. Cristo está sendo preenchido ou está preenchendo a si mesmo: porém, por quem ou com quem? A resposta a essa pergunta é que ele é preenchido ou pelos crentes que, na qualidade de membros de seu corpo, "complementam" a cabeça, para juntos formarem o "Cristo inteiro" (conforme opinião de A. Robinson, F. W. Beare); ou, conforme a opinião de W. L. Knox, L. S. Thornton, e J.A.T. Robinson, que propõem a tradução "aquilo que é preenchido por aquele que está sempre sendo preenchido (por Deus)", no qual caso Deus é quem estaria preenchendo Cristo, quando então o sentido da frase inteira seria que a igreja está constantemente recebendo de Cristo, sua cabeça, a plenitude completa que Cristo recebe da parte do Pai.

R.P.M.

**PÓ** — Heb., 'avaq, 'afar, a poeira da terra, são palavras usadas literalmente e em símilis a fim de expressar: multidão, Gn 13.16; Is 29.5; pequenez, Dt 9.21; 2Rs 33.7; pobreza, 1Sm 2.8;

humilhação, Gn 17.27 (cf. CINZAS); pó colocado sobre a cabeça era sinal de tristeza, Jó 2.12; Ap 18.19; e de contrição, Js 7.6.

A baixeza do homem é salientada pelo fato de haver sido feito do pó da terra, Gn 2.7; Jó 4.19; Sl 103.14; e pelo fato que finalmente volta ao pó, Gn 3.19; Jó 17.16. A serpente foi condenada a "comer pó", Gn 3.14; e a advertência de julgamento se faz sacudindo-se a poeira dos pés, Mt 10.14,15; At 13.51. P.A.B.

**POBRES** — V. POBREZA.

## POBREZA

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

Algumas vezes dá-se a impressão que Deus fazia os justos prosperarem com possessões materiais (Sl 112.1-3). Apesar de ser verdade que são claramente percebidos os benefícios das virtudes da indústria e da economia, no que tange a indivíduos e à nação, e que Deus promete abençoar aqueles que observam os seus mandamentos (Dt 28.1-14), sempre houve pobres em Israel, em todos os estágios da sua história. A pobreza dos mesmos pode ter sido causada por meio de desastres naturais que conduziam a más colheitas, por meio de invasões de inimigos, por meio de opressão por parte de vizinhos poderosos, ou por meio da usúria extorsiva. Havia a obrigação, da parte dos membros mais ricos da comunidade, de apoiarem seus irmãos mais pobres (Dt 15.1-11). Aqueles que estavam mais sujeitos a sofrerem pobreza eram os órfãos e as viúvas, além dos estrangeiros sem terras (*gerim*). Esses eram freqüentemente vítimas de opressão (Jr 7.6; Am 2.6,7a), mas Javé era o seu vindicador (Dt 10.17-19; Sl 68.5,6). A lei recomendava que se devia fazer provisão para os tais (Dt 24.19-22), e entre eles estavam enumerados os levitas (Dt 14.28,29) devido o fato que não possuíam terras. O indivíduo podia vender-se como escravo, porém, se fosse hebreu, tinha de ser tratado de modo diferente do tratamento dispensado aos estrangeiros (Lv 35.39-46).

Alguns dos salmistas sentiram o problema que é compreender como, em tantos casos, as riquezas tinham caído em mãos erradas. Sobre fundamentos puramente materiais, talvez pareça ser inútil servir ao Senhor (Sl 73.12-14), mas, no fim, os iníquos são destruídos, enquanto os justos desfrutam da possessão a mais rica — que é o conhecimento do próprio Javé (Sl 73.16-28). Porém, com tanta freqüência os ricos se tornavam opressores que "pobre" se tornou quase sinônimo de "piedoso" (Sl 14.5,6).

### II. NO NOVO TESTAMENTO

Havia pesados tributos de várias espécies impostos aos judeus, nos tempos do NT. Provavelmente muitos se encontravam em apertos econômicos, enquanto outros tiravam considerável proveito de sua colaboração com os romanos. Os saduceus, de mente voltada para as coisas



materiais, eram geralmente ricos como também o eram os cobradores de impostos ou publicanos.

Jesus era "filho" de pais pobres (Lc 2.24), mas não há razão para supor-se que ele vivesse em abjeta pobreza. Na qualidade de filho mais velho, provavelmente ele deve ter herdado alguma coisa de José, e parece que ele costumava pagar o tributo do templo (Mt 17.24). Alguns dos seus discípulos eram indivíduos de posses razoáveis (Mc 1.20), e ele tinha alguns amigos bastante ricos (Jo 12.3). Ele e os doze, entretanto, compartilhavam de uma bolsa comum (Jo 12.6). Contentaram-se em viver sem os confortos da vida doméstica (Lc 9.58), e no entanto, apesar disso encontravam ocasião para dar algo aos pobres (Jo 13.29).

No ensinamento de Jesus, as possessões materiais não são consideradas necessariamente más, mas sim, como perigosas. Demonstra-se que os pobres geralmente são mais felizes do que os ricos, pois aos pobres é mais fácil ter uma atitude dependente de Deus. Foi para os pobres que Cristo veio pregar o evangelho (Lc 4.18; 7.22). Os pobres é que são abençoados em primeiro lugar, e a eles é assegurada a posse do reino de Deus (Lc 6.20), caso sua pobreza seja um reconhecimento de sua bancarrota espiritual (Mt 5.3). A oferta de uma pessoa pobre pode ser de muito maior valor do que a grande oferta de um indivíduo rico (Mc 12.41-44). Aos pobres devemos exibir hospitalidade (Lc 14.12-14), e a eles devemos dar esmolas (Lc 18.22), ainda que a caridade seja secundária à adoração ao Senhor (Jo 12.1-8).

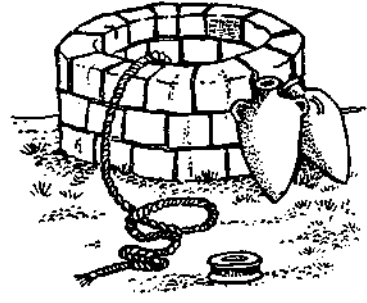
A igreja primitiva fez uma experiência com a comunidade voluntária de bens (At 2.41,42; 4.32). Isso provocou, inicialmente, a eliminação da pobreza (At 4.34,35), mas tem sido frequentemente afirmado que tal prática foi a responsável pelo posterior colapso econômico da igreja de Jerusalém. Muito do ministério de Paulo dizia respeito ao levantamento de fundos, entre as igrejas dos gentios, visando a assistência aos crentes pobres de Jerusalém (Rm 15.25-29; Gl 2.10). Essas igrejas também foram ensinadas a prover para seus próprios membros pobres (Rm 12.13 etc.) Tiago se mostra especialmente veemente contra aqueles que permitiam fossem feitas distinções de riquezas na comunidade cristã (Tg 2.1-7). Os pobres foram chamados por Deus, e a salvação dos mesmos redundava em glória para ele (1Co 1.26-31). A riqueza material da igreja de Laodiceia fazia triste contraste com sua pobreza espiritual (Ap 3.17).

A mais sistemática exposição sobre a pobreza e a riqueza, nas epístolas do NT, encontra-se em 2Co 8 e 9, onde Paulo exibe a idéia da caridade cristã no contexto dos dons de Deus, e especialmente do fato que seu Filho "que, sendo rico, se fez pobre por amor de vós, para que pela sua pobreza vos tornásseis ricos". A luz disso, o correr o risco da pobreza material conduz a uma bênção espiritual, assim como os apóstolos, que eram pobres, mas a muitos enriqueciam (2Co 6.10). V. tb. ESMOLAS, ÓRFÃO. R.E.N.

**POÇO** — 1. Uma perfuração artificial feita até atingir águas subterrâneas, que se infiltravam ou empoçavam (heb., *b'er*; no árabe, *bir*; gr., *phrear*), enquanto a fonte (heb., *'ayin*; no grego, *pege*) é obra da natureza. A confusão de termos que aparece em algumas versões se deve um tanto ao fato que os vocábulos hebraico e grego são ambíguos.

2. Uma perfuração artificial feita até atingir uma fonte subterrânea natural — uma fusão de conceitos em que os termos poderiam ser trocados entre si com toda a correção. Há uma suposição razoável de que a fonte de onde Rebeca aparece tirando água, em Gn 24, era desse tipo — semelhantemente o poço de Jacó, em Si-quém, onde Jesus se encontrou com a mulher samaritana, em Jo 4. Isso poderia explicar de modo satisfatório a confusa alternância de palavras nesses dois capítulos.

3. Uma cisterna (q.v.), grande ou pequena, pública ou particular, para juntar as águas da chuva; heb., *bor*; gr., *lakkos*. O "poço" de Belém (1Cr 11.17,18) provavelmente era um exemplo disso. As vezes um buraco no chão, a respeito do qual a mesma palavra hebraica era empregada, servia de cova, quer seca quer com lama no fundo (Gn 37.24; Sl 40.2; Jr 38.6 etc.).



**Fig. 154** — Um típico poço de cidade, à base dos que foram escavados em Calá (Nimrude), datado como pertencente a 879 a.C. A roda de puxar era feita de madeira de amoreira, e provavelmente estava posta sobre alguma espécie de barra de madeira, atualmente perdida.

O louvor à fonte de águas vivas, nos cânticos populares dos hebreus, é refletido em Nm 21.17,18.

Em certas regiões áridas do Oriente a água (q.v.) podia tornar-se tão preciosa quanto o ouro. As fontes eram e continuam sendo motivo de disputas ferozes e até mesmo de conflitos, (Cf. Gn 21.25 etc.). Podiam ser herdadas e eram exploradas por monopólios desde tempos mais antigos do que as terras o foram.

Durante o verão, a água que fora coligida em poços durante o inverno e a primavera, formava um importante suprimento. A capacidade de juntar água em poços artificiais permitiu aos israelitas se estabelecerem em partes desabitadas da Palestina (V. CISTERNA). Poços artificiais

foram cavados dentro de cidades muradas, frequentemente alimentados por meio de um túnel que trazia a água da fonte externa, o que assegurava o suprimento de água mesmo quando a cidade estava cercada. Exemplos disso têm sido encontrados em Gezer, Megido, Gibeom (cf. 2Sm 2.13), e em outros lugares (v. J. B. Pritchard, "The Water System at Gibeon", BA, XIX, 1956, p. 65-75). O "túnel de Ezequias" e o poço de Siloé, no extremo sul de Ofel em Jerusalém, são, provavelmente, os mais bem conhecidos exemplos (Jo 9.7,11; Ne 3.15). A falta de evidência exclui a localização exata dos outros poços nomeados em Jerusalém (os poços inferior e antigo, Is 22.9-11; o poço real e o poço artificial, Ne 2.14; 3.16). O poço de Besesda é usualmente localizado no extremo nordeste da cidade, próximo da Porta das Ovelhas.

R. A. S. A. R. M.

## POÇO DE JACÓ — V. SICAR.

### PODER

#### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

Diversas palavras hebraicas são traduzidas como "poder", as principais entre as quais são *hayil*, *koah* e *oz*. O poder autêntico, a capacidade de exercer autoridade eficazmente, pertence exclusivamente a Deus (Sl 62.11). O poder de Deus é demonstrado na criação (Sl 148.5, e na sustentação do mundo (Sl 65.5-8). Alguns dessa autoridade de Deus tem sido delegada à humanidade (Gn 1.26-28; Sl 8.5-8; 115.16), mas Deus intervém ativamente em muitas ocasiões, demonstrando o seu poder em feitos miraculosos de livramento. Foi "com mão poderosa, e braço estendido" que Deus tirou o seu povo para fora do Egito (Êx 15.6; Dt 5.15 etc.), e demonstrou seu poder dando-lhes a terra prometida (Sl 111.6).

#### II. NO NOVO TESTAMENTO

"Poder", em nossas versões, representa principalmente duas palavras gregas, *dynamis* e *exousia* (embora esta última seja geralmente traduzida por "autoridade"). *Exousia*, pois, significa "autoridade" derivada ou conferida, o direito de fazer alguma coisa (Mt 21.23-27); daí veio a denotar concretamente aquele que tem autoridade sobre a terra (Rm 13.1-3), ou sobre o mundo dos espíritos (Cl 1.16). *Dynamis*, por outro lado, fala sobre habilidade (2Co 8.3) ou força (Ef 3.16), ou pode também significar uma ação poderosa (At 2.22) ou um espírito poderoso (Rm 7.38). Cristo tinha toda a autoridade, a qual lhe fora conferida pelo Pai (Mt 28.18) e ele a usava para perdoar pecados (Mt 9.6) e para expulsar os espíritos maus (Mt 10.1). Ele conferiu autoridade aos seus discípulos para que fossem feitos filhos de Deus (Jo 1.12), e para compartilharem de sua obra (Mc 3.15).

Jesus entrou em seu ministério no poder (*dynamis*) do Espírito (Lc 4.14), e seu poder operava nos milagres de cura (Lc 5.17), e praticava muitas obras poderosas (Mt 11.20). Isso era

evidência do poder do reino de Deus, como um prelúdio do novo êxodo (Lc 11.20; cf. Êx 8.19). Contudo, o reino de Deus ainda não viera com toda a sua plenitude. Isso haveria de ter lugar no dia de Pentecoste (Lc 24.49; At 1.8; Mc 9.1), e haveria a consumação do poder do reino por ocasião da parousia (Mt 24.30 etc.).

Em Atos vemos o poder do Espírito operando na vida da igreja (4.7,33; 6.8; cf. 10.38). Paulo considera a ressurreição como a principal evidência do poder de Deus (Rm 1.4; Ef 1.19, 20; Fp 3.10) e vê o evangelho como o meio mediante o qual esse poder pode operar nas vidas dos homens (Rm 1.16; 1Co 1.18). V. tb. AUTORIDADE. R. E. N.

#### III. "O PODER DAS CHAVES"

Essa expressão se emprega para descrever a autoridade que foi dada por nosso Senhor aos seus discípulos, conforme se descreve em Mt 16.19; 18.18; Jo 20.22,23. Pode-se dizer que esse foi um poder que operava de duas maneiras. Em primeiro lugar, mediante a pregação do evangelho, o reino de Deus fica aberto aos crentes e fechado para os que não se arrependem e, em segundo lugar, mediante a disciplina, os ofensores sérios são excluídos da igreja até que se arrependam, em vista do que são então readmitidos. Em qualquer dos casos, o perdão é mediado através da igreja, agindo no Espírito e por intermédio da palavra.

Visto que é a doutrina do evangelho que nos abre o céu, isso é lindamente expresso pela designação metafórica de "chaves". "*Ac ligare & solvere prorsus aliud nihil est quam Evangelium, praedicare & applicare*" (Lutero). O fato que as chaves e a doutrina estão desse modo ligados entre si é visto pelo fato que a entrega de uma chave fazia parte da ordenação de um escriba (Mt 13.52; Lc 11.52). Mediante a pregação do evangelho, alguns homens são reconciliados com Deus por intermédio da fé, enquanto outros ficam mais firmemente prisioneiros à sua incredulidade. A igreja, agindo como representante de Jesus Cristo (Lc 10.16), pronuncia absolvição ao penitente. Essa é uma verdadeira transação somente até o ponto em que a igreja está sendo controlada pelo Espírito de Deus, pelo que então pode apresentar o autêntico juízo do próprio Deus. Ligar e desligar (q.v.) significa não meramente o anúncio autoritativo das condições de entrada no reino; um sentido mais profundo que esse é necessário a determinação de quais indivíduos têm acertado as condições.

Esse poder foi dado de modo especial a Pedro, pois ele, no dia de Pentecoste, abriu a porta da fé aos judeus, e, posteriormente fez o mesmo para os gentios e para os samaritanos. Porém, tal poder foi igualmente conferido a todos os demais apóstolos (Jo 20.23), e aos homens de fé e espírito semelhantes desde então.

Quanto a outras aplicações do poder das chaves, na disciplina eclesiástica, pensa-se na autoridade administrativa (Is 22.22), com respeito aos requerimentos da casa da fé. O uso de censuras,

exclusões e absolvições é entregue à igreja, em todas as gerações, para que seja empregado sob a orientação do Espírito. "Quem quer que, depois de haver cometido um crime, confessa humildemente a sua falta e roga à igreja que o perdoe, é absolvido não somente pelos homens, mas também pelo próprio Deus; e, por outro lado, quem quer que receba com ridículo as repreensões e ameaças da igreja, caso seja condenado por ela, a decisão que os homens tiverem dado será ratificada no céu" (Calvino sobre 1Co 5).

Desde os reformadores tem sido aceito que "o poder das chaves" representava esse "duplex ministerium", um autêntico poder de ligar e desligar espiritualmente. Porém, esse sentido judicial tem sido agudamente desafiado ultimamente em favor de um sentido legislativo mediante o qual "ligar" significaria "proibir", e "desligar" significava "permitir". Isso estaria de conformidade com o uso rabinico: diz-se que a escola de Shamai ligava quando declarava que só havia um motivo para o divórcio; a escola de Hilel desligava quando permitia mais lassidão tanto nessa como em outras questões. Quanto a esse uso V. tb. Mt 23.4; Rm 7.2; 1Co 7 27,39. Por esse motivo Pedro, nas palavras de T. W. Manson, deve ser o "vice-regente de Deus... A autoridade de Pedro é uma autoridade para declarar o que é direito e o que é errado para a comunidade cristã. Suas decisões serão confirmadas por Deus" (*The Sayings of Jesus*, 1954, p. 205). Note-se, entretanto, que essa aplicação rabinica especial sobre as palavras se baseava no caráter jurídico da literatura rabinica, e que originalmente era usada sobre o pleno poder de julgar (cf. TWNT, s.v. "Keys"). Mesmo admitindo-se uma origem posterior para Mt 18.18, somos obrigados a enfrentar a pergunta de por que um contexto de disciplina eclesiástica pareceria apropriado para as palavras "ligar" e "desligar", já no início da história da igreja. A. H. McNeile põe em dúvida a autenticidade dessa passagem inteira, mas J. Jeremias argumentou engenhosamente em favor de seu caráter digno de confiança (TWNT, *op cit.*).

Seja como for, dificilmente é correto fazer de Pedro, conforme esse ponto de vista o faz, um escriba no reino de Deus. "O apóstolo seria, no reino vindouro, semelhante a um grande escriba ou rabino, que apresentaria decisões à base... do ensino de Jesus" (A.H. McNeile). Porém, há uma grande diferença entre os pronunciamentos dos apóstolos acerca de questões éticas e a casuística enciclopédica dos escribas. Mt 23.8 é passagem que torna impossível para Pedro aspirar uma tal função. O princípio da ética cristã consiste em buscar as coisas elevadas (misericórdia, amor, verdade), pois então as coisas secundárias cuidarão de si mesmas; não se trata, portanto, de uma legislação detalhadamente prescrita, mas da orientação do Espírito. R.N.C.

## POESIA

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

A poesia, especialmente na forma de cântico ou hino, ocupa um importante lugar na litera-

tura dos hebreus. Os judeus evidentemente eram um povo amante da música e famoso por seus cânticos. Ezequias, em 701 a.C., incluiu em seu tributo a Senaqueribe músicos masculinos e femininos (isto é, aqueles que acompanhavam suas canções com instrumentos) (DOTT, p. 67), e os exilados da Babilônia eram insistentemente convidados por seus captores que entoassem suas canções, sobre cuja fama devem ter ouvido (Sl 137.3). Pouco resta de sua poesia secular, mas existem referências no AT que parecem indicar que essa poesia era de considerável volume. O "Cântico da Fonte" (Nm 21.17,18) era, provavelmente, um cântico de trabalho ou coro usado na fonte ou pelos escavadores do mesmo. Outras ocupações provavelmente tinham seus cânticos especiais acompanhantes: a sega (Is 9.3) e a vindima (Is 16.10). Também eram usados cânticos em ocasiões especiais. Labão teria feito uso de cânticos, se pudesse ter-se despedido formalmente de Jacó (Gn 31.27). Nenhuma festa de casamento seria completa sem os cânticos (cf. Jr 7.34). As lamentações pelos mortos freqüentemente assumiam forma poética. As elegias de Davi a respeito de Saul e Jônatas (2Sm 1.19-27), e a respeito de Abner (2Sm 3.33,34), são composições poéticas da mais excelente ordem. O breve lamento acerca de Absalão tem sido chamado de "obra prima do ritmo" (2Sm 18.33).

Os cânticos eram quase sempre acompanhados por música instrumental (Ex 15.20; Is 23.16; 1Cr 25.6). De fato, parece que existiam instrumentos para o propósito exclusivo de acompanhar os cânticos (Am 6.5). A poesia hebraica tem sido corretamente denominada de poesia lírica, e como tal, é uma classe por si mesma.

Entre os termos empregados para as composições poéticas, podemos alistar: *shir* (com ou sem instrumento acompanhante); *mizmor*, "salmo" ou "hino" (com instrumentos); *qinah*, "elegia" ou "lamento"; *hilah*, "hino de louvor"; *masal*, em adição a seu significado mais usual de "provérbio", é um "cântico satírico".

A maior coleção de poesia hebraica em existência é Salmos, e é justamente aqui que temos o mais rico material para o estudo de formas poéticas. Todavia, não há consenso de opinião, entre os eruditos, quanto à natureza da poesia hebraica. Alguns afirmam que num conjunto de escritos, tal como os salmos, que abarca muitos séculos, não se pode esperar nenhum sistema uniforme. Outros afirmam que sem conhecimento do pronunciamento original, é impossível recuperar as formas originais. Outros, ainda, pensam que a introdução posterior dos sinais vocálicos talvez tenha provocado muitas inovações quanto à vocalização. Outros levantam o problema da possibilidade de erros de transcrição. Certamente seria arriscado, na ausência de qualquer indicação de padrões vocálicos e padrões de acentuação, defender dogmaticamente qualquer teoria sobre os princípios da prosódia hebraica.

É geralmente aceito que a métrica, conforme a entendermos, está ausente da poesia hebraica.

ca. Nada existe que corresponda à unidade de medida métrica, (o pé), quer no tocante à quantidade de vogais quer no tocante à formação de acentos. Na ausência de "pés", a seqüência medida entre os "acentos" dificilmente pode ser esperada. Há larga concordância que a poesia hebraica é caracterizada pelos "acentos", e que o "acento" (o ictos) coincide com o acento gramatical. Assim como o número e a disposição de sílabas não-acentuadas parece não desempenhar qualquer parte essencial, seriam desprezadas na verificação do metro. O ritmo variável, portanto, toma o lugar do metro definido. A ausência de medida mecânica poderia parecer indicar que seja um tipo de *vers libre*, porém, no hebraico não existe mistura deliberada. Seria enganoso, igualmente, comparar isso com o ritmo da prosa e o da poesia, encontrada ocasionalmente na poesia grega, pois se trata de poesia verdadeira. Talvez uma descrição tão boa como qualquer outra seria o termo "ritmo derivado", cunhado por Gerard Manley Hopkins. Descrevendo esse ritmo, disse ele: "Consiste em examinar os acentos apenas, sem levar em consideração o número de sílabas, pelo que uma medida métrica pode ser uma sílaba forte ou pode ser muitas sílabas fracas e uma forte".

No exame da poesia hebraica, portanto, deve-se meramente enumerar os ictos, as "unidades de acento rítmico", cada qual, irrespectivo do número de sílabas, provendo apenas um "compasso". Os agrupamentos resultantes, correspondendo de, forma imperfeita ao dimetro, trímetro etc., e combinações desses, poderiam ser feitas. Na natureza do caso o procedimento aqui está ligado, em maior ou menor grau, ao elemento subjetivo. Não obstante, parece haver muitas instâncias de padrões rítmicos (p. ex., em Sl 29). Entretanto, não seria razoável esperar rígida uniformidade numa poesia tão subjetiva como a hebraica. O tratamento procrusteano, mediante o qual a poesia hebraica é estudada por alguns eruditos, é sintomático de insensibilidade e não de introspecção.

Certo tipo de poema, o lamento ou cântico fúnebre (*qinah*) tem, de conformidade com o ponto de vista de muitos eruditos, uma métrica especial. O verso, nesse caso, consiste de cinco anapostos como uma cesura depois do terceiro. Nesse caso o uso dessa espécie de poema em coros bem poderia ter-lhe ditado a forma. No caso de outros poemas, usados no cântico congregacional, provavelmente eram empregadas as "notas recitantes".

Uma característica comum da poesia hebraica, particularmente nos salmos, é o "paralelismo", conforme foi chamado por R. Lowth (*De sacra poesi Hebraeorum*, 1753). Em sua forma mais simples, é a repetição, pela segunda linha de uma parêntese, de algo que foi expresso na primeira linha. A relação da segunda linha ou "verso" da parêntese para com a primeira linha pode ser sinônima ou sintética ou antitética ou climática. Ocasionalmente a estrofe é um verso de três linhas, e então todas as três podem estar envolvidas no paralelismo.

Um exemplo de paralelismo sinônimo é: "Livra-me, Deus meu, dos meus inimigos; põe-me acima do alcance dos meus adversários" (Sl 59.1). O Sl 104 é repleto de paralelismos dessa espécie. No paralelismo sintético a segunda linha amplifica ou completa a primeira, como, p.ex.: "Quem me dera asas como de pomba! Voaria, e acharia pouso" (Sl 55.6). No paralelismo antitético, a segunda linha expressa um contraste com a primeira, como, p.ex.: "Pois o Senhor conhece o caminho dos justos, mas o caminho dos ímpios perecerá" (Sl 1.6). No paralelismo climático há uma intensificação do efeito na segunda linha (cf. Sl 55.12,13). Formas menos comuns, tais como o paralelismo bimórfico, ocorrem, a saber, uma linha é seguida por dois paralelos diferentes (Sl 45.1).

Com a exceção da rima, o hebraico faz pleno uso dos artifícios literários comuns a toda a poesia. Não se faz ausente a assonância. O símile e a metáfora abundam. A aliteração, usualmente como aliteração "oculta", também aparece. Anadiplose e anáfora são empregados com belos efeitos (Jz 5.19,27). A ajuda mnemônica dos acrósticos é utilizada. O exemplo mais bem conhecido é o de Sl 119, o qual é arranjado em estâncias de oito versos, e no qual alguma letra do alfabeto encabeça cada estância, e no qual cada verso começa com essa mesma letra.

Em parte alguma do gênio da poesia hebraica é mais evidente do que em seu simbolismo. Utiliza-se do céu e da terra. Furta a música das estrelas matutinas e a luz do noivo que não necessita de lâmpadas virginais. Seu verão eterno, jamais se acaba, e suas neves não ficam nunca maculadas. Governa o rugir do mar, cavalga na nuvem, e viaja nas asas do vento. Torna mais rico o ouro real, a mirra se torna mais fragrante, e o incenso é mais suave. As ofertas que toma dos pastores não sofrem morte, e os rebanhos estão sempre em pastos verdejantes. O pão de sua colheita nunca se estraga, o azeite de seus lagares nunca falta, e o seu vinho é sempre novo. Enquanto os homens puderem respirar, suas linhas eternas formarão a litania do coração que ora. As cordas que ela toca são as cordas da harpa de Deus.

O ritmo da poesia hebraica não é o compasso medido do corpo prisioneiro da terra. Mas é antes o ritmo majestoso do espírito altaneiro, sentido apenas por aqueles em cuja alma soa a música celestial. Eleva-se acima da métrica, a um nível mais elevado pois chega mesmo a uma nova dimensão — a dimensão do espírito, onde aqueles que adoram a Deus adoram-no em espírito e em verdade.

Seu objeto apropriado é o Altíssimo, o Deus do céu e da terra; sua origem e fonte, as profundezas do coração faminto de Deus. Seu grande tema é o encontro pessoal com o Deus vivo.

W.J.M.

## II. NO NOVO TESTAMENTO

### a) Salmos

Três, talvez quatro hinos hebraicos típicos são preservados no Evangelho de Lucas: o Magnifi-

cat (Lc 1.46-55), o *Benedictus* (Lc 1.68-79), o *Nunc Dimittis* (Lc 2.29-32), e o *Gloria* (Lc 2.14). Todas essas passagens pertencem ao estilo e ao espírito dos salmos do AT, majestáticas em sua linguagem, e construídas no padrão de paralelismo verbal próprio da poesia hebraica. V. MAGNIFICAT; BENEDICTUS; NUNC DIMITTIS.

#### b) Hinos

Os hinos cristãos primitivos talvez tenham sido poemas de tradição mista (Ef 5.19), refletindo tanto a forma dos salmos hebraicos como da lírica grega. Tem sido sugerido que numerosas passagens do NT são citações diretas ou indiretas do conjunto de poesia sagrada, p. ex., Ef 5.14 e 1Tm 3.16, onde a estrutura hebraica é especialmente notável. Talvez Cl 1.13-20 e 2Co 5.14-18 estejam na mesma categoria.

#### c) Linguagem poética

Isso pode ser discutido sob três títulos:

(i) É impossível, decisivamente, distinguir entre o que poderia ter sido citação direta de declaração rítmica e poética, e prosa exaltada engastada em linguagem poética. No estilo caloroso e emotivo dos escritos hebraicos, sempre é difícil de distinguir claramente entre a poesia e a prosa, e em passagens de profunda emoção o NT frequentemente adota este mesmo estilo. Considerem-se breves atribuições de louvor tal como Jd 24 e 25, e Ap 5.12-14; construções rítmicas tais como Jo 14.27; Rm 11.2,33 e 1Co 15.54-47; ou paralelismos poderosos em suas antíteses, tais como Jo 3.20 e 21, ou Rm 2.6-10; e os paralelismos de forma e padrões tais como Fp 3.3-10 e Jo 10.14 e 15. Todas essas passagens, e muitas outras, revelam a influência da poesia do AT sobre a linguagem do NT, tanto quanto à forma como quanto ao colorido. Menos em dívida para com a linguagem hebraica, mas ainda pertencente à natureza da poesia, aparecem tais passagens altaneiras como Rm 12; 1Co 13 e Fp 2.

(ii) Tropos e figuras fazem parte da linguagem e da tradição da poesia, e têm encontrado alguma menção sob o c (i), acima. A paronomsia e a aliteração podem, entretanto, ser consideradas separadamente. Em diversas passagens o grego do NT revela uma assonância artificial, algumas vezes acompanhada por aliteração: exemplo, Lc 21.11 (*loimoi, liimoi*); Rm 1.29 (*phthonou, phonou*); At 17.25 (*zoen, proen*); Hb 5.8 (*emathen, epathen*); Rm 12.3 (*hyperphronein, phronein, sophronein*). Mt 16.16 (*Petros, petra*) envolvem jogos de palavras. At 8.30 (*ginoskeis, anaginoskeis*) é provavelmente acidental.

(iii) Mt 24 e as passagens sinóticas paralelas, juntamente com a totalidade do Apocalipse, se expremem na linguagem tradicional da poesia ou da profecia apocalíptica hebraica, um tipo de literatura encontrado nos livros de Daniel, Ezequiel e Zacarias. Baseia-se sobre um simbolismo de natureza alusiva, e é algumas vezes designada para interpretação particular. Não deixa de ser semelhante a certas formas de poesia moderna, primeira apresentada por G. M. Hopkins, e praticada com certa habilidade por

T. S. Eliot. Segue-se que a interpretação "poética" é um método legítimo de estudar o Apocalipse, e certamente é um método recompensador. Pode também ser observado que algo do simbolismo do livro pode ser falha em interpretação por causa da perda da chave à alusão, uma vez possuída indubitavelmente.

#### d) Citação

O NT é extraordinariamente pleno de citação da literatura poética do AT. Partes da Epístola aos Hebreus são compostas quase inteiramente de tais referências. Semelhantemente, certas porções da Epístola aos Romanos. Essas citações não precisam ser alistadas. Mais difíceis de descobrir e menos frequentes são algumas citações diretas tiradas da literatura grega. At 17.28: "Porque dele também somos geração", é a primeira metade de um hexâmetro de Arato de Soli, na Cilícia (315-240 a.C.). A mesma frase ocorre num fragmento sobrevivente de Cleanthes, que era cabeça da escola estoica de 263 a 232 a.C. Há alguma evidência que a passagem contém uma citação mais remota de Epimênides, o poeta cretense meio lendário de quem Paulo cita um hexâmetro em Tt 1.12. Então, em 1Co 15.33, aparece um trimetro de Menandro (342-291 a.C.), o poeta cômico ateniense, que é citado ("mas companheiros corrompem bons costumes"). Novamente, o grego de Tg 1.17 contém um hexâmetro puro. Assim acontece em Hb 12.13 (lendo-se como imperativo aorista), e há um metro jâmbico e At 23.5. É impossível dizer se há citações envolvidas nesses casos. A escrita métrica pode ser acidental, p. ex., "Maridos, amai vossas esposas e não as trateis com amargura". E.M.S.

**POLEGAR** — Heb., *bohen*, que no AT significa tanto o polegar da mão como do artelho do pé, é diferenciado apenas pelas expressões "da mão" ou "do pé". A raiz do termo está relacionada com uma palavra árabe que significa "encobrir" ou "fechar", ou seja, o membro que fecha ou encobre a mão.

A prática de colocar sangue do animal sacrificado sobre o polegar direito, sobre o artelho direito, e também sobre a orelha direita do sacerdote, provavelmente indicava a dedicação dos órgãos proeminentes da audição, da ação e do andar, simbolizando a dedicação do homem inteiro (v. OUVIDO) (Êx 29.20; Lv 8.23 etc.). Similarmente, a prática de deceptar os polegares e os artelhos de um adversário derrotado provavelmente simbolizava o fato que isso o deixava impotente (Jz 1.6s.), e também cerimonialmente incompetente para desincumbir-se de qualquer dever sagrado.

**POLIGAMIA** — V. MATRIMÔNIO.

**PÓLUX** — V. CASTOR E PÓLUX.

**POMAR** — Bem conhecidas em várias terras bíblicas, durante toda a antiguidade, essas plantações exibiam árvores frutíferas, incluindo especificamente a romã (Ec 2.5 e Ct 4.13, onde a



palavra "pomar" é tradução do vocábulo hebraico *pardes*). O *pardes* de Ne 2.8 (em nossa versão traduzida por "matas") fornecia madeira, o que explica sua tradução. K.A.K.

**POMBA** — V. PÁSSAROS DA BÍBLIA.

**PONTO** — A faixa costeira do norte da Ásia Menor, estendendo-se desde Bitínia, no oeste até às terras altas da Armênia, no leste. A região era politicamente um complexo de repúblicas gregas, propriedades de templos, e baronatos iranianos no interior. Uma destas casas estabeleceu um reino cujo maior governante, Mitridates, temporariamente expeliu os romanos da Ásia Menor no primeiro século a.C. Depois de sua derrota, a porção ocidental do Ponto foi administrado juntamente com a Bitínia como uma província romana, enquanto a porção oriental foi deixada ao encargo de uma dinastia grega. Os judeus do Ponto (At 2.9; 18.2) presumivelmente vieram dos estados gregos costeiros. Nada sabemos acerca da origem do cristianismo ali, pois já era uma realidade quando foi escrita 1Pedro (1.1). E.A.J.

**PORCO** — O porco doméstico da Palestina provavelmente se derivava do *Sus scrofa*, ou seja, o javali europeu. Os filhos de Israel foram divinamente proibidos de consumir carne de porco (Lv 11.7; Dt 14.8). É importante observar que o porco é o hóspede intermediário da ténia solitária no homem; a contaminação é transmitida pela ingestão da carne infectada. O verme se desenvolve rapidamente no canal alimentar, começando como um pequeno organismo, alimentando-se do que o hóspede ingere e produzindo efeitos daninhos.

A proibição que se encontra no Pentateuco se transformou num asco nacional entre os judeus, e se tornou descrição do que é desprezível e odioso. Assim, em Pv 11.22, uma mulher de caráter duvidoso é associada a uma porca. Para a mente judaica, o filho pródigo atingiu o limite extremo do paganismo quando passou a cuidar dos porcos de um senhor gentio (Lc 15.15). Que havia varas de porcos nas comunidades gentias da Palestina e da Transjordânia, nos tempos neotestamentários, é evidente por passagens como Mt 8.30s.; Mc 5.11s.; Lc 8.32s. O pedido dos demônios, que preferiam ser enviados para os corpos de uma vara de porcos das proximidades, não pareceria estranho aos judeus, que consideravam os demônios e os porcos como pertencentes à mesma ordem. Semelhantemente, em Mt 7.6, Jesus adverte os seus seguidores para que não lancem suas pérolas perante os porcos. O autor de 2Pe 2.22 considera os falsos mestres como aqueles que retornam à sua natureza pagã (porcina). D.C.

**PORTA, PORTEIRO** — V. CASA.

**PORTA ANTIGA** — V. JERUSALÉM, iv.

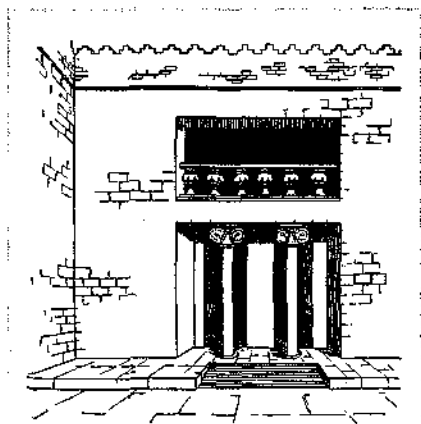
**PORTA DAS OVELHAS** — V. JERUSALÉM.

**PORTA FORMOSA** — V. TEMPLO.

**PORTÃO** — V. CIDADE.

**PORTEIRO** — V. CASA.

**PÓRTICO** — Heb., *'ulam* (cf. o assírio, *ellamu*, "frente") é palavra usada a respeito do vestibulo do templo de Salomão (1Rs 6.3) e do pórtico do templo de Ezequiel (Ez 40). O palácio de Salomão incluía um pórtico de colunas, com um pórtico na frente e outro para o trono do julgamento (1Rs 7.6,7). Esses edifícios bem poderiam ter-se derivado do *bit hilani* sírio, um conjunto de salas, consistente de um pórtico no qual se entrava por alguns degraus e que conduzia a um salão de audiências, diversas outras salas e uma escada para um andar superior ou para o eirado. A palavra hebraica *midron* (Jz 3.23, da raiz *sdr*, "pôr em ordem, arranjar") é talvez um pórtico dessa natureza num andar superior, pois a palavra descreve uma fileira de colunas (v. H. Frankfort, *Art and the Architecture of the Ancient Orient*, 1954, p. 167-175, e a reconstrução na obra de Sir Leonard Woolley, *A Forgotten Kingdom*, 1953, p. 113). Cinco pórticos (gr., *stoa*) cavavam o poço de Betesda para darem abrigo (Jo 5.2). Pedro negou ao Senhor na entrada do átrio da casa do sumo sacerdote (Mt 26.71, *pylon*; Mc 14.68, *proaulion*). O Pórtico de Salomão era uma calçada coberta com 30 côvados de largura com duas fileiras de colunas de 25 côvados de altura ao longo do lado leste do Átrio dos Gentios no templo de Salomão (Jo 10.23; At 3.11; 5.12; Josefo, *Antiguidades* 11); v. TEMPLO e fig. 184. A.R.M.



**Fig. 155** — Reconstrução do pórtico-entrada do palácio real de Alalah, Síria, c. de 1450

**PÓRTICO DE SALOMÃO** — V. TEMPLO.

**POSSESSÃO** — A posseção aparente, por parte de espíritos, é um fenômeno que se verifica por toda parte. Pode ser buscada deliberadamente, como pelo "pagé" ou feiticeiro dos povos primitivos, ou por indivíduos civilizados.

Pode sobrevir subitamente aos indivíduos, como sucede aos espectadores dos ritos de "macumba", ou na forma daquilo que é geralmente conhecido como possessão demoníaca. Em cada caso a pessoa possuída se comporta de modo anormal para si, fala numa voz totalmente diferente do normal, e freqüentemente demonstra poderes de telepatia e clarevidência.

Na Bíblia, os profetas pagãos provavelmente buscavam a possessão demoníaca. Os profetas de Baal, em 1Rs 18, caem certamente dentro dessa categoria. Os médiuns que foram proibidos em Israel, devem ter cultivado deliberadamente a possessão, visto que a lei os considerava indivíduos culpados, e não como enfermos (p. ex., Lv 20.6,27). No AT, Saul (q.v.) é um exemplo notável de possessão não procurada. O Espírito do Senhor o abandonou e "um espírito maligno o atormentava" (1Sm 16.14; 19.9). Podemos interpretar isso de forma justa dizendo que, se uma pessoa foi poderosamente aberta ao Espírito Santo de maneira carismática, a desobediência pode ser seguida pela entrada de um espírito maligno nessa vida, permitida por Deus. Por outro lado, podemos afirmar simplesmente que o mal não tem significação moral neste caso, mas antes significa depressão. O espírito era expelido pela música de Davi: visto que a música instrumental era freqüentemente acompanhada pela voz, é provável que os salmos entoados por Davi é que expeliam o espírito, conforme Robert Browning deixa subentendido em seu poema, Saul.

O NT registra muitos casos de possessão demoníaca. É como se Satanás tivesse concentrado suas forças de modo especial para desafiar a Cristo e seus seguidores. O evangelho registra que Cristo distinguiu entre enfermidades normais e aquelas acompanhadas por possessão demoníaca. As primeiras eram curadas por imposição de mãos ou unção, as últimas por ordens diretas aos demônios, para que partissem do indivíduo (p. ex., Mt 10.8; Mc 6.13; Lc 13.32; também At 8.7; 19.12). A possessão demoníaca evidentemente nem sempre era contínua, mas, quando sobrevinha, produzia efeitos freqüentemente violentos (Mc 9.18). A cegueira e a nudez, quando causadas pela possessão demoníaca, presumivelmente eram persistentes (p. ex., Mt 9.32,33; 12.22).

A maioria dos psicólogos rejeita a idéia de possessão demoníaca. Um bom escritor representativo é T. K. Oesterreich, cuja obra em alemão foi publicada em inglês como: *Possession, Demoniacal and Other, among Primitive Races, in Antiquity, the Middle Ages, and Modern Times*, 1930. Sustenta ele que os equivalentes modernos da possessão são "um complexo particularmente extenso de fenômenos compulsivos" (p. 124). Por outro lado, há a obra clássica de J. L. Nevius, médico missionário na China, *Demon Possession and Allied Themes*, 1892. Esse livro, atualmente difícil de ser obtido, considera a possessão demoníaca como um fenômeno genuíno, e a maioria dos missionários provavelmente concordaria com ele.

É possível assumir uma posição intermediária, e sustentar que um demônio pode aproveitar-se de uma faceta reprimida da personalidade, e desse centro influenciar as ações de uma pessoa. O demônio pode produzir cegueira ou mutismo histérico, ou sintomas de outras enfermidades, tais como a epilepsia. Mencionamos a epilepsia em vista do fato que entre muitos povos o ataque epiléptico tem sido considerado como sinal de possessão por parte de um espírito ou deus, pois, efetivamente, os epiléticos são com freqüência psicologicamente sensíveis. A Bíblia, entretanto, não associa a epilepsia com a possessão demoníaca, e até mesmo a descrição dos ataques de certo menino possuído, em Mt 17.14s.; Mc 9.14s.; Lc 9.37s., parece indicar algo mais do que mera epilepsia. A natureza da epilepsia ainda é desconhecida até nos nossos dias, porém, pode ser artificialmente induzida em pessoas aparentemente normais (W. G. Walter, *The Living Brain*, 1953, p. 60s.). Os estudiosos das desordens de personalidade sabem que é freqüentemente impossível dizer exatamente como elas são iniciadas. Não estamos dizendo que todas essas desordens, ou que mesmo a maioria delas, são devidas a possessões demoníacas, mas algumas provavelmente o são.

A Bíblia não nos informa sobre as condições que predispõem para a possessão demoníaca, embora as palavras de Cristo, em Mt 12.44,5, indiquem que uma "casa vazia" pode ser reocupada. A igreja primitiva expulsava demônios em nome de Jesus Cristo (At 16.18), mas parece que também havia exorcistas não cristãos que tiveram nisto algum sucesso (Lc 11.19; embora note-se At 19.13-16).

O mandamento que diz "provai os espíritos", demonstra que havia falsos profetas na igreja que falavam sob impulso de possessão demoníaca. Visto que os espíritos se apoiam muito nesse versículo, deve ser observado que a Bíblia jamais fala de possessão por parte de qualquer espírito bom de homem falecido ou por parte de qualquer anjo. As alternativas sempre são ou o Espírito Santo ou um espírito maligno. V. tb. 1Co 12.1-3. J.S.W.

**POSTE-ÍDOLO** — Tradução de nossa versão para as *'asherim* dos cananeus, que representavam uma deusa-mãe mencionada nos textos de Ras Shamra (*'atrt*) como deusa do mar e consorte de *'El*, mas que no AT é associada a Baal (p. ex., Jz 3.7). Apesar de que o AT algumas vezes se refira ao poste-idolo como uma deusa (p. ex., 1Rs 18.19; 2Rs 23.4; 2Cr 15.16), esse nome também é usado acerca de uma imagem feita para essa deusa (p. ex., 1Rs 15.13), que conseqüentemente passou a representá-la. Os israelitas foram ordenados a cortá-los (p. ex., Êx 34.13) ou a queimá-los (Dt 12.3), e semelhantemente foram proibidos de "estabelecer poste-idolo, plantando qualquer árvore junto ao altar do Senhor teu Deus" (Dt 16.21). Por essas referências parece que o poste-idolo que representava a deusa, era um objeto de madeira, e presumivelmente era uma imagem de algu-

ma espécie. Um pedaço de madeira carbonizada, com cerca de 1,20 m, descoberta num santuário em Ai, do Período do Bronze Primitivo, tem sido interpretada como um possível poste-ídolo, ainda que muitos eruditos atualmente preferem rejeitar a idéia que essa representação fosse um poste, e preferem a tradução "imagem-Aserá" em lugar de "poste-ídolo", em todas as ocorrências da palavra. Versões há que traduzem-na consistentemente por "bosque". T.C.M.

**POTE** — V. PANELA, VASOS.

**POTIFAR** — Um alto oficial de faraó, para quem os midianitas venderam a José (Gn 37.36; 39.1), e na casa de quem José se tornou o mordomo ou administrador principal (Gn 39). Seu nome era egípcio, do tipo *P'-di-X*, onde *X* representa uma divindade qualquer. A explicação mais simples, ainda que não a mais satisfatória do nome Potifar, é que se tratava de uma variante abreviada de Potifera (q.v.), com a perda do *'ayin* final. Dois altos oficiais da corte, com nomes parecidos, não é fenômeno sem paralelo na história do Egito. K.A.K.

**POTÍFERA** — "Sacerdote de Om" cuja filha, Asenate, foi dada em casamento a José, pelo próprio faraó (Gn 41.45,50; 46.20). É possível (embora disso não haja certeza) que fosse sumo sacerdote do deus-sol Re, em Om (q.v.) (gr., *Heliópolis*). Potifera (heb., *Potifera'*) é nome universalmente reconhecido como egípcio. *P'-di-P'R'*, "a quem *P'Re'* (= deus-sol) deu", conforme o padrão *P'-di-X*, onde *X* é uma deidade qualquer. A forma exata, *P'-di-P'R'* é atestada em inscrições somente mais tarde (c. 1300-300 a.C.), porém, essa é meramente uma forma completa, egípcia posterior, desse tipo de nome pertencente ao período do império, especialmente da XIX.<sup>a</sup> dinastia (séc. XIII a.C.), a época de Moisés. *Potifera/P'-di-P'R'* pode ser simplesmente uma modernização, do tempo de Moisés, da forma mais antiga *Didi-R'*, com o mesmo significado, de um padrão de nome (*Didi-X*) que é particularmente comum nos períodos do Reino Médio e dos hicsos, isto é, no tempo dos patriarcas e de José (c. 2100-1600 a.C.). V. Kitchen, *The Joseph Narrative and its Egyptian Background*, a sair. K.A.K.

**POUPA** — V. PÁSSAROS DA BÍBLIA.

**POVO** — 1. *P'om* é vocábulo ocasionalmente empregado no singular, porém, com mais frequência no plural (*P'umim*). Pode significar (i) uma raça ou agregado étnico (Gn 25.23, singular e plural); (ii) a soma total da população sujeitada a um governante, o mesmo concerto mas de um diferente ponto de vista (Pv 14.28, singular); (iii) a totalidade de uma comunidade étnica, considerada como o veículo de um julgamento e sentimento (Pv 11.26, singular); (iv) excepcionalmente, o povo judeu (Is 51.4, singular); (v) freqüentemente, no plural, as nações não judaicas (p. ex., Is 55.4).

2. *goy*, "nação", "povo", veio a significar, antes por associação do que por etimologia, especificamente os gentios. Quando o vocábulo é aplicado a israelitas, o mesmo os asseme-lha, em seu desvio e infidelidade religiosa, aos gentios (Jz 2.20; Is 1.4; *et frequenter*). O emprego metafórico para o enxame de gafanhotos, em Jl 1.6, é vividamente descrito. A LXX regularmente traduz *goy* por *ethnos*, mas, apesar disso, o NT ocasionalmente emprega *ethnos* para Israel, o que nos relembra que associações adíquidas e artificiais não podem ser muito rigidamente pressionadas.

3. Com raríssimas exceções (cf. Gn 26.11, "filisteus"; Ex 9.15, "egípcios"), a palavra 'am, "povo", veio a ser aplicada tão exclusivamente a Israel, na qualidade de raça escolhida, que os termos se tornaram quase sinônimos. Novamente, esse significado é adquirido, e não intrínseco. O equivalente usado na LXX é *Laos*. Outras exceções são os empregos metafóricos envolvendo formigas e arganazes (Pv 30.25,26). A incomum negativa de Dt 32.21, diretamente ligada ao substantivo, nega a um povo físico aqueles característicos morais e espirituais que lhe justificariam o nome (cf. "Lo-ammi", Os 1.9). A frase bíblica 'am *ha'arets* significa, nos primeiros livros, "povo da terra", distinguindo-o dos governantes e da aristocracia. No período Esdras-Neemias, essa frase aguçou o seu significado para focalizar aqueles palestinos cujo judaísmo era misto ou suspetto, com quem os judeus mais escrupulosos não se podiam misturar por casamento; cf. Ed 9.1.2 etc. Na literatura rabínica o termo — atualmente empregado no singular para falar sobre algum indivíduo, e no plural (*'ame ha'arets*) para falar sobre uma classe — veio a significar especificamente todos aqueles que não observavam a lei em todos os seus detalhes. Uma clara repreensão contra o desprezo que os rabinos votavam a tais pessoas pode ser vista em Jo 7.49.

4. O equivalente comum do NT para 'am é *laos* ou *demos*, em oposição a *ochlos*, que significa meramente uma multidão. R.A.S.

**PRAÇA DE ÁPIO** — Uma vila, mercado, e estação de diligências no Lácio, fundada por Ápio Cláudio Caecus, o construtor da Via Ápia, sobre a qual ficava a vila. Situava-se a 43 km de Roma, um lugar "apinhado de indivíduos grosseiros e hospedeiros extorsionistas", se tivémos de acreditar no poeta Horácio. A vila era o extremo norte do canal que atravessava os Pantanos Pontinhos. Foi ali que os crentes de Roma vieram encontrar-se com Paulo (At 28.15). E.M.D.

**PRAGA, PESTILÊNCIA** — Sob este título estudamos cinco palavras hebraicas e três palavras gregas ligadas com enfermidade, morte ou destruição. 1. *Dever*, "pestilência, praga". Tendo originalmente o sentido de "destruição", esse vocábulo é usado compreensivamente para indicar todas as espécies de desastres, e é freqüentemente associado com a espada e a fome (três males esses que geralmente surgem para-



lamente; cf. Jr 14.12; Ez 6.11 etc.), ou com a visitação divina. Igualmente descreve a epidemia virulenta que, depois do recenseamento do povo, por Davi, matou 70.000 israelitas (2Sm 24.15; cf. Josefo, *Antiguidades* vii. 13.3), sendo provavelmente a mesma aflição que destruiu 185 mil dos soldados de Senaqueribe (2Rs 19.35; Is 37.36; V. SENAQUERIBE). A mesma palavra é encontrada na oração de dedicação, de Salomão (1Rs 8.37; 2Cr 6.28); é empregada, num sentido incomum, para descrever o efeito de Deus sobre a morte (Os 13.14); e, traduzida por "pestilência", é ligada com a enfermidade que atacou o gado dos egípcios (Êx 9.3; cf. Sl 78.50).

2. *Magefah*, "praga, ferida" (Êx 9.14; Zc 14.12 etc.). 3. *Makah*, "ferimento, espancamento" (Lv 26.21; Jr 19.8 etc.). 4. *Nega'*, "toque, pancada". Essa palavra, associada mais freqüentemente com a lepra (Lv 13 e 14), também denota qualquer grande aflição ou calamidade (Sl 91.10 etc.) ou então corrupção do íntimo (1Rs 8.38). 5. *Negef*, "um troçoço, praga" (Êx 12.13; Js 22.17 etc.). 6. *Mastix*, "aflição, chicote, praga" (Mc 3.10; 5.29,34; Lc 7.21). Tal vocábulo grego é usado como sinônimo para as enfermidades em geral.

7. *Loimos*, "praga, pestilência" (Mt 24.7; Lc 21.11; cf. Josefo, BJ vi. 9.3). Em ambas essas referências bíblicas a palavra é associada à fome. Nossa versão, acompanhando alguns manuscritos gregos mais antigos, omite "pestilência", em Mt 24.7. 8. *Plege*, "golpe, praga". Essa palavra só é traduzida com esse sentido em Apocalipse (9.20; 11.6 etc.), em conexão com o julgamento que sobreviverá aos ímpios.

V. tb. PRAGAS DO EGITO; ENFERMIDADE E CURA. J.D.D.

**PRAGAS DO EGITO** — Ao comissionar Moisés para que liderasse os israelitas e os tirasse do Egito, Deus o advertira que tal livramento só se tornaria realidade mediante o supremo poder de Deus que dominaria toda a força do faraó, mediante o qual poder divino o Egito seria ferido com maravilhas ou sinais da parte de Deus (cf. Êx 3.19,20). Depois do sinal da vara transformada em serpente, que engoliu as serpentes criadas pelos encantamentos dos mágicos egípcios, o que não perturbou o faraó, o poder de Deus foi demonstrado a ele e ao seu povo numa série de dez julgamentos. Esses julgamentos foram de tal modo aplicados que exibiram claramente a realidade e o poder do Deus de Israel, e, dessa maneira, por meio de contraste, a impotência dos deuses dos egípcios. As primeiras nove dessas pragas tiveram relação direta com fenômenos naturais do vale do rio Nilo, mas a décima, a morte dos primogênitos, pertence inteiramente ao terreno sobrenatural.

Aquelas primeiras nove pragas demonstram o uso divino da ordem criada para atingir seus fins, e estudos recentes tendem a confirmar tanto a realidade do que é descrito em Êx 7-12 como os poderes de observação exata e em primeira mão do narrador, quanto a essa parte

de Êxodo. O elemento miraculoso nessas pragas está usualmente ligado com sua intensidade, ocasião e duração. O estudo mais minucioso sobre os fenômenos dessas pragas é o de G. Hort, em ZAW, LXIX, 1957, p. 84-103, e em ZAW, LXX, 1958, p. 48-59. Enquanto seu estudo sobre as nove primeiras pragas parece excelente, sua tentativa de explicar a décima praga como praga contra as "primícias", em lugar de contra os primogênitos, certamente é artificial e improvável.

Hort salientou que as nove primeiras pragas formam uma seqüência lógica e ligada começando com uma inundação anormalmente alta do Nilo, que teria ocorrido nos meses usuais de julho e agosto, e que a série de pragas terminou mais ou menos no mês de março (heb., Abib). No Egito, uma enchente alta demais era tão desastrosa como uma enchente pequena demais.

#### A primeira praga (Êx 7.14-25)

Moisés recebeu ordem de estender sua vara sobre as águas do Nilo, para que se transformassem "em sangue"; os peixes do rio morreriam, as águas tornar-se-iam fétidas, e impróprias para beber; nenhum término imediato dessas condições está registrado. Isso corresponderia com as condições produzidas por um Nilo anormalmente cheio. Quanto mais alta a cheia do Nilo, tanto mais terra ele leva em suspensão, especialmente a "terra vermelha" finalmente pulverizada, das bacias do Nilo Azul e do Atbara. E quanto mais terra é assim varrida, tanto mais vermelho se torna o rio Nilo. Tão excessiva inundação, além disso, poderia arrastar corrente abaixo alguns microcosmos conhecidos como *flagellates* e bactérias associadas: além de intensificar a cor vermelho-sangue da água, isso criaria condições tão desfavoráveis para os peixes que morreriam em grandes números, conforme está registrado. A decomposição dos peixes envenenaria as águas e as tornaria pútridas e fétidas. A cheia do rio Nilo começa em julho/agosto, atinge seu máximo mais ou menos em setembro, e então começa a baixar; essa praga, por conseguinte, teria afetado o Egito desde julho/agosto até outubro/novembro.

#### A segunda praga (Êx 8.1-15)

Sete dias depois (7.25), o Egito foi afligido por enxames de rãs que, de conformidade com a promessa de Deus, morreram em massa no dia seguinte e rapidamente se decomuseram. Foi extremamente incomum o fato das rãs terem saído das beiras do rio em agosto. Os numerosos peixes decompostos foram levados ao longo das margens e remansos do Nilo, assim deixando poluído e infectado o habitat das rãs e as próprias rãs, as quais então saíram em grande número, procurando abrigo nas casas e nos campos. A morte súbita e a putrefação imediata e mal cheirosa das rãs parece indicar antrax interno (provocado pelo *Bacillus anthracis*), como a infecção e a causa da morte.

#### A terceira praga (Êx 8.16-19)

Hort sugere que se tratou de uma praga anormal de mosquitos (em nossa versão, "piolhos"),

cuja alta proporção de reprodução normal, teria sido mais encorajada pelas condições ótimas de reprodução providas por um Nilo excessivamente cheio.

#### A quarta praga (Êx 8.20-32)

A "mosca" específica desse caso provavelmente teria sido a *Stomoxys calcitrans*. V. abaixo acerca da sexta praga, da qual esse inseto foi o agente mais provável.

#### A quinta praga (Êx 9.1-7)

Uma "pestilência gravíssima" sobre todo o gado dos egípcios solto nos campos (não todos os animais). Uma peste do gado que afetou apenas os animais ao ar livre pode indicar que o gado havia contralido antrax da infecção levada até seus campos pelas rãs. Se o gado dos israelitas estivesse em seus estábulos então não teriam sido afetados.

#### A sexta praga (Êx 9.8-12)

Os tumores que "se arrebetem em úlceras" provavelmente eram antraxes da epiderme transmitidos pelas mordidas da mosca *Stomoxys calcitrans*, que se multiplica na vegetação apodrecida, facilmente ter-se-ia transformada em transmissora de enfermidade das rãs e do gado. Os tumores com "úlceras" talvez tenham afetado particularmente as mãos e os pés (Êx 9.11: os mágicos não podiam manter-se quietos defronte de Moisés; cf. Dt 28.27,35), o que seria uma outra identificação em favor da doença proposta e seu transmissor, que teria atacado em cerca de dezembro/janeiro. V. tb. TUMORES.

#### A sétima praga (Êx 9.13-35)

Pesada saraiva acompanhada de trovoadas, relâmpagos e chuva. Essa praga arruinou ("feriu") o linho e a cevada, mas o trigo e o centeio não foram atingidos, pois ainda não haviam brotado. Isso cabe dentro do início do mês de fevereiro. A concentração, nessa estação, dessa súbita praga no alto Egito, mas não em Gósen, mais perto da faixa litorânea do Mediterrâneo, se adapta aos fenômenos climáticos dessas áreas.

#### A oitava praga (Êx 10.1-2)

A pesada precipitação, na Etiópia e no Sudão, que provocou a extraordinária cheia do Nilo, também proveria condições favoráveis para uma densa praga de gafanhotos mais ou menos em março. Os gafanhotos, segundo a rota usual, no tempo devido seriam projetados até ao norte do Egito pelo vento oriental; o vento "ocidental", *ruah-yam*, é, lit., "vento marítimo", isto é, em realidade um vento norte (ou noroeste), e esse teria lançado os gafanhotos pelo vale do Nilo acima. Hort pensou em emendar "mar Vermelho" (*yam suf*) para "Sul" (*yamin*), mas isso não é estritamente necessário.

#### A nona praga (Êx 10.21-29)

"Trevas tão densas que se possam apalpar". Tratar-se-ia de um *khamzin* ou tempestade de areia, ainda que não uma tempestade comum. A pesada inundação havia depositado massas de "terra vermelha", que agora se ressecara na forma de uma poeira fina sobre a superfície. O efeito disso, uma vez agitada por um vento de *khamzin*, seria tornar o ar extraordinariamente espesso e escuro, tapando a luz do sol. Os "três

dias" de Êx 10.23 é a duração conhecida de um *khamzin*. A intensidade do *khamzin* pode sugerir que ocorreu no princípio dessa estação, pelo que teria sucedido no mês de março. Se os israelitas estavam habitando na região do Wadi Tumilat como sua parte da região de Gósen, então teriam ficado isentados dos piores efeitos dessa praga.

#### A décima praga (Êx 11.1-12.36)

Até esse ponto, Deus havia demonstrado seu completo controle sobre a criação natural. Ele havia feito seu servo Moisés anunciar as sucessivas pragas e as fizera ocorrer numa seqüência invencível de crescente severidade, enquanto o faraó, cada vez com maior persistência, se recusava a reconhecer o Deus de Israel em face das credenciais mais claras de sua autoridade e poder. Nesta praga final veio o mais explícito sinal do controle exato e completo de Deus: a morte dos primogênitos com exclusividade. Porém, não sobreveio sem advertência adequada (Êx 4.23); o rei do Egito tivera toda oportunidade para reconhecer a Deus e obedecer à sua ordem, e, por conseguinte, agora teve de suportar as seqüências dessa recusa.

#### Outros aspectos

Em dias posteriores às pragas, Josué lembrou ao povo de Israel, já em Canaã, a respeito de sua poderosa libertação do Egito, por meio das pragas (Js 24.5). Os filisteus também souberam dessas pragas e temiam seu autor (1Sm 4.8). Mais tarde ainda, o salmista entouou um cântico sobre esses espantosos eventos, que encham o homem de temor (Sl 78.43-51).

Em Êx 12.12, Deus fala sobre a execução de juízos contra todos os deuses do Egito. Até certo ponto o Senhor já tinha feito isso por meio das pragas, em vista do fato que os deuses egípcios estavam, no conceito egípcio, muito ligados com as forças da natureza. *Ha'pi*, o deus-Nilo da inundação, não trouxe prosperidade, mas antes, ruína; as rãs, símbolo de Hequite, uma deusa da fertilidade, trouxeram tão somente enfermidade e devastação; a saraiva, a chuva e a tempestade eram todos fenômenos que prenunciavam acontecimentos espantosos (como nos Textos da Pirâmide); e a luz do deus-sol Re, se apagou, para mencionar apenas algumas das deidades afetadas.

O relato sobre as pragas é, enfaticamente, uma unidade literária: é somente quando levamos em conta a totalidade dos detalhes e a narrativa em sua inteireza que isso corresponde de forma tão notável com os fenômenos físicos observáveis. Os meros fragmentos de pragas, que teriam sido supostamente aproveitados de fontes documentárias diversas (J, E, P etc.), e a uniformidade esquemática de características postuladas para essas fontes, não corresponderiam a quaisquer fenômenos conhecidos. A adaptação arbitrária de relatos tão parciais e estilizados, formando uma nova e completa narrativa, que de alguma maneira fortuita correspondeu então de forma exata a fenômenos observáveis no passado distante e numa terra longínqua, certamente está além da possibili-

de de ser crida com seriedade (conforme diz Hort). A explicação mais clara e a unidade da narrativa é preferível à teoria que envolve fenômenos não comprovados. K.A.K.

## PRATA — V. MINERAÇÃO E METAIS, IIb.

**PRECURSOR** — Esse vocábulo é frequentemente empregado pelos crentes para descrever João Batista, porque nelê tiveram cumprimento as palavras de Malaquias 3.1 (Mc 1.2 e Mt 11.10), e também seu pai, Zacarias, profetizou que “precederás o Senhor, preparando-lhe os caminhos” (Lc 1.76). A própria palavra, entretanto, só é encontrada uma vez no NT, e se refere a Cristo ressurrecto e assunto ao céu (Hb 6.20). É tradução do termo *prodromos*, termo militar usado para indicar os batedores enviados à frente para prepararem o caminho para o exército que avançava.

Usualmente, o “precursor” é pessoa menos importante que a pessoa ou pessoas para quem o mesmo preparava o caminho. Esse era o caso dos corretores que precediam a carruagem real (1Sm 8.11; v. HOMENS A PÊ); também era o caso de João Batista, bem como dos mensageiros enviados por Jesus para prepararem sua entrada nas vilas da Samaria (Lc 9.52). Porém, no caso de Jesus, que entrou por nós no interior do véu até o santo dos santos, tendo-se tornado nosso sumo sacerdote, o reverso é o que é a verdade. Na qualidade de cabeça supremo da igreja ele entrou como precursor a fim de que seus irmãos possam segui-lo no tempo devido. Jesus deixou claro aos seus seguidores que esse era um dos principais motivos de sua ida para o Pai, ao ensinar, no cenáculo que ia preparar-lhes lugar na casa do Pai dotada de muitas moradas (Jo 14.2,3). É verdade que os crentes já têm a ousadia de entrarem no céu, através do sangue de Jesus (Hb 10.19), e que Deus já os ressuscitou juntamente com Cristo, assentando-os com ele nos lugares celestiais (Ef 2.6). Por meio da oração e das ordenanças podem elevar seus corações e mentes ao seu Senhor, e habitar continuamente com ele. Mas, em vista do fato que Cristo é precursor deles, têm a certeza que um dia eles mesmos entrarão no céu, assim como ele já fez, a fim de desfrutarem da glória que agora ele já desfruta. Cristo os receberá para si mesmo, para que onde esteja ele, estejam eles também (Jo 14.3). “O precursor é também o caminho pelo qual, depois de um prolongado seguir, a igreja atingirá finalmente a casa do Pai”. (V. H. B. Swete, *The Ascended Christ*, 1911). R.V.G.T.

## PREDESTINAÇÃO

### I. VOCABULÁRIO BÍBLICO

O vocábulo português “predestinar” vem do latim *praedestino*, que a *Vulgata* emprega para traduzir o grego *proorizo*. Nossa versão emprega “predestinar” em Rm 8.29,30 e Ef 1.5,11 mas não em At 4.28 e 1Co 2.7. Presumivelmente os tradutores e revisores procuraram evi-

tar o uso do termo “predestinar” sem um objeto pessoal. Porém, há revisões que trazem “preordenar” em todos esses seis versículos.

*Proorizo*, que o NT usa somente quando Deus é o sujeito, expressa o pensamento de determinar uma situação para uma pessoa, ou de determinar uma pessoa para uma situação, com antecedência (*pro-*). O NT emprega outros vocábulos compostos com *pro-* em um sentido semelhante: (1) *protasso*, “arranjar com antecedência” (At 17.26); (2) *prothimhai*, “propor” (Ef 1.9; acerca de uma proposta humana, Rm 1.13; cf., o uso do substantivo cognato, *prothesis*, “propósito”, “plano”, Rm 8.28; 9.11; Ef 1.11; 3.11; 2Tm 1.9); (3) *proetomazo*, “preparar com antecedência” (Rm 9.23; Ef 2.10); (4) *procheirizo*, “nomear de antemão” (At 3.20; 22.14); (5) *procheirotoneo*, “escolher de antemão” (At 10.41). *Problepo* “prever”, traz o pensamento da preordenação eficaz de Deus em Gl 3.18; Hb 11.40; conforme o contexto demonstra. Semelhante é o caso de *proginosko*, “conhecer de antemão” (Rm 8.29; 11.2; 1Pe 1.20), e seu substantivo cognato, *prognosis* (1Pe 1.2; At 2.23). O mesmo sentido é algumas vezes transmitido pelos verbos simples *tasso* (At 13.48; 22.10) e *horizo* (Lc 22.22; At 2.23), o primeiro dos quais subentende um pôr em ordem exato, e o último dos quais subentende uma assinalação exata de algo. Esse variado vocabulário sugere muito bem as diferentes facetas da idéia expressa.

O NT formula o pensamento da preordenação divina de uma outra maneira, ao dizer-nos o que motiva e determina as ações de Deus em seu mundo, e, entre elas, as fortunas e o destino que ele impõe aos homens, que é a sua vontade (substantivos, *boule*, At 2.23; 4.28; Ef 1.11; Hb 6.17; *boulema*, Rm 9.19; *thelema*, Ef 1.5,9,11; *thelesis*, Hb 2.4; verbos, *boulomai*, Hb 6.17; Tg 1.18; 2Pe 3.9; *thelo*, Rm 9.18,22; Cl 1.27), ou o seu beneplácito (substantivo, *eudokia*, Ef 1.5,9; Mt 11.26 verbo, *eudokeo*, Lc 12.32; 1Co 1.21; Gl 1.15; Cl 1.19), isto é, sua resolução anterior e deliberada. Esse não é, para dizer a verdade, o único sentido em que o NT se refere à vontade de Deus. A Bíblia concebe o propósito de Deus relativo aos homens segundo expresso tanto por seus mandamentos a eles revelados como pelas circunstâncias por ele ordenadas. Sua “vontade”, nas Escrituras, dessa maneira abrange tanto a sua lei como o seu plano; por conseguinte, alguns dos vocábulos dados acima são igualmente usados com referência a exigências divinas específicas (p. ex., *boule*, Lc 7.30; *thelema*, 1Ts 4.3; 5.18). Porém, nos textos referidos acima, é o plano de Deus que traçou os acontecimentos que está em vista, e é a isso que a predestinação diz respeito.

Ao AT faltam palavras que expressem a idéia de predestinação de forma abstrata e generalizada, mas o AT fala frequentemente em Deus a propor, ordenar ou determinar coisas específicas, em contextos que destacam a absoluta prioridade é independência de seu propósito em

relação à existência ou ocorrência da coisa proposta (cf. Sl 139.16; Is 14.24-27; 19.17; 46.10s.; Jr 49.20; Dn 4.24s.).

O uso do grupo de palavras do NT, dado acima, favorece a prática tradicional de definir a predestinação em termos do propósito de Deus acerca das circunstâncias e destinos dos homens. Os aspectos mais latos de seu plano e governo cósmico são muito convenientemente sumarizados sob o título geral de providência (q.v.). Para que compreendamos o significado da predestinação, conforme as Escrituras a apresentam, entretanto, é preciso que a mesma seja situada no seu lugar próprio, dentro do plano total de Deus.

## II. A APRESENTAÇÃO BÍBLICA DO ASSUNTO

### a) No AT

O AT apresenta Deus, o Criador, como alguém pessoal, poderoso, com propósitos específicos, e nos assegura que, assim como seu poder é ilimitado, assim também os seus propósitos serão certamente cumpridos (Sl 33.10s.; Is 14.27; 43.13; Jó 9.12; 23.13; Dn 4.35). Ele é Senhor de toda a situação, ordenando e dirigindo todas as coisas para chegarem à finalidade para a qual ele as fez (Pv 16.4), e determinando cada acontecimento, grande ou pequeno, desde os pensamentos dos reis (Pv 21.1), e das palavras e ações premeditadas de todos os homens (Pv 16.1,9) até o lançamento da sorte, que aparentemente é ao acaso (Pv 16.33). Nada que Deus se propõe para fazer é por demais difícil para ele (Gn 18.14; Jr 32.17), a idéia de que a oposição organizada do homem pode de qualquer maneira torcer a sua vontade, é simplesmente absurda (Sl 2.1-4). A profecia de Isaías expande o pensamento do plano de Deus como o fator decisivo da história de modo mais completo do que qualquer outra porção do AT. Isaías frisa que os propósitos de Deus são eternos, que Javé planejou os acontecimentos presentes e futuros desde "há muito", "desde os dias remotos" (cf. Is 22.11; 37.26; 44.6-8 46.10s.), e que, justamente ele, e não qualquer outro, que ordena todos os acontecimentos que ele tem predito (Is 14.24-27; 44.24-45.25; cf. 1Rs 22.17-38; Sl 33.10s.; Pv 19.21; 21.30). A capacidade de Javé de predizer coisas aparentemente incríveis que acontecerão no futuro, prova que ele controla a história, enquanto a incapacidade dos ídolos de predizer essas coisas demonstra que os ídolos não controlam a história (Is 44.6-8; 48.12-14).

Algumas vezes Javé se descreve a reagir contra situações que se desenvolvem a ponto de dar-nos a impressão que ele não as havia antecipado (p. ex., Gn 6.5; Jr 18.8,10; 26.3,13; Jl 2.13; Jn 4.2). Porém, em seu contexto bíblico é claro que o propósito e o ponto central desses antropomorfismos é simplesmente o de salientar a verdade que o Deus de Israel é verdadeiramente pessoal, e não o de lançar dúvidas sobre se ele efetivamente preordena e controla as atividades humanas.

Que Javé governa a história humana teleologicamente, para fazer materializar-se seu próprio

propósito predestinado acerca do bem-estar humano, já se destaca claramente no relato bíblico desde o protoevangelho (Gn 3.15) e desde a promessa a Abraão (Gn 12.3). Esse tema se desenvolve através das promessas de prosperidade e proteção em Canaã, feitas no deserto (cf. Dt 28.1-14), e através dos quadros proféticos sobre a glória messiânica que virá em seguida à obra do julgamento de Deus (Is 9.1s.; 11.1s.; Jr 23.5s.; Ez 34.20s.; 37.21s.; Os 3.4s. etc.); e atinge seu clímax na visão de Daniel sobre o domínio controlador de Deus sobre o orgulhamento e queda de impérios mundiais pagãos, a fim de estabelecer o governo do Filho do homem (Dn 7; cf. 2.31-45). Uma escatologia global dessa ordem não poderia ter sido apresentada senão na pressuposição que Deus é o Senhor absoluto da história, que prevê e preordena todo o seu desenrolar.

Em termos desse ponto de vista da relação de Deus para com a história humana que o AT descreve a escolha de Israel, por parte de Deus, para ser seu povo da aliança, objeto e instrumento de sua obra salvadora. Essa escolha foi *desmerecida* (Dt 7.6s.; Ez 16.1s.) e *inteiramente graciosa*. Foi *intencionada*; a Israel determinou-se o destino, de ser abençoada e de assim se tornar uma bênção para as demais nações (cf. Sl 67; Is 2.2-4; 11.9s.; 60; Zc 8.20s.; 14.16s.). Entretanto, durante determinado período essa escolha foi *exclusiva*; a seleção de Israel significou que as outras nações foram deixadas de lado em certo sentido (Dt 7.6; Sl 148.19s.; Am 3.2; cf. Rm 9.4; Ef 2.11s.). Por mais de um milênio Deus deixou as outras nações do lado de fora da aliança, e só eram objeto de seu julgamento por causa de seus crimes nacionais (Am 1.3-2.3) e por causa de sua malícia contra o povo escolhido (cf. Is 13 — 19 etc.).

### b) No NT

Os escritores do NT assumem como ponto pacífico a fé do AT que afirma que Deus é o soberano Senhor sobre todos os acontecimentos, e que governa a história visando o cumprimento de seus propósitos. A uniforme insistência desses escritores de que o ministério de Cristo e a dispensação cristã representam o cumprimento das profecias bíblicas, feitas séculos antes (Mt 1.22; 2.15, 23; 4.14; 8.17; 12.17s.; Jo 12.38s.; 19.24,28,36; At 2.17s., 3.22s.; 4.25s.; 8.30s.; 10.43; 13.27s.; 15.15s.; Gl 3.8; Hb 5.6; 8.8s.; 1Pe 1.10s.; etc.), e que o alvo final de Deus, ao inspirar as Escrituras hebraicas era instruir os crentes cristãos (Rm 15.4; 1Co 10.11; 2Tm 3.15s.), é prova suficiente sobre isso. (Ambas as convicções, nota-se se derivam de nosso Senhor pessoalmente; cf. Lc 18.31s.; 24.25s.; 24.44s.; Jo 5.39). Um novo desenvolvimento, todavia, é que a idéia de eleição, agora aplicada, não à Israel nacional, mas aos crentes cristãos, é consistentemente individualizado (cf. 65.4), recebendo uma referência pré-temporal. O AT assimila a eleição à "chamada" histórica de Deus (cf. Ne 9.7), mas o NT distingue entre as duas coisas de modo perfeitamente claro, represen-

tando a eleição como ato de Deus que predestina pecadores à salvação em Cristo "antes da fundação do mundo" (Ef 1.4; cf. Mt 25.34; 2Tm 1.9); um ato correlativo com seu pré-conhecimento de Cristo "antes da fundação do mundo" (1Pe 1.20). O conceito neotestamentário uniforme é que toda a graça salvadora estendida aos homens no tempo (o conhecimento do evangelho, a compreensão do mesmo e o poder de responder ao mesmo, a preservação, e a glória final) flui da eleição divina verificada na eternidade.

A linguagem de Lucas, na narrativa de Atos, apresenta notável testemunho sobre a sua crença, não meramente que Cristo foi preordenado para morrer, ressuscitar e reinar (At 2.23, 30s.; 3.20; 4.27s.), mas que a salvação é o fruto de graça preveniente (2.47; 11.18,21-23; 14.27; 15.7s.; 16.14; 18.27), a qual é dada de conformidade com a preordenação divina (13.48; 18.10).

Segundo o Evangelho de João, Jesus Cristo diz que ele foi enviado para salvar certo número de indivíduos específicos a quem seu Pai "Ihe" tinha dado (Jo 6.37s.; 17.2,6,9,24; 18.9). Essas pessoas são as suas "ovelhas", aquelas que são dele (10.14s.; 26s.; 13.1). Foi especificamente a favor deles que ele orou (17.20). Ele resolveu "atrair" tais indivíduos a si mesmo mediante o seu Espírito (12.32; cf. 6.44; 10.16,27; 16.8s.); resolveu dar-lhes a vida eterna, em comunhão consigo mesmo e com o Pai (10.28; cf. 5.21; 6.40; 17.2; Mt 11.27); resolveu guardá-los, não permitindo que nenhum venha a perder-se (6.39; 10.28s.; cf. 17.11,15; 18.9); resolveu levá-los até sua glória (14.2s.; cf. 17.24), e ressuscitar os seus corpos no último dia (6.39s.; cf. 5.28s.). O princípio que aqueles que desfrutaram da salvação só a possuem por motivo da predestinação divina, aqui se deixa explícito.

A mais completa elucidação sobre esse princípio se encontra nos escritos de Paulo. Desde toda a eternidade, conforme Paulo declara, Deus tinha um plano (*prothesis*) que visava salvar uma igreja, embora em tempos anteriores isso não tivesse sido plenamente desvendado (Ef 3.3-11). O propósito do plano é que os homens viessem a ser feitos filhos adotivos de Deus e fossem renovados conforme a imagem de Cristo (Rm 8.29), e que a igreja, a companhia daqueles assim renovados, viesse a crescer até à plenitude de Cristo (Ef 4.13). Os crentes podem regozijar-se na certeza que como parte de seu plano, Deus os destinou pessoalmente para compartilharem desse destino (Rm 8.28s.; Ef 1.3s.; 2Ts 2.13; 2Tm 1.9; cf. 1Pe 1.1s.). A seleção dependeu inteiramente da graça (2Tm 1.9), não se dando qualquer atenção ao merecimento — de fato, foi levada a efeito em desafio ao demérito previsto (cf. Jo 15.19; Ef 2.1s.). Visto que Deus é soberano, sua seleção predestinadora garante a salvação. Daí flui uma chamada eficaz, que provoca a resposta afirmativa da fé que essa chamada exige (Rm 8.28s.; cf. 9.23s.; 1Co 1.26s.; Ef 1.13;

2Ts 2.14); a justificação (Rm 8.30); a santificação (1Ts 2.13); e a glorificação (Rm 8.30, onde o tempo gramatical passado implica em uma certeza de realização; 2Ts 2.14). Paulo apresenta esse ensino aos crentes, pessoas que foram "chamadas", a fim de assegurar-lhes sua presente segurança e sua salvação final, e a fim de fazer-lhes perceber a extensão de sua dívida para com a misericórdia de Deus. Os "eleitos", para quem e a respeito de quem ele fala em cada epístola, são ele mesmo e/ou os crentes para quem ele se dirige ("vós" e "nós").

Tem sido argumentado que a presciência de Deus não é preordenação, e que a eleição pessoal, no NT, está baseada na previsão de Deus de que as pessoas escolhidas responderão sozinhas à chamada do evangelho. As dificuldades desse ponto de vista parecem ser: (1) isso assevera, em realidade, uma eleição de conformidade com as obras e o merecimento, enquanto as Escrituras asseveram que a eleição é inteiramente devida à graça (Rm 9.11; 2Tm 1.9), e que a graça exclui toda a consideração, sobre aquilo que o homem possa fazer por si mesmo (Rm 4.4; 11.6; Ef 2.8s., Tt 3.5); (2) se a eleição visa a fé (2Ts 2.13) e as boas obras (Ef 2.10), não pode depender da previsão sobre essas coisas; (3) conforme essa posição, Paulo deveria estar apontando, não para a eleição de Deus, mas para a própria fé do crente, como a base de sua certeza de salvação final; (4) as Escrituras parecem equiparar a presciência com a preordenação (cf. At 2.23).

### III. A ELEIÇÃO E A REPROVAÇÃO

"Réprobo" aparece primeiramente em Jr 6.30 (cf. Is 1.22), numa metáfora baseada no refinamento de metais. O pensamento diz respeito a alguma coisa que, por razão de sua condição corrompida, não consegue ser aprovado no teste imposto por Deus, e que, por conseguinte, ele rejeita. Essa metáfora reaparece no NT. É empregada a respeito do mundo gentio (Rm 1.28) e a respeito dos crentes professos (1Co 9.27; 2Co 13.5 seg.; cf. 2Tm 3.8; Tt 1.16). A teologia cristã, desde Agostinho, entretanto, tem falado sobre a reprovção, não como a rejeição de Deus a pecadores específicos na história, mas como aquilo (conforme é dito) que jaz por detrás disso — a resolução de Deus, fixada desde toda a eternidade, de deixá-los de lado, não lhes proporcionando a sua graça salvadora (cf. 1Pe 2.8; Jd 4). Dessa maneira, tem-se tornado comum definir a predestinação como algo que consiste tanto da eleição como da reprovção, juntamente.

Tem sido disputado se a reprovção deve ser dessa maneira incluída no eterno *prothesis* de Deus. Alguns justificam a sua inclusão fazendo um apelo a Rm 9.17s.; 21s.; 11.7s. Parece difícil negar, em face de 9.22, que o endurecimento e a falta de salvação de alguns, que nos v. 19-21 Paulo prova estar dentro dos direitos de Deus, faça realmente parte de seu propósito predestinador; embora deva ser observado que Paulo se preocupe em salientar, não a implacabilidade de Deus para com os réprobos, mas

antes, sua prolongada contenção a respeito de pessoas que já se tornaram maduras para a destruição (cf. 2.4). Porém, determinar o escopo exato desses versículos em seus contextos não é fácil; v. os comentários.

V. ELEIÇÃO, PROVIDÊNCIA, RÉPROBO. J.I.P.

**PREGAÇÃO** — No NT, a pregação é “a proclamação pública do cristianismo ao mundo não-cristão” (C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments*, 1944, p. 7). Não se trata de um discurso religioso para um grupo fechado de iniciados, mas antes a proclamação aberta e pública da atividade redentora de Deus, em e através de Jesus Cristo. A atual compreensão da pregação bíblica como exposição e exortação bíblica, apesar de ser uma extensão válida do termo, tem a tendência de obscurecer seu sentido primitivo.

### I. OS TERMOS BÍBLICOS

A escolha de verbos, no NT grego, acerca da atividade da pregação, salienta para nós o seu significado original. Desses verbos o mais característico (pois ocorre mais de sessenta vezes) é *kerysso*, “proclamar como um arauto”. No mundo antigo o arauto era personagem de considerável importância (cf. o artigo por Friedrich, em TWNT). Sendo homem de integridade de caráter, o arauto era empregado pelo rei ou pelo estado para fazer todas as proclamações públicas. Pregar é anunciar como arauto; a mensagem proclamada é as boas-novas da salvação. Enquanto *kerysso* nos diz algo sobre a atividade da pregação, o verbo *euangelizomai*, “levar as boas-novas” (derivado do primitivo *eus*, “bom” e do verbo *angello*, “anunciar”), um verbo comum, usado por mais de cinquenta vezes no NT, salienta a qualidade da própria mensagem. É digno de nota que não basta o método de certas versões de traduzir os verbos *diangello*, *laleo*, *katangello* e *dialegomai* apenas por “pregar”. Uma interpretação melhor porá sob agudo foco o significado básico da pregação.

Não é incomum traçar uma linha perfeitamente distinta entre pregação e ensino entre *kerygma* (proclamação pública) e *didache* (instrução ética). Apela-se a versículos tais como o sumário de Mateus acerca do ministério galleu de Jesus, “Percorria Jesus toda a Galiléia, ensinando... pregando... e curando” (Mt 4.23), bem como as palavras de Paulo em Rm 12.6-8 e 1Co 12.28 acerca dos dons do Espírito. Se por um lado essas duas atividades, conforme idealmente concebidas, são distintas, ambas se baseiam sobre os mesmos fatos básicos. A *kerygma* proclama aquilo que Deus fez, enquanto a *didache* ensina as implicações nisso envolvidas no tocante à conduta cristã.

Apesar de termos definido a pregação dentro de limites estreitos a fim de salientar seu significado essencial neotestamentário, isso não tem o propósito de sugerir que a pregação não tem precedente no AT. Certamente que os profetas hebreus, ao proclamarem a mensagem de Deus sob impulso divino, foram os precursores

do arauto apostólico. Foi dito a Jonas que “pregasse” (LXX, *kerysso*; heb., *qara*, “conclamar”), e até o próprio Noé é reputado “pregoeiro (*keryx*) da justiça” (2Pe 2.5). A LXX emprega o verbo *kerysso* mais de trinta vezes, tanto no sentido secular de proclamação oficial em favor do rei, como no sentido mais religioso da afirmação profética (cf. Jl 1.14; Zc 9.9; Is 61.1).

### II. CARACTERÍSTICAS NEOTESTAMENTÁRIAS

Talvez a mais proeminente característica da pregação do NT seja o senso de compulsão divina. Em Mc 1.38 relata-se que Jesus não retornava àqueles que buscavam seu poder curador mas dirigia-se a outras cidades a fim de que pudesse pregar — “pois para isso é que eu vim”. Pedro e João replicaram aos membros do Sinédrio que pretendiam restringir-lhes a atividade, declarando: “Não podemos deixar de falar das coisas que vimos e ouvimos” (At 4.20). E o apóstolo Paulo exclama: “ai de mim se não pregar o evangelho!” (1Co 9.16). Esse senso de compulsão é o *sine qua non* da pregação autêntica. Pregar não é o recital relaxado de verdades interessantes mas moralmente neutras: é o próprio Deus irrompendo nas atividades humanas e confrontando o indivíduo com a exigência de uma decisão. Essa espécie de pregação fatalmente se depara com oposição. Em 2Co 11.23-28 Paulo alista seus sofrimentos por causa do evangelho.

Outra característica da pregação apostólica era sua transparência de mensagem e motivo. Visto que a pregação exige a fé da parte dos ouvintes, é vitalmente importante que sua apresentação não seja obscurecida com sabedoria eloqüente e palavras de linguagem difícil (1Co 1.17; 2.1-4). Paulo se recusava a lançar mão de truques de eloqüência ou de falsificar a palavra de Deus, mas procurava recomendar-se à consciência de todo homem pela declaração franca da verdade (2Co 4.2). O levante radical, dentro do coração e da consciência do homem, que é o novo nascimento, não se verifica por meio da influência persuasiva da retórica, mas antes, pela apresentação direta e franca do evangelho em toda a sua simplicidade e poder.

### III. A NATUREZA ESSENCIAL DA PREGAÇÃO

Nos evangelhos Jesus é mui caracteristicamente retratado como aquele que veio “anunciar do reino de Deus”. Em Lc 4.16-21, Jesus interpreta o seu ministério como sendo o cumprimento da profecia de Isaías sobre a vinda do Servo-Messias, por intermédio de quem o reino de Deus seria finalmente realizado. Esse reino pode ser mais bem compreendido como o “governo real” ou a “ação soberana” de Deus. Somente de modo secundário é que se refere a um reino ou aos súditos dentro desse reino. Que a soberania eterna de Deus estava agora invadindo o reino dos poderes malignos e conquistando a vitória decisiva, era o conteúdo básico da *kerygma* de Jesus.

Quando passamos dos evangelhos sinóticos para o resto do NT, notamos uma significativa

alteração na terminologia. Em lugar de "o reino de Deus" encontramos "Cristo" como o conteúdo da mensagem pregada. Esse conteúdo é variegadamente expresso como "Cristo crucificado" (1Co 1.23), "Cristo... ressuscitado" (1Co 15.12), "o Filho de Deus, Jesus Cristo" (2Co 1.19), ou "Cristo Jesus, o Senhor" (2Co 4.5). O que pode explicar essa alteração de ênfase? Simplesmente que Cristo é o reino. Os judeus anteciparam o estabelecimento universal do reinado soberano de Deus, a saber, o seu reino, e a morte e a ressurreição de Cristo foi o ato decisivo de Deus mediante o qual sua eterna soberania foi realizada na história humana. Com o avanço da história redentiva, a igreja apostólica pode proclamar o reino em termos mais bem definidos de decisão concernentemente ao rei. Pois, pregar a Cristo é pregar o reino.

Um dos mais importantes avanços da erudição do NT, em nossa geração, tem sido a cristalização da *kerygma* primitiva por C. H. Dodd. Seguindo o seu método (comparando-se os primeiros discursos de Atos com os fragmentos do credo pré-paulino nas epístolas de Paulo), mas interpretando os informes com uma ênfase levemente diferente, descobrimos que a mensagem apostólica era uma "proclamação da morte, ressurreição e exaltação de Jesus, que conduziu a uma avaliação de sua pessoa, tanto como Senhor quanto como Cristo, o que confronta o homem com a necessidade de arrependimento e lhe promete o perdão dos pecados" (R. H. Mounce, *The Essential Nature of New Testament Preaching*, 1960, p. 84).

O que seja a pregação verdadeira é mais bem compreendido em termos de sua relação com o tema mais vasto da revelação. A revelação é essencialmente o auto-desvendamento de Deus apreendido pela reação favorável da fé. Visto que o Calvário é a suprema auto-revelação de Deus, o problema é: Como é que Deus pode revelar-se no presente através de um ato do passado? A resposta é: mediante a pregação — pois a pregação é o elo fora do tempo que liga o grande ato redentor de Deus com a apreensão do homem acerca do mesmo ato. É o meio através do qual Deus torna contemporâneo o seu auto-desvendamento histórico em Cristo, e oferece ao homem a oportunidade de responder afirmativamente pela fé. R.H.M.

**PREGO** — V. ESTACA.

**PRÊMIO** — V. JOGOS.

**PREPARAÇÃO** — O vocábulo grego *paraskeue* se encontra no NT com um duplo sentido. No tocante a seu sentido de dia específico de preparação, é usado a respeito do dia anterior ao sábado semanal e do dia que prepara para a festa anual da Páscoa judaica (cf. Josefo, *Antiguidades* xvi 6.2), v. Mt 28.62; Mc 15.42; Lc 23.54; e especialmente Jo 19, que menciona ambos os tipos de preparação. A referência, em Jo 19.14, é ao *'erev hapeseh*, isto é, à véspera da Páscoa (cf. Pesahim x. 1 na Misná). Em

Jo 19.31,42, não há o genitivo acompanhante, pelo que o vocábulo deve significar o *'erev shabat*, isto é, o dia anterior ao sábado (como é claramente visto em Mc 15.42). Esse seria o período de vinte e quatro horas desde as 18:00 horas da quinta-feira até às 18:00 horas da sexta-feira. O segundo significado é estendido, na literatura cristã posterior, para designar o sexto dia da semana, isto é, a sexta-feira (cf. *Martírio de Policarpo* vii.1; *Didaquê*, viii.1); e é esse o sentido de *paraskeue* em grego moderno.

Quanto ao controvertido significado da frase, em Jo 19.14, v. J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, E.T., 1915, p. 54, 55. R.P.M.

**PRESBITERO, PRESBITERIO** — No AT, os anciãos de Israel, do povo, ou da congregação, são freqüentemente mencionados. As sinagogas dos judeus eram normalmente governadas por um concílio de anciãos, sob a presidência de um "diretor da sinagoga", cujo ofício talvez fosse transmitido em rodízio; e o povo judeu inteiro estava sujeito ao Sinédrio, composto de setenta e um membros, no que tange às questões religiosas. Durante o período do NT, o sumo sacerdote era o presidente *ex officio* do Sinédrio. Uma organização semelhante foi naturalmente seguida pela igreja cristã, e o *zaqen* (ancião) do AT se tornou no *zaqen* (na *Vulgata*, *zaqen*) do NT.

Porém, embora o nome continuasse o mesmo, o conteúdo do ofício foi alterado. A visitação pastoral aos enfermos (Tg 5.14) é uma nova característica notabilíssima dos deveres do ancião cristão. Além disso, embora os anciãos judeus não fossem necessariamente pregadores, alguns de seus equivalentes cristãos labutavam na pregação da palavra e no ensino da doutrina (1Tm 5.17). A supervisão geral da congregação permaneceu como sua tarefa primária, e o verbo *zaqen* é empregado para descrever essa função, em 1Pe 5.2. Os anciãos da igreja de Jerusalém recebiam dons em favor da comunidade (At 11.30) e participavam de concílios juntamente com os apóstolos (At 15.4, 6,23; 16.4). Paulo e Barnabé ordenaram anciãos em todas as igrejas da Ásia (At 14.23); Paulo exortou a Tito para que fizesse outro tanto em Creta (Tt 1.5); e os anciãos de Éfeso (At 20.17,28) também são chamados como *zaqen* ou supervisores, pelo que se torna evidente que os nomes "presbítero" e "bispo" são intercambiáveis no uso do NT (v. BISPO).

Todos os anciãos evidentemente tinham a mesma posição, embora o ancião de 2Jo 1 e de 3Jo 1 apareça com alguma preeminência em virtude de sua idade avançada em contraste com os outros. Se o autor dessas epístolas foi o apóstolo João, então estava meramente seguindo a prática de 1Pe 5.1, onde Pedro igualmente se denomina de ancião. O presbítero cristão agia como uma corporação, e a palavra *zaqen*, "presbítero", é empregada (1Tm 4.14) a fim de descrever o conjunto dos anciãos que ordenaram a Timóteo, onde Paulo, pelo menos nessa ocasião, deve ter ocupado a presidência (cf. 2Tm 1.6). A mesma pala-



va é empregada (Lc 22.66; At 22.5) a fim de denotar o Sinédrio judaico (V. tb. GOVERNO ECLESIASTICO, MINISTERIO). G.S.M.W.

**PRESCIÊNCIA** — V. PREDESTINAÇÃO.

**PRESSÁGIOS** — V. ADIVINHAÇÃO.

**PRESTIDIGITADOR** — V. MAGIA E FEITIÇARIA.

**PRETÓRIO** — Originalmente significava a tenda do comandante ou praetor, e, em consequência, os quartéis do exército (Lívio vii.12; Caesar, BC i.76). Por extensão, a palavra veio a significar a residência de um governador provincial (Mt 27.27; Mc 15.16; Jo 18.28,33; 19.9; At 23.35). Se Paulo estava escrevendo de Roma, então Fp 1.13 é passagem que pode referir-se à residência do imperador no Palatino. Parece que o vocábulo não era usado a respeito do acampamento permanente dos guardas pretorianos próximo da Porta Viminalis. Entretanto, o termo algumas vezes significa as forças dos guardas pretorianos (CIL, v.2837; viii.9391), e, quer a Epístola aos Filipenses tenha sido escrita de Éfeso ou de Roma, tal palavra dá bom sentido à frase empregada por Paulo. Destacamentos de pretorianos eram enviados às províncias, e, em Roma, ficavam encarregados dos prisioneiros sob a custódia imperial. E.M.B.

**PRIMÍCIAS** — V. SACRIFÍCIO E OFERTA.

## PRIMOGÊNITO

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

A raiz hebraica *bkr*, representada em muitos idiomas cognatos, tem o sentido geral de "(chegar) cedo"; seus derivados também são usados quando se fala em primícias; *b'khor*, entretanto, é palavra usada somente a respeito de pessoas e animais. Na sociedade poligâmica de Israel, tinha de ser feita distinção entre o primogênito do pai e o primogênito da mãe. O primogênito do pai era considerado "primícias do vigor" paterno (Gn 49.3; Dt 21.17; cf. 33.17), o clima de seu poder (sexual e geral). (Uma dolorosa enfermidade é chamada de "primogênito da morte"; v. Jó 18.13).

Na ausência do pai, o filho primogênito era revestido de autoridade sobre os seus irmãos (p. ex., Rúben entre os filhos de Jacó) e de suas irmãs (Gn 24.55,60). Sua posição só era inferior à de seu pai. O privilégio de ser o primogênito era grandemente apreciado (Gn 25.29-34; 27). Em casos de conduta má, esse privilégio podia ser transferido para outro filho (Gn 49.3,4; 1Cr 5.1,2). Os primogênitos herdavam uma dupla porção em relação a qualquer outro filho (cf. 2Rs 2.9), e Dt 21.15-17 proíbe a remoção arbitrária desse privilégio do verdadeiro filho, primogênito para o primeiro filho da esposa mais altamente favorecida. Essa lei não se aplicava aos filhos das concubinas e das criadas (Gn 21.9,13; Jz 11.1,2)

Entre os reis, o privilégio da primogenitura implicava na sucessão do governo do seu pai (2Cr 21.1-3), porém, o favoritismo freqüentemente desempenhava um papel perigoso, tanto entre os reis como entre o povo comum (1Rs caps. 1, 2; 2Cr 11.22,23; 1Cr 26.10). Em Harã, as filhas primogênicas eram dadas em casamento antes de suas irmãs mais novas (Gn 29.26), e talvez esse também fosse o caso comum em Israel (1Sm 18.17-27). A literatura ugarítica menciona a troca do direito de primogenitura da filha mais velha para a mais nova. As Escrituras sagradas mostram certa predileção pelo filho mais novo como o menos privilegiado (Jacó, Efraim, Davi). A alta posição do filho primogênito levou ao emprego metafórico do termo, em Êx 4.22; Sl 89.27.

Devido ao fato de os primogênitos de Israel haverem sido poupados na noite da Páscoa, o primogênito homem da mãe era considerado santo ao Senhor (Êx 13.2,12; Nm 3.13). Os primogênitos da geração do êxodo foram redimidos pela consagração dos levitas (Nm 3.40,41); depois disso, cada filho primogênito, ao alcançar um mês de idade, era redimido mediante o pagamento de cinco siclos aos sacerdotes (Nm 18.16; cf. 3.42-51). Pelas escavações sabemos que as crianças pequenas eram freqüentemente sacrificadas entre os cananeus; algumas vezes os israelitas seguiram seu exemplo (Ez 20.25,26; Mq 6.7), mas isso era uma interpretação errônea de Êx 22.29. Os primogênitos machos dos animais limpos deviam ser sacrificados (Nm 18.17,18; Dt 12.6,17); se tivessem qualquer defeito, deviam ser abatidos e comidos (Dt 15.19-23). Os primogênitos machos dos animais imundos deviam ser redimidos (Nm 18.15); no caso de um asno, devia ser redimido por um cordeiro, ou então seu peçoço tinha de ser quebrado (Êx 13.13; 34.20).

### II. NO NOVO TESTAMENTO

Jesus foi o primogênito (*prototokos*) de sua mãe (Mt 1.25; Lc 2.7); e está registrado que seus pais fizeram "com ele o que a lei ordenava" (Lc 2.27). Ao mesmo tempo Cristo é o primogênito do seu Pai celeste, e ocupa o primeiro lugar entre seus irmãos sobre a terra, exercendo completa autoridade sobre eles (Rm 8.29; Hb 1.6). Mediante sua ressurreição, ele é o "primogênito dos mortos" (Cl 1.18; Ap 1.5). O título "primogênito de toda a criação" (Cl 1.15) aponta para sua autoridade sobre a criação inteira, porém, não deixa subentendido que ele mesmo tenha sido criado. Os crentes são chamados de "primogênitos", em Hb 1.23, porque são privilegiados acima de todos os outros homens. A. van S.

**PRÍNCIPE** — Muitas palavras hebraicas são traduzidas pelo termo português "príncipe", em nossas diversas versões. "Chefe", "líder", "capitão" etc., também são outras traduções, visto que os tradutores estavam seguindo (embora não de forma inteiramente consistente) o termo usado pela LXX, *archon*, vocábulo que



representa mais de vinte palavras hebraicas, entre as quais a mais importante é aquela que significa "cabeça", *ro'sh*.

Os vocábulos hebraicos se dividem em duas categorias. Primeiramente, palavras emprestadas, que usualmente se referem a dignitários estrangeiros. Por exemplo, *khshathrapavan*, "sátrapa", e *fratama*, "primeiro", que são palavras persas transliteradas em Dn 3.2 etc. (aram., *'ahashdarpan*), 1.3 (heb., plural, *part'mim*). Em segundo lugar, palavras de origem indígena, que representam as seguintes idéias salientes: (1) *sar*, "que exerce domínio", quer como supremo ou como vassalo de um senhor superior; (2) *nagid*, "que está defronte", usada especialmente acerca dos líderes militares; (3) *nasi'*, "exaltado"; (4) *nadiv*, "voluntário", que talvez signifique um contraste com aqueles a quem um rei pode compelir a lutar em seu favor; e (5) *qatsin*, "juiz".

Ezequiel frequentemente emprega o vocábulo *nasi'* para indicar o Messias: corresponde com sua concepção sobre o verdadeiro Davi (Ez 37.24,25). Em Daniel, *sar* e *nagid* são usados para indicar o Messias, correspondendo ao conceito militar mediante o qual se representa a luta cósmica. *Sar* também é termo usado para indicar os anjos guardiães dos países, especialmente no caso de Miguel (Dn 10.13,21).

Há uma outra palavra hebraica, *'aluf*, líder de um *'elef*, ("mil"?). Essa palavra é empregada exclusivamente como título dos filhos de Seir, o horeu (Gn 36.20-30) dos netos de Esaú, por Ada e Basemate, e dos seus filhos por Aolibama (Gn 36.1-19), bem como dos descendentes posteriores (?) de Esaú (Gn 36.40-43; 1Cr 1.51-54). Era título característico dos chefes tribais de Edom, até os tempos de Moisés (Ex 15.15), e também é conhecido nas inscrições em ugarítico que falam sobre eles. Em Js 13.21, "príncipes" representa o termo hebraico *nasikh*, isto é, "príncipes" de Seom.

Quanto ao NT, o vocábulo *archon* é empregado para designar Satanás, "príncipe deste mundo" etc., e no plural é usado para designar as autoridades romanas ou judaicas. Uma só vez é empregada para indicar Jesus Cristo (Ap 1.5), "príncipe dos reis da terra"; mas em outros lugares, onde geralmente aparece o termo "príncipe", emprega-se a mesma palavra usada pela LXX, *archegos* (tradução de *nasi'* e *qatsin*), mas aplicada a Cristo, que de suas ligações gregas adiciona a idéia de "autor" e "pioneiro". J.B.J.

**PRÍNCIPES DOS FILISTEUS** — Uma expressão na qual a palavra traduzida aqui como "príncipe" é no original *seranim*, que provavelmente teria uma forma singular, *seren*, ainda que essa forma não ocorra na Bíblia. Essa palavra é aplicada exclusivamente aos governantes filisteus das cinco cidades da Filístia, a saber, Asdode, Asquelom, Ecom, Gate e Gaza (q.v.; Js 13.3; Jz 3.3; 16.5,8, 18.27,30; 1Sm 5.8,11; 6.4,12,16,18; 7.7; 29.2, 6,7; 1Cr 12.19) e não é usada em qualquer outra porção da Bíblia. Geralmente se acredita que o vocábulo

*seren* deve ser derivado de alguma palavra pré-helênica (talvez indo-européia), como aquela palavra da qual se derivou também o termo grego *tyrannos* (c. 700 a.C.). Visto que o sentido exato da palavra *seren* até o momento é desconhecido, a tradução "príncipe" é uma generalização satisfatória. T.C.M.

## PRISÃO

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

A primeira menção dessa palavra, nas Escrituras, é a prisão de José, no Egito (Gn 39.20-23). Para isso o texto hebraico emprega o termo especial *bet-sohar*; *sohar* usualmente tem sido comparado com outras palavras semíticas que significam "círculo" ou "tapume", pelo que comumente se considera que José foi aprisionado nalguma fortaleza. A comparação do termo hebraico *sohar* com o vocábulo egípcio *Thrw*, "Sile" (modernamente Qantara), é falsa, visto que essa palavra em realidade é *Thi* (I. Vergote, *Joseph en Égypte*, 1959, p. 25-28). Entretanto, há certo vocábulo egípcio, *thrt*, que ocorre tão cedo como c. de 1900 a.C., e também posteriormente, que significa "edifício cercado", "loja", "cabina (de navio)", o qual conceivelmente pode ser ligado com *sohar*. As prisões egípcias serviam como concentrações de trabalhadores forçados, como "cadeias" e como lugares de detenção preventiva para indivíduos que, como José, aguardavam julgamento. O padeiro e o copeiro foram postos em *meshmar*, "detenção", certamente uma prisão domiciliar, na prisão de José (Gn 40.2,3), até seu caso ser decidido. Os irmãos de José foram igualmente detidos durante três dias (Gn 42.17,19). V. tb. José. Depois de haver sido capturado pelos filisteus, Sansão foi mantido na prisão, o "cárcere" (Jz 16.21,25; lit., "aqueles amarrados"); um termo muito semelhante a esse é empregado em Ec 4.14.

Em Judá, o pátio da guarda, do palácio, serviu como prisão temporária para Jeremias (32.2,8,12; 33.1; 37.21; 38.28; Cf. tb. Ne 3.25; 12.38). Tanto ali como numa residência particular, uma cisterna pode ter sido usada como cova, que certamente era um lugar extremamente desagradável (Jr 37.16-20; 38.6,13) e escuro (Is 42.7), um símbolo de escuridão da qual o Servo do Senhor haveria de libertar o seu povo (At 26.15-18; Lc 1.79). Jeremias não foi o único profeta a ser aprisionado por sua fidelidade na declaração da mensagem de Deus: Asa, de Judá, lançou o vidente Hanani no cárcere (2Cr 16.10), e Acabe pôs Micaías na prisão sob ração de pão e água (1Rs 22.27; 2Cr 18.26). Reis derrotados eram algumas vezes aprisionados pelos seus conquistadores: assim aconteceu a Oséias, de Israel, pelos assírios (2Rs 17.4), a Joaquim, de Judá, por Nabucodonosor (cf. Jr 14.1,5; D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings*, p. 33-35,73), e semelhantemente a Zedequias, de Judá (Jr 51.11). Na Babilônia, Joaquim era apenas um dentre muitos cativos nobres e artesãos detidos sob "prisão doméstica" no palácio real e cercanias.

Tabletes sobre rações dadas a ele, seus cinco filhos, e muitos outros estrangeiros, foram encontradas na Babilônia (ANET, 308b; DOTT, p. 84-86; E. F. Weidner, *Mélanges R. Dussaud*, II, 1939, p. 923-935; Albright, 4A, V, 1941, p. 49-55). Eventualmente, Evil-merodaque lhe concedeu certa liberdade (2Rs 25.27,29; Jr 52.31,33). Ezequiel (19.9) pinta a Joaquim sendo levado para a Babilônia em uma jaula; quanto a uma gravura muito mais antiga, do Egito, representando um príncipe semita como prisioneiro em uma jaula, v. Montet, *L'Égypte et la Bible*, 1959, p. 73, fig. 12. K.A.K.

## II. NO NOVO TESTAMENTO

Quatro palavras gregas nos interessam nesse ponto. João Batista foi aprisionado num *desmoterion*, "lugar de algemas" (em nossa versão, "cárcere"). Esse ficava na fortaleza de Herodes, em Maquero, na Peréia, a leste do mar Morto (Josefo, *Antiguidades*, xviii.5.2), onde foram descobertos dois calabouços, um dos quais ainda apresenta sinais de algemas. *Phylake*, "lugar de guarda", é o termo mais geral e freqüentemente usado. Essa palavra sugere um lugar onde os prisioneiros eram cuidadosamente vigiados. Os principais sacerdotes aprisionaram os apóstolos (At 5.19) num lugar igualmente chamado de *teresis demosis*, "lugar público de vigilância" (cf. At 4.3).

Quando Herodes lançou a Pedro na prisão, provavelmente o fez na fortaleza de Antônia, onde Paulo ficou posteriormente alojado (At 21.34; 23.30), e que aqui é designada pelo vocábulo *oikema*, "casa", onde o apóstolo era guardado continuamente por quatro soldados, dois acorrentados a ele e dois do lado de fora da porta (At 12.3-6). Além disso, parece que havia um outro guarda geral, e então o portão de ferro que dava para o exterior (At 12.10). Em Filipos, Paulo esteve em custódia na prisão da cidade, sob a vigilância do carcereiro, onde havia uma prisão interior, talvez subterrânea, contendo troncos (At 16.24). Esses teriam diversas perfurações, permitindo que as pernas fossem forçadas bem separadas, assegurando maior segurança e maior dor. Em Cesaréia, Paulo esteve aprisionado (At 23.35) no castelo de Herodes, mas, quando esteve aprisionado em Roma, foi-lhe permitido permanecer em sua própria casa alugada, com um soldado constantemente acorrentado a ele (At 28.16,30). D.H.W.

**PRISCILA, PRISCA** — V. AQUILA.

**PROCEDIMENTO** — No AT a idéia envolvida é transmitida pelo termo hebraico *derekh*, "caminho" (assim traduzido em SI 50.23, em nossa versão portuguesa), e que significa o curso seguido por alguém — forma familiar de linguagem usada nas terras orientais.

No NT essa idéia de "modo de proceder" segue três grupos de vocábulos gregos. *Anastrophe*, que significa "comportamento", ou lit., "voltar-se para cima e para baixo" (p. ex., em Gl 1.13; 1Pe 1.15); e *anastrophethai*, "com-

portar-se" (2Co 1.12; Ef 2.3). *Politeurna*, que quer dizer "cidadania" (Fp 3.20), ou "comunidade" (assim corretamente traduzida em nossa versão, em Ef 2.12); e *politeuesthai*, "agir como cidadão" (Fp 1.27). *Tropos*, que significa "modo" ou "caráter", ou ainda, literalmente "volta" (p. ex., Fp 1.18).

O *Dictionary of the Bible*, de Hastings, sugere que a tradução inglesa arcaica do primeiro desses grupos de palavras acima, tende a obscurecer a notável ênfase sobre a conduta no ensino do NT. Em inglês a palavra "conduta" só aparece uma vez, numa revisão mais recente da Bíblia inglesa, em 2Tm 3.10. (Em nossa versão portuguesa dá-se justamente o mesmo, pois é neste último versículo citado que aparece a tradução "procedimento", mas para traduzir o vocábulo grego *agoge*, baseado no verbo *ago*, "conduzir", "guiar"). J.D.D.

**PROCÔNSUL** (gr., *anthypatos*) — No império romano, conforme organizado por Augusto, esse era o título dos governadores das províncias que eram administradas pelo Senado porque não exigiam um exército permanente. Os procônsules mencionados no NT são: L. Sergius Paullus (q.v.), procônsul de Chipre quando Paulo e Barnabé visitaram aquela ilha, em c. de 47 d.C. (At 13.7), e L. Junius Gallio (q.v.), cujo proconsulado da Acaia (51-2 d.C.) caiu dentro da permanência de dezoito meses de Paulo em Corinto (At 18.12). Em At 19.38, a palavra "procônsules" pode ser um plural generalizador, o procônsul da Ásia havia sido recentemente assassinado (outubro de 54 d.C.), e seu sucessor ainda não havia chegado. F.F.B.

**PROCURADOR** — Na administração romana imperial, essa palavra indicava o oficial financeiro de uma província, mas era igualmente usada acerca de uma província romana da terceira classe, tal como a Judeia (gr., *epitropos*; porém, no NT o procurador da Judeia é regularmente descrito como governador, gr., *hegemon*). A Judeia era governada por procuradores imperiais, desde 6 até 41 d.C., e então de 44 a 66 d.C. Três procuradores são mencionados no NT: Pôncio Pilatos, 26-33 d.C. (Mt 27.2 etc.), Antonius Felix, 52-9 (At 23.24s.), e Pórcius Festus, 59-62 (At 24.27s.). Os procuradores eram geralmente tirados da ordem equestre (Félix, como liberto, era uma exceção). Contavam com tropas auxiliares e eram geralmente responsáveis pela administração militar e financeira, mas estavam sujeitos à autoridade superior do legado imperial (proprietor) da Síria. Sua sede de governo ficava em Cesaréia. V. FÉLIX, FESTO, JUDEIA, PILATOS. F.F.B.

## PROFECIA, PROFETAS

### I. O OFÍCIO PROFÉTICO

#### a) O profeta normativo

A primeira pessoa a quem a Bíblia chama de profeta (heb., *navi*) foi Abraão (Gn 20.7; cf. SI 105.15), mas a profecia do AT recebeu sua

forma normativa na vida e na pessoa de Moisés, que passou a constituir padrão de comparação para todos os profetas futuros (Dt 18.15-19; v. MESSIAS; Dt 34.10). Cada característica que caracterizava o verdadeiro profeta de Javé, na tradição clássica da profecia vetero-testamentária, foi pela primeira vez encontrada em Moisés.

Ele recebeu uma chamada específica e pessoal da parte de Deus. A iniciativa da chamada de alguém para o ofício profético depende de Deus (Êx 3.1-4.17; cf. Is cap. 6; Jr 1.4-19; Ez 1—3; Os 1.2; Am 7.14,15; Jn 1.1), e é somente o profeta falso que ousa arrogar-se o ofício (Jr 14.14; 23.21). O objetivo e o efeito primário da chamada era uma introdução à presença de Deus, conforme fica demonstrado nas passagens observadas acima. Esse era o “segredo” ou “conselho” do Senhor (1Rs 22.19; Jr 23.22; Am 3.7). O profeta aparecia perante os homens na qualidade de um homem que se apresentava perante Deus (1Rs 17.1; 18.15).

Novamente, a consciência profética da história teve origem com Moisés. Quando Isaías lançou sua tremenda polêmica contra a idolatria, uma de suas mais potentes contenções — que somente Javé é o autor da profecia e que os ídolos só sabem algo depois que isso sucede (p. ex., 45.20-22) — se origina diretamente de Moisés e do êxodo. Javé enviou Moisés ao Egito na posse de informações necessárias para interpretar os grandes acontecimentos que haveriam de ter lugar. A história se tornou numa revelação porque havia, em adição à situação histórica, um homem preparado de antemão para afirmar o que essa situação histórica significava. Moisés não foi deixado a lutar em busca do sentido dos acontecimentos, no momento ou depois de sua realização; mas discernia-os com antecedência e foi avisado por Deus acerca do significado dos mesmos. Outro tanto sucedia a todos os demais profetas. Exclusiva entre as nações da antiguidade, Israel tinha perfeita consciência da história. E deviam isso aos profetas, e, sob o Senhor da história, os profetas deviam-no a Moises.

Semelhantemente, deviam a ele sua preocupação ética e social. Antes mesmo de sua chamada Moisés estivera preocupado com o bem-estar de seu povo (Êx 2.11s.; cf. v. 17), e depois, na qualidade de legislador profético, ele esboçou a maioria dos códigos humanos e filantrópicos do mundo antigo, preocupado pelos incapazes (Dt 24.19-22 etc.), sendo inimigo do opressor (p. ex., Lv 19.9s.).

Muitos dos profetas foram encontrados a confrontar seus reis e a desempenhar um papel ativo, próprio de estadista, nos negócios nacionais. Essa era uma função profética que em Moisés encontrava o seu protótipo, o qual legislara para a nação, e chegou mesmo a ser chamado de “rei” (Dt 33.5). É interessante observar que os dois primeiros reis de Israel também foram profetas, ainda que tal união de ofícios não tivesse tido prosseguimento, e o governo mosaico-teocrático foi prolongado mediante a associação do rei ungido com o profeta ungido.

Também encontramos em Moisés aquela combinação de proclamação e predição que pode ser percebida em todos os profetas. Isso será tratado logo abaixo, pormenorizadamente, como uma característica da profecia em geral. Aqui, basta apenas demonstrar que Moisés também estabeleceu a norma a esse respeito, a saber, na preocupação de falar à presente situação, o profeta freqüentemente se ocupava em ampliar suas predições acerca de acontecimentos ainda vindouros. É justamente esse entrelaçamento de proclamação e predição que distingue o verdadeiro profeta do mero prognosticador. Até mesmo quando Moisés proferiu sua grande profecia sobre o profeta vindouro (Dt 18.15s.) estava tratando dos pressionantes problemas da relação do povo de Deus para com as práticas e atrações dos cultos pagãos.

Dois outras características, próprias dos profetas que sucederam a Moisés, se encontram nele também. Muitos dos profetas usaram símbolos na entrega de sua mensagem (p. ex., Jr 19.1s.; Ez 4.1s.). Moisés usou a mão levantada (Êx 18.8s.) e a serpente levantada (Nm 21.8), para não mencionarmos o culto altamente simbólico que entregou à nação como mediador. E, finalmente, o aspecto intercessório da tarefa profética também foi exibido por ele. Moisés representava “o povo perante Deus” (Êx 18.19; Nm 27.5), e pelo menos numa notável ocasião literalmente se colocou no meio como homem de oração (Êx 32.30s.; Dt 9.18s.; cf. 1Rs 13.6; 2Rs 19.4; Jr 7.16; 11.14; 14.11).

### b) Os títulos dos profetas

Dois descrições gerais aparecem geralmente usadas a respeito dos profetas: a primeira, “homem de Deus”, descreve o conceito sobre eles que tiveram seus semelhantes. Esse título foi dado pela primeira vez a Moisés (Dt 33.1) e continuou sendo empregado até o fim da monarquia (p. ex., 1Sm 2.27; 9.6; 1Rs 13.1 etc.). Que a intenção disso era expressar a diferença de caráter entre o profeta e os demais homens, é deixado perfeitamente claro pela mulher sunamita: “Vejo que este... é santo homem de Deus...” (2Rs 4.9). O outro título geral era: “servos (dele, teu ou meu)”. Não parece que alguma vez alguém se tenha dirigido a qualquer profeta chamando-o de “servo de Deus”, mas, Deus freqüentemente descrevia os profetas como “meus servos”, e, conseqüentemente, os outros pronomes, “dele” e “teu”, também eram empregados (p. ex., 2Rs 17.13,23; 21.10; 24.2; Ed 9.11; Jl 7.25). Aqui a outra relação do profeta, a relação de sua pessoa para com Deus, é expressada, sendo que isso também foi inicialmente um título aplicado a Moisés (p. ex., Js 1.1,2).

Entretanto, passando do geral para o particular, há três vocábulos hebraicos usados acerca do profeta: *navi*, *ro'eh*, e *hozeh*. O primeiro desses também é traduzido por “profeta”, o segundo, que quanto à forma é um particípio ativo do verbo “ver”, é traduzido por “vidente”. O terceiro, também um particípio ativo de outro verbo que significa “ver”, infelizmente não tem sido traduzido por um termo português

equivalente e distinto dos outros, sendo traduzido ou por "profeta" (p. ex., Is 30.10) ou por "vidente" (p. ex., 1Cr 29.29).

A derivação do termo *navi'* tem sido motivo de longo debate. A palavra pode ser traçada até uma raiz acadiana, e a escolha é entre o profeta como alguém que é chamado, ou como alguém que chama, isto é, os homens, em nome de Deus. Qualquer dessas possibilidades se adapta admiravelmente à natureza do profeta, conforme vemos no AT e, por conseguinte, não precisamos prolongar a discussão a esse respeito. A possibilidade de que o profeta é alguém que chama a Deus, em oração, tem sido explorada, mas isso igualmente, e evidentemente desde o começo (Gn 20.7), era um sinal do homem profético.

Discussão igualmente extensa tem sido centralizada sobre a relação entre as três palavras, *navi'*, *ro'eh* e *hozeh*, umas para com as outras. Versículos tais como 1Cr 29.29, que parecem empregar as palavras acima com grande discriminação (Gade é descrito no hebraico como *hozeh*), sugere que deveríamos procurar a nuance exata de significado em cada termo. Isso, entretanto, não é sustentado pelo exame do AT como um todo. O emprego dessas palavras se divide em dois períodos, separados por 1Sm 9.9; primeiramente, houve o período quando *navi'* e *ro'eh* significavam algo diferente; então veio o período em que o autor de 1Sm 9.9 viveu, quando *navi'* já havia assumido a força de um sinônimo de *ro'eh*, tendo perdido ou não seu sentido anterior. O documento-fonte acerca do período anterior é 1Sm 9—10, e certamente parece que podemos decidir a força dos dois vocabulários no que diz respeito a esses dois capítulos: o *navi'* teria sido membro de um grupo, dado a êxtases corporativas e que sobreviviam ao grupo inteiro (1Sm 10.5,6,10-13; 19.20-24), enquanto o *ro'eh* é solitário, e uma pessoai totalmente mais importante e impressionante. Dentre o total de dez ocorrências desse título, e empregado por seis vezes a respeito de Samuel (1Sm 9.11,19; 1Cr 9.22; 26.28; 29.29). Ele, por conseguinte, era o *ro'eh* por excelência.

Entretanto, quando chegamos ao período posterior, indicado em 1Sm 9.9, é impossível sermos tão precisos. Apesar de poder-se observar que por todos os livros de Crônicas o *hozeh* é sempre (exceto em 2Cr 29.30) mencionado em associação com o rei, a atrativa sugestão que era empregado como *clarevidente residente no palácio* não está de conformidade com a evidência que possuímos. Até mesmo nos livros de Crônicas ele freqüentemente age exatamente como um *navi'* tê-lo-ia feito (p. ex., 2Cr 19.2; 33.18), e a tarefa mais freqüentemente atribuída a ele era a de um historiador da corte — tarefa essa igualmente encontrada tanto no *navi'* como no *ro'eh* (2Cr 9.29; 12.15; cf. 1Cr 29.29).

No uso geral do AT, cada nuance de significado do verbo *hazah* pode ser posta em paralelo com o verbo *ra'ah*; ambos são empregados em conexão com a adivinhação (Zc 10.2; Ez 21.21), uma conexão que também compar-

tilham com o vocábulo *navi'* (Mq 3.11); ambos os termos são usados para indicar a percepção do significado dos acontecimentos (Sl 46.8; Is 5.12), e para indicar a capacidade de aquilatar o caráter dos outros (Sl 11.4,7; 15m 16.1); ambas as palavras são empregadas acerca da visão de Deus (Sl 27.4; Is 6.5) e da atividade profética (Is 1.1; Ez 13.3); ambos os vocábulos são usados para indicar a contemplação da vingança realizada (Sl 58.10; 54.7). Em Is 39.10, *navi'* e *hozeh* são termos paralelos; em Is 30.10, *ro'eh* e *hozeh* são paralelos; em Am 7.12s., Amazias se dirige a Amós como um *hozeh*, exortando-o para que profetizasse (*niva'*) em Judá, e Amós replica que não era um *navi'*; em Ez 13.9, o procedimento oposto pode ser encontrado: o substantivo *navi'* é o sujeito do verbo *hazah*. Essas referências poderiam ser prolongadas extensivamente, e somos forçados a concluir que as palavras são sinônimas.

### c) Vaticínio e adivinhação

Mui freqüentemente, em estudos sobre o fenômeno da profecia, tem sido reconhecido superficialmente o caráter sem paralelo desse movimento em Israel, e, ao mesmo tempo, isso é sujertado a julgamento e criticismo como se não tivesse sido sem igual, e como se a evidência pudesse ser explicada em bases puramente racionalísticas. Entretanto, só temos uma única mina de informações sobre os profetas do AT, e essa mina é o próprio AT, o qua, por conseguinte, deve ser tratado como uma fonte documental primária.

O profeta era primariamente um homem da palavra de Deus. Ainda quando ele parece ocupar-se de outras funções, tais como a elaborada "mímica" de Ezequiel, essas estavam subordinadas aos interesses do anúncio da palavra de Deus a seus semelhantes. Essa palavra, digamos assim, não era uma mera opinião passiva, como se Deus estivesse simplesmente ansioso para que os homens meramente se enchessem de curiosidade acerca de como ele via as coisas antes que elas se decidissem finalmente por si mesmas. Pelo contrário, tratava-se da convicção do profeta de que a proclamação da palavra de Deus alterava radicalmente a situação inteira. Por exemplo, Is 28—29 nos exhibe um quadro em que aparece um povo esforçando-se por encontrar uma solução satisfatória para um pressiante problema de expediente político; e, nesse processo, rejeitando a palavra de Deus; os caps 30 em diante revelam então a situação que transpirou: o problema não consiste mais de um equilíbrio político de poderes, entre Judá, Assíria e Egito, mas consiste da relação espiritual entre Judá, Assíria e Egito, por um lado, e a palavra de Deus, por outro. A palavra é um ingrediente ativo adicionado à situação, a qual, daí por diante, é impulsionada para diante em termos da palavra proferida (Is 40.8; 55.11; v., p. ex., MALDIÇÃO).

É claro, entretanto, que os profetas falavam às respectivas situações em que se encontravam primariamente por meio de advertências e encorajamentos concernentes ao futuro. Quase todo

profeta aparece primeiramente como alguém que prediz, como, p. ex., Am 1.2. Há três fundamentos para essa prática da predição: em primeiro lugar, é claramente necessário que, se as pessoas tiverem de exercer a devida responsabilidade moral no presente, estejam conscientes do futuro. Isso imediatamente eleva a predição do AT acima do mero terreno dos prognósticos e da curiosidade carnal. As conclamações ao arrependimento (p. ex., Is 30.6-9) e os apelos à santidade prática (p. ex., Is 2.5) estão igualmente baseados numa palavra relativa ao futuro; a visão da ira vindoura é usada como base da busca presente da misericórdia de Deus; a visão de bênção vindoura apela para que no presente se ande na luz.

Em segundo lugar, a predição se origina do fato que os profetas falavam em nome do santo controlador da história. Já temos mencionado que o apelo profético visava primeiramente um conhecimento de Deus. Desse conhecimento é que partia a consciência daquilo que ele faria, pois ele guia a história de conformidade com os inalteráveis princípios de sua natureza santa. Em outras palavras, na qualidade de profetas, eles possuíam todas as informações básicas, pois mediante Moisés e o êxodo Deus havia declarado o seu nome para sempre (Êx 3.15). Eles possuíam "o seu segredo" (Am 3.7).

Em terceiro lugar, a predição parece pertencer à própria idéia do ofício profético. Podemos notar isso em Dt 18.9s.: Israel, ao entrar na terra de Canaã, foi advertida não somente a respeito das abominações dos cultos cananeus, tais como o sacrifício de crianças, mas igualmente a respeito dos praticantes da religião de Canaã, como os adivinhos. Certamente que esses adivinhos manuseavam aquilo que costumamos chamar de "adivinhação"; ofereciam-se para sondar o futuro por um meio ou por outro. Para Israel, em lugar de todos esses indivíduos semelhantes, haveria de surgir um profeta que o Senhor levantaria de entre os seus irmãos. Esse profeta, falando em nome do Senhor, deveria ser julgado pela exatidão de suas predições (v. 22) — uma clara prova que Israel esperava a predição, e que isso pertencia à noção de profecia.

Podemos notar aqui os extraordinariamente detalhados dons telepáticos e clarevidentes dos profetas. Eliseu tinha a reputação de saber o que era dito em segredo em lugar distante (2Rs 6.12) e exibiu evidências de que não se tratava de mera aquilatação generalizada. Ezequiel se tornou famoso, com justiça, por causa de seu conhecimento detalhado acerca de Jerusalém no tempo de sua residência na Babilônia (Ez caps. 8-11). É inútil tentar evitar essa porção do testemunho bíblico. Os profetas eram homens de marcantes poderes psíquicos. É igualmente desnecessário pôr em dúvida o conhecimento de antemão sobre nomes pessoais, conforme é exemplificado em 1Rs 13.2; Is 44.28 (cf. At 9.12). Visto que não há qualquer incerteza textual a esse respeito, a questão se resume no fato de aceitarmos ou não a evidência do AT acerca daquilo que constitui a profecia do AT. A

ocorrência de tão detalhadas predições é perfeitamente normal dentro do quadro geral da profecia, conforme a Bíblia a revela. Devemos lembrar que é ilegítimo apresentar o problema em termos de nosso próprio conhecimento sobre o lapso de tempo entre a predição e seu cumprimento: "Como é que o profeta podia saber o nome de alguém que não nasceu senão centenas de anos depois de sua época?" Nada existe acerca de "centenas de anos" nas passagens mencionadas. Essa é a nossa contribuição à questão, porque, conhecemos qual foi o lapso de tempo. A verdadeira pergunta é muito mais simples: "Pelo que sabemos sobre os profetas do AT, há qualquer coisa contra o preconhecimento de nomes pessoais?" A luz do AT, só é possível uma resposta.

## II. INSPIRAÇÃO E MÉTODOS PROFÉTICOS

### a) Modos de inspiração

Como é que o profeta recebia a mensagem que tinha por incumbência transmitir aos seus semelhantes? A resposta, dada na vasta maioria dos casos, é perfeitamente clara, e no entanto, infelizmente vaga: "A palavra do Senhor veio ..." lit., o verbo era o verbo "ser", "a palavra do Senhor se tornou ativamente presente para...". Trata-se da afirmação de uma consciência direta e pessoal. Isso é a experiência básica do profeta. É declarado pela primeira vez em Êx 7.1,2 (cf. 4.15,16) Deus é o autor das palavras que ele transmite ao profeta, e, por intermédio deste, ao povo. Foi exatamente essa a experiência que Jeremias teve quando a mão do Senhor tocou em seus lábios (Jr 1.9), e essa passagem nos diz tanto quanto temos a permissão de saber: que no contexto da comunhão pessoal com Deus, iniciada pelo Senhor, o profeta recebe uma dádiva de palavras. Jeremias posteriormente expressou a sua experiência com "estar no conselho do Senhor" (23.22), mediante o qual alguém teria sido capacitado de fazer o povo ouvir as palavras de Deus. Isso, todavia, nada adiciona no que tange a uma explicação psicológica.

Sonhos e visões também tinham seu lugar na inspiração do profeta. Algumas vezes afirmase que Jr 23.28 ensina a invalidade de sonhos como método de verificação da palavra do Senhor. Entretanto, à luz de Nm 12.6,7 e de 1Sm 28.6,15, que ensinam a validade dos sonhos vemos que Jr 23.28 deve ser entendido como trecho que fala sobre "algum mero sonho", ou sobre "algum sonho da própria imaginação" do sonhador. De fato, parece que o próprio Jeremias recebeu a palavra de Deus através de um sonho (31.26). A experiência das visões é mais bem exemplificada no caso do profeta Zacarias, mas, tal como no caso dos sonhos, as visões nada adicionam ao nosso conhecimento — ou antes, à nossa ignorância — acerca da mecânica da inspiração. Exatamente a mesma coisa pode ser dita no tocante aos casos em que a palavra é percebida por meio de um símbolo (Jr 18; Am 7.7s.; 8.1-3) A inspiração é um milagre; não sabemos de que maneira

Deus faz a mente de um homem tornar-se consciente para com a sua palavra.

Isso levanta a questão da atividade do Espírito de Deus na inspiração profética. Existem dezoito passagens que associam a inspiração profética com a atividade do Espírito: em Nm 24.2, a referência diz respeito a Balaão; Nm 11.29; 1Sm 10.6-10; 19.20,23 tratam do êxtase profético; a clara suposição que a profecia se origina no Espírito de Deus pode ser encontrada em 1Rs 22.24; Jl 2.28,29; Os 9.7; Ne 9.30; Zc 7.12; uma reivindicação direta sobre a inspiração do Espírito aparece em Mq 3.8; a inspiração do Espírito acerca da palavra profética é afirmada em 1Cr 12.18; 2Cr 15.1; 20.14; 24.20; Ne 9.20; e Ez 11.5. É evidente que essa informação não está espalhada de modo uniforme por todo o AT, e, em particular, que os profetas pré-exílicos estão esparsamente representados. De fato, Jeremias não menciona o Espírito de Deus em qualquer contexto! Isso tem sido considerado como prova da distinção entre o "homem da palavra" e o "homem do Espírito" (v. L. Koehler, *Old Testament Theology*, 1957; E. Jacob, *Theology of the Old Testament*, 1958; T. C. Vriezen *An Outline of the Old Testament Theology*, 1958). Segundo os que assim pensavam, os primeiros profetas mostravam-se ansiosos para se desassociarem do grupo de inspiração frenética dos chamados possuídos por espíritos. Essa não é, porém, uma conclusão nem necessária nem provável. Pois em primeiro lugar, uma identificação franca entre os primitivos grupos extáticos com os profetas falsos posteriores não é possível; e, em segundo lugar, conforme Jacob salienta, "a palavra pressupõe o Espírito, o sopro criativo da vida, e no caso dos profetas estava tão claramente evidenciado que julgaram desnecessário declará-lo de modo explícito".

#### b) Modos de comunicação

Os profetas apresentavam-se aos seus contemporâneos como homens que tinham uma palavra a dizer. O oráculo falado é a forma pela qual a palavra de Deus era expressada. Cada profeta deixava estampados os sinais de sua própria personalidade e experiência nas suas palavras: os oráculos de Amós e de Jeremias são tão diferentes como o eram as personalidades dos dois profetas. Por conseguinte, havia dupla consciência nos livros dos profetas: por um lado, aquelas eram as palavras que Deus dera ao profeta. Deus escolhera aquele homem para ser seu porta-voz; as palavras são palavras de Deus. Por outro lado, aquelas são as palavras de um determinado indivíduo, proferidas em determinada ocasião, sob certas circunstâncias. É costume, entre os escritores modernos (p. ex., Rowley, *The Servant of the Lord*, 1952, p. 126) tirar a conclusão que a palavra dessa maneira se tornava até certo ponto imperfeita e falível, em vista de ser palavra de homens imperfeitos e falíveis. Mas precisamos deixar perfeitamente claro que tal conclusão teria que se alicerçar em bases que não o testemunho dos próprios profetas, conforme temos tal testemunho nos seus res-

pectivos livros. Não é aqui o lugar apropriado para discutir a relação entre as palavras de homens inspirados e as palavras do Deus que os inspirava, mas, podemos dizer que os livros dos profetas podem ser pesquisados sem que se descubra qualquer traço de sugestão que os profetas pensavam que a palavra dita por meio deles fosse qualquer coisa de menos que a própria palavra de Deus. Observaremos adiante que a maioria dos profetas parecia inteiramente inconsciente da existência de vozes outras ou contraditórias às suas próprias. Os profetas possuíam uma total certeza a respeito de suas próprias palavras, o que só pode acontecer com desequilibrados ou, então, com homens que estiveram presentes nos conselhos de Deus e ali receberam o que deviam dizer sobre a terra.

Algumas vezes os profetas punham os seus oráculos na forma de parábola ou alegoria (p. ex., Is 5.1-7; 2Sm 12.1-7; e, especialmente, Ez 16 e 23), porém, a mais dramática apresentação de sua mensagem era feita por meio do "oráculo por ação". Se começamos a pensar que o oráculo por ação era uma espécie de auxílio visual, terminaremos com o conceito errado acerca de sua natureza e função. Naturalmente que era um auxílio visual, mas, em associação com a noção hebraica da eficácia da palavra, isso servia para fazer a entrada da palavra, numa situação contemporânea, ainda mais poderosa. Isso pode ser visto com mais cuidado na entrevista entre o rei Joás e Eliseu, que morria (2Rs 13.14s.). No v. 17 a flecha de vitória do Senhor é lançada contra a Síria. O profeta havia introduzido o rei a uma esfera de ação simbólica. Agora perguntava até que ponto o rei teria fé para abraçar essa palavra de promessa: o rei feriu a terra por três vezes, e seria justamente essa a extensão em que a palavra eficaz seria cumprida e não se tornaria vazia. Aqui vemos mui vividamente a relação exata em que o símbolo estava em relação à palavra, em que ambos estavam em relação aos acontecimentos. A palavra corporificada no símbolo é extremamente eficaz; é impossível que deixe de ser cumprida; realizará exatamente aquilo que o símbolo declarava. Por esse motivo é que Isaías teve de andar despido e descalço (Is 20), Jeremias despedaçou o vaso do oleiro no lugar dos cacos de barro (Jr 19), Aias rasgou sua roupa nova em doze pedações e entregou dez pedações a Jeroboão (1Rs 11.29s.), Ezequiel cercou uma cidade em miniatura (Ez 4.1-3), escavou através do muro da casa (Ez 12.1s.), não lamentou por sua esposa falecida (Ez 24.15s.). Precisamos distinguir claramente entre o oráculo por ação dos profetas israelitas e a magia simpática dos cultos cananeus. Essencialmente, esta última é um movimento do homem para Deus: a realização de uma determinada ação da parte do homem como tentativa de coagir Baal ou qualquer outro deus que estivesse em mente para que agisse de conformidade com a magia. O oráculo por ação era um movimento da parte de Deus para com o homem: a palavra de Deus, a atividade a respeito da qual Deus já se

resolvera, era dessa maneira declarada e promovida sobre a terra. Nisso, como em todo outro aspecto da religião bíblica, a iniciativa repousa exclusivamente em Deus.

### c) Os livros dos profetas

A questão da formação do cânon não nos diz respeito neste ponto, porém, não podemos evitar a questão da compilação dos escritos de cada profeta. Deve ser aceito como ponto pacífico que cada um dos livros proféticos contém apenas uma seleção das afirmações do profeta; porém, quem fez a seleção, a adição e o arranjo? Por exemplo, as referências aos judeus, em Oséias, provavelmente são vistas de modo correto como trabalho editorial efetuado após a queda de Samaria, quando os oráculos do profeta foram levados para o sul. Porém, quem foi o redator? Novamente, a série de perguntas e respostas, em Malaquias são claramente um arranjo deliberado para transmitir uma mensagem total. Porém, quem fez esse arranjo? Ou, numa escala maior, Isaías é manifestamente um livro muito bem editado; temos apenas de pensar sobre o modo como as séries de seis "ais" (caps. 28—37) se dividem em dois grupos de três, dentro dos quais os primeiros três, respectivamente, são exatamente acompanhados pelos segundos três; ou então, sobre o modo como os caps. 38—39 foram retirados da ordem cronológica a fim de que pudessem tornar-se um prefácio histórico para os caps. 40—55. Porém, quem foi tão cuidadoso redator?

Se consultarmos os próprios livros, encontramos três indicações a respeito de sua composição escrita. Em primeiro lugar, os próprios profetas escreveram pelo menos alguns dos seus oráculos (p. ex., Is 30.8; Jr 29.1s.; cf. 2Cr 21.12; Jr 29.25; cf. o emprego da primeira pessoa do singular em Os 3.1-5); em segundo lugar, no caso de Jeremias, pelo menos uma boa parte de suas profecias, até ali proferidas, foi assentada em forma escrita com a ajuda de um secretário (Jr 36), e esta ordem foi dada e recebida sem qualquer sinal de que algo anormal se procedia; e, em terceiro lugar, os profetas são algumas vezes associados com um grupo que, presumivelmente, recebiam os ensinamentos do profeta mestre, tendo talvez sido os guardiães de seus oráculos. Tal grupo é mencionado com "meus discípulos", em Is 8.16. Essas pequenas partículas de evidência sugerem que o próprio profeta geria o registro de suas palavras, ou por ação pessoal, ou por ditado, ou por ensino. Facilmente pode ter sucedido que os oráculos de Isaías tivessem tomado sua forma presente como um manual de instrução para os discípulos do profeta.

A designação, "filhos dos profetas", é empregada a respeito desses grupos de discípulos. É realmente encontrada nos tempos de Elias e Eliseu, ainda que Am 7.14 demonstra que tenha sobrevivido como termo técnico por muito tempo depois deles. Podemos depreender, de 2Rs 2.3,5, que eram conhecidos grupos de homens estabelecidos aqui e ali, na terra santa, debaixo da superintendência geral do profeta

"autorizado". Elias, em seu esforço de poupar Eliseu da pressão da separação, deu a impressão de encetar uma viagem costumeira. Eliseu, por sua vez, passou a gerir os grupos proféticos (2Rs 4.38; 6.1s.), e lançou mão dos seus serviços (2Rs 9.1). É claro que os membros desses grupos eram indivíduos profeticamente dotados (2Rs 2.3,5), mas se reuniam ao grupo por chamada divina ou se ligavam pessoalmente ao profeta, atraídos pelos seus ensinamentos, ou se eram chamados por ele, não estamos em posição de dizer.

Não há necessidade de ver em Am 7.14 qualquer censura contra os grupos proféticos, como se Amós estivesse, indignado, a distingui-los deles. Difícilmente Amós poderia estar negando posição profética a si mesmo, visto que estava prestes a afirmar que o Senhor lhe ordenara que profetizasse (heb., *hinave'*, fazer o papel de *navi'*, 7.15). Por conseguinte, podemos encarar essas palavras ou como uma indignada pergunta retórica: "será que não sou profeta?... Era boieiro... e o Senhor me tirou"; ou as palavras significam: "Eu não era profeta... mas boieiro... mas o Senhor me tirou..." Amós não estava fazendo qualquer acusação sinistra contra os filhos dos profetas como indivíduos profissionais que necessariamente servissem a seus próprios interesses, mas antes, estava alegando a autoridade de uma chamada espiritual em contradistincção com a acusação de falta de posição e autorização oficial.

Muito provavelmente, seja como for, foi a tais homens, agrupados em redor dos grandes profetas, que coube a tarefa de salvaguardar e de transmitir os seus oráculos.

### III. PROFETAS FALSOS E VERDADEOS

Quando Micaías, filho de Inlã, e Zedequias, filho de Quenaaná, confrontaram-se na presença do rei Acabe um deles advertindo sobre derrota e o outro prometendo vitória, e ambos apelando para a autoridade do Senhor (1Rs 22), como é que poderiam ter sido distinguidos, o falso do verdadeiro? Quando Jeremias enfrentou Hananias, o primeiro vergado sob o peso de uma canga que simbolizava servidão e o último a quebrar essa canga como símbolo de libertação (Jr 28), como é que poderiam ter sido distinguidos entre si? Ou, em um caso mais extremo ainda, quando "o velho profeta de Betel" trouxe de volta o "homem de Deus" com uma mensagem enganosa, e então o confrontou com a palavra autêntica de Deus (1Rs 13.18-22), teria sido possível dizer quando ele falou a verdade e quando falou enganosamente? A questão da discriminação de profetas de forma alguma é acadêmica, mas antes é inteiramente prática e se reveste da maior importância espiritual.

Certas características externas de uma espécie geral têm sido alegadas como sinais distintivos do verdadeiro daquilo que é falso. Tem sido asseverado que a êxtase profética era o sinal do profeta falso. Porém, já temos salientado que o grupo extático era sinal comum do *navi'* no

tempo de Samuel (1Sm 9,10 etc.). Esse êxtase era aparentemente espontâneo, ou podia ser induzido notavelmente com o auxílio da música (1Sm 10.5; 2Rs 3.15) e da dança ritual (1Rs 18.28). A pessoa extática evidentemente se tornava inteiramente fora de si e bastante insensível para com a dor (1Sm 19.24; 1Rs 18.28). É fácil, e realmente quase inevitável, que olhemos com suspeita um fenômeno tal como esse: é algo tão estranho ao nosso gosto, "além de ser conhecido como uma característica do baalismo e da religião canaanita em geral. Porém, essas não são bases suficientes para que se possa identificar de modo infosismável entre o verdadeiro e o falso êxtase. Pois, em primeiro lugar, não há qualquer indicação que esse êxtase profético de alguma maneira tivesse sido enfrentado com desagrado, quer pelo povo em geral quer pelos melhores de seus líderes religiosos. Samuel predisse, com evidente aprovação, que Saul haveria de reunir-se a certos profetas extáticos, e que isso faria dele um novo homem (1Sm 10.6). Além disso, o emissário de Eliseu foi chamado pelos capitães colegas de Jeú de "este louco" (2Rs 9.11), provavelmente indicando que o êxtase era "ainda uma característica do grupo profético. Além disso, a experiência que Isaías teve no templo sem dúvida alguma foi um êxtase, e Ezequiel sem dúvida alguma também tinha êxtases.

Outra maneira sugerida para identificar o profeta falso era seu profissionalismo: seriam os servos pagos de algum rei ou personagem semelhante, e portanto era no seu próprio interesse que diziam coisas que agradavam aos senhores. Novamente, entretanto, isso dificilmente pode servir de critério. Sem a menor sombra de dúvida Samuel era um profeta profissional, mas isso não fez dele um profeta falso; Natã mui provavelmente era um oficial da corte de Davi, mas nem esse profissionalismo o tornou equivalente a um badalador parasita. Até o próprio Amós pode ter-se tornado profeta profissional, mas Amazias lhe disse que Judá seria melhor para um profeta como ele (Am 7.10s.). Tais quais os profetas extáticos, os profetas da corte são encontrados em grupos (1Rs 22), e sem dúvida alguma a sua posição profissional poderia ter sido uma influência corruptora; porém, afirmar que isso realmente se verificou é ultrapassar toda a evidência. Jeremias não fez tal acusação contra Pasur (Jr 20), embora certamente lhe tivesse sido vantajoso possuir uma prova preparada para demonstrar o erro de seu adversário.

Há três notáveis discussões sobre a questão inteira da profecia falsa, no AT. A primeira fica em Dt 13 e 18. Tratando inicialmente sobre este último capítulo, este apresenta um teste negativo: o que não se cumpre não foi proferido pelo Senhor. O fraseado, nesse caso, deve ser estritamente observado; não se trata de uma declaração simplesmente que o cumprimento é a prova final de genuinidade, pois, conforme 13.1s. indica, um sinal pode ser dado e pode realmente acontecer, e, no entanto, o profeta pode ser falso. Inevitavelmente, o cumprimento era repu-

tado como prova de profecia genuína segundo a vontade divina: Moisés se queixou, quando aquilo que foi proferido "no nome" não surtiu o efeito desejado (Êx 5.23); Jeremias viu, na visita de Hananel, uma prova de que a palavra viera da parte da Senhor (Jr 32.8). Porém, Deuterônimo assevera apenas o ponto negativo, porque somente esse é seguro e correto. Aquilo que o Senhor diz sempre será cumprido, embora algumas vezes a palavra do falso profeta é igualmente cumprida, como teste para o povo de Deus.

Dessa maneira, voltamo-nos para Dt 13, e a resposta ao problema do discernimento com que se deve distinguir o profeta falso: esse teste é teológico, a revelação de Deus por ocasião do êxodo. A essência do profeta falso é que ele convida o povo a ir "após outros deuses, que não conhecestes" (v. 2), dessa maneira pregando "rebeldia contra o Senhor vosso Deus, que vos tirou da terra do Egito" (v. 5 e 10). Aqui encontramos a característica final, evidente em Moisés, do profeta normativo; Moisés também fixou a norma teológica mediante a qual todo ensino subsequente poderia ser julgado. Um profeta poderia alegar estar falando em nome de Javé; porém, se não reconhecesse a autoridade de Moisés nem subscrevesse as doutrinas do êxodo, era um profeta falso.

Essa é igualmente a resposta, substancialmente, de Jeremias. Esse sensível profeta não pôde levar a efeito a luta, com aquela robusta certeza que parecia tão natural para Isaías e Amós. A questão da certeza pessoal não era questão que pudesse ser evitada, e, no entanto, ele não podia respondê-la senão pela tautologia que diz "certeza é certeza". Encontramo-lo, no âmago da calorosa luta, em 23.9s. Torna-se claro, pela leitura desses versículos, que Jeremias não podia encontrar quaisquer testes externos do profeta: não há aqui qualquer alegação de êxtase ou profissionalismo. Nem encontra ele a essência do falso profeta como algo que consistisse da aquisição de seus oráculos por meio de sonhos: em outras palavras, não há teste baseado sobre a técnica profética. Isso é o que Jeremias alega: o profeta falso é homem de vida imoral (v. 10-14) e não coloca qualquer barreira que impeça a imoralidade em outros (v. 17); enquanto o profeta autêntico procura conter a maré do pecado, clamando o povo a santidade (v. 22). Novamente, a mensagem do profeta falso é caracterizada pela "onalidade pacífica, sem qualquer consideração para com as condições morais e espirituais que são básicas à verdadeira paz (v. 17); enquanto o profeta autêntico só pode proferir uma mensagem de juízo contra o pecado (v. 29).

Podemos fazer aqui um parêntese para dizer que não se deve entender que Jeremias tencionava dizer que o verdadeiro profeta não pode ter uma mensagem de paz. Essa é uma das mais destrutivas noções que jamais entrou no estudo dos profetas, e tem sido responsável por mais redistribuição subjetiva dos textos proféticos do que qualquer outra noção. Há ocasiões



em que a paz é a mensagem de Deus; mas tal mensagem sempre obedecerá aos termos do êxodo — a paz só pode sobrevir quando a santidade é satisfeita no tocante ao pecado. E é exatamente isso que Jeremias procurava inculcar: a voz do verdadeiro profeta é sempre a voz da lei de Deus, uma vez para sempre declarada por intermédio de Moisés. Dessa maneira, Jeremias tem a ousadia de afirmar que os profetas falsos são homens de testemunho emprestado, de autoridade fingida e de ministério que arrogaram a si mesmos (v. 30-32), enquanto o profeta autêntico permanece no conselho de Javé, e, tendo ouvido a sua voz, foi enviado por ele (v. 18, 21, 22, 28, 32). A posição final de Jeremias é, de fato, aquela que diz que “certeza é certeza”, mas é isentado da acusação de tautologia pela revelação positiva de Deus. Jeremias sabia que estava com a razão devido o fato que a sua experiência era a experiência mosaica — o permanecer na presença de Deus (cf. Nm 12.68; Dt 34.10).

A resposta de Ezequiel é substancialmente a mesma que a de Jeremias, e pode ser encontrada em Ez 12.21 — 14.11. Ezequiel nos informa que existem profetas que são guiados pela sua própria sabedoria e que não possuem qualquer palavra vinda da parte de Javé (13.2,3). Assim sendo, fazem o povo confiar em mentiras e deixam-no sem qualquer recurso em tempo de provação (13.4-7). O sinal desses profetas é a sua própria mensagem: é uma mensagem de paz e de otimismo superficial (13.10-16), isenta de conteúdo moral, insultuosa para os justos, e que encoraja os ímpios (v. 22). Em contraste com isso, o profeta que insiste em chegar até o âmago da questão, respondendo ao povo não de conformidade com suas perguntas ostensivas, mas de conformidade com seus corações pecaminosos (14.4,5), é o profeta verdadeiro, pois a palavra de Javé sempre será contrária ao pecado (14.7,8). Vemos novamente que o verdadeiro profeta é o profeta mosaico. Não se trata apenas do fato que em algum sentido vago ele teve alguma experiência de Deus, mas antes, trata-se do fato que ele foi comissionado pelo Deus do êxodo para que reitere uma vez mais, perante Israel, as exigências morais da aliança firmada.

#### IV. OS PROFETAS NA RELIGIÃO DE ISRAEL

##### a) Profetas cúlticos

A profecia numa moldura cúltica, pode ser encontrada em 2Cr 20.14. Numa ocasião de ansiedade nacional, o rei Josafá liderou seu povo em oração pública no átrio da casa do Senhor. Imediatamente após a conclusão dessa oração, um levita, inspirado pelo Espírito do Senhor, apresentou uma palavra da parte do Senhor, prometendo vitória. Aqui, pois, encontramos um levita, isto é, um oficial do culto, dotado de uma capacidade profética. Uma outra indicação desse mesmo fenômeno é observado em alguns salmos (p. ex., Sl 60; 75; 82 etc.). Em todos esses salmos há uma seção em que fala uma voz na primeira pessoa do singular: trata-se da resposta oracular, o profeta associado com o culto, apresentando a declaração con-

temporânea de Deus ao seu povo. A sugestão feita é que as corporações dos cantores levíticos, no período pós-exílico, são o que sobrevivia dos profetas cúlticos ligados aos vários santuários dos tempos pré-exílicos. Em todo santuário, trabalhando juntamente com os sacerdotes, que estavam incumbidos do aspecto sacrificial da adoração, havia profetas que declaravam a palavra de Deus publicamente, para a nação, ou em particular, para orientação de indivíduos.

A evidência comprobatória dessa prática, conhecida naturalmente nos círculos cananeus, é principalmente de caráter inferencial: primeiramente deparamo-nos com uma corporação profética num lugar alto qualquer, como Gibeá (1Sm 10.5); Samuel, o profeta, era oficial em Silo (1Sm 3.19), e presidiu a uma refeição cúltica em Ramá (1Sm 9.12s.); o profeta Gade recomendou a Davi que erigisse um altar na eira de Araúna (2Sm 24.11,18), e revelou a vontade de Deus relativamente às corporações dos cantores do templo (2Cr 29.25); o profeta Natã foi consultado acerca da edificação do templo de Jerusalém (2Sm 7.1s.); Elias levou a efeito uma cena cúltica num antigo santuário (1Rs 18.30s.), era costume visitar o profeta por ocasião dos cultos (2Rs 4.23); existem numerosas referências em que profeta e sacerdote são associados de tal maneira que fica sugerida uma ligação profissional (2Rs 23.2; Is 28.7; Jr 2.26; 8.10; 13.13 etc.); havia aposentos para os profetas dentro do templo (Jr 35.4).

É difícil perceber como qualquer teoria poderia ser estável repousando sobre um alicerce tão pequeno. Por exemplo, a aparente forte conexão estabelecida entre o profeta e o templo, devido aos aposentos proféticos, em Jr 35.4 é inteiramente negada pelo fato que o mesmo versículo fala em aposentos dedicados aos príncipes. Novamente, o fato que profetas e corporações são encontrados em centros cúlticos, não precisa significar nada mais do que também eram pessoas religiosas! Amós foi encontrado no santuário de Betel (7.13), mas isso não prova que ele era pago para estar ali. A consulta que Davi fez aos seus profetas nos fala mais sobre o bom senso de Davi do que sobre as associações cúlticas desses profetas. A teoria do profeta cúltico continua sendo apenas uma teoria.

##### b) Os profetas e o culto

Mesmo que a teoria do profeta cúltico pudesse ser provada, ainda ficaria por resolver a relação do profeta canônico ou escritor para com o culto. O ponto de vista desses profetas escritores acerca do culto é mais ou menos o ponto nevrálgico da interpretação, e revolve em torno de seis breves passagens que, segundo alguns supõem, contém uma declarada condenção contra toda a adoração cúltica e uma negação que essa tivesse sido a vontade de Deus. Os versículos em pauta são: Am 5.21-25; Os 6.6; Is 1.11-15; 43.22-24; Mq 6.6-8; Jr 7.21-23.

Podemos observar logo de início quão pequeno número de versículos está envolvido nisso. Se os profetas eram tão contrários ao culto, conforme alguns comentadores têm afirmado,

é extraordinário que sua oposição tivesse sido tão escassamente expressada, e isso mesmo de uma maneira tão fraca a permitir dúvidas se realmente tencionavam condenar o culto como tal ou o culto conforme era então abusado. Além disso, em outras porções de seus escritos, alguns desses profetas não parecem assumir uma linha dura acerca do cerimonial e do sacrifício. Por exemplo, Os 8.13 menciona os sacerdotes que "sacrificam" (em algumas versões, "sacrifícios de minhas ofertas"), uma declaração estranha da parte do Deus em cujo nome Oséias supostamente estaria rejeitando toda a adoração cültica. Novamente, Isaías, em sua visão inaugural, certamente se encontrou com Deus e experimentou paz no coração num ambiente de culto. Haveríamos, pois, de acreditar que ele considerava o culto como algo sem valia? Ou novamente, Jeremias, no cap. 7, o capítulo de onde é extraído o texto de prova, não condena o povo por oferecer adoração cültica (v. 9, 10), como se Javé a tivesse proibido, mas antes, porque o povo a ligava com a indiferença moral e com a iniquidade; no v. 11, o templo é "esta casa que se chama pelo meu nome", e, no v. 12, Silo é "o meu lugar", o que, incidentalmente, foi destruído, não para manifestar a rejeição divina ao culto, mas por causa da iniquidade dos adoradores. Tudo isso sugere, conforme o estudo detalhado dos versículos também pode indicar, que a indignação dos profetas estava dirigida contra o abuso do culto.

O coração do problema exegético, em Am 5.21-25, fica no último versículo. "Apresentastes-me, vós, sacrifícios e ofertas de manjares no deserto por quarenta anos..." A fim de sustentar a teoria de que Amós era figadal opo-  
Psitor dos sacrifícios, precisamos vê-lo a esperar confiantemente pela resposta "não" a sua pergunta. Mas, isso é exatamente o que ele não poderia ter feito. Seja qual for o ponto de vista sobre a origem do Pentateuco, as tradições correntes nos dias de Amós teriam falado sobre sacrifício no tempo de Moisés e no tempo dos patriarcas, que viveram antes dele. Os v. 21 a 23 nos informam sobre a rejeição de Deus da prática corrente no culto. O v. 24 nos diz o que estava faltando: uma preocupação moral, uma vida santa. O v. 25 tem a intenção de salientar a verdade que essas coisas não são um "ou/ou", mas antes, que são os lados inseparáveis da religião, de conformidade com a vontade de Deus. Se traduzirmos o v. 25 de maneira a destacar a ênfase tencionada pelo profeta, leremos: "Foi sacrifícios e ofertas que me trouxestes no deserto durante quarenta anos..." Se eles traçassem sua religião de volta até às suas raízes, na revelação, o que encontrariam senão uma exigência divina do sacrifício, no contexto de uma vida obediente à lei de Deus? Em vista do fracasso deles, não seguindo esse padrão (v. 26s.), inam para o cativo. Mero ritual *opus operatum* não é adoração ao Deus da Bíblia.

De conformidade com Pv 8.10, a ordem que recebemos é: "Aceitai o meu ensino, e não a prata, e o conhecimento antes do que o ouro

escolhido". É claro que temos aqui uma declaração de prioridades, e não a exclusão de algo em favor de outra coisa. A importância desse versículo é que o hebraico é exatamente paralelo em construção a Os 6.6. Por conseguinte, à luz do fato que Oséias não manteve uma atitude de rejeição para com o culto por todo o restante de sua profecia, podemos sustentar que ele tencionava fazer aqui uma declaração de prioridades com aquela que recebe expressão clássica por Samuel: "Eis que o obedecer é melhor do que o sacrificar" (1Sm 15.22).

A dificuldade acerca da passagem no primeiro capítulo de Isaías é que prova demais se for tomada simplesmente como uma condenação total. Sem dúvida que os v. 11 e 12 parecem ser um violento ataque contra o sacrifício, não mais violento que o ataque contra o sábado, no v. 13, e contra a oração, no v. 15. Não é possível, contudo, que o profeta estivesse repudiando completamente o sábado e a oração. A verdade deve ser que a cláusula final do v. 15, apesar de referir-se diretamente à primeira parte do versículo, se refere também a todas as condenações anteriores. O profeta estava simplesmente asseverando que nenhuma atividade religiosa tem qualquer valor no contexto de uma vida abertamente pecaminosa. Essa interpretação é comprovadamente correta por causa dos verbos iniciais do v. 16, o primeiro dos quais é usado por todo o código levítico a respeito da purificação cerimonial, um verbo muito improvável para que o profeta o tivesse usado se considerava todas as coisas semelhantes como contrárias à vontade de Deus; o segundo verbo se aplica ao expurgo moral. A mensagem do profeta, dessa maneira, é a mensagem da Bíblia: a mensagem da exigência conjunta da lei moral e da lei cerimonial.

Notamos em seguida Mq 6.6-8. Encontramos aqui uma situação um tanto análoga às palavras de nosso Senhor ao governar rico (Mc 10.17s.). Mediante sua resposta exclusiva, em termos da lei moral, estaria ele pretendendo negar a autoridade divina da lei cerimonial do sacrifício expiatório? Em vista de sua constante preocupação para com a legislação mosaica (p. ex., Mt 8.4), para não mencionar sua autenticação dos termos do sacrifício vetero-testamentário mediante seu ensino a respeito de sua própria morte (Mc 14.24), essa é uma interpretação improvável das palavras. Ou, novamente, poderíamos perguntar se Lv 18.5, que apresenta a lei moral como meio de vida, teve a intenção de invalidar a lei cerimonial. Semelhantemente, no caso de Miqueias, não é necessário que compreendamos que o profeta rejeitava aquilo que não aprovou especificamente.

Já temos observado certos fatos de segundo plano relativos ao estudo de Jr 7.21-23. Se Jeremias, no contexto imediato, parece, pelo menos, não condenar os sacrifícios como inaceitáveis de *per se*, podemos dessa maneira interpretar 7.22? A dificuldade é que, em face disso, as palavras parecem exigir que assim façamos. Entretanto, um exame mais aproximado do he-

braico sugere que a dificuldade pertence mais à tradução do que ao original. A palavra que nossa versão traduz como “acerca” — a palavra vital no versículo inteiro — é o vocábulo hebraico, *al-divre*, que só pode significar “acerca” por um enfraquecimento radical de sua verdadeira significação — “por causa de” ou “por amor a” (cf. Gn 20.11; 43.18; Sl 7, título; Jr 14.1 etc.). De conformidade com isso, o versículo diz que Javé não se dirigiu a Israel nem “por causa de” sacrifícios: em outras palavras, a realização de sacrifícios não é um meio mediante o qual possa ser aplicada pressão a Deus; nem ele se dirigiu a eles “por amor ao” sacrifício, pois o Deus vivo não precisa de qualquer coisa que o homem possa suprir. A nação havia perdido de vista a prioridade por sua concentração sobre a mera operação de um culto, pois o culto não é alguma coisa que tenha existência própria, mas antes por causa das necessidades espirituais de um povo obrigado a obedecer à lei moral de Deus.

Podemos aludir, finalmente, a Is 43.22s., que de muitas maneiras é o versículo o mais difícil de todos. A ênfase do v. 22 exige a tradução, “Não a mim é que tens invocado...” Sobre a suposição que isso estabelece a tonalidade do endereço de todos os versículos, estamos claramente dentro do mesmo círculo de possibilidades: ou há um indignado repúdio contra toda a idéia de autorização divina ao sacrifício: “quem quer que pensais estar apelando em vosso culto, a mim não é, pois não vos sobrecarreguei com ofertas”; ou então a acusação é que abusaram da intenção divina: “em todo vosso labor cúltico em realidade não tendes invocado a mim, pois jamais foi meu plano que o culto fosse transformado num ritual escravizante”. Essas alternativas na interpretação são tão claras no texto que podemos simplesmente perguntar se existem quaisquer outras evidências mediante as quais possamos decidir entre elas. O consenso geral das Escrituras aponta para a segunda sugestão. Visto que “não há necessidade de interpretar os outros versículos cruciais como uma negação franca de sacrifício, precisamos rejeitar esse significado aqui também. Outrossim, dentro de Isaías, temos de levar em consideração o versículo que é 44.28, que aprova claramente a reconstrução do templo: para que Isaías tivesse repudiado o sacrifício ao mesmo tempo que se regozijava no templo, envolveria numa completa contradição de termos. Há igualmente uma linguagem inescapavelmente sacrificial, que caracteriza o cap. 53 de Isaías.

#### c) A Unidade da religião de Israel

A religião de Israel teve início, no referente a sua forma normativa, com o profeta-sacerdote Moisés, e prosseguiu como religião composta juntamente de profeta e sacerdote. Isso é declarado na cerimônia da aliança, em Êx 24.4-8. Javé havia redimido o seu povo de conformidade com a promessa, e eles tinham aquiescido com a lei que ele lhes impusera na qualidade de seu povo redimido. Moisés expressou essa relação de modo simbólico: doze colunas agrupa-

das em redor de um altar (24.4). Aqui temos a expressão visual do cumprimento da promessa da aliança: “Tomar-vos-ei por meu povo, e serei vosso Deus” (Êx 6.7). Notavelmente, Deus é representado como um altar, pois o Deus santo — a revelação primária de Deus a Moisés (Êx 3.5) — pode habitar entre os pecadores somente em virtude do sangue expiatório. Por conseguinte, a primeira coisa que Moisés fez com o sangue foi aspergi-lo sobre o altar. Assim como na Páscoa o movimento inicial do sangue é em direção a Deus, em propiciação (Êx 12.13).

A cerimônia tem prosseguimento com a auto-dedicação do povo à obediência à lei, e em seguida o sangue é aspergido sobre eles. É dessa maneira declarado que se por um lado o povo elevado a Deus por intermédio do sangue da propiciação, o próprio povo necessita também do sangue no contexto de sua obrigação de guardar a santa lei de Deus. Essa, portanto, é a unidade composta de profeta e sacerdote: o primeiro conclama continuamente à obediência; o segundo relembra constantemente a eficácia do sangue. Se os separarmos, o primeiro se transforma num moralista e o último num ritualista; se os mantivermos unidos, conforme o faz a religião de Israel, e conforme a Bíblia o faz, vemos a total maravilha do Deus a quem o profeta e o sacerdote — e igualmente o apóstolo — proclamavam: um Deus justo e um Salvador, que nunca afrouxará suas exigências que requerem que seu povo ande na luz e seja santo assim como ele é santo, e que apresenta, paralelamente a essa exigência inflexível, o sangue que purifica de todo pecado.

## V. PROFETAS NO NOVO TESTAMENTO

### a) A autenticação dos profetas do AT

A profecia e os profetas formam a maior linhagem de continuidade entre o AT e o NT. A linguagem profética não terminou com Malaquias, digamos assim, mas antes, com João Batista. Esse é o ensino expresso de nosso Senhor: “Porque todos os profetas e a lei profetizaram até João” (Mt 11.13). A costureira divisão em dois “Testamentos”, obscurece infelizmente essa maravilhosa unidade do programa revelatório de Deus, porém a linhagem tem continuação desde Moisés até João Batista. Vemos em João, como de fato em seu pai, Zacarias (Lc 1.67-79), a repetição do padrão da profecia do AT: a unidade da proclamação com a predição. Foi a predição da ira vindoura (Lc 3.7) e da graça por vir (Lc 3.16; Jo 1.29s.) que deu a João tão poderosa mensagem para a sua geração.

Além disso, o NT aparece numa relação de cumprimento no tocante à mensagem real dos profetas do AT. Por muitas e muitas vezes isso se torna a mensagem principal do NT: o que Deus dissera antigamente, agora cumpria (Mt 1.22; 26.56; Lc 24.25,27,44; At 10.43 etc.). A importância dessa característica do NT, autenticando o AT, dificilmente pode ser exagerada. Os profetas jamais poderão ser considerados como meras curiosidades antigas para nós. Embora tivessem sido uma minoria perseguida (Mt 5.12;

23.29-37; Lc 6.23 etc.), foram a mais importante voz que nos veio do passado antigo, pois não foram meros sonhadores ou especuladores ociosos. Foram elevados ao nível de proclamadores da verdade eterna pela verificação de suas mais exaltadas palavras acerca do maior de todos os acontecimentos, a pessoa e a obra de Cristo.

Podemos declarar a questão de modo ainda mais completo. O Senhor Jesus Cristo pessoalmente nos apontou os profetas do passado e sua mensagem como uma revelação permanente da parte de Deus. Eles aparecem na relação de mestres autorizados da igreja cristã, homens cujas palavras até hoje precisam ser ouvidas como palavra de Deus. Pois Deus pôs o seu selo à mensagem dos mesmos, tanto pelo fato do cumprimento das Profecias, como pelo ensinamento positivo de seu Filho (Mt 5.17 etc.).

#### b) Profetas na igreja cristã

Todo crente é potencialmente um profeta. O derramamento do Espírito sobre toda a carne traz consigo os seus próprios resultados: "e profetizarão" (At 2.18). Paulo exortou aos crentes de Corinto que procurassem "com zelo os dons espirituais, mas principalmente que profetizeis" (1Co 14.1) Vemos isso acontecendo realmente no caso dos efésios, em At 19.6, no caso das filhas de Filipe (At 21.9), e no caso dos homens e mulheres da igreja de Corinto (1Co 11.4,5).

Entretanto, parece ter havido, na igreja do NT, um grupo especialmente também chamado pelo nome de "profetas", separados para o ministério da profecia. São mencionados imediatamente depois dos apóstolos, nas listas de ministérios cristãos (1Co 12.28,29; Ef 4.11); são associados com os mestres, na igreja de Antioquia (At 13.1), os dois graus principais do ministério depois dos apóstolos. Conforme os encontramos, em Atos e nas epístolas, suas funções consistiam do costumeiro duplo ministério profético de proclamação e predição. Ágabo, um dos poucos profetas cujo nome nos é fornecido, se tornou notório devido a certa predição (At 11.28; 21.10,11), fazendo uso desse poder de previsão para prestar orientação espiritual à igreja. O livro inteiro do Apocalipse é o mais extraordinário exemplo, na Bíblia, de predição ligada à tarefa da pregação. Em sua capacidade como pregadores da igreja, o trabalho dos profetas é descrito como exortação (At 15.32), edificação e consolação (1Co 14.3). A reação do indivíduo que não é crente para com o ministério dos profetas (1Co 14.24,25) demonstra que eles eram pregadores da mensagem completa sobre o pecado e a salvação, sobre a ira e a graça de Deus.

No contexto da reunião da igreja (1Co 14.26s.), o ministério do profeta é referido como ministério de revelação (v. 30). Esse poderia tomar a forma de declaração espontânea, e é associado com a atividade do Espírito de Deus (cf. 1Ts 5.19). Essa atividade profética não é a mesma que o falar em línguas (v. 1Co 14.22-25, 27-29), nem é a interpretação de línguas. Mas é antes alguma percepção da verdade de Deus,

inteligentemente transmitida à assembleia. Foi um abuso ao dom profético que alguns alegavam estar tomados por êxtase, o que fez, para assim dizer, que os profetas se tornassem descontrolados. Paulo insiste em que "Os espíritos dos profetas estão sujeitos aos próprios profetas", ou seja, cada qual estava na plena posse de suas faculdades e era capaz de restringir o impulso de falar, se os interesses da ordem assim o exigissem (v. 32,33). O mais importante de tudo é que aos profetas não se devia dar crédito sem discernimento.

Dois testes eram aplicados a qualquer declaração profética: primeiro, havia o teste da experiência de outros profetas presentes. Diz o apóstolo: "e os outros julguem" (v. 29), ou seja, deviam sujeitar a declaração que estava sendo feita a um exame, baseados no critério do conhecimento que tinham de Deus e de sua verdade. Em segundo lugar, havia o teste da totalidade do depósito apostólico. O teste do verdadeiro profeta, ou de qualquer indivíduo que apresenta reivindicação de espiritualidade, é expresso pelo apóstolo com as palavras: "reconheça ser mandamento do Senhor o que vos escrevo", pois, à parte disso, não haveria outra coisa senão mera ignorância (v. 37 e 38). Isso nos ensina que os profetas não eram fonte de novas verdades apresentadas à igreja, mas meros expositores da verdade de outro modo revelada. Assim como o profeta do AT se mantinha em posição de subordinação para com Moisés, que provia a norma doutrinária do ensinamento correto, semelhantemente os profetas do NT se mantinham, em relação aos apóstolos, estando assim obrigados a submeterem tudo ao teste daquilo que os apóstolos haviam declarado como palavra de Deus. É nesse sentido que os apóstolos exortaram aos crentes de seus dias, e certamente nos exortariam hoje também, que desejassem zelosamente profetizar: não que desejassem a notoriedade de inovadores doutrinários, mas antes que contendessem zelosamente pela verdade uma vez por todas entregue aos santos. J.A.M.

**PROFETISA** (heb., *néví'ah*; gr., *prophetis*) — Por todos os dois Testamentos, "profetisa" é palavra usada em sentido tão largo para as mulheres como "profeta" é usado em relação aos homens.

As profetisas, especificamente designadas como tais, são: Miriã, irmã de Moisés, que liderou a dança coral em celebração ao livramento de Israel da escravidão egípcia (Êx 15.20). Débora, esposa de Lapidote, a "mãe em Israel" (Jz 1.7), que era consultada como juíza intertribal (Jz 4.4), Hulda, esposa do guarda-roupa real, que declarou a vontade divina a Josias, depois que foi descoberto o livro da lei (2Rs 22.14), Noadiah, que se reuniu a outros profetas procurando intimidar a Neemias (Ne 6.14), e Ana, que louvava a Deus no templo, no tempo que apareceu o menino Jesus (Lc 2.36s.).

A esposa de Isaías é chamada de "a profetisa" (Is 8.3), talvez porque fosse esposa de um

profeta. As quatro filhas de Filipe, cujos nomes não são dados, profetizavam em Cesaréia (At 21.9). Na igreja primitiva, conforme fica indicado na correspondência de Paulo para os coríntios, o dom da profecia era exercido por vários crentes irrespectivamente de sexo (cf. 1Co 11.4s.). Isso estava de conformidade com a predição de Joel ("vossos filhos e vossas filhas profetizarão", 2.28), o que se cumpriu no dia de Pentecoste (At 2.16s.).

Houve profetisas falsas, em Israel, como também profetas falsos (cf. Ez 13.17). No NT, uma notoriedade nada desejável foi conseguida por "essa mulher, Jezabel, que a si mesma se declara profetisa" (Ap 2.20). V. PROFECIA, PROFETAS. M.G.

**PROFISSÕES** — V. ARTES E OFÍCIOS.

**PROGNOSTICADOR** — V. MAGIA E FEITIÇARIA.

**PROMESSA** — No AT hebraico não há qualquer termo especial para o conceito ou ato de promessa. Onde nossas versões portuguesas dizem que alguém prometeu alguma coisa, o hebraico simplesmente afirma que alguém disse ou proferiu (*amar, davar*) alguma palavra com referência ao futuro. No NT o termo técnico, *epangelia*, aparece — principalmente nos livros de Atos, Gálatas, Romanos e Hebreus.

Promessa é uma palavra que se prolonga por um tempo indeterminado. Se estende para além daquele que a faz e daquele que a recebe, "assinando um encontro entre os dois no futuro. Uma promessa pode ser uma certeza dada de ação continuada ou futura em favor de alguém: "Estarei convosco"; "Os que choram serão consolados"; "Se confessarmos nossos pecados, Deus nos perdoará os pecados". Pode ser um solene acordo de relação permanente e mútua (se desigual): como no caso das alianças. Pode ser o anúncio de um acontecimento futuro: "Quando tirares o povo do Egito, servirás a Deus neste monte". O estudo das promessas bíblicas deve, por conseguinte, levar em consideração mais do que simplesmente a ocorrência do termo em nossas versões. V. tb. PALAVRA, PROFECIA, ALIANÇA E JURAMENTOS. Um juramento freqüentemente acompanhava a palavra da promessa (Êx 6.8; Dt 9.5; Hb 6.13s.).

Que aquilo que Deus tiver proferido com sua boca, pode ser e será realmente cumprido com suas mãos, é o sinal que Deus intervirá, conforme a Bíblia, pois a sua palavra jamais retornará vazia. Diferentemente dos homens e dos deuses pagãos, Deus conhece e controla o futuro: 1Rs 8.15,24; Is 41.4,26; 43.12,19 etc.; Rm 4.21; Pascal, *Pensées*, 693. Por todos os livros históricos, um padrão de promessa divina e de cumprimento histórico pode ser acompanhado (G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, 1953, p. 74s.), que expressa essa verdade.

O ponto de convergência, nas promessas do AT (a Abraão, Moisés, Davi e os pais mediante os profetas), é a pessoa de Jesus Cristo. Todas as promessas de Deus são confirmadas nele e,

por intermédio dele, são afirmadas pela igreja, no "amém" de sua adoração (2Co 1.20). As citações e alusões ao AT, nas narrativas evangélicas, indicam esse cumprimento. O Magnificat e o Benedictus se regozijam no fato que Deus cumpriu a sua palavra. A palavra prometida tinha vindo na carne. A nova aliança fora inaugurada sobre as "melhores promessas" profetizadas por Jeremias (Jr 31; Hb 8.6-13). Jesus é a garantia (Hb 7.22), e o Espírito Santo da promessa é sua primeira prestação (Ef 1.13,14).

Esperando a promessa do retorno de Cristo e dos novos céus e de uma nova terra (2Pe 3.4,9,13), a igreja se atirou à sua tarefa missionária com a certeza de sua presença (Mt 28.20) e com as boas-novas que "a promessa do Pai" — o Espírito Santo (conforme Jl 2.28) — foi feita em Jesus Cristo, tanto aos judeus como aos pagãos, e que estava cumprindo a promessa feita a Abraão de uma bênção universal por intermédio de sua posteridade. A promessa é correlacionada à fé e está à disposição de todos os que, imitando a fé de Abraão, se tornam "filhos da promessa" (Gl 3; Rm 4 e 9). V. ESCATOLOGIA; ESCRITURA. J.H.

**PROPICIACÃO** — A propiciação, bem entendida, significa a remoção da ira mediante a oferta de um presente. No AT isso é expresso através do verbo *kiper* (V. EXPIAÇÃO). No NT, o grupo de palavras em torno de *hilaskoma* é o que se reveste de importância. Nos tempos modernos, a idéia inteira de propiciação tem sido fortemente criticada como se cheirasse a idéias indignas de Deus. Muitos sugerem que o termo "propiciação" deveria ser abandonado em favor de expiação (q.v.).

A objeção contra o vocábulo "propiciação" se origina principalmente na objeção a idéia total da ira de Deus, que muitos expoentes desse ponto de vista relegam à posição de arcaísmo. Sentem os tais que o homem moderno não pode tolerar tal idéia. Porém, os homens do AT não sentiam qualquer inibição semelhante. Para eles, "Deus... sente indignação todos os dias" (Sl 7.11). Não tinham eles qualquer dúvida que o pecado inevitavelmente desperta a mais forte reação da parte de Deus. Deus não pode ser acusado de lassidão moral. Ele se opõe vigorosamente ao mal em qualquer forma em que este possa aparecer. Apesar de Deus ser "tardio em irar-se" (Ne 9.17 etc.), sua indignação não é menos certa em face do pecado. Podemos mesmo ler nas Escrituras: "O Senhor é longânimo, e grande em misericórdia, que perdoa a iniquidade e a transgressão, ainda que não inocenta o culpado..." (Nm 14.18). Como vemos, até mesmo numa passagem que aborda a longaminidade de Deus, sua recusa de tolerar a culpa é mencionada. O pensamento que Deus é tardio em irar-se, para os homens do AT estava longe de ser um truismo. Algumas vezes lhes parecia maravilhoso e surpreendente. É algo que nos enche de santo temor, e é totalmente inesperado.

Porém, se estavam certos da indignação de Deus contra todo o pecado, estavam igualmente

te certos que essa ira pode ser eliminada, usualmente pela oferta do sacrifício apropriado. Isso se devia, afinal de contas, não a qualquer eficácia no próprio sacrifício, mas ao próprio Deus. Pois o Senhor diz: "Porque a vida da carne está no sangue. Eu vo-lo tenho dado sobre o altar, para fazer expiação pelas vossas almas" (Lv 17.11). O perdão não é alguma coisa arrancada de uma divindade cheia de má vontade. Mas é o gracioso dom de um Deus que está ansioso por perdoar. Por conseguinte, o salmista pôde dizer: "ele, porém, que é misericordioso, perdoa a iniquidade, e não destrói; antes, muitas vezes desvia a sua ira, e não dá largas a toda a sua indignação" (Sl 7.38). O desvio da ira de Deus não é alguma coisa que os homens conseguem realizar. Deve-se nada menos que ao próprio Deus. Ele é quem "desvia a sua ira".

No NT existem diversas passagens onde ocorre a expressão "a ira de Deus", porém, a evidência relevante não se limita exclusivamente a esses trechos. Por toda a parte, no NT, há o pensamento que Deus se opõe vigorosamente a todo o mal. O pecador não está em posição cômoda perante Deus. Ele entrou em conflito com Deus. Não pode esperar outra coisa senão a severidade do julgamento divino. Quer escolhamos chamar isso de "ira de Deus" ou não, a verdade é que ela está presente. E, apesar de que "ira" é um termo ao qual alguns levantam objeções talvez legítimas, esse é o termo bíblico e nenhum substituto satisfatório foi até o momento sugerido.

Percebemos a força da idéia neotestamentária da propiciação pela ocorrência do vocábulo em Rm 3.24s. Temos sido "justificados gratuitamente, por sua graça, mediante a redenção que há em Cristo Jesus; a quem Deus propôs, no seu sangue, como propiciação, mediante a fé". O resumo do argumento de Paulo até esse ponto de sua argumentação é que todos, judeus e gentios igualmente, estão debaixo da condenação de Deus; "A ira de Deus se revela do céu contra toda impiedade e perversão dos homens..." (Rm 1.18). Paulo demonstra primeiramente que o mundo gentio está sob a condenação de Deus, e a seguir demonstra que o mundo judeu está exatamente nas mesmas condições. É contra esse pano de fundo que Paulo vê a obra de Cristo. Cristo não veio salvar os homens de nada. Ele os livrou de um perigo real. A sentença do julgamento fora decretada contra eles. A ira de Deus pairava sobre eles. Paulo havia salientado de forma frisante a ira de Deus, por todos esses capítulos iniciais e, por conseguinte, a obra salvadora de Deus deve incluir livramento dessa indignação. Esse livramento é descrito pela palavra "propiciação". Nada mais existe, para expressar esse pensamento, na crítica passagem de Rm 3.21s., que exhibe o meio pelo qual Deus tem abordado esse aspecto da condenação do homem. *Hilasterion* precisa necessariamente ser entendido aqui como termo que significa algo muito semelhante a "propiciação". V. ainda NTS, II, 1955-6, p. 33-43.

Em 1Jo 2.2, Jesus é descrito como "a propiciação pelos nossos pecados". No versículo anterior, ele aparece como nosso "Advogado junto ao Pai". Se precisamos de um advogado na presença de Deus, então nossa posição é realmente perigosa. Achamo-nos em espantoso perigo. Tudo isso nos ajuda a perceber que, aqui, a "propiciação" deve ser tomada em seu sentido usual nas Escrituras. O escritor sagrado estava descrevendo a atividade de Jesus em prol dos homens, como a única coisa que pode fazer desviar a ira divina.

Porém, o ponto de vista bíblico acerca da propiciação não depende apenas desta ou daquela passagem específica. Antes, trata-se de um reflexo do sentido geral de seu ensinamento. "Propiciação" é um lembrete eterno que Deus é implacável inimigo de tudo quanto é mal, que sua oposição pode ser apropriadamente chamada de "ira", e que essa ira só pode ser posta de lado pela obra expiatória de Cristo. L.M.

## PROPICIATÓRIO — V. TABERNÁCULO.

**PROSELITO** — Ao aquilatarmos o ponto de vista do AT sobre os prosélitos, é necessário olhar para o conceito total, que ultrapassa a terminologia. O vocábulo hebraico *ger* indubitavelmente significava, a princípio, um estrangeiro residente, que poderia não professar qualquer afiliação religiosa — a mesma palavra é usada livremente a respeito de israelitas que habitavam fora de sua própria terra (cf. Gn 15.13; Êx 23.9). Posteriormente, *ger* veio a significar prosélito completo, mas, se isso se verificou dentro do cânon do NT, ou em data posterior aos escritos bíblicos, é motivo de disputa. O termo *toshav* tem a mesma restrição civil como o uso anterior de *ger*, porém, com uma menor implicação de permanência. A LXX traduz o comum *ger*, por cerca de doze vezes, pela palavra *paroikos*, "vizinho" — uma palavra que não pode significar prosélito religioso — ocasionalmente por algum outro termo, e mais de setenta vezes pelo vocábulo *proselitos*. Nesse ponto o idioma grego refletia simpateticamente o desenvolvimento conceptual do idioma hebraico, embora os detalhes da transição sejam novamente questão de controvérsia.

Diversas passagens do AT parecem seguir algo do calor deste último significado. Há um notável espírito de caridade em Lv 19.34 e paralelos, uma disposição de receber estrangeiros em comunhão religiosa sob a condição de circuncisão (Êx 12.48), ou mesmo sem ela (Nm 15.14-16) — um reconhecimento da existência de uma única lei para o israelita natural e o estrangeiro (Nm 15.30). Aos estrangeiros é também imposta a obrigação de observar o sábado em companhia dos judeus (Êx 20.10 etc.). Os ensinamentos mais importantes não empregam o termo. Muitíssimo mais impressionantes do que qualquer coisa acima são as orações generosas de 1Rs 8.41-43 e o brilhante universalismo de Is 2.2-4; 49.6; 56.3-8; Jr 3.17; Sf 3.9. O livro

inteiro de Rute é a história de uma senhora prosélita específica cuja memória o judaísmo posterior honrava grandemente.

Circunstâncias políticas e geográficas talvez tenham mantido relativamente baixo o número de convertidos, nos tempos do AT. Tais pessoas seriam normalmente estrangeiros residentes na Palestina, que voluntariamente aceitavam a circuncisão, e juntamente com isso as responsabilidades totais envolvidas na lei. No entanto, Is 19.18-25 e Sf 2.11 sem dúvida alguma pensam em termos singularmente desprezíveis de tradição e preconceito. Se certos círculos do judaísmo posterior se mostravam indispostos para com a recepção de prosélitos, não podiam, entretanto, encontrar para isso qualquer justificação válida no AT.

No período da dispersão grego-romana, tornaram-se numerosos os prosélitos. A despeito do fato que aos gentios muito desgostava a circuncisão, os sábados e a abstenção de carne de porco, a moralidade e o monoteísmo judaico eram muito atrativos para alguns. Certos convertidos passavam por instrução, circuncisão e batismo, e então ofereciam sacrifício no templo. Nenhum convertido podia ir além disso. Outros admiravam o judaísmo, mas não podiam satisfazer inteiramente as suas exigências. Adoravam e estudavam na sinagoga, mas permaneciam incircuncisos, mais ou menos parecidos com os aderentes cristãos que não são comungantes. Muitos eruditos têm apelidado os tais de "meio-prosélitos", e têm debatido o ponto se são os "tementes a Deus" da literatura contemporânea. A epigramática observação de Lake de que "prosélitos fracionais são impossíveis" sublinha uma verdade cardeal, porém, de uma maneira um tanto arbitrária — algum nome deve ser encontrado para essa classe de interessados, que indubitavelmente existia. Por que não chamá-los de "simpatizantes incircuncisos?" (Filon, Josefo, e muitos outros escritores antigos e modernos, podem igualmente ser consultados).

Na literatura rabínica, o termo *ger* inquestionavelmente significa prosélito completo. Um estrangeiro residente é chamado de *ger toshav*, na *Mishnah*; posteriormente, na literatura medieval, um "prosélito do portão". O convertido motivado pelo temor é sarcasticamente chamado de "prosélito leonino", em referência a 2Rs 17.25s. No oitavo capítulo da *Midrash Rabbah*, sobre Números, nas passagens citadas da *Antologia Rabínica*, e em inúmeros contextos por toda a literatura, verifica-se a insistência que os privilégios do prosélito deveriam ser iguais, senão mesmo maiores do que os daqueles nascidos como judeus, e que o prosélito deveria ser objeto especial do amor humano e do amor divino.

Muitos rabinos, entretanto, tinham pontos de vista extremamente diferentes. O *Talmude* babilônico insiste, em certo contexto, que o prosélito é dotado de forte predisposição ao pecado, por causa de seu passado pecarinoso (*Bava' Metsia'*, 59b). Certamente que a potencialidade de verdadeira conversão deveria ser

admitida com generosidade. Ao depreciar a admissão de prosélitos ao judaísmo, o mesmo *Talmude*, em outro lugar, assemelha-os a uma ferida na pele de Israel (*Yevamot*, 109b) — um sentimento feio, qualquer que fosse o seu pretexto político. É improvável que algum prosélito tenha alguma vez atingido uma igualdade prática e real, igual à igualdade teórica, entre seus irmãos judeus de nascimento, embora as Escrituras e os melhores ensinamentos rabínicos assim o ensinassem. O exclusivismo tem sido característica típica do judaísmo durante toda a sua história, embora muito desse exclusivismo seja fruto do sofrimento. O AT repreende esse espírito em muitos lugares, especialmente em Jonas.

Pelos tempos do NT deve ter havido um influxo constante de prosélitos para o rebanho judaico, conforme Atos também o confirma (2.10; 6.5; 13.43). A determinação mais precisa de sua extensão jaz além do escopo deste artigo. O judaísmo da *diáspora* era consideravelmente mais hospitaleiro para com os prosélitos e interessados honestos do que o era o culto tradicional estreito, legalista, da Palestina e da Babilônia. Deve ter havido um número vastamente maior de simpatizantes, os quais a igreja primitiva facilmente recrutou. Para alguns, que hesitavam perante a circuncisão, a cruz não se mostrou como uma pedra de tropeço. A história do mundo estava na balança, enquanto Paulo e seus colegas judaizantes argumentavam acerca da controvérsia da circuncisão. Se essa tivesse sido a condição necessária para a conversão cristã, os candidatos talvez fossem em muito menor número, e a história do mundo teria sido bastante diferente.

Tem havido muita controvérsia acerca de por qual motivo Jesus teria empregado as palavras de Mt 23.15, sabendo-se que os escribas e os fariseus eram tão notoriamente indiferentes para com o proselitismo. A palavra "um" talvez seja uma referência aos seus escassos resultados, ou então o versículo poderia estar apontando para algum incidente histórico particular, quando quatro rabinos liderantes tentaram conseguir a conversão de um romano distinto (conforme Grätz, citado em Jewe). R.A.S.

**PROSTITUIÇÃO** — Esse mal era conhecido desde os primeiros dias de Israel (Gn 38.15; Jz 11.1) era encontrado em Canaã (Js 2.1), na Filístia (Jz 16.1), e em outras terras (Pv 2.16; 29.3) — estas duas últimas referências dizem respeito a estrangeiros. A lei de Moisés proibia que o pai prostituísse sua filha (Lv 19.29). O sacerdote não podia casar-se com uma prostituta (Lv 21.7), especialmente um sumo sacerdote (Lv 21.14). A penalidade imposta contra a prostituição, no caso da filha de um sacerdote, era morte na fogueira (Lv 21.9); em outros casos, era apedrejamento (Dt 22.21; cf. Jo 8.5). Os lucros pecuniários dessa prática ilícita eram banidos das rendas do templo (Dt 23.17,18); e a destruição dos cananeus, conforme é declarado, se deveu parcialmente à sua imoralidade de hábitos (Lv 20.23).

A pior forma de prostituição era aquela que gozava de sanção religiosa. Essa era uma característica proeminente da adoração canaanita, na qual a prostituição tanto feminina como masculina estava ligada aos santuários e ao templo. A classe de prostitutas femininas é conhecida no AT como *q'deshah*, enquanto a classe masculina é chamada de *qadesh*. Os ganhos ilícitos desta última classe são chamados de "preço de sodomita" (Dt 23.18). Entre os tabletas de Ugarite, certa classe de prostitutos masculinos é referida como *qdsim*, juntamente com os sacerdotes (*khnim*), como fazendo parte dos serviços do templo (*Tabs. Ugar.* 63.3; 81.2; 113.73 et al.). Esses talvez sejam os "sodomitas" cananeus do AT, ainda que tal opinião não seja isenta de dúvidas. (V. A. van Selms, *Marriage and Family Life in Ugaritic Literature*, 1954, p. 80s.).

No pensamento dos profetas do AT a prostituição e a apostasia nacional estavam intimamente associadas (Is 1.21; Jr 13.27; Ez 16.16; Os 1.2; et al.), uma coisa dando origem à outra.

No NT, nosso Senhor repreende os fariseus, por pensarem estar em condições morais de censurar a imoralidade sexual (Jo 8.7; Mt 21.31s.; Lc 7.37-50). Paulo teve de combater imoralidade sexual na igreja de Corinto (1Co 5.1s.; 6.15,16). A igreja primitiva fez um solene pronunciamento contra o prostituição (At 15.20,29, onde, entretanto, *porneia* pode ter o sentido semi-técnico de uniões entre graus proibidos de parentesco, como em Mt 5.32; 19.9; 1Co 5.1). Em Ap 17 o termo "a grande meretriz" denota a cidade de Roma como um poder inimigo de Deus e de seu povo (cf. a descrição de Ninive como "bela e encantadora meretriz", em Na 3.4) R.J.A.S.

## PROSTITUTA — V. PROSTITUIÇÃO.

**PROVÉRBO** — Em nossas versões, a palavra "provérbio" tem um alcance maior de significado do que no uso normal português, o que é devido especialmente aos muitos significados do termo *mashal* (provavelmente relatado com *mshl*, "ser semelhante", "ser comparado com", embora alguns o relacionam com *mshl*, "governar"; por conseguinte, seria palavra proferida por um governante). Em adição ao sentido de "afirmação expressiva, especialmente condensadora da sabedoria da experiência" (cf. 1Sm 10.12; 24.13; 1Rs 4.32; Pv 1.1,6; 10.1; 25.1; Ec 12.9; Ez 12.22,23; 16.44; 18.2,3), "provérbio" também pode servir como sinônimo de "máxima" (p. ex., Dt 28.37; 1Rs 9.7; 2Cr 7.20; Sl 69.11; Jr 24.9; Ez 14.8). O ponto em foco parece ser que o sofredor se torna uma lição objetiva, da qual outros indivíduos poderão aprender lições apropriadas. Semelhantemente, "provérbio" pode significar "motejo", como acontece em Is 14.4s., onde os desastrosos efeitos do presunçoso orgulho do rei da Babilônia são revelados em público. Em Hc 2.6, "provérbio" é tradução de *hidah*, "enigma", "questão perplexa".

Dois palavras são traduzidas como "provérbio", no NT: *parabole* (Lc 4.23) e *paroimia*

(Jo 16.25.29; 2Pe 2.22). Na passagem joânica, *paroimia* aparentemente denota uma "afirmação obscura" ou "figura de linguagem em que... idéias elevadas são ocultadas" (Arndt). O papel didático dos provérbios, em ambos os Testamentos, não deve ser subestimado. Juntamente com paralelos, os provérbios desempenharam um papel principal no ministério de ensino de Cristo (p. ex., Mt 6.21; Lc 4.23; Jo 12.34). V. LITERATURA DE SABEDORIA, PARÁBOLA. D.A.H.

**PROVÉRBIOS, LIVRO DE** — O título hebraico do livro, *mishle*, "provérbios de", é uma abreviação de *mishle shalom*, "os provérbios de Salomão", 1.1. O nome português se deriva da *Vulgata*, *Liber Proverborum*. Uma coleção de coletâneas, *Provérbios* é um livro guia para que se viva com sucesso. Sem salientar demasiadamente os grandes temas proféticos (p. ex., a aliança), os provérbios mostram como a distintiva fé de Israel afetou a sua vida comum.

## I. ESBOÇO DO CONTEÚDO

### a) A importância da sabedoria (1.1-9.18)

Seguindo uma declaração introdutória a respeito do propósito (1.1-6), o escritor instrui seu filho ou aluno acerca do valor e da natureza da sabedoria. Em contraste com os provérbios de 10.1s., cada idéia é discutida com certa extensão num poema didático. Esses ensaios poéticos são um desenvolvimento altamente polido de *mashal* (v. PROVÉRBO, LITERATURA DE SABEDORIA).

O alvo do autor é pintar o mais forte contraste possível entre os resultados da busca pela sabedoria e da vida vivida na insensatez. O autor arma o palco para as diversas centenas de provérbios específicos que se seguem. Certas tentações aparecem insistentemente na mente do sábio: crimes de violência (1.10-19; 4.14-19); o obrigar-se por fiança precipitada (6.1-5); a ociosidade (6.6-11); a duplicidade (6.12-15); e especialmente a impureza sexual (2.16-19; 5.3-20; 6.23-35; 7.4-27; 9.13-18). Para aquele que evita essas armadilhas, a sabedoria (q.v.) oferece a felicidade, vida longa, riqueza e honra (3.13-18). A natureza profundamente religiosa dessa seção (p. ex., 1.7; 3.5-12), sua tonalidade sensitivamente moral, e seu estilo hortatório e didático são recordativos de Deuterônimo.

Aparentemente o escritor desses capítulos é anônimo, visto que 1.1-6 provavelmente se refere ao livro inteiro, enquanto 10.1 introduz uma coletânea de provérbios que seriam da lavra de Salomão. Essa seção é costumeiramente datada entre os últimos provérbios da coleção. Embora sua edição final possa ser relativamente tardia (c. de 600 a.C.), muito do material pode ser consideravelmente mais antigo. W. F. Albright chamou atenção para o número de paralelos em pensamento e estrutura entre essa seção, especialmente caps. 8 e 9, e a literatura ugarítica ou fenícia (*Wisdom in Israel*, p. 7-9). Ele também sugere que "é inteiramente possível que aforismos e até mesmo seções mais extensas recuem até a idade de Bronze substanci-



almente com sua forma presente" (p. 5). Quanto à personificação da sabedoria, em 8.22s., V. SABEDORIA.

#### b) Os provérbios de Salomão (10.1 — 22.16)

Essa seção é provavelmente a mais antiga do livro, e há uma crescente tendência entre os eruditos para aceitarem a exatidão da tradição reeditada em 1Rs 4.29 e sega.; Pv 1.1; 10.1; 25.1, honrando Salomão como o sábio por excelência. Seus contatos com a corte do Egito, as inúmeras extensões do seu império (V. SALOMÃO), e a combinação de riqueza e a ausência de guerras capacitou-o a devotar-se aos estudos culturais numa escala que foi negada aos seus sucessores.

Cerca de 375 provérbios ocorrem nessa coleção. Sua estrutura é principalmente *antitética* em 10-15, e *simétrica ou sinônima*, em 16-22. A maioria dos provérbios não são relacionados entre si; nenhum sistema de agrupamento pode ser descoberto.

Embora não esteja de forma alguma ausente certo tom religioso (cf. 15.3,8,9,11; 16.1-9 etc.), a grande maioria dos provérbios não contém qualquer referência específica à religião de Israel, mas antes, baseia-se nas observações práticas da vida diária. A natureza extremamente prática da instrução que salienta os proveitos da sabedoria tem atraído o criticismo daqueles que afirmam que a religião pura deveria ser desinteressada. Mas, como poderia um sábio prático, a quem Deus ainda não revelara o mistério da vida depois da morte, deixar claras as questões debatidas sem salientar as bênçãos do sábio e os precipícios em que cai o insensato?

#### c) As palavras dos sábios (22.17-24.22)

O título é obscurecido no texto massorético e em algumas versões, tendo sido incorporado em 22.17. Entretanto, o título óbvio "são também estes provérbios dos sábios" (24.23), sugere que 22.17-24.22 deve ser considerado como uma coleção separada. Essas máximas estão mais intimamente relacionadas e têm um tema mais uniforme do que as máximas da seção anterior. Os tópicos são multiformes: a consideração para com os pobres (22.22,27), o respeito pelo rei (23.1-3; 24.21,22), a disciplina das crianças (23.13,14), a temperança (23.19-21, 29-35), a honra aos pais (23.22-25), a castidade (23.26-28) etc. A ênfase religiosa, embora não dominante, não deixa de estar presente (p. ex., 22.19,23; 24.18,21).

Uma relação formal entre os provérbios egípcios de Amenemope e os de 22.17-23.11, é largamente reconhecida. O debate está centralizado na pergunta: "Qual influenciou qual?" W. Baumgartner (*The Old Testament and Modern Study*, ed. H. H. Rowley, 1951, p. 212), observa que "a... teoria que Amenemope é o original... tem atualmente sido geralmente aceita". Esse ponto de vista, entretanto, tem sido desafiado dentro a própria egiptologia, por É. Drioton, que tem apresentado motivos importantíssimos para sua opinião que o escrito egípcio de Amenemope é, de fato, meramente uma

tradução (algumas vezes por demais literal) de um original hebraico; esse original hebraico seria nesse caso, "as palavras dos sábios", de onde Provérbios tirou seleções de modo independente. V. Drioton, *Mélanges André Robert*, 1957, p. 254-280, e *Sacra Pagina I*, 1959, p. 229-241. Contra isso, entretanto, v. R. J. Williams, JEA, XLVII, 1961, p. 100-106. A passagem fora de tal modo refinada pela fé de Israel que, qualquer que tenha sido a sua origem, pertence à revelação do AT.

#### d) Palavras adicionais dos sábios (24.23-34)

Essa breve coleção exhibe a mesma irregularidade de forma como a coleção anterior. Existem provérbios breves (p. ex., v. 26) e máximas prolongadas (p. ex., v. 30-34; cf. 6.6-11). O elemento religioso não aparece com proeminência mas há um agudo senso de responsabilidade social (p. ex., v. 28 e 29). Essas duas coleções evidentemente não são salomônicas, mas fazem parte do legado dos sábios de Israel, os quais criaram ou coligiram um vasto corpo de afirmações sábias (cf. Ec 12.9-11).

#### e) Provérbios adicionais de Salomão (25.1-29.27)

Quanto ao conteúdo, esta seção não é diferente de 10.1-22.16 (p. ex., 25.24-21.9; 26.13-22.13; 26.15-19.24 etc.). Entretanto, os provérbios desta seção são menos uniformes quanto à sua extensão; o paralelismo antitético, a coluna mestra da seção anterior, é menos comum, embora os caps. 28 e 29 contenham numerosos exemplos disso; a comparação, rara em 10.1s., ocorre freqüentemente (p. ex., 25.3, 11-14, 18-20 etc.).

A afirmação que aparece em 25.1 tem influenciado a opinião talmúdica (*Baba Batra* 15a) de que Ezequias e seu grupo escreveram os Provérbios. O papel desempenhado, na edição do livro, pelos homens de Ezequias, não é claro, ainda que não exista qualquer motivo para pôr em dúvida a exatidão de 25.1, que diz respeito às afirmações em 25-29. O interesse de Ezequias pela literatura de Israel é comprovado em 2Cr 29.25-30, onde ele restaura a ordem davidica de adoração, incluindo o cântico dos salmos de Davi e de Asafe. A. Bentzen sugere que esses provérbios foram preservados oralmente até o tempo de Ezequias, quando então foram transcritos (*Introduction to the Old Testament*, II, p. 173). S. R. Driver (*An Introduction to the Literature of the Old Testament*, p. 401) alista certo número de provérbios que reflete certa impaciência a respeito da monarquia (28.2,12,15s., 28; 29.2,4,16). Na seleção desses provérbios, haverá certo reflexo da turbulência havida no séc. VIII a.C.?

#### f) As palavras de Agur (30.1-33)

Agur, seu pai Jaque, Itiel e Ucal (30.1) desafiaram toda tentativa de identificação. V. ITIEL quanto a um ajustamento nas divisões das palavras que elimina os dois últimos nomes completamente. Massa (q.v.), que é nome próprio e que assim aparece em nossa versão portuguesa, conforme outras versões aparece como "oráculo", o que certamente é um equívoco.

Os primeiros poucos versículos são difíceis de interpretar, mas parecem ser agnósticos quanto à tonalidade. Esse agnosticismo é respondido (5.6) com uma declaração acerca da imutável palavra de Deus. Seguindo uma breve mas comovedora oração (7-9), o capítulo termina com uma série de extensos provérbios que descrevem algumas qualidades recomendáveis ou condenáveis. Em muitos desses provérbios o número *quatro* aparece com proeminência. Diversos exibem o padrão  $x, x + 1$ , bem confirmado no AT (cf. Am caps. 1 e 2; Mq 5.5) e na língua ugarítica (cf. C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook*, 1947, p. 24, 201).

#### g) As palavras de Lemuel (31.1-9)

Esse rei de Massá (q.v.), é desconhecido (v. LEMUEL). O conselho de sua mãe inclui advertências contra o excesso sexual e o alcoolismo, bem como encorajamento para julgar com retidão até mesmo os pobres. A influência do aramaico nessa seção é digna de nota (p. ex., *bar*, "filho"; *m'lakhin*, "reis").

#### h) Louvor à mulher virtuosa (31.10-31)

Esse poema acróstico muito bem composto não tem qualquer título, porém, é tão diferente da seção anterior que precisa ser considerado em separado. A sua forma estilizada sugere que deve ser reputado como uma das últimas seções do livro. A descrição de uma esposa industriosa, conscienciosa e piedosa, é uma conclusão apropriada para um livro que discute os resultados práticos de uma vida dirigida por Deus.

## II. DATA

Provérbios não poderia ter sido completado antes do tempo de Ezequias (c. 715-666 a.C.). No entanto, o poema acróstico (31.10-31) e os dizeres dos massaitas (30.1-33; 31.1-9) bem poderiam ter sido adicionados no período exílico ou pós-exílico. Uma data razoável para a data final seria o séc. V a.C. Os provérbios individuais datam, na maioria dos casos, de bem antes do exílio. W. F. Albright observa (*op. cit.*, p. 6) que o conteúdo de Provérbios deve, em bases literárias, ser datado de antes dos dizeres de Alcar, em aramaico (séc. VII a.C.).

## III. PROVÉRBIOS E O NOVO TESTAMENTO

Provérbios deixou suas marcas no NT mediante diversas citações (p. ex., 3.7a — Rm 12.16; 3.11,12 — Hb 12.5,6; 3.34 — Tg 4.6 e 1Pe 5.5b; 4.26 — Hb 12.13a; 10.12 — Tg 5.20 e 1Pe 4.8; 25.21,22 — Rm 12.20; 26.11 — 2Pe 2.22) e alusões (p. ex., 2.4 — Cl 2.3; 3.1-4 — Lc 2.52; 12.7 — Mt 7.24-27). Assim como Cristo cumpriu a lei e os profetas (Mt 5.17), semelhantemente ele cumpriu a sabedoria expressa em forma escrita ao revelar a plenitude da sabedoria de Deus (Mt 12.42; 1Co 1.24,30; Cl 2.3). Se Provérbios é um extenso comentário sobre a lei do amor, então isso ajuda a pavimentar o caminho para aquele em quem o verdadeiro amor se tornou encarnado. V. C. T. Fritsch, "The Gospel in the Book of Proverbs", *Theology Today*, VII, 1950, 169-183. D. A. H.

**PROVIDÊNCIA** — Nenhuma palavra isolada no hebraico ou no grego bíblicos expressa completamente a idéia da providência de Deus. *Pronoia* é empregada por Platão, a respeito do propósito de Deus pelos escritores estoicos, Filon, que escreveu um livro *Sobre a providência (Peri pronoias)*, Josefo, e os autores de Sabedoria (cf. 14.3; 17.2) e 3 e 4 Macabeus; porém, no NT *pronoia* ocorre apenas duas vezes (At 24.2; Rm 13.14), ambas as vezes denotando não o cuidado e o planejamento anterior de Deus, mas antes, do homem. O verbo cognato, *pronoieo*, igualmente, é usado apenas a respeito do homem (Rm 12.17; 2Co 8.21; 1Tm 5.8).

A providência é normalmente definida na teologia cristã como a incessante atividade do Criador mediante a qual, em abundância e boa vontade transbordantes (Sl 145.9; cf. Mt 5.45-48), ele sustenta suas criaturas em existência ordenada (At 17.28; Cl 1.17; Hb 1.3), guia e governa todos os acontecimentos, circunstâncias, e livres atos de anjos e homens (cf. Sl 107; Jó 1.12; 2.6; Gn 45.5-8), e dirige tudo para seu alvo apontado, visando a sua própria glória (cf. Ef 1.9-12). Esse ponto de vista da relação de Deus para com o mundo deve ser distinguido de: (a) o panteísmo, que absorve o mundo em Deus; (b) o deísmo que corta o mundo da presença de Deus; (c) o dualismo, que divide o controle do mundo entre Deus e um outro poder qualquer; (d) o indeterminismo, que nega que o mundo está sujeito a qualquer controle; (e) o determinismo, que postula um controle de certa espécie que destrói a responsabilidade moral do homem; (f) a doutrina do acaso, que nega que o poder controlador é algo racional; e (g) a doutrina do azar, que nega que o poder controlador é benévolo.

A providência é representada nas Escrituras como uma função da soberania divina. Deus é rei sobre todos, fazendo tão somente aquilo que ele quer (Sl 103.19; 135.6; Dn 4.35; cf. Ef 1.11). Essa convicção, robustamente sustentada, atravessa a Bíblia inteira. Suas principais divisões podem ser analisadas como segue:

#### a) A providência e a ordem natural

Deus controla todas as forças naturais (Sl 147.8s.), todos os animais selvagens (Jó 38-41), e todos os acontecimentos neste mundo, grandes ou pequenos, desde os temporais (Jó 37; Sl 29) e pragas (Êx 7.3-11.10; 12.29s.; Jl 2.25) até a morte de um pardal (Mt 10.29) ou o lançamento de uma sorte (Pv 16.33). A vida física, nos homens e animais, está nas suas mãos, para dá-la ou tirá-la (Gn 2.17; 1Sm 1.27, 2Sm 12.19; Jó 1.21; Sl 102.23; 104.29s.; 127.3; Ez 24.16s.; Dn 5.23 etc.); semelhantemente sucede à saúde e à enfermidade (Dt 7.15; 28.27,60), à prosperidade e à adversidade ("mal", Am 3.6; cf. Is 45.7) etc.

Visto que se pensa que a regularidade da ordem natural depende diretamente da vontade divina (cf. Gn 8.22), a Bíblia não encontra qualquer dificuldade na idéia de uma irregularidade miraculosa ocasional; Deus faz aquilo que

ele quer neste seu mundo, e nada é por demais difícil para ele (cf. Gn 18.14).

O governo providencial de Deus sobre a ordem criada proclama sua sabedoria, poder, glória e bondade (Sl 8.1; 19.1-6; At 14.17; Rm 1.19s.). O homem que, em face dessa revelação, não reconhece a Deus, fica inexcusável (Rm 1.20).

A Bíblia apresenta Deus constantemente a cumprir seus bondosos propósitos na natureza, tanto como motivo de louvor em si mesmo (cf. Sl 104; 147) quanto como uma garantia que ele é o senhor da história humana, e cumprirá suas graciosas promessas nesse terreno também (cf. Jr 31.35s.; 33.19-26).

### **b) A providência e a história do mundo**

Desde a queda, Deus vem executando um plano de redenção. Esse plano gira em torno da primeira vinda de Cristo e culmina em seu retorno a este mundo. Seu alvo é a criação de uma igreja de âmbito mundial onde judeus e não-judeus compartilhem da graça de Deus sob condições iguais (Ef 3.3-11), e, mediante isso, será realizada a reintegração do cosmos desordenado (Rm 8.19s.), sob o domínio de Cristo, por ocasião de sua segunda vinda (Ef 1.9-12; Fp 2.9s.; Cl 1.20; 1Co 15.24s.). Por intermédio do presente reino de Deus e seu triunfo futuro, as profecias do AT sobre o reino messiânico de Deus (cf. Is 11.1-9; Dn 2.44; 7.13-27) são cumpridas. O tema unificador da Bíblia é o exercício do reinado de Deus, no estabelecimento de seu reino: nenhum adversário pode torcê-lo; ele se ri de oposição ao seu plano (Sl 2.4), e até usa-a visando as suas próprias finalidades (cf. At 4.25-28, citando Sl 2.1s.). O climax da história será a derrubada daqueles que lutam contra Deus e seu reino, conforme o demonstra Apocalipse (Ap 19 etc.).

Paulo analisa os passos, no plano de Deus, em termos das relações entre judeus e gentios e das relações entre a lei e a graça, em Gl 3; Rm 9-11; cf. Ef 2.12-3.11.

### **c) A providência e circunstâncias pessoais**

Deus informou a Israel como nação que ele a tornaria próspera enquanto lhe fosse fiel, mas que deixá-la-ia cair em desastre se pecasse (Lv 26.14s.; Dt 28.15s.). A tentativa de compreender as fortunas de israelitas individuais, à luz desse princípio, tem levantado problemas. Por que motivo Deus permite que os ímpios prosperem, até mesmo quando estão vitimando os justos? E por qual motivo o desastre tão freqüentemente é a sorte dos piedosos?

A primeira questão sempre é respondida afirmando-se que os ímpios prosperam apenas por um momento; Deus logo visitá-los-á e tirará vingança contra eles (Sl 37, *passim*, 50.15-21; 73.17s.), embora, no presente ele possa tolerá-los, a fim de dar-lhes mais oportunidade de se arrependerem (Rm 2.4s.; 2Pe 3.9; Ap 2.21). O NT identifica o dia da visita de Deus com o do julgamento final (cf. Rm 2.3s.; 12.19; Tg 5.1-8).

A segunda questão se enfrenta de diversas maneiras. É asseverado: (i) que os justos serão vindicados quando vier o dia da visita contra

os ímpios (Sl 37; Mt 3.13-4.3), (ii) que nesse interim o sofrimento é valioso como uma disciplina dada por Deus (Pv 3.11s.; Sl 119.67,71); (iii) que o sofrimento, fielmente suportado, ainda quando não compreendido, glorifica a Deus e conduz a bênção no fim (Jó 1, 2 e 42); (iv) que a comunhão com Deus é o bem supremo, e, para aqueles que dela desfrutaram o empobrecimento externo não tem importância final (Sl 73.14,23s.; Hc 3.17s.).

No NT, o fato que os crentes sofrem de maus tratos e por causa de circunstâncias adversas, não é mais problemático, visto que é reconhecido que a comunhão nos sofrimentos de Cristo é algo fundamental para a vocação cristã (cf. Mt 10.24s.; Jo 15.18s.; 16.33; At 9.16; 14.22; Fp 3.10s.; 1Pe 4.12-19). Esse reconhecimento, em conjunção com os princípios do AT, mencionados acima, solucionou completamente o "problema do sofrimento" para os primitivos cristãos. Conhecendo algo sobre sua gloriosa esperança (1Pe 1.3s.), e do poder fortalecedor e sustentador de Cristo (2Co 1.3s.; 12.9s.), puderam enfrentar contentes todas as situações (Fp 4.11) e regozijarem-se em todas as tribulações (Rm 8.35s.), confiantes que através da adversidade seu amoroso Pai estava a discipliná-los na santidade (Hb 12.5-11), desenvolvendo seu caráter cristão (Tg 1.2s.; 1Pe 5.10; cf. Rm 5.2s.), provando a realidade de sua fé (1Pe 1.7), e assim amadurecendo-os para a glória (1Pe 4.13). Em todas as coisas Deus opera visando o bem-estar espiritual de seu povo (Rm 8.28); e ele lhes supre quaisquer coisas materiais de que necessitem para esta peregrinação terrena (Mt 6.25-33; Fp 4.19).

A crença na providência determina muitas das atitudes básicas da piedade bíblica. O conhecimento que Deus determina suas circunstâncias ensina aos fiéis que podem esperar nele, em humildade e paciência, pela vindicação e livramento (Sl 37; 40.13s.; Tg 5.7s.; 1Pe 5.6s.). Isso proíbe-os de se tornarem desanimados ou desesperados (Sl 42 e 43), e lhes proporciona coragem e esperança quando são assaltados (Sl 60 e 62). A crença na providência inspira todas as orações pedindo auxílio, e todo louvor pelas coisas boas desfrutadas.

### **d) A providência na liberdade humana**

Deus controla os corações e as ações de todos os homens (cf. Pv 21.1; Ed 6.22), freqüentemente para propósitos seus, a respeito dos quais eles não suspeitam (cf. Gn 45.5-8; 50.20; Is 10.5s.; 44.28-45.4; Jo 11.29s.; At 13.27s.). O controle de Deus é absoluto no sentido que os homens fazem apenas aquilo que ele ordenou que devem fazer; não obstante, são verdadeiramente livres agentes, no sentido que suas decisões são suas mesmas, e que são moralmente responsáveis por elas (cf. Dt 30.15s.). Deve ser feita uma distinção, entretanto, entre a permissão de Deus (ou "entrega") para que os pecadores pratiquem o mal que têm preferido (Sl 81.12s.; At 14.16; Rm 1.24-28), e a sua graciosa obra de impelir o seu povo para desejar e para fazer aquilo que ele ordena (Fp 2.13);

P



pois no primeiro caso, de conformidade com a regra bíblica de julgamento, a culpa pelo mal praticado pertence exclusivamente ao pecador (cf. Lc 22.22; At 2.23; 3.13-19), enquanto, no último caso, o louvor pelo bem praticado deve pertencer exclusivamente a Deus (cf. 1Co 15.10).

V. PREDESTINAÇÃO E LIBERDADE. J.I.P.

**PROVÍNCIA** — Originalmente, a palavra denotava uma esfera de dever ou de administração. O *praetor urbanus*, p. ex., tinha uma *urbana provincia*, e essa era definida como a administração de justiça dentro da cidade (Lívio, vi.42; 31.6). Tácito fala sobre a supressão de uma revolta de escravos, em Brundisium, em 24 d.C., por um questor "cuja provincia eram as pastagens da região montanhosa", *calles* (Tac. *Ann.* iv.27). Esse texto é confirmado por Suetônio (*Iulix*), o qual fala sobre "provincias" que cobriam a supervisão de "bosques e pastagens". Essa referência demonstra que longo tempo depois de o termo haver desenvolvido significação territorial e geográfica, retinha ainda seu significado antigo. O uso intermediário é visto no emprego do termo a respeito de um comando militar. Diz Lívio: "Para Sicinius, os Volscos foram assinalados como a sua provincia, para Aquilius, os Hérrnicos" (ii.40). Em outras palavras, a tarefa de pacificação, nessas duas áreas tribais Italianas, foi alocada respectivamente a esses dois cônsules. Foi um passo fácil, p. ex., passar da Espanha como um comando militar, para a Espanha como um território conquistado e como área definida de administração. Neste último sentido mais comum e lato do vocábulo, não havia provincias enquanto Roma não estendeu as suas conquistas para além da península italiana. A Sicília foi o primeiro país a ser transformado numa "provincia romana" (Cícero, *In Verr.* ii.2). Isso aconteceu em 241 a.C. Seguiu-se a Sardenha, em 235 a.C. Em 121 a.C., Roma anexou certo território no sul da Gália, entre os Alpes e a Cévenes, para assegurar comunicações diretas com a Espanha, e essa área, Gallia Narbonensis, se tornou conhecida como "a Provincia" acima de todas as demais, enquanto seus habitantes eram os *provinciales*. Isso explica o nome Província, na atualidade. Semelhantemente, o resto das provincias foram adquiridas uma por uma sendo encerrada a lista com a anexação da Britânia, por Cláudio, e da Dácia, por Trajano.

As primeiras provincias eram administradas por magistrados eleitos com esse propósito. Por exemplo, dois pretores adicionais foram eleitos desde 227 a.C., para a Sicília e a Sardenha, e dois mais, vinte anos mais tarde, para governarem as duas provincias espanholas. O esquema foi então descontinuado por mais de um século, quando a Macedônia (148 a.C.), a Acaia e a África (146 a.C.), e a Ásia (133 a.C.), p. ex., passaram a ser governadas por magistrados que já estavam em ofício, apenas tendo sido estendido o seu *imperium* com essa finalidade. O termo *proconsul* significava um cônsul cujo *imperium* era assim "prorrogado" depois de seu

ano em ofício, visando os propósitos de um governo provincial. Um proconsulado, entretanto, podia ser mantido sem que se procedesse o mandato do consulado. Esse foi o caso com Pompeu, em 77, 66 e 65 a.C.

Sob o principado, as provincias eram divididas em provincias senatoriais e provincias imperiais. As primeiras eram governadas por ex-cônsules e ex-pretores com o título de *proconsul* (q.v.), normalmente com mandatos anuais, enquanto as últimas eram administradas por legados do imperador (*legati Augusti pro praetore*), homens de posição senatorial, ou oficiais equestres selecionados. O mandato do ofício estava na dependência da vontade do imperador. As provincias imperiais eram usualmente aquelas que envolviam guarnições de legionários. A transferência de uma lista para outra não era incomum. Tácito menciona a transferência de Acaia e da Macedônia, do senado para o imperador, em 15 d.C. (*leauri proconsulari imperio tradique Caesari...*) (*Ann.* i.76). Chipre foi um exemplo similar. Anexada em 57 a.C., foi incorporada à Cilícia em 55 a.C. e transformada em provincia imperial em 27 a.C. Em 22 a.C. transferiu Augusto a ilha de Chipre, juntamente com a Gália Narbonense, para o senado, em troca da Dalmácia. Por conseguinte, havia um proconsul em comando, conforme Lucas, com sua exatidão costumeira, deixa indicado (At 13.7). V. tb. IMPÉRIO ROMANO. E.M.B.

**PRÓXIMO** — No AT, "próximo" traduz geralmente os termos hebraicos *shakhen*, *'amit*, *qarov* e *re'a*. Em Lv 19.18, a LXX diz *ho plesion*. No NT (onde esse mandamento é citado por oito vezes) somente Lucas e João empregam as palavras *geiton* e *periokos*; em outros lugares (e também em Lc 10.27-33; At 7.27) é usada a expressão da LXX.

O termo hebraico *re'a* é de aplicação mais geral que o português "próximo". É empregado até mesmo a respeito de objetos inanimados (Gn 25.10), na expressão "um ao outro"; mas é igualmente empregado no sentido de "amigo" (Pv 27.10), "amante" (Ct 5.16), e até mesmo "marido" (Jr 3.20). Tal como *'amit*, a palavra *re'a* é usada quase exclusivamente em contextos onde estejam em jogo os princípios morais (*qarov* e *shakhen* expressam mera proximidade geográfica ou física). Das passagens onde *re'a* é definida no contexto (isto é, referindo-se a indivíduos particulares) existem apenas três (1Sm 15.28; 28.17; 2Sm 12.11) que não admitem a tradução "amigo", e todas as três são susceptíveis de interpretações irônicas. Assim ou é usada definitivamente, no qual caso significa alguém que agiu — ou que, *surpreendente*, não agiu (Sl 38.11) — na maneira apropriada, ou seja, um "amigo"; ou então, indefinidamente, a respeito daqueles a quem é devido o comportamento apropriado. *Re'a* é freqüentemente encontrado paralelamente a *'ah*, "irmão", e a Bíblia emprega essa dicotomia sobre outras pessoas numa série de

sentidos mais desenvolvidos. Assim é que um parente é contrastado com outro no clã, um hebreu com um gentio, e, finalmente, um irmão na fé com um incrédulo.

É importante amar aqueles para quem se tem uma obrigação natural ou envolvida em pacto, mas, tão importante quanto isso é amar aqueles com os quais o único contato é através de circunstâncias: as idéias distintas expressas pelo amor *hesed* e pelo amor *ahavah* (amor de "aliança", e amor "eletivo" — cf. N. H. Snarth, *Distinctive Ideas of the Old Testament*, 1944, p. 94,95) se misturam no NT para formar o amor *agape* que é exigido do crente tanto para com aqueles de dentro como para com aqueles de fora da igreja. A Bíblia ensina isso da seguinte maneira:

1. Ela louva aqueles que são próximos exemplares para aqueles aos quais seria justo esperar que odiassem; cf. particularmente o tratamento de Raabe para com os espias (Js 2.1); a recusa de Rute de abandonar sua sogra, embora, em certo sentido, livre de obrigação, depois do falecimento de seu marido (o relato inteiro é extremamente instrutivo nessa conexão, e talvez, não seja por acidente que "Rute" seja o substantivo abstrato da mesma raiz que *rea*); a viúva que recebeu Elias (implicitamente comparado com os pássaros imundos (1Rs 17.6) que o alimentavam: Sarepta ficava no território de Sidom, de onde veio Jezabel).

2. Ela repreende a orgulhosa independência dos judeus (cf. Am 2.6s.; Is 1.17; Jonas *passim*; Jó 12.2).

3. Na parábola do bom samaritano dá-se uma epítome explícita do ensinamento bíblico que combina (1) e (2). À pergunta, "Quem é o meu próximo?", Jesus retrucou: "Qual destes três te parece ter sido o próximo do homem que caiu nas mãos dos salteadores?" (Lc 10.36).

J.B.J.

**PRUDENTE** — Um crente romano que, juntamente com Cláudia e outros, enviaram saudações a Timóteo (2Tm 4.21). Marcial (iv. 13) saúda Aulus Pudens e sua noiva Cláudia, e um outro Pudens ("modesto") e Cláudia são ligados em certa inscrição, (CIL, vi. 15066): porém, a identificação com os amigos de Timóteo é improvável (v. Cláudia). A tradição chama Prudente de senador, localizando a sua casa-igreja na igreja de S. Pudenciana (cf. *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, I, p. 132s.); quanto a escavações feitas, cf. R. Lanciani, *Pagan and Christian Rome*, 1895, p. 110s., e referências ali encontradas. A.F.W.

**PRUMO** — V. ARTES E OFÍCIOS.

**PRURIDO** (*heres*, "calor, sol, coceira") — Uma condição da pele, provavelmente semelhante à eczema, incluída entre as maldições ("de que não possas curar-te") que haveria de atacar os desobedientes (Dt 28.27). Nenhuma informação nos é dada para identificá-la com precisão. V. tb. SARNA.

**PSEUDEPIGRAFOS** — Esse vocábulo é empregado para descrever aqueles escritos judaicos que estão excluídos do cânon do AT e que também não encontraram lugar entre os chamados livros apócrifos (q.v.). Para os propósitos deste artigo, o termo é usado excluindo-se igualmente os documentos sectários da biblioteca de Qumran (a respeito da qual v. PAPIROS DO MAR MORTO). Diferentemente dos livros apócrifos, que foram incluídos na coleção das Escrituras gregas, esses livros pseudepígrafos nunca se aproximaram da posição canônica. Não obstante, desempenharam papel importante durante o período intertestamentário, e são valiosos por causa da luz que projetam sobre o pano de fundo judaico do NT. Apesar de que nem todos os escritos incluídos nesse grupo são pseudepígráficos no sentido estrito de escritos publicados sob nomes falsos (v. PSEUDONIMIDADE), a maioria deles pertence a essa categoria e, por conseguinte, o nome é geralmente apropriado. Será conveniente dividi-los de modo geral entre grupos palestinos e judaico-helenistas, conforme seu lugar de origem os afetou fortemente em sua forma e propósito. Por causa de uma tendência dominante, que atravessa a maioria desses escritos, têm sido mui habilmente descritos como a literatura do movimento apocalíptico.

### I. O GRUPO PALESTINIANO

O grupo palestino contém três diferentes tipos literários: poesia, lenda e apocalipse. Os *Salmos de Salomão* quase certamente pertencem ao período do término da época dos macabeus, e são um exemplo da polêmica anti-saduceia dos fariseus daquela época. Na maioria desses dezoito salmos, que são modelados conforme os salmos davidicos, não há qualquer referência ao Messias (*Salmos de Salomão* xvii é a principal exceção); mas muito é dito sobre o reino messiânico. A derrubada da dinastia hasmoneana pelo romano Pompeu é reputada como um ato divino, embora o próprio Pompeu seja condenado por haver profanado o templo. Havia outras coleções de salmos durante o período intertestamentário, um exemplo do que são os *Salmos de Josué*, encontrados na biblioteca de Qumran.

Havia muitos livros que não passavam de extensões lendárias da história bíblica, baseadas principalmente na lei, ainda que incluindo algumas lendas acerca dos profetas. Entre os mais antigos desses, temos o *Testamento dos Doze Patriarcas*, baseado em Gn 49. Cada um dos filhos de Jacó dá suas instruções aos seus descendentes, e muito desse ensino se reveste de uma alta ordem moral. Os filhos de Jacó são retratados a passar em revisão sua próprias falhas para que isso sirva de advertência a outros, porém, dois dos patriarcas, José e Issacar, foram capazes de recomendar suas próprias virtudes. A obra original era uma produção farisaica escrita cerca do fim do segundo século a.C., ainda que tenha sido expandida posteriormente mediante adições. A biblioteca de Qumran continha certas porções de uma coletânea anterior



dos *Testamentos* de Levi e Naftali em aramaico e hebraico, mas evidentemente não possuía a totalidade dos mesmos. Essa nova evidência tem confirmado a opinião de Charles de que os *Testamentos* continham algumas adições posteriores judaicas e cristãs. Existem, nesses escritos algumas similaridades com o ensino de Jesus, como, p. ex., exortações à humildade, ao amor fraternal, e à dádiva de esmolas. Essas porções representam algumas das melhores injunções do judaísmo pré-cristão.

Outra obra baseada em Gênesis é o *Livro dos Jubileus*, assim denominado por causa de seu sistema de datas. O autor advogava um ano de 364 dias a fim de ajudar os judeus a observarem as festas religiosas na data apropriada. Isso étípico de seu método legalístico. O livro inteiro, de fato, propõe-se ser uma revelação dada a Moisés no monte Sinai, e claramente tem a intenção de apoiar a eterna validade da lei. O autor farisaico tinha o propósito de combater os assaltos do helenismo durante a última porção do segundo século a.C. No decurso das revelações, há muitas adições lendárias ao relato bíblico, como, p. ex., a atribuição a Satanás, e não a Deus, da sugestão que Abraão deveria sacrificar a Isaque (17.16; 18.9,12). O autor insistia sobre a observância estrita dos ritos judaicos, particularmente a circuncisão e a guarda do sábado (15.33s.; 2.25,31; 50.6-73).

Acompanhando uma tendência semelhante àquela exibida pelo *Testamento dos Doze Patriarcas*, aparece o *Testamento de Jó*, no qual Jó supostamente se despede num discurso, dos filhos de sua segunda esposa. Jó é representado a passar em revisão a sua vida passada, e o livro termina com um relato sobre a habilidade especial outorgada a suas três filhas de entoarem cânticos celestiais ao mesmo tempo que a alma de Jó é transportada de carro até o céu. O livro parece ter sido obra de um autor que pertence a uma das mais estritas seitas judaicas (quiza os *hasidim*), e talvez possa ser datado em cerca de 100 a.C.

Diversas obras lendárias de caráter semelhante, mas que pelo menos conforme seu texto restante, parecem ter sido sujeitadas à influência cristã, devem ser incluídas entre esse grupo de escritos. A *Vida de Adão e Eva*, que anteriormente já foi descrita como um Apocalipse de Moisés, é uma reconstrução, que muito apela para a imaginação, da história subsequente à queda, no decurso da qual Adão teria tido uma visão onde viu um quadro do desenvolvimento da história judaica até os tempos pós-exílicos. Esse livro é geralmente datado entre 20 e 70 d.C., visto que supõe que o templo de Herodes continuava de pé (xxix. 6s.).

O *Martírio de Isaías* é um livro parcialmente judaico e parcialmente cristão, que sobrevive apenas no idioma etiópico. Relata como Isaías veio a ser "serrado pelo meio" (cf. Hb 11.37) com uma serra de madeira (1-5). Uma *Visão de Isaías*, que teria sido interpolada na obra original, e claramente uma adição cristã visto que registra a indignação do diabo devido ao fato

que Isaías predisse a redenção por intermédio de Cristo, e também menciona a história cristã até o tempo das perseguições neronianas (iii. 13-iv.18). A porção do livro conhecida como a *Ascensão de Isaías* é igualmente de origem judaico-cristã, pois Isaías teria sido informado por Deus não apenas sobre a vinda de Jesus, mas também deu testemunho do nascimento, morte e ressurreição daquele que viria.

Em adição a essas obras havia alguma literatura pré-cristã, pseudo-jeremiaca e pseudo-daniélica, que só recentemente tem vindo à luz na biblioteca de Qumran, mas que não tinha sido suficientemente investigada no tempo em que se escrevia este artigo, para que as conclusões sejam registradas aqui. Porém, uma obra anteriormente existente, conhecida como *Paralipômenos de Jeremias*, o *profeta*, que exhibe marcantes influências cristãs, bem poderia ter sido baseada num ciclo jeremiaco anterior. Visa particularmente os casamentos mistos.

Porém, o mais importante de todos os grupos de obras pseudepigráficas judaicas, é o grupo de apocalipses, entre os quais temos o *Livro de Enoque*, que tem a proeminência. Trata-se de uma obra composta, na qual as várias porções foram compostas em ocasiões diferentes durante os dois últimos séculos a.C. As seções mais antigas pertencem ao período dos macabeus, segundo Rowley e Torrey, ainda que Charles tenha mantido anteriormente uma data anterior aos macabeus. Existem cinco divisões principais no livro, conforme ele existe atualmente. A primeira, descreve uma visão dada a Enoque sobre o juízo futuro, especialmente dos anjos caídos. A segunda, conhecida como *As Semelhanças de Enoque*, consiste de três paralelos que tratam principalmente do tema do julgamento contra o mundo, mas com a certeza de segurança dada aos justos por intermédio da esperança messiânica. A terceira porção é um livro de astronomia. A quarta porção consiste de duas visões, uma acerca do dilúvio e a outra relatando a história do mundo até à época messiânica. A quinta porção é uma coleção miscelânea de exortações e outro material, dentre o que o mais importante é o *Apocalipse das Semanas*, que divide a história do mundo em dez semanas, as três últimas das quais são apocalípticas. Esse livro se reveste de grande importância para os estudos do período intertestamental, e fornece valiosas informações a respeito da teologia judaica pré-cristã. Também se reveste de interesse por haver sido citado na epístola neotestamentária de Judas.

Havia um outro livro que circulava sob o nome de Enoque, comumente conhecido como *Livro dos Segredos de Enoque*, ou *2Enoque*. Também é algumas vezes descrito como *Enoque Eslavônico* porque resta apenas em alguns manuscritos eslavônicos. Diferentemente de *1 Enoque*, este livro vem de um pano de fundo hebraico, enquanto certas porções da obra são reputadas como pertencentes ao período cristão. Visto que foi citado nas últimas porções do *Testamento dos Doze Patriarcas*, pelo menos

uma seção de *2Enoque* deve ter precedido essas porções. A obra total é geralmente datada como pertencente ao primeiro século d.C. Consiste de um relato da viagem de Enoque através dos sete céus, juntamente com determinadas revelações que teriam sido feitas a Enoque acerca da criação e da história da humanidade, e inclui as admoestações de Enoque aos seus filhos. Muito da instrução ética ali existente é nobre em caráter, e relembra o tipo de ensino que vemos em *Eclesiástico*.

A *Assunção de Moisés* talvez tenha consistido de duas obras distintas conhecidas como o *Testamento* e a *Assunção de Moisés*, respectivamente (de conformidade com Charles, ainda que Pfeiffer se mostre reservado a respeito). Seja como for, nenhum manuscrito restante nos fala sobre a disputa acerca do corpo de Moisés, que formava a base da Assunção (ponto que é aludido na epístola canônica de Judas), porém, no *Testamento*, Moisés teria dado a Josué uma revisão apocalíptica da história de Israel, desde a ocupação de Canaã até o fim do tempo. Há uma notável ausência de qualquer esperança messiânica no livro, que parece ter sido de origem farisaica (c. 6-30 d.C.).

Outra obra, pertencente ao período cristão, é o *Apocalipse de Esdras* ou 2 (ou *4Esdras*). Nesse livro várias visões são atribuídas a Esdras, estando ele na Babilônia, e que tratam do problema dos sofrimentos de Israel, trazendo a questão até os próprios dias do autor (isto é, ao período depois de 70 d.C. quando esse problema se tornou agudo). O senso de impotência, que caracteriza o relato inteiro, é finalmente aliviado somente pela crença vaga numa idade áurea vindoura. O livro é uma tentativa sincera mas fracassada para solucionar um problema pressionante.

Mais ou menos no mesmo tempo apareceu o *Apocalipse de Baruque* (ou *Baruque Siríaco*), que tem muitas semelhanças de pensamento com o livro mencionado imediatamente acima. De fato é considerado por alguns eruditos como uma imitação do mais brilhante *2Esdras*. Através do pessimismo que resulta da derrubada da cidade de Jerusalém, há pouca esperança até que tenha começado o reino messiânico de paz. O presente se caracteriza pelo desespero sem alívio, tipificado pelas águas negríssimas; porém, a vinda do Messias, representada pela luz, traria consolação.

## II. O GRUPO JUDAICO-HELENÍSTICO

Entre os mais notáveis pseudepigráficos judaico-helenísticos situam-se as obras de propaganda (a *Carta de Aristéias* e porções dos *Oráculos Sibilinos*), história lendária (*3Macabeus*), filosofia (*4Macabeus*) e obras apocalípticas (parte do *Enoque Eslavônico*, já mencionado, e parte do *Baruque Grego* (v. LIVROS APÓCRIFOS)).

A *Carta de Aristéias* se propõe como obra que teria tido origem no tempo em que foi produzida a LXX, a qual teria sido proposta por Ptolomeu II, Filadelfo, do Egito (285-245 a.C.). A própria narrativa é lendária e em realidade foi

escrita por um judeu (c. 100 a.C.) que desejava recomendar a lei e a religião judaica aos seus contemporâneos helenísticos. Trata-se, pois, de uma apologia do judaísmo contra seus detratores gentios.

Em cerca de 140 a.C., um judeu alexandrino produziu alguns *Oráculos Sibilinos*, em imitação dos antigos oráculos gregos atribuídos a Sibila, uma profetisa pagã tida em alta conta não apenas pelos gregos contemporâneos, mas igualmente por muitos judeus e até mesmo cristãos de período posterior. Numerosas adições foram subsequentemente feitas a esses oráculos. Dos doze livros que restam, a maioria parece ter tido origem cristã, mas os livros III-V são geralmente reputados como judaicos. Esses livros são especificamente devotados à propaganda e consistem particularmente de julgamentos acerca das nações gentílicas. No livro III ocorre uma revista da história dos israelitas desde os tempos de Salomão até Antíoco Epifânio e seus sucessores, mas os judeus deverão ser beneficiados com a vinda do Messias. Aparece um apelo especial para que Grécia ponha ponto final em sua adoração pagã, e esse poderoso propósito apologético é percebido também na afirmação que a Sibila é em realidade uma descendente de Noé.

*3Macabeus*, semelhantemente a *2Macabeus*, é um obra lendária enfeitada, designada para glorificar os judeus no Egito, que viviam sob Ptolomeu Fiscon. *4Macabeus* é uma homilia filosófica na qual um autor judeu helenista, de persuasão definitivamente legalista, apresenta um discurso sobre o tema principal do controle das paixões mediante a razão, onde deixa transparecer suas inclinações para o estoicismo. Porém, sua verdadeira admiração, apesar de tudo, é dirigida para a lei mosaica, e ele busca sem sucesso conseguir uma síntese entre o estoicismo e a lei mosaica.

Como um todo, essa literatura pseudepigráfica lança uma interessante luz sobre o período que preparou a introdução do evangelho. Pertence a tempos em que haviam cessado as declarações proféticas, e quando havia uma crescente reverência pela lei. Eram aqueles tempos de perplexidade, e os escritos apocalípticos emergiram como uma tentativa de reconciliar as promessas proféticas com o curso desastroso da história então corrente, e projetar o cumprimento dessas promessas a uma época ainda vindoura. Esses livros gozavam de larga circulação entre os judeus, e muitos dos escritores do NT talvez estivessem familiarizados com eles.

O artifício literário empregado parece estranho para nossas idéias modernas, porém, a grande preponderância de atribuições pseudônimas nesses livros é uma evidência de sua eficácia contemporânea. Isso talvez tenha sido adotado em razão tanto de segurança, como da necessidade de assegurar a máxima autoridade para tais escritos (v. PSEUDONIMIDADE).

Existem muitas diferenças e desenvolvimentos teológicos nessa literatura, em comparação com o período profético anterior. A era futura difere essencialmente da presente, nesses livros.

A era futura tem ali uma origem sobrenatural e substituirá a era presente, que é concebida como sujeita ao domínio de más influências. Essa doutrina das duas eras é característica do período intertestamental, e encontra alguns ecos no pensamento neotestamentário. É significativo que, devido a esse método apocalíptico de estudar a história futura, a esperança messiânica não tivesse sido elemento dominante durante esse período, segundo o tinha sido antes. O quadro mais claro fica no *Livro de Enoque*, onde o conceito messiânico se torna mais transcendental, paralelamente ao crescente transcendentalismo da concepção sobre Deus. O Filho do homem, como um ser celestial preexistente, é concebido a compartilhar do julgamento juntamente com Deus. Outra notável característica dessa literatura é o interesse cada vez menor no nacionalismo puro e no desenvolvimento do individualismo, por um lado e do universalismo por outro. Porém, talvez o maior serviço prestado pela literatura foi seu efeito de antídoto sobre o legalismo crescente do judaísmo, particularmente entre os fariseus, a despeito do fato que esse legalismo não esteja completamente ausente de muitos desses livros.

V. também, LIVROS APOCALÍPTICOS, LIVROS APÓCRIFOS D.G.

**PSEUDONIMIDADE** — Pseudonimidade é a prática de atribuir obras literárias a nomes supostos, um artifício largamente empregado no mundo antigo. Numerosos exemplos são conhecidos pertencentes ao mundo greco-romano, porém, no estudo da atitude cristã para com tal artifício, são muito mais significativos os pseudépígrafos judaicos (v. LIVROS PSEUDEPIGRÁFICOS, Seção I). Os primeiros não eram, conforme os últimos o foram, expressões de uma atitude religiosa, e, por causa da vasta diferença de conteúdo entre os escritores seculares e religiosos, os escritos judaicos naturalmente formam um paralelo mais próximo com os numerosos livros pseudépígrafos cristãos que circulavam durante os três primeiros séculos d.C.

Não existe qualquer dúvida que esses escritos desfrutavam de considerável popularidade, e por esse motivo exigem alguma explicação a respeito de seu caráter e método. É difícil para as mentes modernas, acostumadas à condenação contra o plágio literário (o uso do material de outrem), apreciarem essa prática antiga de usar o nome alheio. Porém, é frequentemente suposto que o método antigo era essencialmente diferente do moderno, e não implicava em qualquer coisa repreensível. Indubitavelmente muitos dos autores que apelavam para essa prática eram homens sinceros, sendo justamente aqui que jaz o problema. Haverá quaisquer princípios observáveis que possam lançar qualquer luz sobre essa aparente contradição?

### I. O PONTO DE VISTA GREGO

Muitas causas existem que alguns pensam poder explicar a abundância de escritos pseudônimos entre os gregos. Havia a tendência de

atribuir obras anônimas a algum autor bem conhecido de obras da mesma espécie, p. ex., instâncias épicas atribuídas a Homero ou Virgílio. Muitos escritos de alunos eram atribuídos aos seus mestres, dos quais haviam aprendido sua sabedoria, como, p. ex., sucede entre os seguidores de Platão. Outrossim, exercícios retóricos eram freqüentemente atribuídos a pessoas famosas (cf. a falsificação conhecida como *Epístola de Falaris*). Um tipo mais deliberado de falsificação que prevalecia no mundo grego, era a prática da publicação de manuscritos sob os nomes de autores populares, como método que visava vendê-los facilmente. Um motivo posterior foi o desejo de produzir documentos que apoiassem certas doutrinas, atribuindo-os a algum mestre antigo e honrado (p. ex., entre os neopitagóricos, e em um contexto cristão, a literatura dementina e as obras atribuídas a Dionísio, o areopagita).

### II. O PONTO DE VISTA JUDEU

Esse parece ter herdado pouco diretamente das práticas correntes entre os gregos, visto que a maioria dos escritos pseudônimos eram produtos do judaísmo palestino. O uso secular grego generalizado talvez tenha produzido algum pequeno impacto, embora a *Carta de Aristéias* e o *Enoque Slavônico* sejam quase que as únicas instâncias claras da prática, até mesmo entre os judeus helenísticos. V. LIVROS PSEUDEPIGRÁFICOS, Seção II. As principais causas da pseudonimidade devem ser buscadas claramente em outra fonte. Indubitavelmente o fator mais significativo era a rigidez da lei e a cessação da profecia. Uma mensagem autoritativa para os judeus contemporâneos dos dois séculos antes de Cristo poderia ser estabelecida, conforme se pensava então, apenas atribuindo-se tal mensagem a algum herói do passado, cuja autoridade fosse inquestionável. Isso explica a proeminência dos nomes patriarcais entre os livros pseudépígrafos. De fato, todos os supostos autores, com exceção de Aristéias, são mencionados ou na lei ou nos profetas. Isso ilustra claramente a diferença fundamental entre a prática grega e a judaica na questão dos pseudônimos. Esta última possuía aquilo que faltava à primeira, ou seja, um corpo autoritativo de escritos que formasse a base de suas crenças religiosas, e assim as produções pseudônimas dos judeus eram meras extensões do material canônico (o mais próximo paralelo grego são os *Oráculos Sibilinos*). É justamente esse o fenômeno que levanta problemas no tocante à pseudonimidade judaica, quase inteiramente ausente no mundo grego. Os autores judeus eram homens religiosos, e não é fácil perceber como poderiam ter lançado mão de um método literário que para nós parece moralmente duvidoso. Existe certo número de explicações possíveis.

A atribuição fala pode ter sido ocasionada pelo uso de materiais tradicionalmente transmitidos em associação com algum nome famoso. Alguns eruditos, p. ex., têm mantido praticamente esse ponto de vista quando sugerem



que Judas cita não o *Livro de Enoque*, mas antes, uma atribuição oral crida como sendo a verdadeira afirmação de Enoque, que posteriormente foi incorporada no livro pseudônimo (cf. Jd 14). Porém, infelizmente, são praticamente inexistentes os informes que nos capacitariam a verificar esse modo de proceder. Outra sugestão se tem originado da natureza da literatura apocalíptica. Esse modo de pensamento com frequência fazia uso de figuras de linguagem simbólicas, que os leitores, como é claro, não deviam aceitar lit., sendo possível que a mesma suposição tácita tivesse estado na mente dos autores que escreviam livros pseudônimos. Algumas vezes esse artifício pode ter sido usado em auto-defesa, quando o autor não estava ansioso para exibir sua identidade por temer despertar as suspeitas do poder tirânico dominador. Nesse caso, os leitores apreciariam prontamente o motivo do pseudônimo e absolveriam o escritor de qualquer censura moral. Não obstante, só em alguns poucos casos essa explicação é claramente aplicável. É possível que os judeus dessem pouca atenção à propriedade literária e se preocupassem muito mais com o conteúdo da obra do que com sua autoria, e, se essa tivesse sido a atitude geral, bem poderia explicar a facilidade com que os escritos pseudônimos circulavam então.

### III. O PONTO DE VISTA CRISTÃO.

Não pode restar qualquer dúvida que a prevalência de escritos cristãos pseudônimos antigos, se deveu mais às influências judaicas do que às influências gregas. Pelo segundo século d.C., um cânon de escritos cristãos havia sido posto em existência, o qual, embora lhe faltasse uma codificação formal (exceto no caso de Márcom), era, não obstante, real e autoritativo. Havia paralelos pseudônimos de todos os quatro tipos de literatura neotestamentária — Evangelhos, Atos, Epístolas e Apocalipses. A maioria desses teve origem em fontes heréticas, e nesses casos o emprego do artifício pseudônimo é transparentemente claro. Doutrinas esotéricas, fora da teologia da ortodoxia cristã, procuravam apoio mediante a teoria que ensinamentos secretos haviam sido transmitidos aos iniciados de uma seita, ainda que tivessem sido ocultados de outros. A produção de escritos apostólicos pseudônimos, foi dessa maneira, facilitada. Visto que o intervalo que separava o suposto autor do verdadeiro autor não era tão grande como na maioria dos escritos judaicos desse mesmo caráter, a credulidade dos leitores não era forçada a ponto de não aceitar como produção apostólica um novo escrito, supondo-se, naturalmente que ignorassem sua origem verdadeira.

A despeito do fato que a pseudonimidade era uma prática generalizada, não devemos supor que fosse considerada como um artifício literário inofensivo entre os cristãos ortodoxos. A evidência externa que resta, pelo contrário sugere que a igreja tomou uma posição firme contra tal prática (p. ex., o cânon Muratoriano, Serapião, Tertuliano). Tertuliano, de fato, regis-

tra o desligamento de um prebitero asiática de suas funções, ao confessar que escrevera o livro *Atos de Paulo* movido por amor a Paulo, fato esse que não sugere que a produção de tal literatura fosse uma prática reconhecida. Por esse motivo a suposição apresentada por alguns eruditos, de que certos livros do NT em realidade são pseudônimos, levanta um problema psicológico e moral bem agudo, que muitos dos sustentadores dessas hipóteses se dispõem a admitir. Há certa presunção contra os escritos pseudepigráficos canônicos do NT, a qual só pode ser anulada por evidência avassaladora e conclusiva ao contrário; e mesmo assim cada caso precisa ser aquilutado inteiramente conforme seus próprios méritos.

Sobre a questão da pseudonimidade, na literatura do AT, v. DANIEL, LIVRO DE; DEUTERONÔMIO; ECLESIASTES; PENTATEUCO.

## PTOLEMAIDA

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

Nome dado, no fim do terceiro ou no início do segundo século a.C., por Ptolomeu I ou II, do Egito, ao porto de mar de Aco, no ponto norte da baía de Acre (cujo nome vem de Aco), cerca de 13 km ao norte do monte Carmelo, que lhe dá a frente, do outro lado da baía. Aco era o único porto natural da costa ao sul da Fenícia, nos tempos do AT, e várias rotas o ligavam com a Galiléia e seu lago, o vale do Jordão e mais além. A única referência a Aco, no AT, fica em Jz 1 31, onde a cidade é designada a Aser; contudo, a tribo não a conquistou, e provavelmente permaneceu como cidade fenícia por todo o período do AT. Alguns pretendem emendar Umá, em Jz 19:30, para que leia Aco (p. ex., GTT, p. 139), embora isso seja apenas uma conjectura.

Aco é mais freqüentemente mencionada em textos não-bíblicos. Certo príncipe de Aco (em egípcio, "ky) aparentemente já era mencionado nos textos egípcios de execração do séc. XVIII a.C. (G. Posener, *Princes et Pays d'Asie et de Nubie*, 1940, p. 87, E. 49; ANET, p. 329, n.º 9). Aco aparece posteriormente em listas topográficas dos sécs. XV e XIII a.C., nos tablets de Amarna do séc. XIV a.C. (p. ex., ANET, p. 484-485, 487), e numa carta egípcia satírica de c. de 1240 a.C. (ANET, p. 477b). Em dias posteriores, Senaqueribe, da Assíria, menciona Aco como parte do reino de Tiro e Sidom em sua campanha de 701 a.C. (ANET, p. 278b), e Assurbanipal a atacou no séc. VII a.C. (ANET, p. 300b). Sobre a relação de Aco para com Aser e o interior da Galiléia, v. D. Baly, *Geography of the Bible*, 1957, p. 128-131. K.A.K.

### II. NO NOVO TESTAMENTO.

Durante o período intertestamental o nome Aco foi alterado para Ptolemaida, presumivelmente em honra de Ptolomeu Filadelfo (285-246 a.C.). Sob esse nome, Ptolemaida desempenhou um importante papel na luta dos judeus em prol da liberdade sob os macabeus (cf.



1Macabeus 5.15; 12.45-48), mas é notada apenas por uma vez no NT (At 21.7). Paulo, velejando de Tiro para Cesaréia, já quase no final de sua terceira viagem missionária, desembarcou em Ptolemaida, e enquanto seu navio estava ancorado no porto, passou um dia com os crentes do lugar. Provavelmente essa não foi a única ocasião em que ele passou pela cidade, visto que viajou ao longo da costa fenícia certo número de vezes.

Nos dias de Paulo, Ptolemaida era uma *colônia*, pois o imperador Cláudio estabeleceu ali um grupo de veteranos. Depois do período romano a cidade assumiu novamente seu nome original, Aco, que tem mantido até os dias atuais. Durante as Cruzadas, Ptolemaida se elevou a uma posição de importância com o nome gaulês de Acre ou St. Jean d'Acre. Atualmente a cidade de Haifa, que fica diretamente do outro lado da baía, lhe põe na sombra. W.W.W.

**PTOLOMEU** — Nome de catorze reis da dinastia grega puramente macedônia que governou o Egito de c. de 323 até 30 a.C. D.G.

### L OS PRIMEIROS PTOLOMEUS

Depois que Alexandre, o Grande, faleceu na Babilônia, em 323 a.C., um de seus generais, Ptolomeu, filho de Lagus, fez-se nomear sátrapa do Egito, reconhecendo os reinados nominais do meio-irmão de Alexandre, Filipe Arridaeu, e da criança Alexandre filho, conforme fizeram também os outros marechais do grande conquistador na Babilônia, na Síria, na Ásia Menor e na Grécia. Porém, em 310 a.C., o menino Alexandre foi assassinado, e cada marechal tentou sem sucesso ficar com o império inteiro, o que fez com que acabasse sendo dividido entre eles. Ptolomeu, por conseguinte, tornou o título de rei do Egito, em 304 a.C., tendo reinado até 285 a.C. Sob ele, e sob seu filho Ptolomeu II Filadelfo (285-246 a.C.), e seu neto, Ptolomeu III Evergetes I (246-221 a.C.), o Egito se tornou uma vez mais um grande poder no Oriente Próximo, não mais como uma monarquia faraônica, mas antes, como uma monarquia helenística. Ptolomeu IV Filopatro (221-205 a.C.) foi um governante dissoluto, ocorrendo reflexos de suas guerras na Síria em 3 Macabeus 1.1-5.

A semelhança dos próprios reis ptolomeicos, todos os seus primeiros ministros, todas as camadas superiores da vasta e centralizada burocracia agora instituída para governar o Egito, as forças armadas principais, o idioma grego da administração — tudo era grego. O Egito era como que propriedade particular do rei, e funcionava segundo orientações estritamente comerciais para que extrairse o máximo de proveito para a coroa. Alexandria (q.v.) se tornou a capital, famosa por causa de seus edifícios, instituições ("Museu", Biblioteca, Serapeum etc., v. fig. 7), e por suas exportações de cereais, papíro, perfumes, vidro etc. Desde bem cedo houve uma grande comunidade de judeus de fala grega em Alexandria: no terceiro século a.C., a lei havia

sido traduzido para o grego para que esses pudessem-na usar, enquanto o restante do AT foi traduzido a seguir, dessa maneira nascendo a versão da LXX (v. TEXTO E VERSÕES).

Os ptolomeus se esforçavam por reter a lealdade da população nativa do Egito por meio de doações em dinheiro, terras, e novos templos para as grandes e tradicionais classes sacerdotais do Egito. Foram erguidos grandiosos templos novos (p. ex., em Edfu, Dendera, Kom Ombo), no antigo estilo faraônico, porém, os "faraós", esculpindo em seus muros, trazem, em hieróglifos, os nomes dos ptolomeus. Os longos textos hieroglíficos desses templos foram escritos de uma maneira incrivelmente intrincada, pelos sacerdotes nacionalistas, a fim de que nenhum estrangeiro pudesse penetrar em suas tradições secretas; tais textos contêm um vasto depósito de informação sobre a religião e a mitologia egípcia, sendo que muito dessa informação nos vem diretamente do Egito faraônico, o que a torna valiosíssima para o estudo desse período da história egípcia.

A princípio a Palestina — incluindo a comunidade judaica — e a Coele-Síria (q.v.) formavam parte do reino ptolomaico, juntamente com Chipre e Cirenaica. Porém, depois de uma série de batalhas, em 202-198 a.C., Antíoco III, da Síria, finalmente expeliu as forças do jovem Ptolomeu V Epifânio (205-180 a.C.) para fora da Síria-Palestina; essa área, com seus habitantes judeus, dessa maneira passou para o governo sírio (selêucida). A pedra de Roseta é justamente um decreto de Ptolomeu V, de c. de 196 a.C., inscrito tanto em egípcio (escrita hieroglífica e demótica) como em grego; seu descobrimento, em 1799 proveu a chave para que se pudesse decifrar os hieróglifos egípcios, originando assim a moderna egitologia (v. ESCRITA).

### II. OS PTOLOMEUS POSTERIORES

A mudança de um governo egípcio para um governo sírio haveria de ter drásticas conseqüências para os judeus, cerca de trinta anos depois, sob Antíoco IV (v. ANTÍOCO). Até esse período, alguns dos conflitos entre os reinos do Egito e da Síria (entre o "sul" e o "norte") são previstos em Dn 11.4 e segs. (v. DANIEL, LIVRO DE). Sob Ptolomeu VI Filômetro (180-145 a.C.) as lutas dinásticas primeiramente dividiram a família real; seu violento irmão, Ptolomeu VIII Evergetes II, durante algum tempo foi co-monarca, e finalmente o sucedeu. Ptolomeu VI favoreceu os judeus no Egito e permitiu que o sumo sacerdote destituído, Onias (III) de Jerusalém, estabelecesse um templo rival no Egito, em Leontópolis, cerca de 19 km ao norte de Heliópolis. As atividades de Ptolomeu VI, na Síria, são mencionadas em 1Macabeus 10.51-57; 11.1-18; e as de Ptolomeu VIII (145/116 a.C.), em 1Macabeus 1.18 e 15.16 (ligações com os romanos). Outros Ptolomeus não-reais, nomeados nos livros apócrifos, são um general de Antíoco IV Epifânio (1 Macabeus 3.38; 2 Macabeus 4.45; 6.8; 8.8, e talvez 10.12), e um genro de Simão Macabeu, que assassinou a

Simão e dois cunhados, em Doque, perto de Jericó, em 135 a.C. (1 Macabeus 16.11s.).

Sob os últimos ptolomeus, o estado egípcio foi declinando constantemente. As revoltas dos nativos se tornaram mais frequentes; os reis e suas violentas rainhas (Cleópatras e Berenices) eram dissolutos (assassinatos em família se tornaram comuns), enquanto ao mesmo tempo o poder de Roma crescia proporcionalmente. Os últimos dessa linhagem foram a brilhante Cleópatra VII, que entretanto era sem escrúpulos, e seu filho com Júlio César, Ptolomeu XV Cesarion. Ela cativou tanto César como Antônio, mas não exerceu fascínio algum sobre Otaviano (Augusto), e assim foi obrigada a cometer suicídio para evitar a humilhação de aparecer numa procissão triunfal romana. Dessa maneira, o Egito passou sob o jugo romano, em 30 a.C. K.A.K.

**PUBLICANO** — Nos evangelhos sinóticos a palavra “publicano” (gr., *telones*) significa um coletor de impostos ou de alfândega em favor dos romanos, empregado por um contratador de cobrança de impostos. Já em 212 a.C., existia em Roma uma classe de homens (*ordo publicanorum*, Lívio, xxv. 3.8-19) que se ocupavam de contratos oficiais de várias espécies. Estavam intimamente associados à ordem equestre e por ela eram sustentados, e, em data posterior, agiam ativamente em diversas províncias (Cícero, *In Verrem*, ii.3.11, §§ 27.28), nas quais seu trabalho incluía a coleta de dízimos e vários impostos indiretos. O sistema desse ou princípio estava sujeito a abuso, e os *publicani* parece terem-se inclinado à extorsão e à malversação desde o início, de maneira tal que, se por um lado os excessos mais grosseiros eram restringidos pelo governo, havendo ocasiões em que a justiça interferia, uma reputação geralmente má a respeito dos publicanos tem chegado até nós. Cícero considerava as ocupações, como a dos oficiais alfandegários, como vulgares, por causa dos ódios que despertavam (*de Officiis*, 1.42, §150), e Lívio registra a opinião, expressa em 167 a.C., de que onde existe um publicano, os aliados não podem gozar de liberdade (xl. 18.3-4). Os contratadores centrais eram frequentemente estrangeiros às províncias cujos impostos recolhiam, embora nada houvesse contra o fato de serem nativos, e podiam empregar sub-contratadores nativos. (A expressão *architelones*, em Lc 19.2, parece subentender que Zaqueu era o contratador da cobrança de todos os impostos de Jericó, e que tinha coletores sob suas ordens — Strack-Billerbeck, II, 249). Porém, os coletores usualmente vinham dentre a população nativa, e suas práticas geralmente extorsivas (cf. o que significa uma admissão disso, nas palavras de Zaqueu, em Lc 19.8, e as condições implicadas no conselho dado por João Batista, em Lc 3.13) também os tornava uma classe especialmente desprezada e odiada, pelo que nosso Senhor pôde referir-se a eles como tipos de atitude egoística (Mt 5.46). Para o judeu estrito, entretanto, essa atitude bastante normal de ódio era agravada e alterada em

seu caráter pela consideração religiosa que o publicano era reputado cerimonialmente imundo, por causa de seu contínuo contato com os gentios. Essa impureza, e o ensino rabínico de que seus alunos não deveriam comer em companhia de tais pessoas, explica a atitude evidenciada pelas expressões como *publicanos* e *pecadores* (Mt 9.10s.; 11.19; Mc 2.15s.; Lc 5.30; 7.34; 15.1) e *publicanos* e *prostitutas* (Mt 21.31), bem como as perguntas que aparecem Mt 9.10s.; 11.19; Mc 12.15s.; Lc 5.29s. (cf. Strack-Billerbeck, I, 498s.) e indica a intenção do mandamento, que encontramos em Mt 18.17. Isso também dá sentido tanto ao aspecto positivo como ao aspecto negativo da denúncia dos principais sacerdotes e anciãos, em Mt 21.31b, à declaração de Mt 11.19; Lc 7.34, e à história do fariseu e do publicano, em Lc 18.10s. J.H.H.

**PÚBLIO** — *Poplios* é a versão grega do nome latino, *Publius*, provavelmente prenome do “homem principal da ilha” de Malta, em At 28.7 O título parece seguir corretamente o uso local (IG, XIV.601; CIL, X, 7495), e talvez se refira ou a um oficial nativo ou a um oficial romano de alta categoria. Neste último caso, o uso do prenome somente pode quicá ser explicado como o tratamento familiar com que o tratavam os habitantes locais.

**PULGA** — As pulgas (*Ctenocephalides* spp.) sempre foram parasitas do homem e seus animais domésticos, e são particularmente numerosas entre os povos nômades. O termo hebraico, *par'osh*, ocorre apenas em 1Sm 24.14; 26.20. A metáfora é clara, e o hábito saltador da pulga confirma a probabilidade da tradução. G.C.

**PUNIÇÃO** — V. CRIME E PUNIÇÃO.

**PUREZA** — A significação bíblica original era cerimonial. A pureza devia ser obtida por certas abluições e purificações que eram impostas ao adorador na realização de seus deveres religiosos. Purificações eram igualmente comuns a muitas outras religiões, mas ali eram meramente cerimoniais e não possuíam qualquer significação ética. No caso de Israel, a maior parte das purificações cerimoniais tinham significação tanto sanitária como ética. Embora Gn 35.2 e Êx 19.14 indiquem que a idéia geral não se tenha originado com a lei mosaica, é claro que somente com a entrega da lei cerimonial, sob Moisés, é que essas regulações foram codificadas e detalhadas. No ensino dos profetas, a significação passou quase inteiramente do meramente cerimonial para o ético. No NT, o ensino de Cristo e a descida do Espírito elevou o significado da pureza para a esfera moral e espiritual.

No sentido geral comum, no NT, bem como na literatura devocional do AT, a pureza indica um estado de coração onde há completa devoção a Deus. Assim como a água não adulterada declara-se pura, e como o ouro sem mistura é ouro puro, semelhantemente o coração puro é

o coração não dividido onde não há qualquer conflito de lealdades, não há divisão de interesses, não há mistura de motivos, não há hipocrisia e não há insinceridade. E o coração inteiramente voltado para Deus. Esse é provavelmente o sentido que nosso Senhor usou ao ensinar as bem-aventuras (Mt 5.8). A recompensa do coração singelo é a visão de Deus. Nenhuma visão de Deus pode ser dada ao coração que é impuro, visto que ele está fora de harmonia com a natureza e o caráter de Deus. Na continuação do ensino de Cristo (v. Mc 7.14-28), ele transfere o estado de contaminação, e, portanto, também o estado de pureza, inteiramente do homem externo para o íntimo do homem. A pureza, nesse sentido, pode ser definida como um estado de coração completamente reservado para Deus, e livre de todas as distrações mundanas.

No sentido especializado, a pureza veio a significar liberdade de qualquer poluição, particularmente na vida sexual, embora o NT não ensine que a atividade sexual seja em si mesmo poluição, e, de fato, deixa claro que o comportamento sexual correto não é impuro (cf. Hb 13.4). Não obstante, o NT ensina que a santidade do corpo se deve ao fato de ser templo do Espírito Santo (cf. 1Co 6.19s.) e inculca o dever do domínio próprio e da abnegação até ao ponto de perda pessoal. A pureza, dessa maneira, consiste do espírito de renúncia e de obediência que põe em sujeição a Cristo todo pensamento, sentimento e ação. Tem início no íntimo e se estende para a totalidade da vida externa, limpando todos os centros da vida e controlando todos os movimentos do corpo e do espírito. R.A.F.

#### PURIFICAÇÃO — V. PURO E IMPURO; PUREZA.

**PURIM** — Uma festividade judaica celebrada durante os dias 13 a 15 do mês de adar. Nessa ocasião Ester é lido, e tradicionalmente a congregação reunida na sinagoga grita e vai sempre que o nome de Hamã é mencionado. Ester apresenta a origem dessa festividade. Durante o reinado de Assuero, provavelmente o Xerxes histórico (485-465 a.C.), mas possivelmente também Artaxerxes II (404-359 a.C.), Hamã, o vizir, resolveu massacrar todos os judeus do império persa. Visto ser homem supersticioso, lançou sortes para encontrar o dia mais auspicioso para isso. A palavra *pur*, que em Et 3.7; 9.24,26 aparece com o sentido de "sorte", não é um vocábulo hebraico, mas quase certamente é o termo assírio *puru*, que significa um seixo ou pedra pequena, que podia ser usado para o lançamento de sortes.

A mais antiga referência a essa festividade, fora do AT, fica em 2Macabeus 15.36, onde um decreto é feito, em 161 a.C., para celebrar anualmente a derrota de Nicanor por Judas Macabeu no "décimo terceiro dia do décimo segundo mês, que no idioma sírio é chamado adar, o dia anterior ao de Mardoqueu (Mordecai)". Se 2Macabeus for datado em alguma altura dos meados do primeiro século a.C., então

essa referência demonstraria que, por volta de 50 a.C., a festa de Purim era celebrada no dia 14 de adar. A passagem paralela, em 1 Macabeus 7.49, fala sobre a instituição daquilo que posteriormente foi denominado de Dia de Nicanor, no dia 13 de adar; porém, não faz qualquer referência à festa de Purim no dia 14. Nenhuma conclusão se pode tirar desse silêncio.

Josefo, no fim do primeiro século d.C., diz que o Dia de Nicanor era observado no dia 13 de adar (*Antiguidades* xii.10.5) e que a festa de Purim era observada nos dias 14 e 15 de adar (*Antiguidades* xi.6.13). O que é bastante curioso é que Josefo não emprega o termo *Purim*, mas antes, declara que os judeus chamavam os dois dias festivos de *phoureas* (outros textos dizem *phouraias*, *phoureous*, *phouraios*). Esse vocábulo grego parece estar baseado no verbo *phoureo*, que significa "guardar", "proteger".

O Dia de Nicanor não foi mais observado depois do séc. VII d.C., mas o dia 13 de adar gradualmente foi sendo incluído na festa de Purim. Mas, em contraste aos dias 14 e 15 de adar, que eram dias de vivas celebrações, o dia 13 de adar era um dia de jejum.

A festa de Purim não é mencionado no NT, a não ser que tenha sido a festa referida em Jo 5.1.

J.S.W.

**PURO E IMPURO** — Certo número de termos expressa pureza e impureza, em ambos os Testamentos. O vocábulo hebraico *tum'ah* ("impureza") ocorre por 26 vezes, enquanto o adjetivo *tame* ("impuro") é encontrado setenta e duas vezes. Outras palavras ocorrem menos frequentemente. Os vocábulos gregos *akatharsia* ("impureza") e *akathartos* ("impuro"), ocorrem quarenta e uma vezes entre si. Outros termos podem ser encontrados com menos frequência. O conceito de pureza é transmitido pelas palavras hebraicas *tahor* e *barar*, e sinônimos; o NT emprega *katharos* quase exclusivamente. Nas palavras bíblicas que indicam "puro", misturam-se os usos físico, ritual e ético.

#### I. PUREZA ALTAMENTE CONSIDERADA

O asseio corporal era tido em alta conta e praticado nas terras bíblicas. Heródoto (ii.27) declarou que os sacerdotes egípcios banhavam-se duas vezes por dia e duas vezes por noite. Em Israel, a higiene corporal preparava o indivíduo para aproximar-se de Deus, se seu motivo fosse correto. Já na época de Noé vigorava a distinção entre puro e impuro. Gn 7.2 registra: "De todo animal limpo levarás contigo sete pares: o macho e sua fêmea; mas dos animais imundos, um par: o macho e sua fêmea". As primeiras referências a Gênesis ao que é puro ou impuro parecem ter em mente a questão se esses animais serviriam para sacrifício ou não. Gn 9.3 é passagem explícita de que "Tudo o que se move, e vive, ser-vos-á para alimento". Os regulamentos em Lv 11 e Dt 14 fazem dessa distinção entre puro e impuro a base para as leis referentes aos alimentos. *Afirma-se ali*: "Esta é a lei dos animais, e das aves, e de toda alma vivente que

se move nas águas, e de toda criatura que pova a terra; para fazer diferença entre o imundo e o limpo; e entre os animais que se podem comer e os animais que se não podem comer" (Lv 11 46,47).

## II. NOS TEMPOS ANTIGOS

Nos tempos patriarcais e na época da monarquia em Israel, encontra-se a diferenciação. Compare-se Gn 31.35 (o caso de Raquel que ficou com os deuses familiares de seu pai, Labão) com 1Sm 20.26 (o incidente da ausência de Davi da mesa do rei Saul). Infelizmente, alguns escritores têm malentendido em geral as importantes distinções nesse particular, visto que têm relacionado todos os regulamentos do AT desse caráter com alegados tabus supersticiosos originais. (Cf. A. S. Peake, HDB, IV, p. 825,s.).

## III. SOB OS PROFETAS

Os profetas, cujos altos padrões éticos têm sido aclamados em todos os respeitos, também falaram sobre a impureza. Isaias, contemplando em visão a futura era de retidão, predisse que o caminho da santidade não seria palmilhado pelos impuros (35.8); também exortou Jerusalém a cingir-se com sua força, pois os incircuncisos e impuros não poderiam mais perturbá-la na sua hora de glória (52.1). É feito outro apelo, ao profeta evangélico, àqueles atarefados no serviço santo, que evitassem qualquer coisa impura, e para que fossem puros no manuseio dos vasos sagrados do Senhor (52.11). Oséias, o profeta do magoado amor de Deus, advertiu ao povo que o reino do norte (Israel) não somente retornaria ao Egito, mas também comeria das coisas imundas da Assíria (9.3). Amós, o inigualável campeão da justiça de Deus, em resposta à coerção que queria tapar-lhe a boca profética, predisse que Amazias de Betel experimentalmente contra si a pesada mão de Deus no seio de seus mais íntimos familiares, enquanto ele mesmo morreria numa terra poluída (7.17). O sacerdote Ezequiel expressou de diversas maneiras o asco que sentia pela poluição de seu povo, bem como seu próprio nojo por causa da maneira em que havia sido chamado para retratar dramaticamente a mesma perante eles (4.14).

## IV. A LEI MOSAICA

A lei de Moisés fazia distinções claras entre o puro e o impuro, entre o santo e o profano (Lv 10.10). A impureza era primariamente a contaminação cerimonial, e não moral, a não ser que praticada voluntariamente. A mesma impedia o indivíduo de ocupar-se do serviço no santuário e de ter comunhão

com seus correligionários. A contaminação cerimonial era contraída de diversas maneiras, havendo provisão para a respectiva purificação.

a) O contato com um cadáver tornava o indivíduo imundo (Nm 19.11-22). O cadáver humano era o que mais contaminava, segundo os regulamentos do AT. Com toda a probabilidade isso simbolizava, para o povo de Deus, a plena gravidade e as conseqüências finais do pecado.

b) A lepra, quer numa pessoa, numa peça de vestuário, ou numa casa, também poluía (Lv 13 e 14).

c) Os fluxos naturais (os ligados com as funções da reprodução) e os extraordinários, contaminavam o israelita observante (Lv 12 e 15).

d) Comer a carne de uma ave, peixe ou animal impuro, tornava o indivíduo imundo. Lv 11 e Dt 14 contém extensas listas de carnes puras ou impuras. Os animais de presa eram reputados impuros, visto que consumiam o sangue e a carne de suas vítimas. As aves imundas em sua maioria eram as de rapina ou aquelas que se alimentavam de carniça. Os peixes sem barbatanas ou escamas também eram impuros. Julgase que sua aparência que lembra a serpente, explica a proibição contra a ingestão de tais peixes. Comer a carne de animais despedaçados ou mortos com violência também era motivo de impureza (Êx 22.31; Lv 17.15; At 15.20,29). Comer o sangue já havia sido proibido desde os dias mais antigos (Gn 9.4).

e) Defeitos físicos eram considerados, juntamente com a imundícia, motivo de exclusão do indivíduo de aproximar-se do altar. Os regulamentos foram dados explicitamente aos filhos de Arão, os sacerdotes ministrantes do santuário (Lv 21.16-24). Finalmente, o homicídio não castigado (Dt 21.1-9) e especialmente a idolatria (Os 6.10) tornavam a terra imunda. O homicídio era um golpe contra a imagem de Deus (Gn 9.6), enquanto a idolatria era uma violação contra a adoração espiritual devida a Deus (Êx 20.4).

## V. EM TEMPOS PÓS-EXÍLICOS

Os escribas do tempo pós-exílico e os fariseus do período do NT expandiram artificialmente a distinção entre puro e impuro (Mc 7.2,4). Um sistema elaborado e cansativo se desenvolveu disso. Por exemplo um livro canônico tornava as mãos impuras; mas um livro não-canônico não o fazia. A maior das seis divisões do *Mishnah* tratava do assunto das purificações. As múltiplas regulamentações dão validade à observação de nosso Senhor: "Jeitosamente rejeitais o preceito de Deus para guardardes a vossa própria tradição" (Mc 7.9).

## VI. A NECESSIDADE E A FORMA DA PURIFICAÇÃO

Israel foi chamada para ser santa (Lv 11.44,45) e separada de toda impureza. A impureza cerimonial falava de pecado. A higiene corporal era exigida em sua sociedade. As leis do asseio eram seguidas pelos observantes ao se aproximarem de Deus. A pessoa limpa era aquela que podia aproximar-se de Deus para adorá-lo. V. Êx 19.10s.; 30.18-21; Js 3.5. No linguajar religioso, limpo era aquilo que não contaminava cerimonialmente. Esse termo era empregado a respeito de animais (Gn 7.2), de lugares (Lv 4.12), de objetos (Is 66.20), ou de pessoas que não estivessem cerimonialmente (ritualmente) contaminadas (1Sm 20.26; Ez 36.25). Um uso raro do termo "limpo" é encontrado em At 18.6.

O modo usual de purificação consistia em banhar o corpo e lavar as roupas (Lv 15.8,10,11). A purificação da imundícia provocada por fluxo exigia purificação especial (Lv 15.19), o mesmo sucedendo no tocante ao parto (Lv 12.2,8; Lc 2.24), à lepra (Lv 14), ao contato com cadáveres (Nm 19; quanto aos nazireus, v. Nm 6.9-12). A purificação podia ser física (Jr 4.11; Mt 8.3); ritual, mediante uma oferta pelo pecado (Êx 29.36), para expiar o pecado (Nm 35.33), para remover a contaminação cerimonial (Lv 12.7; Mc 1.44); ética, ou pela remoção humana da impureza ou pecado (Sl 119.9; Tg 4.8), ou pela remoção divina da culpa (Ez 24.13; Jo 15.2). A purificação ritual era efetuada pela água, pelo fogo ou pelas cinzas de uma novilha vermelha. O Sl 51.7 é um bom exemplo de purificação cerimonial como figura da purificação ética ou espiritual. Davi orou: "Purifica-me com hissope, e ficarei limpo; lava-me, e ficarei mais alvo que a neve".

### VII. O PONTO DE VISTA DO NOVO TESTAMENTO.

Em seus ensinamentos, Jesus Cristo salientou a pureza moral, e não a cerimonial (Mc 7.1-23). Suas denúncias mais severas foram dirigidas contra aqueles que elevam o que é ritual e externo acima do que é moral e ético. O importante para Jesus não é a contaminação cerimonial, e sim, a moral. A leitura cuidadosa de certas passagens do NT nos fornece indicações sobre certos costumes dos judeus a respeito da purificação e da contaminação. Mc 7.3,4 apresenta uma declaração concisa sobre as regulamentações referentes ao lavar das mãos, à contaminação contraída nos mercados, e à lavagem de utensílios. Jo 2.6 menciona o método de purificação ao entrar alguém numa casa, enquanto Jo 3.25 indica que a questão da purificação era assunto que se prestava facilmente para debates. Regulamentos estritos governavam a purificação para a Festa da Páscoa; e tais regulamentos são aludidos em Jo 11.55 e 18.28. Uma vez purificado, o leproso estava na obrigação de oferecer por sua purificação aquilo que era requerido na lei de Moisés (Mc 1.44). A fim de desviar a oposição contra si, e de encontrar mais fácil aceitação para sua mensagem, Paulo submeteu-se ao rito da purificação, no templo de Jerusalém (At 21.26). esse comportamento que nos deixa perplexos, deve ser avaliado à luz do fato que Cristo revogou todas as regulamentações levíticas sobre as carnes impuras e outras práticas (Mt 15.1-20 e Mc 7.6-23), à luz do que Pedro foi ordenado a agir (At 10.13s.), e Paulo promulgou seus preceitos para a conduta cristã em suas epístolas (Rm 14.14,20; 1Co 6.13; Cl 2.16,20-22; Tt 1.15).

Como já era de esperar, os evangelhos não têm muito a dizer acerca da distinção entre o puro e o impuro. Nos evangelhos a purificação é abordada sob diversas categorias. Ela é vista em relação à lepra (Mt 8.2; Mc 1.44; Lc 5.14; 17.11-19). O termo empregado nessa conexão é *katharizein*; mas em Lc 17.15 (o caso dos dez

leprosos) é usado o vocábulo *iasthai* ("curar"). A purificação dos leprosos se dividia em duas partes: (a) a parte ritual, com duas aves (Lv 14); e (b) a parte cerimonial, oito dias mais tarde. No tocante aos alimentos havia a lavagem ritualística das mãos (Mt 15.1-20; Mc 7.1-23; Jo 2.6; 3.25). Conforme já foi indicado, havia certa purificação ligada à Páscoa (Jo 11.55; 18.28). Tinha de haver total remoção de fermento da casa (Êx 12.15,19,20; 13.7). Finalmente, após o parto, era trazida uma oferta no fim do período da imundícia, ou seja, quarenta dias no caso de filho homem, e oitenta dias no caso de ter nascido uma menina (Lc 2.22).

### VIII. CONCLUSÃO

Alguns têm suposto que as leis regulamentadoras do puro e do impuro não somente tinham o efeito de impedir contatos sociais e religiosos com os pagãos, especialmente no tocante ao comer, mas que também foram originalmente transmitidas visando justamente essa finalidade. Moore sente que não existe evidência interna ou externa em apoio dessa posição (*Judaism*, vol. 1, p. 21). Ele raciocina como segue: "Eram costumes antigos, cuja origem e razão há muito que foram esquecidas. Alguns desses costumes são encontrados entre outros grupos semitas, ou mais geralmente ainda; outros, tanto quanto sabemos, eram peculiares a Israel, mas como um todo, ou melhor, como um sistema, eram costumes distintivos que os judeus herdaram de seus ancestrais, com uma sanção religiosa a respeito das duas categorias de puro e poluído. Outros povos tinham seus próprios sistemas, alguns deles cobrindo todas as classes, e outros, como sucedia entre os judeus, cobrindo especificamente o caso dos sacerdotes, sistemas esses que também eram distintivos" (*op. cit.*, p. 21,22).

Na discussão das extensas regras que fazem diferença entre o puro e o impuro, entre animais, aves e peixes, vários motivos têm sido oferecidos como explicações dessas leis. O motivo mais tradicional e óbvio é o motivo religioso ou espiritual: "Ser-me-eis homens consagrados" (Êx 22.31). Outra explicação é o motivo higiênico. Foi exposta por Maimonides, o grande filósofo judeu da Espanha, nos tempos medievais, e por outros eruditos notáveis. O argumento é que tanto os peixes lisos como os suínos produzem enfermidades. Outra interpretação, ainda, é a psicológica. Os animais proibidos como alimentos pareceriam nojentos ou então originavam um espírito cruel naqueles que os ingeriam. Um quarto motivo é o dualista. Diz-se que os israelitas, à semelhança dos persas, atribuíam todos os animais imundos a algum poder maligno. Outra explicação é a nacional, que mantém que os israelitas foram cercados por essas proibições a fim de se manterem separados de todas as demais nações. Os opositores a este último ponto de vista têm destacado o fato que os animais proibidos na lei de Moisés são praticamente os mesmos proibidos nos sistemas religiosos hindu, babilônico e egípcio.

A teoria mais popular nos círculos críticos é aquela apresentada por W. Robertson Smith (*The Religion of the Semites*, p. 270). Köhler resume-a como segue: "Em vista do fato que quase todas as tribos primitivas reputavam como tabus certos animais, a contenção é que os animais tabus ou proibidos eram originalmente considerados e adorados como totens do clã; porém, os fatos aduzidos não apoiam suficientemente essa teoria, especialmente no tocante aos semitas, a tal ponto que a mesma não passa de uma conjectura engenhosa..." (JE, IV, p. 599). Se permitirmos que os informes bíblicos falem por si, as explicações espiritual e nacional são as mais corretas. C.L.F.

**PÚRPURA** — V. CORES; LÍDIA.

**PUTE** — 1. Terceiro filho de Cão (Gn 10.6; 1Co 1.8). 2. Guerreiros aliados de Lubim (q.v.), dos egípcios e dos etíopes, os quais foram incapazes de salvar Nô-Amom (Tebas) do exército assírio (Na 3.9). Em outros lugares, a palavra é encontrada somente em Jr 46.9; Ez 30.5 (como aliados egípcios), em Ez 38.5 (nos exércitos de Gogue), e em Ez 27.10 (guerreiros de Tiro). Pute é certamente um povo africano, mas sua localização é ponto disputado. Afirmando que os lubins (líbios) e Pute são distintos, em Na 3.9, alguns estudiosos pretendem equiparar Pute com *Pw(n)t* (Somália [?]), dos textos egípcios. Porém,

o persa antigo, *putiya* e o babilônio *puta* (= hebraico *put*), se tornou *T' Thmhw*, "Líbia", em egípcio, assim fazendo que Pute seja igual a Líbia (G. Posener, *La Première Domination Perse en Égypte*, 1936, p. 186, 187). Lubim e Pute, em Na 3.9 se assemelham a Lubim e Suquim (q.v.), em 2Cr 12.3. Outrossim, Tiro certamente haveria de empregar auxiliares da Somália, em lugar de líbios. *Put* pode derivar-se do vocábulo egípcio *pdhty*, "arquero estrangeiro", ou coisa semelhante, especialmente devido o fato que os líbios eram arqueiros (W. Hölscher, *Libyer und Ägypter*, 1937, p. 38,39). K.A.K.

**PUTÉOLI** — Modernamente Pozzuoli, perto de Nápoles, uma colônia samiana vinda de Cumae, fundada no séc. VI a.C. Putéoli provavelmente caiu nas mãos dos romanos juntamente com Cápua, em 338 a.C., e rapidamente se tornou um importante arsenal e porto comercial. Lívio menciona uma guarnição de 6.000 homens durante a invasão de Aníbal (24.13), e o embarque de grandes reforços enviados à Espanha (24.17). O tráfico oriental de Roma, notavelmente com cereal egípcio, passava por Putéoli. Sêneca descreve a chegada da frota alexandrina que transportava trigo (Ep. lxxvii), e Paulo chegou ali num navio cargueiro alexandrino (At 28.13). A Via Domitiana ligava Putéoli com a Via Ápia. Restam consideráveis ruínas. E.M.B.



# Q

## QUARTO — V. CASA.

**QUARTO** — O nome latino, que significa exatamente isso, "quarto", de um crente de Corinto, cujas saudações Paulo transmite (Rm 16,23). Ele é chamado de "o irmão". Isso pode significar ou "irmão de Erasto", mencionado juntamente com ele (diversos crentes de Corinto têm nomes latinos); ou "nosso irmão", isto é, nosso "irmão cristão", título esse que equilibra as apelações dos outros, nos v. 21-23; ou então, "vosso irmão", isto é, "irmão cristão romano" (cf. 1Co 1.1, e vd SÓSTENES). Posteriormente, certas listas colocam-no entre os setenta (*Acta Sanctorum*, Nov. 1, p. 585). A.F.W.

**QUEBAR** — Nome de um rio na Babilônia, próximo do qual foram estabelecidos os exilados judeus; o local também foi visto nas visões de Ezequiel (1.1,3; 3.15,23; 10.15; 43.3). A localização é desconhecida, embora Hilprecht tenha proposto sua identificação com o *nari kabari* ("grande rio"), um nome usado em certo texto babilônico de Nipur referente ao canal de Shatt-en-Nil, que corre a leste daquela cidade. D.J.W.

## QUEBRANTOSSO — V. PÁSSAROS DA BÍBLIA.

## QUEDA

### I. O RELATO BÍBLICO

A história da queda do homem, apresentada em Gênesis 3, descreve como os primeiros pais da humanidade, ao serem tentados pela serpente, desobedeceram ao mandamento expresso de Deus de que não podiam comer do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, que estava no meio do jardim. A essência de todo pecado é exibida nesse primeiro pecado: tendo sido tentado a duvidar da palavra de Deus ("É assim que Deus disse...?"), o homem foi levado a desascreditar na mesma ("É certo que não morreréis"), e então a desobedecer ("e ele comeu"). O pecado é a rebelião do homem contra a autoridade de Deus, bem como o orgulho de sua suposta auto-identidade ("como Deus sereis"). As consequências do pecado são duas: primeiramente, consciência de culpa e separação imediata entre o homem e Deus (eles "esconderam-se"), apesar de que até então tinha havido comunhão desimpedida diária; e, em segundo lugar, a sentença da maldição, que decreta labuta, tristeza e morte para o próprio homem, além da adição inevitável

que envolve toda a ordem criada, da qual o homem é a coroa.

### II. O EFEITO SOBRE O HOMEM

Daí por diante o homem tornou-se uma criatura pervertida. Em revolta contra o propósito de seu próprio ser, que é viver e agir inteiramente para a glória de seu soberano e beneficente Criador, e para cumprir a sua vontade, ele deixa de ser verdadeiro homem. Sua verdadeira humanidade consiste na conformidade com a imagem de Deus, segundo a qual foi criado. Essa imagem de Deus é manifestada na capacidade original do homem de ter comunhão com seu Criador; em seu prazer exclusivamente naquilo que é bom; em sua racionalidade que torna possível, exclusivamente a ele dentre todas as criaturas, ouvir e reagir à palavra de Deus; em seu conhecimento da verdade e na liberdade que esse conhecimento assegura; e no governo, como cabeça da criação de Deus, em obediência ao mandato de ter domínio sobre toda criatura viva e de subjugar a terra.

Entretanto, mesmo rebelando contra a imagem de Deus, segundo a qual foi modelado, o homem não pode destruir essa imagem, visto que faz parte de sua própria constituição humana. É evidente, p.ex., em sua busca pelo conhecimento científico, em seu domínio e uso das forças da natureza, e em seu desenvolvimento da cultura, da arte e da civilização. Porém, ao mesmo tempo, os esforços do homem caído são amaldiçoados com frustrações. Essa frustração em si mesma é uma prova da perversão do coração humano. Assim é que a história demonstra que as próprias descobertas e avanços que haviam prometido tanto bem à humanidade, por causa de abuso, trouxeram em sua bagagem muitos males também. O homem que não ama a Deus também não ama seus semelhantes humanos. É impelido por motivos egoístas. A imagem de Satanás, o grande odiador de Deus e do homem, é estampada sobre ele. O resultado da queda é que o homem conhece agora o bem e o mal.

Os efeitos psicológicos e éticos da queda em parte alguma são mais graficamente descritos do que por Paulo, em Rm 1.18s. Todos os homens, por mais ímpios e injustos que possam ser, conhecem a verdade acerca de Deus e de si mesmos. Porém, impiamente suprimem essa verdade (v. 18). Trata-se, todavia de uma verdade inescapável, pois o fato do "poder eterno da deidade" do Criador é ao mesmo tempo manifestado dentro do homem, devido sua própria constituição por ser criatura de Deus feita à sua imagem, como também se manifesta ao seu redor por toda parte na ordem criada do universo, que apresenta testemunho eloqüente de sua origem como obra das mãos de Deus (v. 19s.; cf. Sl 19.1s.). Basicamente, por conseguinte, o estado do homem não é um estado de ignorância, mas antes, de conhecimento. Sua condenação é justa pelo fato de amar mais às trevas do que à luz. Sua recusa de glorificar a Deus como Deus, e sua ingratidão,



conduzem-no à futilidade e vaidade intelectuais. Professando-se arrogantemente ser sábio, de fato se torna um insensato (Rm 1.21s.). Tendo-se cortado voluntariamente para longe do Criador, em quem exclusivamente pode ser encontrado significado para a existência, ele precisa procurar esse significado em alguma outra coisa, pois seu caráter finito, como criatura, torna-lhe impossível deixar de ser uma criatura religiosa. E sua busca se torna cada vez mais tola e degradante. Isso o leva às mais grosseiras irracionalidades da superstição e da idolatria, levando-o à vileza dos vícios desnaturais, bem como a todos aqueles males, sociais e internacionais, que dão origem a odios e misérias, os quais desfiguram o nosso mundo. Em poucas palavras, a queda derrubou a verdadeira dignidade do homem (v. 23s.).

### III. A DOCTRINA BÍBLICA

Pode-se perceber que a doutrina bíblica da queda contradiz inteiramente a noção popular que afirma que o homem é um ser que, mediante lento desenvolvimento evolutivo, conseguiu erguer-se do teor *primevo* e da *ignorância tateante* de uma origem humilde, até às orgulhosas alturas de sensibilidade e introspecção religiosas. A Bíblia não retrata o homem como uma criatura que está subindo, mas antes, rebaixada, caída, situada na mais desesperada das situações. É somente em contraste com esse pano de fundo que a ação salvadora de Deus, em Cristo, assume sua significação certa. Mediante a apropriação agradecida, pela fé, da obra expiatória de Cristo, aquilo que o homem ou Jeú pode ser recuperado: sua verdadeira dignidade, que era a intenção de Deus, para ele, é restaurada, o propósito da vida é recapturado, a imagem de Deus é recuperada, e o caminhar para o paraíso da comunhão Deus é reaberto.

### IV. SEU DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO

Na história da igreja a controvérsia clássica a respeito da natureza da queda e seus efeitos foi a de Agostinho, no início do séc. V, contra os advogados da heresia de Pelágio. Este último pensava que o pecado de Adão afeta somente a ele mesmo e não à raça humana como um todo, que todo homem nasce livre do pecado e é capaz de viver por seu próprio poder, uma vida impecável, e que algumas pessoas já conseguiram isso. A controvérsia e suas implicações podem ser estudadas como proveito nos escritos antipelagianos de Agostinho. O pelagianismo, com sua afirmação da total capacidade do homem, apareceu novamente em foco, no socinianismo dos sécs. XVI e XVII, e prossegue sob o disfarce das modernas religiões humanísticas.

Posição intermediária é a assumida pela Igreja Católica Romana, que ensina que o homem perdeu, através da queda, o dom sobrenatural da justiça original que não lhe pertencia legitimamente como homem criado, mas que era alguma coisa extra adicionada por Deus (*do-*

*um superadditum*), com a conseqüência que a queda deixou o homem em seu estado natural como ser criado (*in puris naturalibus*): sofreu um mal negativo, e não um mal positivo — privação mais do que depravação. Esse ensino, porém abre a porta para a afirmação da habilidade e, de fato, da necessidade do homem não-regenerado de contribuir, com suas obras, para a realização de sua própria salvação (semipelagianismo, sinergismo), que é posição característica da teologia católica romana do homem e da graça. Quanto à posição católica romana, v. H. J. Richards, "The Creation and Fall", em *Scripture*, VIII, 1956, p. 109-115.

Embora retenha o conceito do homem como ser caído, a teologia liberal contemporânea nega a historicidade do acontecimento da queda. Todo homem, dizem seus expoentes, é seu próprio Adão. Semelhantemente, certas formas da moderna filosofia existencialista, que é essencialmente um repúdio do objetivismo histórico, prontificam-se a empregar o termo "estado de queda" para descrever o estado subjetivo em que o homem pessimistamente se encontra. Um conceito nebuloso, entretanto, não relacionado com acontecimentos históricos, nada explica nem esclarece. Porém, o NT certamente entende a queda como um acontecimento definido na história humana — um evento, além disso, de tais conseqüências críticas para toda a raça humana que aparece lado a lado com aquele outro grande acontecimento crucial da história, o que também explica, a saber, a vinda de Cristo para salvar o mundo (v. Rm 5.12s.; 1Co 15.21s.). A humanidade, juntamente com o resto da ordem criada, espera por um terceiro e conclusivo acontecimento histórico, a saber, o segundo advento de Jesus Cristo, no fim desta era, quando então os efeitos da queda serão finalmente abolidos, quando os incrédulos serão eternamente julgados, e quando a criação será renovada, aparecendo novos céus e nova terra onde habita a justiça, os quais serão estabelecidos de conformidade com os imutáveis propósitos do Deus Todo-poderoso (v. At 3.20s.; Rm 8.19s.; 2Pe 3 13; Ap 21 e 22). Assim sendo, pela graça de Deus, tudo quanto foi perdido em Adão, e muito mais ainda, será finalmente restaurado aos crentes em Cristo. V. igualmente PECADO.

**QUEDAR** (*qedar*, provavelmente "negro", "moreno") — 1 Um dos filhos de Ismael, e pai da tribo que tem seu nome (Gn 25 13; 1Cr 1.29). V. abaixo.

2. Quedar, em seu sentido restrito, denota uma tribo nômade que habitava no deserto sírio-árabe, mas o nome é freqüentemente empregado nas Escrituras e na literatura rabínica como um termo coletivo para os beduínos em geral. A referência a "Quedar", em Jr 49.28,29 diz respeito ao ataque desfechado por Nabucodonosor contra os árabes a sueste de Damasco, em 599 a.C. (v. D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings*, 1956, p. 32). Evidentemente eram criadores de ovelhas em grande escala



(Is 60.7), e comerciavam com a próspera cidade de Tiro (Ez 27.21), o porto marítimo mais próximo. Sendo uma tribo poderosa, dotada de habilidosos arqueiros (Is 21.16,17), são juntos com Meseque, em Sl 120.5, provavelmente como uma espécie de povo bárbaro, enquanto suas tendas são mencionadas (Ct 1.5) para significar beleza morena (cf. *qadar*, "ser negro").

Is 42.11 sugere que habitavam em vilas, porém, essas podem ter sido meros acampamentos temporários (v. H. M. Orlinsky, JAOS, LIX, 1939, p. 22s.). A tribo é mencionada em companhia dos árabes e de Nebaiothe nas inscrições assírias, e há um relato sobre os conflitos entre Quedar e Assurbanipal. J.D.D.

**QUEDEMOTE** — Provavelmente é a moderna *Qasr Ezza'feran*, um local gêmeo cerca de 12 km a noroeste de Dibom. Era uma cidade levítica (1Cr 6.79) dentro da herança de Rúben (Js 13.18). No tempo do êxodo deve ter sido uma área desértica, o que explica a expressão "deserto de Quedemote" (Dt 2.26). R.F.H.

**QUEDES, QUEDES DE NAFTALI** — 1. Uma antiga cidade real dos cananeus (Js 12.22), que se tornou a principal cidade de Naftali (Js 19.37). Algumas vezes era designada "de Naftali" (Jz 4.6) a fim de distingui-la de (2). Foi designada como cidade levítica (Js 21.32) e marcada como cidade de refúgio (20.7). Quedes também se assinalava por sua localização na Galiléia (Js 20.7; 1Cr 6.76).

É possível que essa Quedes fosse igualmente a terra natal de Baraque, que reuniu suas forças com pessoal de Naftali e de Zebulom para a guerra contra Sisera (Jz 4.9-11). Quando Tiglate-Pileser III, da Assíria, invadiu o norte de Israel, em 734-732 a.C., Quedes, ficando na rota sul a partir de Hazot, foi uma das primeiras cidades a cair perante ele (2Rs 15.29). Foi cena da grande batalha que se feriu entre os Macabeus e Demétrio (1Macabeus 11.63). Quedes é a moderna Tell Qades, a noroeste do lago Hulé, onde sondagens e achados à superfície demonstram que foi ocupada durante o início e o fim da Idade do Bronze. V. ainda, *Antiquity and Survival*, II, 1957, p. 146.

2. Uma cidade de Issacar, dada aos levitas geronitas (1Cr 6.72). Seu lugar é ocupado por Quoisom, na lista de Js 21.28. É idêntica à moderna Tell Abu Qedes, a sul-sudoeste de Megido.

3. Uma cidade de Judá, perto da fronteira com Edom (Js 15.23), que provavelmente deve ser identificada com Cades-Barnéia (q.v.) J.D.W.

**QUEDORLAOMER** (heb., *Kedorla'omer*; gr., *Chodolla(o)gomer*) — Rei de Elão e líder de uma coalisão com Anrafel, Arioco e Tidal (q.v.), a qual marchou contra Sodoma e Gomorra, que se tinham rebelado contra ele após doze anos de vassalagem (Gn 14.1-5). Foi perseguido por Abraão, que o matou próximo de Damasco (v. 15).

Esse governante ainda não foi identificado com toda a certeza. Certo elamita chamado Kudur-KU-MAL aparece em textos cuneiformes

(BM 34062, etc.) como conquistador da Babilônia. Esse nome é atualmente soletrado Kutir-nahuti (em sumeriano, KU.MAL = *hunga* = babilônico, *nahu*). Albright equipara Quedorlaomer com esse rei (Kutir-Nahhunti I, de Elão, c. de 1625 a.C.), mas isso implica tanto numa data posterior para Abraão como numa confusão sobre o *r* final com *d* (muito semelhantes na escrita do hebraico antigo). A identificação fonética é possível (*Nahundi* = semítico ocidental, *La'nd* = *La'mr*), mas visto que os nomes de alguns dos reis elamitas mais antigos não são conhecidos, a equiparação deve permanecer questão aberta. A história política desse período torna plausível a presença de uma coalisão de elamitas com semitas ocidentais naquela área (v. ERA PATRIARCAL). D.J.W.

**QUEJO** — V. ALIMENTO, REFEIÇÕES.

**QUEILA** — Uma aldeia murada no Sefelá, que foi atacada pelos filisteus no tempo de Saul, Davi a livrou, mas a influência a favor de Saul era forte demais para ele permanecer ali (1Sm 23). Por ocasião da restauração, seu território formou dois distritos (Ne 3.17s.).

Kh. Qila, a 10 quilômetros a leste de Beit Guvrin, coroa uma colina que domina a subida até Hebron, que sobe de Sucote partindo para o sul, paralelamente ao Sefelá, por detrás de uma serra afastada das colinas. J.P.U.L.

**QUENATE** (*q'nat*, "posseção") — Cidade no norte da Transjordânia, tomada dos cananeus por Noba, que lhe deu o seu nome (Nm 32.42), e reconquistado por Gesur e Ará (1Cr 2.23). É usualmente identificada com as extensas ruínas de Qanawât, cerca de 23 quilômetros a nordeste de Bozra; mas vd Abel, *Géographie*, II, p. 417. J.D.D.

**QUENEUS** — Os queneus eram uma tribo midianita (Nm 10.29; Jz 1.16; 4.11). Esse nome significa "ferreiro", e a presença de cobre, a sueste do golfo de Aqabah, a região quenita-midianita, confirma essa interpretação. Os queneus aparecem pela primeira vez como habitantes da Canaã patriarcal (Gn 15.19). Subseqüentemente Moisés se tornou genro de Reuel (Êx 2.18), e convidou Hobade, seu cunhado, a acompanhá-lo com os israelitas, desejando o concurso de sua habilidade nômade (Nm 10.29). Os queneus acompanharam Judá até sua herança (Jz 1.16; 1Sm 28.10). Foram poupados por Saul durante sua guerra contra os amalequitas (1Sm 15.6), e Davi cultivava a amizade com os mesmos (1Sm 30.29). Os recabitas pertenciam à tribo dos queneus (1Cr 2.55), e foram proeminentes nos tempos pós-exílicos (Ne 3.14).

A "hipótese quenita" dá a esse clã midianita grande importância na religião de Israel. Compromete-se tal hipótese em responder à pergunta: Onde Moisés aprendeu o nome de Javé? Rejeitando o conhecimento pré-mosaico do nome Javé, em Israel, alguns replicam que ele aprendeu tal nome com Jetro, o queneu-midia-

nita. O zelo javístico posterior dos recabitas-que-neus não pode dar apoio a essa teoria, entretanto: não é fato desconhecido que às vezes os convertidos são mais zelosos que os crentes tradicionais! Semelhantemente, o sacrifício de Jetro (Ex 18.12) não suporta o peso que lhe é dado — que Jetro estaria instruindo a Moisés como Javé deveria ser adorado, pois o capítulo antes o apresenta como aprendiz, conduzido à fé através do testemunho de Moisés (vers. 11). Por conseguinte, à parte da observação não convincente de que “os que-neus eram os ferreiros das antigas tribos nômades... e indubitavelmente Javé é um deus do fogo” (Oesterley e Robinson, *History of Israel*, I, p. 92), a única confirmação para a hipótese quenita é que seu ancestral, Caim, trazia a marca de Javé (Gn 4.15). Essa hipótese é advogada, p.ex., por L. Koehler, *Old Testament Theology*, p. 45; contestada por M. Buber, *Moses*, p. 94. O testemunho de Gênesis é que o nome de Javé era conhecido dos patriarcas, e, de fato, desde os tempos mais recuados (Gn 4.1,26). A hipótese é um fruto da aplicação da análise documentária, e bem merece ser chamada de “o zênite da invenção liberal” (U. E. Simon, *A Theology of Salvation*, 1953, p. 38). J.A.M.

**QUENEZEUS** — Uma família edomita liderante, que traçava sua ascendência até Elifaz, o filho mais velho de Edom (Gn 36.11,15,42; 1Cr 1.36,53). Uma parte deles se reuniu aos judeus; sua contribuição à história de Israel é indicada em 1Cr 4.13-15. (O vers. 15 é difícil; talvez originalmente dizia: “... (nome perdido); esses eram os filhos de Quenaz”). A descendência quenezita de Calebe sempre é expressa por intermédio de Jefoné (Nm 32.12; Js 14.6,14). “Otoniel, filho de Quenaz” (Js 15.17; Jz 1.13) pode significar simplesmente “Otoniel o quenezeu”; de outra maneira, esse Quenaz seria o irmão mais novo de Calebe, e Otoniel seu sobrinho, o que é menos provável. A história de Calebe deixa subentendido que sua família já estava bem estabelecida em Judá antes mesmo do êxodo; por conseguinte, é possível que os antepassados de Jefoné é que foram os primeiros a reunir-se àquela tribo.

Os quenezeus são mencionados (Gn 15.19) juntamente com nove outras nações a ocuparem a terra prometida a Abraão; isso, aparentemente, definido em termos de povoados feitos após o seu tempo, incluía o extremo sul, ainda que nenhuma parte da Edom propriamente dita (cf. Dt 2.5). J.P.U.L.

**QUENOBÓQUIOM** (lit., “pasto de ganso”; em cóptico, *Sheneset*) — Uma antiga vila do Egito, a leste do Nilo, c. de 48 quilômetros ao norte de Luxor. Ali foi fundado um dos primeiros mosteiros cristãos, por Pacômio, c. de 320 d.C. Quenobóquiom tem adquirido nova fama por causa da descoberta, em suas vizinhanças, em 1945, de uma biblioteca de literatura gnóstica (principalmente traduções cópticas do grego) — 48 ou 49 documentos, em treze códices

em papiro. São comumente chamados de documentos Nag Hammadi, presumivelmente porque foi em Nag Hammadi, a oeste do rio (a vila moderna mais próxima da cena da descoberta), onde a descoberta foi anunciada pela primeira vez. Um dos códices foi adquirido pelo Jung Institute de Zurique, pelo que é chamado de Codex Jung; os demais são atualmente propriedade do Museu Cóptico, no Cairo. Quando se escrevia este artigo, apenas dois desses documentos tinham sido publicados — *O Evangelho da Verdade*, contido no Codex Jung; e o *Evangelho de Tomé*, contido em um dos códices no Cairo: *O Evangelho da Verdade* é uma meditação especulativa sobre a mensagem cristã, saída da escola valentiniana do gnosticismo, sendo, mui provavelmente, obra do próprio Valentino (c. de 150 d.C.). *O Evangelho de Tomé* é uma coleção de 114 afirmações atribuídas a Jesus, fragmentos dos quais (em grego) foram encontrados em Oxyrhynchus, no fim do séc. XIX e inícios do séc. XX de nossa era. Quando a coleção inteira for publicada, isso muito contribuirá para nosso conhecimento acerca do gnosticismo. F.F.B.

**QUÉREN-HAPUQUE** (*qeren hapukh*, “chifre de pintura”, isto é, “embelezador”; na LXX, *Amaltheias kerai*) — Nome dado à terceira filha de Jô, a mais jovem, depois de sua prosperidade haver sido restaurada (Jô 42.14). Quanto à discussão sobre esse nome, v. COSMÉTICOS E PERFUMARIA, III (a).

**QUERETUS** (heb., *k<sup>re</sup>ti*) — Um povo espalhado juntamente entre os filisteus, no sul da Palestina (1Sm 30.14; Ez 25.16; Sf 2.5). Durante o reinado de Davi, formavam, juntamente com os peletitas, sua guarda pessoal particular, sob as ordens de Benaia, filho de Jeoiada (2Sm 8.18; 20.23; 1Cr 18.17). Permaneceram leais a Davi durante a rebelião de Absalão (2Sm 15.18) e de Seba (2Sm 20.7), e estavam presentes quando Salomão foi ungido para tornar-se rei (1Rs 1.38,44), embora o fato que nunca mais são mencionados pareça indicar que sua lealdade a Davi dependia do fator pessoal que terminou com sua morte.

Parece razoável supor que os queretus fossem cretenses, e que os peletitas fossem filisteus, sendo que este último nome talvez tenha sido uma adaptação analógica de *p<sup>h</sup>ishtu*, baseada em *k<sup>re</sup>ti*, juntamente com a assimilação do *sh* no *t* seguinte, a fim de ficar formada a frase fácil *hak<sup>re</sup>ti w<sup>h</sup>ap<sup>h</sup>leti*, “os queretus e os peletitas” (semelhança de nomes essa destruída pela tradução em português “queretus” em lugar de queretitas). Se isso realmente foi assim, a distinção entre eles era somente que, embora ambos os grupos tivessem vindo de Creta, os queretus eram cretenses nativos, enquanto os peletitas tão só haviam passado pela ilha em suas viagens, vindo de alguma outra pátria original (v. FILISTEUS).

Parece que mercenários originários da área do mar Egeu, tal como em nossos dias, não



eram incomuns na antiguidade, pois embora Jeoiada não se utilizasse mais dos quereteus e peletitas, tinha tropas da Caria (2Rs 11 4,19; *kari*, traduzido "capitães dos cários" em nossa versão portuguesa). T.C.M.

**QUERIOTE** — 1. Uma aldeia no extremo sul de Judá, conhecida também como Quiriote-Hezrom, possivelmente a moderna Khirbet el-Qaryatein (Js 15.25). 2. Uma cidade de Moabe (Jr 48.24), anteriormente fortificada (Jr 48.41), e que possuía palácios (Am 2.2). Alguns escritores identificaram-na com Ar, a antiga capital de Moabe, porquanto quando Ar foi alistada entre as cidades moabitas, Queriote foi omitida (Js 15, 16), e vice-versa (Jr 48). Ali havia um santuário dedicado a Camos, para onde Mesa arrastou Arel, o chefe de Atarote. Vd PEDRA MOABITA. J.A.T.

**QUERITE** — Um ribeiro na Transjordânia, próximo do qual Elias se ocultou de Jezabel, por ordem de Deus (1Rs 17.3,5). A forma das palavras sugere que ficava a leste do Jordão, e, portanto, em Gileade, mas a localização exata é incerta. J.D.D.

**QUERUBINS** (*k'ruvim*) — Plural de "querube". No AT são representados como seres simbólicos e celestiais. Em Gênesis tinham a incumbência de guardar o caminho para a árvore da vida, no jardim do Éden (Gn 3.24). Uma função simbólica semelhante foi creditada aos dois querubins dourados, postos em cada extremidade do propiciatório que cobria a arca da aliança (Êx 25.18-22; cf. Hb 9 5), pois simbolicamente protegiam os objetos sagrados guardados na arca, e proviam, com suas asas estendidas, um pedestal visível para o trono invisível

de Javé (cf. 1Sm 4 4; 2Sm 6.2; 2Rs 19.15; Sl 80.1; 99.1 etc.). Em Ezequiel, cap. 10, o trono-carruagem de Deus, que continuava sustentado por querubins, torna-se móvel. Representações dessas criaturas aladas também foram bordadas nas cortinas e no véu do tabernáculo, bem como estampadas nas paredes do templo (Êx 26.31; 2Cr 3.7).

Figuras de querubins formavam parte das suntuosas decorações do templo de Salomão (1Rs 6.26s.). Duas dessas, esculpidas em madeira de oliveira e recobertas de ouro, dominavam o Santo dos Santos ou santuário mais interno. Tinham cerca de 5 m de altura, com a envergadura total das asas de dimensões semelhantes, e, quando postas juntas, cobriam a parede inteira. Os querubins também eram esculpidos na forma de um friso ao redor do muro do templo de Salomão, e apareciam juntamente com representações de animais sobre painéis decorativos que formavam parte da base da gigantesca bacia de bronze ("mar"), que continha a água para as abluções rituais.

Alusões a esses seres celestiais ocorrem ocasionalmente no AT, especialmente nos livros poéticos, onde aparecem como representações simbólicas dos ventos tempestuosos do céu. Em 2Sm 22.11 (Sl 18.10), Deus é referido a montar sobre um querubim, expressão essa que tem sua cláusula paralela, "levado velozmente nas asas do vento".

Pela descrição dada no AT, há considerável dúvida tanto a respeito da aparência como na natureza essencial dos querubins. São geralmente representados como criaturas dotadas de asas, mas também com pés e mãos. Na visão de Ezequiel sobre a Jerusalém restaurada, as semelhanças esculpidas dos querubins tinham dois rostos, uma de homem e o outro de leão

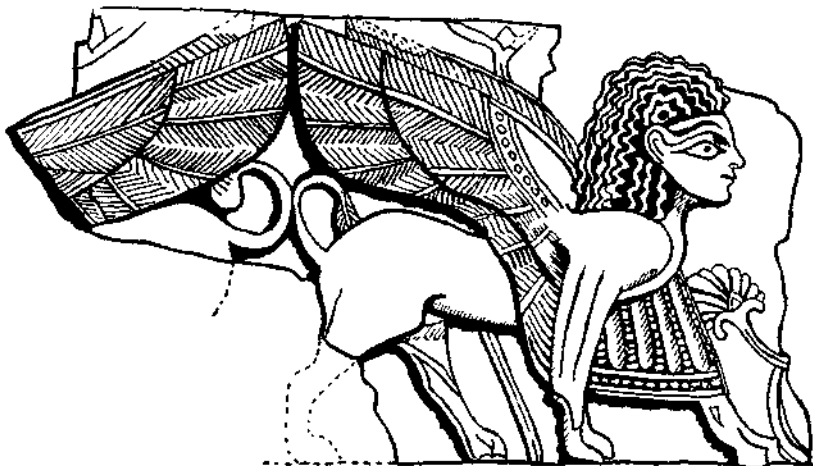


Fig. 156 — Parte de um espesso painel de marfim, encontrado em Nirude, mostrando duas esfinges aladas e de saias, costa com costa. Esses são os 'querubins' do AT (Êx 25.20). Original com 3/4 polegadas de altura.

novo (Ez 41.18s.), enquanto aquelas semelhanças vistas em sua visão sobre a glória divina, cada um dos querubins tinha quatro rostos e quatro asas (Ez 10.21). Até que ponto eram reputados possuidores de qualidades morais e éticas, é desconhecido. Mas invariavelmente aparecem associados com Deus, e lhes eram atribuída uma elevada e etérea posição.

As descobertas arqueológicas na Palestina têm trazido à luz algumas antigas representações de querubins. Em Samaria, certos painéis de marfim apresentam uma figura composta com um rosto humano, corpo de animal quadrúpede e duas asas elaboradas e conspicuas. A aparência do rosto sugere certo grau de influência hitita. Escavações efetuadas na antiga cidade fenícia de Gebel (gr., Biblos) têm revelado uma representação esculpida de dois querubins a sustentar o trono de Hirã, rei de Gebal, que reinou c. de 1200 a.C. Essas figuras concordam em geral com seus paralelos da Samaria.

Criaturas aladas simbólicas eram igualmente uma característica proeminente na mitologia e na arquitetura do antigo Oriente Próximo. Representações dessa espécie eram característica comum no animismo egípcio, enquanto na Mesopotâmia leões e touros alados guardavam todos os edifícios de alguma importância. Os heteus popularizaram os grifos, uma criatura altamente complicada, com corpo de leão, cabeça e asas de águia, e com a aparência geral semelhante à de uma esfinge. R.K.H.

**QUESULOTE** (Js 19.18) — Uma cidade de Issacar, perto da fronteira com Zebulon, é evidentemente a Quislote-Tabor de Js 19.12. Geralmente é identificada com as ruínas existentes ao norte de Iksal, cerca de 3 km a sudeste de Nazaré. J.D.D.

**QUETURA** (*q'turah*, "perfumada") — Segunda esposa de Abraão, depois da morte de Sará, que lhe deu os filhos de nome Zinrã, Jocsã, Medã, Midlã, Jisbaque e Suã, os quais, por sua vez, se tornaram os antepassados de um número de povos do norte da Arábia (Gn 25.1-4; 1Cr 1.32,33). V. ARÁBIA. T.C.M.

**QUIBROTE-ATAAVÁ** (*qivrot hata'awah*, "sepulcros de desejo") — Um dos acampamentos dos israelitas a um dia de viagem do deserto do Sinai. Ali o povo, tendo desejado intensamente carne para comer e tendo o Senhor enviado a eles codornizes para comer, foram alcançados pela praga, que provocou muitas mortes (Nm 11.31-34; 33.16; Dt 9.22; cf. Sl 78.27-31). Alguns têm sugerido que o incidente em Taberã (Nm 11.1-3) teve a mesma localização como aquele em Quibrote-Ataavá, mas Dt 9.22 parece argumentar contra isso. Grollenberg identifica-a com Ruweis el-Ebeirig, a nordeste do monte Sinai. J.D.D.

**QUINERETE, GENEZARÉ** — 1. Em 1Rs 15.20 e em outros lugares, uma pequena planície triangular na praia noroeste do mar da Galiléia

(q.v.), o qual também é chamado de "mar de Quinerete" (Nm 34.11, etc.), ou lago de Genezaré (Lc 5.1). Alguns vêem certa semelhança entre a forma do lago e a de uma harpa (*kinor*) e derivam tal nome dessa palavra hebraica.

2. Cidade de Naftali (Js 19.35) na planície de Quinerete, e que provavelmente é a moderna Khirbet el-Oreimeh. R.F.H.

**QUIOS** — Uma das maiores ilhas do mar Egeu, perto da costa ocidental da Ásia Menor. Era uma cidade-estado livre, sob o império romano, até os dias de Vespasiano. O navio em que velejava Paulo, a caminho de Trôade para Patara, ancorou por uma noite perto da ilha (At 20.15). J.D.D.

**QUIR** — No texto hebraico esse é o nome do lugar de exílio dos sírios (2Rs 16.9; Am 1.5), e país de onde Javé os trouxe (Am 9.7). Talvez não tenta sido esse seu lugar de origem, mas apenas uma terra que ocuparam durante algum estágio antigo de sua história, paralelamente a Israel no Egito e os filisteus em Cafitor (v. SÍRIA, FILISTEUS, CAFTOR). Em Is 22.6, Quir aparece como paralelo de Elã. Não se conhece nenhum lugar antigo com esse nome; entretanto, visto que significa simplesmente "cidade", não é necessário que tal nome seja específico. A LXX não emprega um substantivo próprio em qualquer dessas passagens, mas traduz "de um abismo" (Am 9.7; gr., *ek bathrou*), "chamado como aliado" (Am 1.5, gr., *epikletos*) e "congregação" (Is 22.6, gr., *synagoge*), traduções possíveis de um texto hebraico sem pontos vocálicos. A *Vulgata* segue a identificação errônea com Cirene, conforme Simaco. Quir foi alterada (por Cheyne) para Coa, o qual dizia que se tratava de Gutium, nas colinas curdas (cf. Ez 23.23; Is 22.5,6). O problema ainda não pôde ser solucionado.

**QUIR DE MOABE, QUIR-HERES** — Uma cidade fortificada no sul de Moabe, que foi atacada mas não conquistada pelos reis de Israel, Judá e Edom (2Rs 3). Durante o cerco, Mesa, rei de Moabe, ofereceu seu filho mais velho "em holocausto sobre o muro".

O nome em hebraico (*qir har'set*) significa "o muro de cacos". A tradução apresentada pela LXX a respeito de Is 16.11 pressupõe a expressão hebraica *qir hadeshet*, "a cidade nova". Normalmente a aldeia é chamada de Quir de Moabe (Is 15.1). Alguns escritores vêem, em Jr 48.36,37, um jogo de palavras no qual Quir-Heres é paralela a "calvo" (heb., *qorhah*). Tem sido sugerido que o nome moabita original era *qrhh*, provavelmente a mesma aldeia referida na Pedra Moabita (linhas 22s.), onde Mesa estabeleceu um santuário dedicado a Camos e levou a efeito um projeto de edificações. (V. PEDRA MOABITA). Isso a colocaria próximo de Dibom.

A maioria dos escritores, entretanto, identificam-na com Kerak, seguindo a tradução apresentada pelo Targum, Kerak de Moabe. Se isso realmente é assim, então o lugar era edificado



numa colina rochosa estratégica, a 1.028 m acima do nível do mar, cercada por vales profundos, a cerca de 18 km a leste do mar Morto e a 24 km ao sul do rio Arnom. Atualmente um castelo medieval coroa a colina. J.A.T.

**QUIRIATAIM** — Forma dupla de *qiryah*, "cidade, aldeia", e que portanto significa "cidade dupla", nome esse que é aplicado a duas cidades da Bíblia.

1. Localidade no território distribuído por sorte a Rúben (Js 13.19) que já havia sido conquistada e reconstruída pelos rubenitas (Nm 32.37). É possível que Shaveh Kiriathaim, que é mencionada no relato sobre a invasão de Que-dorlaomer, no tempo de Abraão (Gn 14.5), se refira a essa localidade, como a "planície" de Quiriataim, ainda que *shaveh* seja uma palavra rara e de significado incerto. Essa cidade mais tarde caiu nas mãos dos moabitas (Jr 48.1,23; Ez 25.9), e é mencionada na inscrição do séc. IX a.C. do rei Mesa, de Moabe (*qrytn*, 1.10) como local que foi reedificado por ele, pelo que não pode ter permanecido sob o controle israelita por mais do que cerca de três séculos. O sítio talvez deva ser identificado com a moderna El Quraiyat, cerca de 10 quilômetros a noroeste de Dibom, no Jordão.

2. Uma cidade levítica em Naftali (1Cr 6.76), que possivelmente deva ser identificada com Cartã (i) de Js 21.32. O local é desconhecido, ainda que diversas sugestões tenham sido feitas (v. GTT, §§ 298, 337, 357). T.C.M.

**QUIRIATE-ARBA** (heb., *qiryat 'arba'*, "cidade de quatro", isto é, "tetrápolis"), um nome antigo de Hebrom (q.v.) — De conformidade com Js 14.15 era "metrópole dos enaquins" (conforme a LXX; nossa versão portuguesa, acompanhando outras, faz de 'arba', "quatro", um nome pessoal). O nome Quiriata-Arba ocorre apenas uma vez na história de Abraão (Gn 23.2), e algumas poucas vezes na narrativa da conquista (Js 14.15; 15.54; 20.7; Jz 1.10); daí por diante evidentemente tal designação caiu em desuso. Alguma tentativa pode ter sido feita para revivê-la nos tempos pós-exílicos (Ne 11.25), mas com a ocupação dos idumeus naquele lugar, pouco depois disso, o nome antigo foi totalmente descontinuado. F.F.B.

**QUIRIATE-JEARIM** (*qiryat-y'arim*, "cidade de florestas") — Uma cidade principal dos gibeonitas (Js 9.17), na fronteira entre Judá e Benjamim (Js 18.14,15; cf. Jz 18.12), assinalada primeiramente para Judá (Js 15.60), e então, assumindo-se identificação com "Quiriata", dada a Benjamim (Js 18.28). Também é chamada de Quiriata-Baal (Js 15.60, o que sugere que era um antigo lugar alto dos cananeus), Baalã (Js 15.9.10), Balalim de Judá (2Sm 6.2) e Quiriata-Arim (Ed 2.25).

A arca foi trazida de Bete-Semes para aqui, e confiada aos cuidados de Eleazar (1Sm 4.1), de onde, depois de vinte anos, Davi a transportou para Jerusalém (2Sm 6.2, 1Cr 13.5, 2Cr 1.4). A terra de Urias, o profeta, era Quiriata-Jearim (Jr 26.20).

A localização exata ainda não foi determinada, mas o consenso da opinião favorece Kuriet el-Enab (comumente conhecida como Abu Ghosh), um florescente vilarejo a 14 quilômetros a oeste de Jerusalém, na estrada de Jafa. Trata-se de um distrito bastante arborizado (ou pelo menos o foi no passado) e satisfaz igualmente outros requerimentos geográficos. J.D.D.

**QUIRIATE-SEFER** — Uma importante cidade dos cananeus, nas colinas de Judá; vd DEBIR (1).

**QUIRÍNIO** (Lc 2.2); seu nome, na tradução portuguesa, é bastante aproximado do termo gr., *Kyrenios* — Públius Sulpicius Quirinius foi cônsul de Roma em 12 a.C., e não muito tempo depois levou a efeito uma campanha contra os inquietos homanadensianos, da Ásia Menor central. Em 3 a.C., tornou-se procônsul da Ásia; Em 3-4 d.C. foi conselheiro do herdeiro aparente do império, Gaio César, durante a expedição deste último à Armênia; desde 6 até 9 d.C., foi legado imperial (*Legatus pro praetore*) da Síria-Cilícia. Isso parece ter concluído sua carreira pública; daí por diante ele viveu em Roma, onde faleceu, em 21 d.C. No início de seu governo, na Síria-Cilícia, ele organizou o censo da Judéia, quando aquele território foi transformado numa província romana, por ocasião da deposição de Arquelau (v. HERODES [2]). Esse recenseamento, registrado por Josefo (*Antiguidades xviii.1.1*), é o mesmo que é referido em At 5.37. Pela obra *Lapis Venetus* (CIL, III.6687) podemos compreender que não foi somente na Judéia que foi levado a efeito um recenseamento sob os auspícios de Quirínio; essa inscrição registra a carreira de certo oficial que serviu sob as ordens de Quirínio durante o período em que foi legado da Síria-Cilícia, e levou a efeito um recenseamento em nome dele, na cidade síria de Apamélia. O recenseamento referido em Lc 2.1s., entretanto, deve ter ocorrido pelo menos nove anos antes (v. RECENSEAMENTO).

Esse informe acerca desse recenseamento anterior, em Lc 2.2, tem sido entendido de duas maneiras alternativas: "Esse foi o primeiro registro de sua espécie; teve lugar quando Quirínio era governador da Síria"; ou então: "Esse foi o primeiro registro efetuado quando Quirínio era governador da Síria". A possibilidade que Quirínio tenha sido governador da Síria, numa ocasião anterior (v. CRONOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO) tem encontrado confirmação aos olhos de certo número de eruditos (esp., W. M. Ramsay), baseada no testemunho da inscrição *Lapis Tiburtinus* (CIL, XIV.3613). Essa inscrição, que registra a carreira de um distinguido oficial romano, infelizmente está mutilada, pelo que o nome do próprio oficial está faltando; porém, pelos detalhes restantes, não é possível que tenha sido outro senão o próprio Quirínio. Contém uma declaração que afirma que quando ele se tornou legado imperial da Síria, entrou nesse ofício "pela segunda vez" (lat., *iterum*). A questão, por conseguinte, é: ele se

tornou legado imperial da Síria pela segunda vez, ou simplesmente recebeu um legado imperial pela segunda vez, tendo governado outra província qualquer nessa capacidade em ocasião anterior?

O fraseado é ambíguo. Ramsay sustentava que Quirínio foi nomeado como legado adicional da Síria, entre 10 e 7 a.C., com o propósito de levar a efeito a guerra contra os homanadensianos, enquanto a administração civil da província estava nas mãos de outros governadores, incluindo Sentius Saturninus, 8-6 a.C., sob quem, de conformidade com Tertuliano (*Adv. Marc.* iv.19), o recenseamento de Lc 2.1s. foi levado a efeito. Uma forte defesa, entretanto, se tem levantado (especialmente da parte de R. Syme) em favor do ponto de vista que o legado anterior de Quirínio não fora sobre a Síria, mas sim, sobre a Galácia, onde os homanadensianos teriam estado nas vizinhanças. Nesse caso, devemos considerar a possibilidade que "Saturninus", que Tertuliano parece ter lido em sua cópia de Lc 2.2, era o nome que ali estava originalmente, em lugar de "Quirínio" (de acordo com B. S. Easton, *The Gospel according to St. Luke*, 1926, p. 20; J. W. Jack, "The Census of Quirinius", *ExpT*, XL, 1928-9, p. 496s.). F.F.B.

**QUIS** (*qish*, "arco", "poder") — Nome de cinco homens do AT. 1. Um benjamita, filho de Abiel e pai do rei Saul (1Sm 9.1; 14.51; cf. At 13.21). 2. Filho de Jeiel e Maaca (1Cr 8.29,30), talvez tio de (1), acima. 3. Um levita, neto de Merari (1Cr 23.21). 4. Outro levita e merarita que ajudou na purificação do templo, nos tempos de Ezequias (2Cr 29.12,15). 5. Um benjamita, bisavô de Mordecai (Et 2.5).

**QUISLEU** — O nono mês do calendário hebreu (Ne 1.1). V. CALENDÁRIO.

**QUISOM** — Rio que, sendo modernamente chamado de Nahr el-Muqatta", começando nas colinas do norte de Samaria, atravessa a planície de Esdrélon e deságua na baía de Acra, a leste do monte Carmelo. Embora seja um rio de meandros, em sentido geral corre na direção norte-ocidental, paralelamente à serra de montanhas que corre de Samaria ao Carmelo, e a nordeste da mesma, em cujos desfiladeiros nordestinos jaziam Taanaque, Megido e Jocneão. O nome Quisom não é frequentemente empregado, pois o rio algumas vezes é indicado mediante referência a uma das cidades que dão frente para o mesmo. Assim é que provavelmente é mencionado pela primeira vez em Js 19.11, onde o "ribeiro que está defronte de Jocneão" é apresentado como parte da fronteira de Zebulon, embora, nesse caso, apenas uma pequena seção do rio, nas vizinhanças de Jocneão, seja aqui referida.

A mais bem conhecida referência ao rio é aquela que o liga com a vitória dos israelitas, sob a liderança de Baraque, sobre os sírios comandados por Sísera (Jz 4 e 5; Sl 83.9). As forças de Sísera, pesadamente armadas com carros de com-

bate, se postaram na planície, e os israelitas lançaram seu ataque vindos das montanhas ao sudoeste do rio. O sucesso dos israelitas se deveu muitíssimo ao rio, que estava em período de cheia, e que deve ter feito a planície circundante fofa demais para os carros de Sísera, os quais se atolaram e se tornaram inúteis.

O rio é referido no cântico de Débora como "as águas de Megido" (Jz 5.19), e o fato que Megido não é referido de outro modo nesse relato tem sido considerado por Albright como indicação que nesse tempo estava arruinada, enquanto Taanaque florescia. As escavações em Megido (q.v.) realmente têm exibido um hiato na ocupação em cerca de 1125 a.C., entre os níveis VII e VI, e é possível que a vitória dos israelitas ocorreu durante esse período de abandono, ou seja, em cerca de 1125 a.C.

O rio é em seguida mencionado como a cena da matança dos profetas de Baal, ordenada por Elias, depois da competição no monte Carmelo (1Rs 18.40). É ali referido como um ribeiro (*nahal*), o que sugere que a longa seca que precedeu aqueles acontecimentos haviam reduzido o rio a um baixo nível. As chuvas que se seguiram devem ter lavado os vestígios da execução. T.C.M.

**QUITIM** — Um dos filhos de Javã (Gn 10.4 = 1Cr 1.7; *kitim*) cujos descendentes se estabeleceram na ilha de Chipre, onde seu nome foi dado à cidade de Kiton, a moderna Larnaka, que é referida nas inscrições fenícias como *kt* ou *kty*. Ocupavam-se no comércio marítimo (Nm 24.24), e parece que o nome veio a ser aplicado a toda a ilha de Chipre (Is 23 1,12), e então, em sentido ainda mais geral, às costas do Mediterrâneo oriental (*'iye kitiyim*: Jr 2.10; Ez 27.6). Na quarta visão de Daniel, que provavelmente trata do período de Ciro até Antioco Epifânio, o fracasso deste último ao tentar conquistar o Egito, devido à intervenção de Roma, é provavelmente referido em 11.30, onde "navios de Quitim" deve ser expressão que se refere a Roma. O nome aparece nos papiros do mar Morto, referindo-se também, provavelmente, a Roma, sendo usado, p.ex., no Comentário sobre Habacuque, como interpretação da palavra "caldeus", usada pelo profeta. T.C.M.

**QUIUM** (*kiyun*), palavra que ocorre apenas uma vez no AT (Am 5.26) — Alguns eruditos têm pensado que se trata de um substantivo comum com o sentido de "pedestal" ou "suporte de imagem" (vd W. R. Harper, ICC, Aos, 1910, p. 139s.). A *Vulgata*, semelhantemente, traz a palavra *imaginem*. A maioria dos estudiosos, entretanto, acredita que os massoretas substituíram os pontos vocálicos da palavra *shiquts* (= "coisa detestável") em lugar dos pontos vocálicos de um termo original como *kaiwan* ou *kewan* = assírio *kaiwanu*, nome aplicado a Ninibe, deus do planeta Saturno. A tradução apresentada pela LXX, *Rhaiphan*, parece apoiar esse ponto de vista; V. RENFÂ e SICUTE. D.W.G.



**QUMRAN** — Nome de um uádi e de uma antiga ruína em suas cercanias, a noroeste do mar Morto (v. mapa 16). A derivação do nome é incerta; as tentativas de ligá-lo (p.ex., por F. de Saulcy) com Gomorra, são inaceitáveis. O nome foi registrado por certo número de viajantes que por ali passaram, mas era praticamente desconhecido até que o descobrimento de manuscritos, nas cavernas circunvizinhas, em 1947 e nos anos seguintes, puseram-no no mapa (v. PAPIROS DO MAR MORTO). As escavações levadas a efeito em Khirbet Qumran ("ruína de Qumran"), entre 1951 e 1955, são geralmente

consideradas como prova de que esse complexo de edifícios formava a sede da comunidade à qual pertenciam os manuscritos de Qumran. Um cemitério, entre Khirbet Qumran e o mar Morto (investigado por C. S. Clermont-Ganneau, em 1873) era provavelmente onde a comunidade sepultava os seus mortos; mais de 1.000 sepultamentos têm sido identificados ali, onde os corpos jazem na direção norte e sul, com as cabeças todas voltadas para o sul.

O local evidentemente era ocupado durante o período da monarquia judaica, ao qual período é atribuída uma cisterna circular (cf. 2Cr

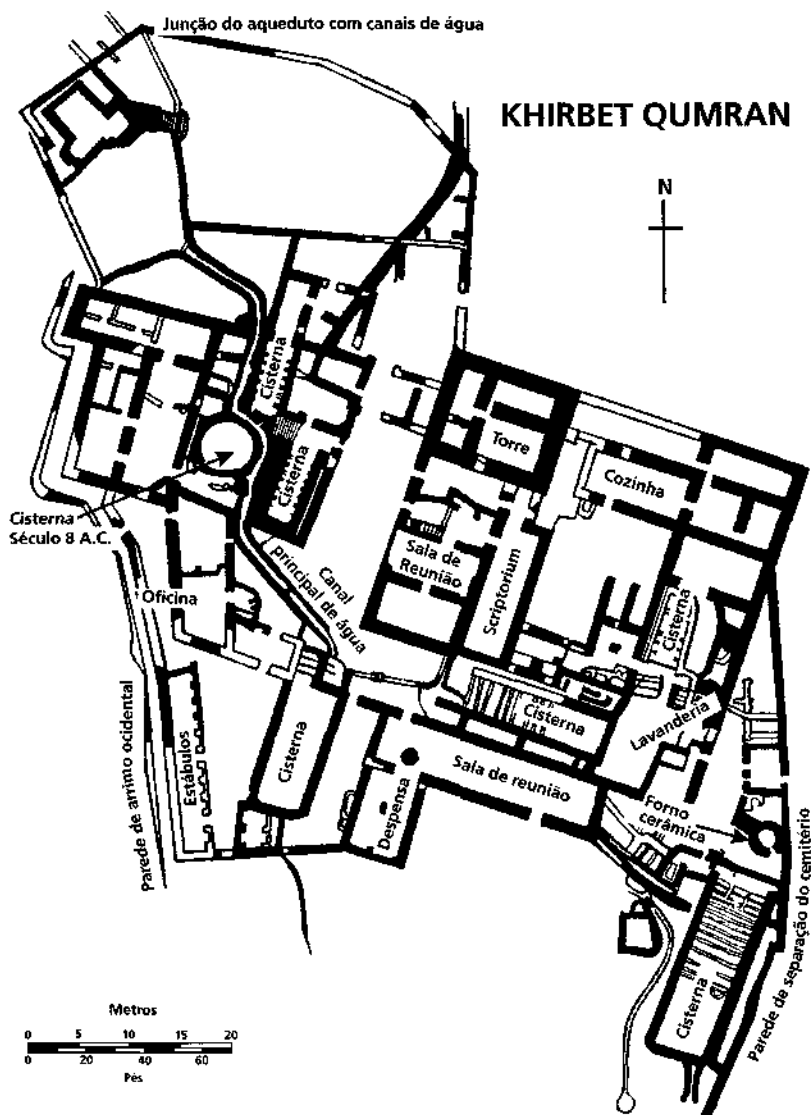


Fig. 157 — Plano da sede principal dos estabelecimentos monásticos de Qumran, c. de 31 a.C.



26.10; e v. SAL, CIDADE DO). As mais interessantes fases de ocupação, todavia, são aquelas geralmente associadas com o "povo dos rolos". A fase Ia (c. de 130-110 a.C.) foi assinalada pela limpeza da antiga cisterna circular e pela construção de duas novas cisternas retangulares, juntamente com alguns poucos aposentos e um forno de oleiro. Isso foi seguido pela fase Ib, assinalada por uma completa reconstrução das sedes, mas numa escala elaborada, evidentemente para satisfazer às necessidades de uma comunidade muito aumentada. Essa fase teve fim quando as edificações foram seriamente danificadas pelo terremoto do ano 31 a.C. (mencionado por Josefo, *Antiguidades* xv.5.2). O local ficou abandonado até c. de 4 a.C., quando os edifícios danificados foram reparados e fortificados. Isso marca o início da fase II, durante a qual o lugar evidentemente servia ao mesmo propósito que tinha durante a fase Ib. Entre as instalações que podem ser claramente identificadas, há salões de assembleia, escritório, cozinha, lavandeira, fábrica de cerâmica (a melhor preservada que até agora foi descoberta na Palestina), moinhos de farinha, despensas de armazenagem, fornos de fundição, oficinas de trabalho em metal, e um elaborado sistema de cisterna, para onde a água era transportada mediante um aqueduto alimentado por cister-

nas escavadas na rocha, nas colinas que ficavam para o noroeste.

As fases de ocupação são indicadas de maneira bastante clara pelo registro de moedas, pois diversas centenas de moedas contemporâneas têm sido encontradas no decurso das escavações. Esse registro sugere que a fase II chegou ao fim em c. de 68 d.C. Evidência de outra espécie demonstra que o fim da fase II foi violento; as paredes foram demolidas, uma camada de cinza negra cobria o local, e certa quantidade de pontas de flecha adicionava seu testemunho silencioso ao quadro geral. Sentimentos tentados a ligar esses acontecimentos com operações militares naquela região, no tempo em que os romanos ocuparam Jericó, no verão de 68 d.C. Se a comunidade de Qumran permaneceu na posse de suas propriedades até então, ou se uma guarnição insurgente tomou conta de sedes tão bem construídas, é algo que permanece incerto.

Alguns poucos aposentos foram edificadas sobre as ruínas, e uma guarnição romana ocupou o local durante alguns anos (fase III).

Desde a escavação de Khirbet Qumran, o local tem sido largamente identificado com a comunidade dos essênios referida por Plínio, o Velho (NH v. 17), que ficava acima de En-Gedi (v. ESSÊNIOS). F.F.B.

# R

**RÃ** — Excetuando o sentido figurado, em Ap 16.13 (gr., *batrachos*), a palavra "rã" ocorre somente em conexão com a segunda das pragas enviadas por Deus contra o Egito (Êx 8.2s.). Diversas rãs, especialmente do gênero *Rana*, são comuns no vale do rio Nilo, e mais de uma espécie poderia ter sido a *ts'farde* 'a que causou aquela praga. G.C.

**RAABE** (em heb., *rahav*, nome possivelmente ligado com a raiz *rhw*, "largo") — Uma meretriz que vivia numa casa construída sobre os muros da Jericó da Idade do Bronze Posterior. Os dois espias de Josué alojaram-se com ela, e ela os escondeu da polícia da cidade cobrindo-os com varas de linho que secavam no eirado. Tendo dado uma pista falsa à polícia, ela entrou em entendimentos com os espias. O renome do poder de Javé convenceria-a que Jericó necessariamente cairia em poder de seu povo, pelo que ela solicitou proteção tanto para si mesma como para sua família. Uma corda escarlata, posta na janela de sua casa, foi o sinal concordado que assinalaria a sua casa. Ela facilitou a fuga dos espias fazendo-os descerem por uma janela que dava para fora da cidade, no alto do muro, que formava uma das paredes de sua casa, e aconselhou-os sobre o caminho que deveriam tomar (Js 2). Quando Jericó caiu somente ela e sua família, dentre todos os cidadãos daquela cidade, é que tiveram suas vidas poupadas; subsequentemente se tornaram israelitas naturalizados (Js 6.17, 22-25).

No NT, o escritor da Epístola aos Hebreus a incluiu entre os exemplos antigos de fé em Deus (Hb 11.31), e seu caso é citado como o de alguém que foi justificado por suas obras de fé, em Tg 2.25. Quase certamente ela deve ser identificada com "Raabe", esposa de Salmom e mãe de Boaz, ancestral de Davi, que é incluído na genealogia de nosso Senhor em Mt 1.5. M.G.

**RAAMÁ** (*ra'mah* "tremor") — Um dos "filhos" de Cuxe (Gn 10.7; 1Cr 1.9).

A tribo de Raamá até hoje ainda não foi identificada; contudo, inscrições encontradas em Sabá sugerem uma localização próxima de Havi-lá e Sabá, e a leste de Ofir. À semelhança de Sabá (q.v.), Raamá comerciava com a Tiro dos fenícios (Ez 27.22).

**RABÁ** — 1. Uma cidade com vilas associadas, na região montanhosa de Judá (Js 15.60), mas que atualmente não pode ser identificada. Possivelmente é a mesma Rubute das cartas de Amarna,

2. A capital de Amom, atualmente representada por Amam, capital da Jordânia, a 35 km a leste do rio Jordão. Normalmente o AT apresenta seu nome como *Rabah*, mas há traduções que em certas passagens dão Rabate. Ali é que estava a "cama de ferro" (sarcófago de ferro) pertencente a Ogue, rei de Basá (Dt 3.11).

Pouco se ouve falar em Rabá até o tempo de Davi. Os mensageiros enviados para apresentar condolências a Hanum, o novo rei de Amom por ocasião da morte de seu pai, Naás, foram insultados, e Hanum, suscitando traição, obteve a ajuda de auxiliares arameus e declarou guerra. Davi enviou Joabe ao encontro do inimigo, concentrado ao redor de Medeba (1Co 19.6,7). Joabe foi atacado pela frente e pela retaguarda, mas, dividindo as suas próprias forças, derrotou o inimigo (2Sm 10). Posteriormente Davi derrotou os arameus em Helá (2Sm 10 17) e foi capaz de concentrar suas forças contra Amom. Enquanto Davi descansava em casa, Joabe assaltava Rabá e devastava a terra dos amonitas. Finalmente, Joabe conquistou a "cidade real", mas permitiu a Davi a honra de conquistar a cidadela principal. Os habitantes foram condenados a trabalhos forçados (2Sm 12.26-31; 1Cr 20.1-3).

Depois da morte de Salomão, os amonitas conseguiram libertar-se e passaram a perturbar Israel. Os profetas falaram contra Rabá como representante do povo amorita (Jr 49.2,3; Ez 21.20; 25.5; Am 1.14).

Rabá reconstruída e redenominada de Filadélfia, por Ptolomeu Filadelfo (285-246 a.C.), se tornou uma das cidades de Decápolis, e importante centro comercial. Existem consideráveis remanescentes arqueológicos em toda a circunvizinhança de Amam hoje em dia, que recuam até os séculos anteriores ao êxodo. J.A.T.

**RABE-MAGUE** — Posição oficial do babilônio Nergal-Sarezzer (q.v.), no tempo do saque de Jerusalém, em 587 a.C. (Jr 39.3,13). Esse título tem sido comparado com *rabu emga*, "nobre e sábio", um título real reivindicado por Neriglissar, e com *rab mahhu*, "chefe dos mahhu", oficiais (administrativos e não religiosos). Entretanto, bem pode ser a forma hebraica de *rab mu(n)gu*, o título de um alto oficial babilônio, cujo sentido exato ainda continua desconhecido. D.J.W.

**RABE-SAQUE** — Título do oficial assírio que, juntamente com o Tartã e com o Rabe-Saris (q.v.), foi enviado por Senaqueribe, rei da Assíria, vindos de Laquis, para exigir a rendição de Jerusalém da parte de Ezequiel (2Rs 18.17,19,26-28,37; 19.4-8; Is 36.2,4, 11-13,22; 37.4,8). Ele agia como porta-voz da delegação, dirigindo-se aos cidadãos de Jerusalém no dialeto judaico. Os representantes de Ezequias solicitaram-lhe que falasse em aramaico para que não fosse descoberta qual a missão deles. Mas Rabe-Saque recusou-se a isso, e, tendo falhado o seu ultimato, regressou a Laquis.

Esse ofício (*rawshaqeh*) era de categoria inferior ao do comandante do exército, após o qual

é alistado (v. TARTÁ). O termo assírio *rab* ("chefe") *shaqe*, era anteriormente considerado como o "copeiro chefe" (em heb., *mashqeh*), mas atualmente se sabe que estava ligado com a palavra *saqu*, "ser elevado"; em sumério, SAG = assírio *resu*, lit., "cabeça". Em assírio, SAG é vocábulo empregado tanto para oficiais como para nobres. O título em questão, por conseguinte, provavelmente é o assírio *rab sha reshi*, "chefe dos nobres" (cf. Rabe-Saris), o qual é freqüentemente mencionado como governador da província assíria a leste de Harã. D.J.W.

**RABE-SARIS** — Título dos seguintes oficiais: 1. Um dos três oficiais assírios, enviados por Senaqueribe para parlamentarem com Ezequias, em Jerusalém (2Sm 18.17; cf. Is 36.3, onde é omitido). 2. O Nebusazbã babilônico, que removeu Jeremias da prisão e o entregou a Gedalias (Jr 39.13). 3. Sarsechim, um dos três babilônios que se assentavam como juizes no portão de Jerusalém, após a mesma haver sido capturada, em 587 a.C. (Jr 39.3). V. SARSECHIM.

O ofício de "chefe dos eunucos" era ocupado por um alto dignitário da corte (cf. Dn 1: 7). Entretanto, só é comprovado em textos extrabíblicos em uma súplica escrita em aramaico e encontrada em Ninive (B. M. 8-2-4, 147). Por esse motivo, têm sido feitas tentativas para equiparar o ofício com o título assírio bem conhecido de *rab shareshi*, "chefe dos nobres". Contudo, isso é improvável. V. RABE-SAQUE. D.J.W.

**RABI, RABONI** — No idioma hebraico, *rav* é palavra que significa "grande", ou seja, "mestre", e, posteriormente tomou o sentido de "professor". "Rabi", "meu professor", uma forma reverente de apelação, nos tempos de Jesus, mais tarde se tornou título usado acerca dos mestres judeus autorizados. No NT, o termo grego *rabbi* (ou *rabbei*) é aplicado uma vez a João Batista e doze vezes a nosso Senhor. Em Mt 23.7s., em contraste com o deleite que os escribas tinham em ser chamados de "rabinos", os discípulos foram ensinados a não querer ser chamados assim — pois para eles, apenas um é o Professor. Nesse caso, a palavra grega esclarecedora, em muitos manuscritos, é *kathegetes*, essencialmente semelhante em sentido a *didaskalos*, a interpretação oferecida para "rabi", em Jo 1.38 e 20.16.

"Raboni" (ou *rabuni*) é uma forma intensificada de "rabi", usada como apelativo acerca de nosso Senhor em Mc 10.51 e Jo 20.16. F.F.B.

**RACA** — Essa é provavelmente uma palavra aramaica *reqa* ou *reqah*, que significa "patife" ou "tolo". Desde o descobrimento, em um papiro, do vocábulo grego *rhachas* (do qual *rhach* pode ser um vocativo), usado em mau sentido (*Antiochon zōn rhachan*), alguns eruditos têm sugerido que a palavra é de origem grega. Raca, não obstante, é derivada do aramaico e do hebraico. O termo hebraico *reqim* é usado no AT para indicar os "inúteis". Em Jz 11.3, os "homens que se associaram a Jefé são chamados

de *reqim*; em 2Sm 6.20, Mical desprezou Davi porque ele teria deixado aparecer as pernas como um dos *reqim* (em nossa versão, "vadio"). A palavra é igualmente empregada em documentos zadoquitas (x.18), onde aparece em combinação com o vocábulo *navai* (cf. Mt 5.22; gr., *more*, que reflete o hebraico *navah*) como adjetivo para "palavra". Raca é termo abundantemente empregado na literatura rabínica (cf. Strack-Billerbeck, I, 278, 279) com o sentido de "tolo".

A palavra *raca* está presente em Mt 5.22, no Sermão da Montanha. Jesus deu um novo espírito à bem conhecida lei do homicídio. Não se trata realmente da questão de matar, mas também depende da própria disposição do coração. Aos crentes não é permitido chamarem a seus irmãos nomes inconvenientes por motivo de ressentimento. Na idéia essa é uma transgressão tão grande como o assassinato já realizado. F.C.F.

**RAÇAS** — V. NAÇÕES.

**RAINHA** (heb., *malkah*, gr., *basilissa*) — O vocábulo "rainha" não é largamente empregado na Bíblia. É usado para descrever mulheres de países fora da Palestina, que eram monarcas reinantes com todos os seus legítimos direitos. Exemplos disso são a rainha de Sabá (1Rs 10.1; cf. Mt 13.42; Lc 11.31), e Candace, rainha da Etiópia (At 8.27). (V. CANDACE, ETIÓPIA, SABÁ).

Com esse sentido a palavra é usada uma vez na história israelita com referência a Atalia, que usurpara o trono de Judá e que reinou por seis anos (2Rs 11.3). Na história pós-bíblica judaica. Salomé Alexandra, viúva de Alexandre Janelu, sucedeu seu marido como rainha reinante durante nove anos (76-67 a.C.).

Na qualidade de consorte do monarca reinante, a rainha em regra geral não se envolvia nos negócios do estado. Entre as mais notáveis exceções a isso temos Bate-Seba (1Rs 1.31-51) e Jezabel (1Rs 21). A mais importante mulher da casa real, tanto em Israel e Judá como nas terras circunvizinhas, era a rainha-mãe. Ela era preeminente entre as senhoras da corte, e sentava-se à mão direita do monarca (Bate-Seba, 1Rs 2.19), coroada (Neusta, Jr 13.18). Na história de Judá as rainhas-mães eram sempre mencionadas. Um rei podia ter muitas esposas, mas ele tinha apenas uma mãe, e estava na obrigação de honrá-la (Êx 20.12). Que a sua posição era mais do que simplesmente uma posição honorária é evidente pelo registro a respeito de Maaca, que foi rainha-mãe não somente durante o reinado de seu filho, Abias. Mas também durante o reinado de seu neto, Asa, até que este último a depôs por causa da idolatria (1Rs 15.2,10,13; 2Cr 15.16). A rainha caldaica, de Dn 5.10, era provavelmente a rainha-mãe; o mesmo pode ser verdade a respeito da rainha persa, em Ne 25.6 e (possivelmente), da rainha assíria, em Na 2.7 (v. UZABE). M.G.

**RAINHA DO CÉU** — Bolos eram feitos para a *melekhet* dos céus pelos habitantes de Jerusalém (Jr 7.18), e incenso era queimado a essa

deidade falsa (Jr 44.17-19.25). Essa palavra incomum é traduzida por "rainha" (*malkat*), e julga-se que tal deidade era a Astarte dos fenícios, a Istar dos assírios. V. ASTAROTE. Cf. o nome feminino pessoal (*Ha*)*molekhet* (1Cr 7.18). Alternativamente, essa talvez seja uma rara forma escrita para *melekhet*, "a adoração (ou obra criadora)" dos céus, que também denota uma prática idólatra. D J.W.

**RAMÁ** — O nome *ramah*, derivado da raiz *rum*, "ser alto", foi empregado acerca de diversos locais, todos eles em sítios elevados.

1. Ramá de Benjamim, perto de Betel, na área de Gibeom e Beerote (Js 18.25), era um lugar de descanso na estrada norte. Ali o levita e sua concubina tencionavam permanecer (Jz 19.13). Débora, a profetisa, vivia nas proximidades (Jz 4.5). Quando Asa, de Judá, e Baasa, de Israel, estavam em guerra, Baasa erigiu ali um forte; porém, quando os sírios atacaram Israel, Asa o destruiu e edificou Geba e Mispa com o material do mesmo (1Rs 15.17.21.22; 2Cr 16.1,5,6).

Ali Nebuzaradã reuniu os exilados após a queda de Jerusalém e soltou a Jeremias (Jr 40.1). A cidade foi recuada depois que os exilados retornaram da Babilônia (Ed 2 26; Ne 11.33).

Ramá figura nas mensagens de alguns dos profetas (Os 5.8; Is 10.29; Jr 31.15). Provavelmente deve ser identificada com Er-Ram, a 8 km ao norte de Jerusalém, perto do tradicional túmulo de Raquel (Jr 31 15; 1Sm 10.2; Mt 2 18; Josefo, *Antiguidades* viii.12.3).

2. A terra onde Samuel nasceu e onde subsequentemente habitou, igualmente chamada de Ramataim-Zofim (1Sm 1 9; 2.11), de onde ele partia anualmente numa viagem em circuito (1Sm 7.17). Ali Saul se encontrou com ele pela primeira vez (1Sm 9.6,10), e ali os anciãos de Israel chegaram a fim de exigir um rei (1Sm 8.4s.). Depois de sua disputa com Saul, Samuel foi para ali (1Sm 1.34s.). Davi encontrou refúgio em Ramá, e posteriormente fugiu para Nobe (1Sm 19.18; 20.1).

Quatro locais são propostos atualmente para Ramá: Ramallah, a 13 km ao norte de Jerusalém; Beit Rama, a 19 km a noroeste de Betel; Er-Ram, a Ramá de Benjamim; e Nebi Samwil. A alguma incerteza continua, entretanto.

O vocábulo é igualmente usado como nome de (3), acima, uma cidade na fronteira de Aser (Js 19.29); para (4), uma cidade murada de Naftali (Js 19.36); para (5), uma cidade de simão (Js 19.8; 1Sm 30.27); e para (6), uma abreviação para Ramote-Gileade (cf. 2Rs 8.28,29 e 2Cr 22.5,6).

V. F. M. Abel, *Geographie de la Palestine*, II, 1933, p. 427 J.A.T.

**RAMESSÉS** — V. RAMÉS.

**RAMOS** — 1. O termo é empregado para representar diversas palavras hebraicas e gregas, que significam rebento, broto, galho fino, ramo, palma etc. Ocorre frequentemente em

passagens nas quais Israel é referido sob a figura de uma árvore, como, p.ex., uma vinha (Sl 80.11; Ez 17.6; Na 2.2; cf. Jo 15.1s.), um cedro (Ez 17.23), ou uma oliveira (Os 14.6; cf. Rm 11.16s.). Ramos de árvores, palmeiras, murtas e salgueiros eram usados cerimonialmente na Festa dos tabernáculos, para a fabricação de tendas, *sukot* (Lv 23.40; Ne 8.15), e para serem levado em procissão com gritos de Hosana (q.v.; Sl 118.27; Mishnah, Sukkah iv). Cf. a entrada triunfal de Jesus em Jerusalém, Mt 21.8; Mc 11.8; Jo 12.13.

2. De interesse especial é o uso messiânico da palavra (heb., *tsemah*) para indicar o rebento ou "Renovo" da família de Davi, o qual viria para governar Israel com justiça. Explicitamente profetizado em Jr 23.5; 33.15 a expressão olha de volta para Is 4.2 (onde, no entanto, nenhum messias pessoal é contemplado) e para Is 11.1 (onde o termo heb. *netser* é empregado). Zc 3.8; 6.12 são trechos que mostram que o título "Renovo" era um reconhecido título messiânico depois do exílio. A idéia de um Messias davídico, entretanto, é muito mais antiga que a linguagem dessa metáfora específica. V. MESSIAS.

3. Em Êx 25.31s.; 37.17s., a palavra é usada no tocante ao candelero de ouro que havia no tabernáculo. O vocábulo hebraico *qaneh* se refere à haste central do candelero, em 25.31 e 37.17, mas em todos os demais lugares se refere aos ramos que saíam da mesma, três para cada lado. J.B.Tr.

**RAMOTE-GILEADE** — Uma cidade murada no território de Gade, a leste do rio Jordão, que apareceu com frequência nas guerras entre Israel e a Síria. Era uma das cidades de refúgio (q.v.) (Dt 4.43; Js 20.8) e foi alocada aos levitas meraritas (Js 21.38; 1Cr 6.80). Tem sido identificada com Mispa, Mispa de Gileade (Jz 11.29) e Ramate-mispa ("altos de Mispa", Js 13.26). Equivalentes modernos sugeridos, são: Huqn-"Ajlun e Remtheh, mas a sugestão de Nelson Glueck (BASOR, 92, dezembro de 1943), Tell-Ramith, tem fortes reivindicações para ser aceita.

Provavelmente era terra onde Jeftê morava (Jz 11.34). Ben-Geber, um dos doze administradores de Salomão, vivia ali (1Rs 4.13). De conformidade com Josefo (*Antiguidades* viii.15.3s.), a cidade foi conquistada por Onri das mãos de Ben-Hadade I. A cidade mudou de dono entre Israel e os sírios por diversas vezes. Até mesmo depois que Acabe já derrotara aos sírios (1Rs 20), permaneceu nas mãos deles, e Acabe solicitou o auxílio de Josafá, de Judá, para retomá-la (1Rs 22.3,4). Acabe foi ferido e faleceu (1Rs 22.1-40; 2Cr 18). Seu filho, João, deu prosseguimento ao ataque, mas foi igualmente ferido (2Rs 8.28s.). Durante sua ausência do acampamento em Ramote-Gileade, Jeú, o capitão do exército, foi ungido por instigação de Eliseu (2Rs 9.1s.; 2Cr 22.7). Jeú posteriormente assassinou toda a descendência real, mas Josefo afirma que a cidade foi conquistada antes ele Jeú haver partido (*Antiguidades*, ix. 6.1). J.A.T.

**RAMSÉS, RAMESSÉS** (em egípcio, *Pi-R'mssw*, Pi-Ramsés, "Mansão de Ramsés") — Uma das cidades do Egito, mencionada em conexão com Pitom, onde os hebreus eram pesadamente afligidos com tarefas difíceis (Êx 1.11; 12.37; Nm 33.3). Essa era a famosa residência de Ramsés II (c. 1290-1224 a.C.), no delta egípcio. Os reis da XVIII.ª dinastia não edificaram ali coisa alguma. Durante certo número de anos, os eruditos localizavam Pi-Ramsés em Pelusium; porém, depois das escavações de Montet, em Tânis (a Zoã de Sl 78.12,43), a maioria dos eruditos atualmente acredita que Pi-Ramsés ficasse situada em Tânis ou nas proximidades (Ean-el-Hagar), embora diversos eruditos preferam situá-la em Qantir, cerca de 30 km ao sul de Tânis. Pi-Ramsés foi o ponto de partida do êxodo (v. fig. 80). Séculos antes, Jacó se tinha estabelecido nas circunvizinhanças (Gn 47.11). V. ACAMPAMENTO PERTO DO MAR. C.D.W.

**RÁPIDO-DESPOJO-PRESA-SEGURA** — Um nome simbólico, dado a um dos filhos de Isais, para significar a rápida remoção da Síria e de Israel como inimigos de Judá pelos assírios. Essa remoção haveria de ter lugar antes que a criança pudesse balbuciar "meu pai ou minha mãe" (Is 8.3,4). V. ISAIAS. E.J.Y.

**RAPOSA** — Tanto as raposas como os chacais podem ser encontrados por todo o Oriente Próximo. São membros da família Canidae, do cão, e são intimamente aparentados, ainda que a raposa seja usualmente solitária, enquanto o chacal geralmente vagueia em matilhas. É provável que o termo hebraico *shu'al* e o vocábulo grego *aiupex* incluam tanto a raposa como o chacal (q.v.). Ambas as espécies comem frutas e outros vegetais, incluindo uvas (Ct 2.15). Em Jz 15.4 é possível que os 300 animais apanhados por Sansão tivessem sido chacais. G.C.

**RAQUEL** (heb., *rahel*, "ovelha"; na LXX, *Rachel*) — Filha mais nova de Labão e esposa favorita de seu primo em primeiro grau, Jacó, e igualmente mãe de José e Benjamim. Era mulher de grande beleza (Gn 29.17), mas era capaz de ações sem princípios (Gn 31.19,34,35). Jacó se encontrou com ela pela primeira vez quando se aproximava de Harã, em Padã-Arã, para onde Isaque o tinha enviado para buscar uma esposa de entre a parentela de sua mãe (28.1-2; V. FAMÍLIA). Ela viera dar água às ovelhas de seu pai, e Jacó tirou a pedra da boca do poço para ela (29.2-10). Amou-a à primeira vista (29.11), a ponto de, depois de ter servido por sete anos por sua mão, todos esses anos "lhe pareceram como poucos dias, pelo muito que a amava" (29.20). É possível que nesse tempo Labão não tivesse filhos, pelo que, quando soube da chegada de um parente próximo, e futuro genro que poderia assegurar a descendência e a herança (q.v.) dentro da família, caso viesse a falecer sem filhos, deu-lhe as boas-vindas (29.12-14). Labão concordou com a pro-

posta de Jacó de servir-lhe por sete anos pela mão de Raquel (v. MATRIMÔNIO), porém, tendo provido uma festa, e então querendo aproveitar-se de Jacó, entregou-lhe Lia em lugar de sua irmã, para em seguida desculpar-se: "Não se faz assim em nossa terra, dar-se a mais nova antes da primogênita" (29.15-26). Por conseguinte, foi necessário que Jacó trabalhasse por mais sete anos para Labão a fim de ter Raquel como sua esposa (29.27-30). Embora não haja qualquer indicação de que Labão tivesse adotado a Jacó, a relação entre os dois foi um tanto comparável com a que algumas vezes se encontra nos documentos acadianos de Nuzi, no norte da Mesopotâmia, pertencentes a séc. XIV a.C. Em um desses documentos, um certo Nashwi, que não tinha filhos, adotou um jovem chamado Wullu, que ao mesmo tempo se casou com a filha de Nashwi, com a intenção que toda a propriedade deste viria a ser herdada por Wullu (v. ARQUEOLOGIA, Nuzi). O costume de a filha mais velha ter o primeiro direito de ter um noivo, para o qual Labão apelou a fim de justificar sua duplicidade, não era generalizado pelo antigo Oriente Próximo, nem é confirmado nos documentos de Nuzi. Parece estranho que Jacó não tivesse conhecido tal costume depois de ter vivido por sete anos naquela localidade, pelo que é bem possível que Labão tenha inventado tudo isso como uma desculpa, embora disso não possamos ter certeza. Nos primeiros anos depois de casada, Raquel mostrou-se estéril, e consequentemente deu a Jacó sua criada, Bila, para que esta lhe desse filhos (30.1-8). Essa era uma prática normal da época, que também foi seguida por Sara com Hagar, e por Lia com Zilpa, sendo confirmada em outros textos (v. ARQUEOLOGIA, Nuzi, Alalah). Em certo texto de Nuzi, é estipulado que se a esposa for estéril, ela tomará uma mulher Lullu (isto é, escrava) e dá-la-á a seu marido como esposa (*ashatu*; cf. 30.4, onde Bila é designada de *'ishah*). Se a esposa autêntica posteriormente tivesse filhos seus, estes tomariam precedência na herança, ainda que os filhos da concubina não pudessem ser rejeitados. Depois que dois filhos haviam nascido, a Bila, Dã e Naftali, Raquel finalmente teve José (30.22-24). Se o fato dela ter obtido as mandrágoras de Rúben (30.14,15), teve alguma coisa a ver com isso, não é esclarecido no texto sagrado. Foi depois disso que Jacó resolveu regressar à terra de Canaã (30.25,26), porém, passaram-se mais seis anos antes que Deus lhe tivesse ordenado que partisse (31.3), e isso deve ter alterado a posição e as perspectivas de Jacó, pelo que tanto Raquel como Lia endossaram sua decisão de partir (31.14-16). No documento de Nuzi, citado acima, é estabelecido que caso Nashwi, o pai, subsequentemente gerasse um filho seu, a herança seria dividida em partes iguais entre ele e Wullu, o filho adotado, mas que o filho autêntico receberia as imagens dos deuses (*ilani*). À luz disso, Raquel bem pode ter sentido que Jacó não estava sendo tratado com justiça, pelo que, quando Jacó e sua família partiram rapida-



mente (31.17s.), ela ficou com os deuses de seu pai ('*elohim*, 31.30; v. TERAFIM), talvez tendo em vista garantir para Jacó e seus filhos os direitos e privilégios que pertenceriam aos verdadeiros filhos de Labão (31.19). Quando Labão saiu em perseguição a Jacó e sua família, Raquel enganou o próprio pai quando este mui compreensivelmente procurava pelas imagens dos deuses (31.34,35), cujo furto foi considerado por Jacó, que não tinha consciência da ação de Raquel, como suficientemente sério para exigir a morte do culpado (31.32). O resultado de tal ação não é relatado, embora as imagens de escultura tivessem sido posteriormente lançadas fora (35.2-4); mas, a despeito disso, Jacó continuou tendo Raquel em alta estima, quando se encontrou com Esaú, conforme é indicado pelo seu cuidado para evitar que ela e José viessem a sofrer algum dano (33.1,2). Raquel faleceu pouco depois disso, ao dar à luz a Benjamim (35.16-20). Isso aconteceu entre Betel e Belém, e ali ela foi sepultada e Jacó levantou uma coluna (*matsevah*) sobre sua sepultura. A localização dessa sepultura ainda era conhecida nos tempos de Saul, quando é descrita como perto da fronteira de Benjamim, em Zelza (q.v.; 1Sm 10.2). Essa localidade é atualmente desconhecida, mas a figura profética, em Jr 31.15 (v. Mt 2.18) indica que ficava em algum lugar próximo a Ramá, que fica cerca de 8 km ao norte de Jerusalém. Através do reconhecimento dos filhos de José como seus próprios, por Jacó, Raquel se tornou a mãe ancestral das três tribos de Benjamim, Efraim e Manassés, e, em Rt 4.11, ela é reputada, juntamente com Lia, como edificadora da casa de Israel. T.C.M.

**RAS SHAMRA** — V. ARQUEOLOGIA, viiie.

**RATO** — O rato (*'akhbar*) se encontra por seis vezes nas traduções comuns (por quatro vezes aparece em 1Sm 6, que historia o incidente da pestilência que feriu os filisteus). Os sintomas descritos se assemelham com a praga bubônica, precisamente, e, portanto, é possível que os "ratos" fossem ratos pretos (*Rattus rattus*) cujas pulgas são as transmissoras da praga. "Rato" é sempre um termo bastante vago, e pode-se esperar que inclua todos os roedores de tamanho pequeno ou médio, da família do rato. G.C.

**REBANHO** — V. GADO.

**REBECA** (heb., *riṣṣah*, "corda com laçada para amarrar animais pequenos", conforme a raiz árabe *rabuqa*, "amarrar firme"; gr., *rhebekka*) — Filha de Betuel, sobrinho de Abraão (Gn 22.23), e esposa de Isaque. A história da escolha de Rebeca, relatada com grande beleza em Gn 24, salienta fortemente a orientação e providência controladora de Deus. Abraão enviou seu principal servo, Eliezer, ao seu país de origem, para buscar uma esposa para seu filho. O servo orou e foi dirigido diretamente a Rebeca. Betuel e seu irmão, Labão, tendo ou-

vido todas as circunstâncias, concordaram com o casamento.

Rebeca foi estéril durante os primeiros vinte anos de casamento. Isaque instou com Deus, e ela teve filhos gêmeos, Esaú e Jacó, tendo recebido de Javé, antes do nascimento dos gêmeos, um oráculo em que seus destinos divergentes foram preditos (Gn 25.20-26). O início da tragédia começa a ser percebido desde Gn 25.28, onde lemos que Isaque amava a Esaú, enquanto Rebeca amava a Jacó; o resultado de tal favoritismo foi a destruição da unidade da família.

O próximo incidente que envolveu Rebeca teve lugar durante a peregrinação de Isaque em Gerar, quando o patriarca enganou Abimeleque e os filisteus, mentindo, à semelhança de Abraão em circunstâncias similares, ao dizer que sua esposa era sua irmã (Gn 26.1-11). Tanto Isaque como Rebeca ficaram entristecidos com o fato de Esaú haver-se casado com mulheres de raça estrangeira (Gn 26.34s.).

Na traiçoeira ação, quando Jacó suplantou Esaú, obtendo a benção dada por seu pai idoso, Rebeca foi quem tomou a iniciativa e quem planejou o engano (Gn 27.5-17). Quando esse plano teve sucesso, temendo que Esaú pudesse querer matar a Jacó, Rebeca enviou este último a seu tio, Labão, que estava em Padã-Ará, justificando a ação a Isaque mediante a sugestão que Jacó deveria procurar uma esposa entre seu próprio povo (Gn 27.42 — 28<sup>o</sup>).

Os únicos episódios restantes referentes a Rebeca são a morte de sua ama, Débora (Gn 35.8), e seu sepultamento juntamente com Isaque, no sepulcro da família na caverna de Macpela (Gn 49.31).

No NT, a única referência a Rebeca fica em Rm 9.10. Paulo se refere ao oráculo por ela recebido antes do nascimento de Esaú e Jacó, como uma ilustração da eleição graciosa de Deus.

Rebeca era mulher de vontade forte e muito ambiciosa, tendo-se devotada primeiramente a seu marido; mas, posteriormente, transferido essa devoção a seu filho mais novo, isso teve desastrosos resultados na vida da família, ainda que a seqüência demonstre que, no controle superior de Deus até mesmo isso foi convertido para a fomentação de seu propósito. J.G.G.N.

**REBOCO** — As paredes internas e algumas vezes também as externas dos edifícios eram cobertas com um reboco comumente feito de argila (Lv 14.42,43; heb., *tuah*, "cobrir, recobrir"; em árabe, *raha*). Um reboco melhor era feito aquecendo-se pedra calcária ou gesso esmagados (heb., *sid*, "ferver"). Isso permitia que pedras toscas ou tijolos fossem recobertos com uma superfície fina que podia ser pintada ou onde se podia fazer inscrições, conforme foi feito no altar em Ebal (Dt 27.2,4). Uma superfície vítrea sobre tijolos era obtida mediante aquecimento em um forno (Is 27.9; heb., *gir*). Tal "reboco" ou "caiadura", como diz nossa versão em Dn 5.5 (aram., *girah*), foi quebrada pela escrita feita miraculosamente na parede do palácio da Babilônia. V. VIDRO. D.J.W.

**RECBABITAS** — Jonadabe, o filho de Recabe, o homem que deu ao nome "recabita" o seu sentido especial, aparece primeiramente em 2Rs 10.15-31. Jeú, filho de Ninsi, estava em meio à sua selvagem ascensão ao trono de Israel (c. 840 a.C.), quando veio a encontrar-se com Jonadabe, "que lhe vinha ao encontro" (v. 15). Ao associar-se dessa maneira deliberada e de todo coração ao militante javismo de Jeú e aos atrozes massacres dos adoradores de Baal, Jonadabe demonstrou ser um extremista com mais zelo por Javé do que discriminação. Esse mesmo extremismo irrealista se encontra nos regulamentos impostos por ele à sua própria família; porém, ao mesmo tempo muito fala sobre a força de seu caráter o fato que seus descendentes ainda lhe eram obedientes mais de duzentos anos após sua morte, conforme Jr 35.1-10 demonstra (c. 600 a.C.). Em resposta à oferta de vinho que lhes fez Jeremias (v. 5-10), os recabitas descreveram sua vida distintiva. Eles rejeitavam todos os sinais de uma vida civilizada agrícola e fixa: uma casa, a sementeira regular de plantações, a vinha que exigia anos de contínua atenção se tinha de produzir fruto — e seguiam a vida nômade conforme sucedia a Israel durante o período em que andavam no deserto, em fidelidade a Deus (p. ex., Jr 2.1-3). A fim de preservarem os sinais externos dessa maneira pura de seguir a Deus, e não como uma "ordem de temperança", os recabitas obedeciam aos regulamentos de seu ancestral, e foi justamente tal obediência que conquistou para eles a aprovação divina (Jr 35.18,19). J.A.M.

**RECENSEAMENTO** (lat., *census*, "taxação", que aparece como palavra emprestada no gr., *ken-sos*, "dinheiro do tributo", Mt 17.25; 22.17,19; Mc 12.14; o sentido geral do termo, entretanto, é representado pelo grego *apographe*, "arrolamento", Lc 2.2; At 5.37) — Dois recenseamentos romanos são mencionados no NT.

O recenseamento de At 5.37, que foi marcado pela insurreição liderada por Judas da Galiléia, foi efetuado em 6 d.C. Naquele ano a Judéia foi incorporada no sistema provincial romano, e foi efetuado um recenseamento a fim de verificar a quantidade do tributo que a nova província deveria pagar ao tesouro imperial. O recenseamento foi dirigido por P. Sulpicius Quirinius, na ocasião legado imperial da Síria. A sugestão que Israel deveria pagar tributo a um suserano pagão foi reputada intolerável por Judas e pelo partido dos zelotes (q.v.), cuja formação deve ser datada nesse tempo.

O recenseamento de Lc 2.1s., no decurso do qual Cristo nasceu em Belém, levanta certo número de problemas. Entretanto, há concórdia geral quanto ao seguinte: (i) O recenseamento descrito por Lucas poderia ter tido lugar na Judéia, perto do término do reinado de Herodes (37-4 a.C.); (ii) Poderia ter feito parte de um arrolamento de âmbito imperial, conforme Lc 2.1 indica; (iii) Poderia ter envolvido a volta de cada chefe de família ao seu domicílio de origem, conforme Lc 2.3 afirma. Evidências pelas infor-

mações dadas acima: (i) Durante os últimos anos do reinado de Herodes, Augusto tratou-o como súdito; toda a Judéia teve de fazer o juramento de lealdade a Augusto, como também a Herodes (Josefo, *Antiguidades*, xvi.9.3; xvii.2.4). Comparar esse recenseamento com o que foi imposto em 36 d.C., no reino de Antioco (Tácio, *Anais* vi.41). (ii) Há evidência de recenseamentos realizados em diversas porções do império romano, entre 11 e 8 a.C.; e que um recenseamento no Egito, em 10-9 a.C. (primeiro de uma série efetuada cada catorze anos) é praticamente certo. (iii) O costume descrito em Lc 2.3 (evidentemente descrito como algo familiar) é atestado no Egito, em 104 d.C. Sobre a outra questão, se Quirínio era governador nesse tempo, tanto quanto na ocasião do recenseamento de 6 d.C., V. QUIRÍNIO, TRIBUTO. F.E.B.

**RECONCILIAÇÃO** — Existem quatro importantes passagens, no NT, que tratam sobre a obra de Cristo debaixo do prisma da reconciliação, a saber, Rm 5.10s.; 2Co 5.18s.; Ef 2.11s.; e Cl 1.19s. Os vocábulos gregos importantes são o substantivo *katallage* e os verbos *katallasso* e *apokatallasso*. A reconciliação, propriamente dita, se aplica não às boas relações em geral, mas antes, à eliminação de uma inimizade, à eliminação de uma disputa. Deixa subentendido que as partes envolvidas, agora reconciliadas, anteriormente eram hostis uma contra a outra. A Bíblia nos diz de maneira franca e direta que os pecadores são "inimigos" de Deus (Rm 5.10; Cl 1.21; Tg 4.4). Não devemos subestimar a seriedade dessas e de outras passagens semelhantes. Um inimigo não é alguém que está apenas um pouco aquém de ser um amigo. O inimigo está num campo diametralmente oposto. O NT pinta Deus em oposição vigorosa a tudo quanto é mal.

Ora, a maneira de vencer a inimizade é eliminar a causa da disputa. Podemos pedir desculpas pela palavra precipitada que dissemos, podemos fazer qualquer restituição ou reparação apropriada. Porém, em todos os casos, o caminho da reconciliação é alcançado mediante um tratamento eficaz com a causa raiz da inimizade. Cristo morreu para eliminar nosso pecado. Dessa maneira ele tratou da inimizade entre o homem e Deus. Cristo pôs a inimizade fora do caminho. E abriu largamente o caminho para que os homens possam voltar a Deus. É justamente isso que é descrito pelo termo "reconciliação".

É interessante observar que nenhuma passagem do NT fala sobre Cristo a reconciliar Deus com o homem. A ênfase sempre recai sobre o homem a reconciliar-se com Deus. Isso, na natureza do caso, é importantíssimo. O pecado do homem é que causou a inimizade. O pecado do homem é que tinha de ser resolvido. Bem se pode dizer, nas palavras de 2Co 5.20, que o homem foi "reconciliado com Deus". Alguns estudiosos desse ponto prosseguem ao ponto de sugerir que as atividades reconciliadoras de Cristo dizem respeito exclusivamente ao homem. Porém, é difícil harmonizar isso com a posição

geral do NT. Aquilo que levantou a barreira foi a exigência da santidade de Deus que haja retidão da parte do homem. O homem, tratando sozinho do assunto, contenta-se em deixar com que o passado seja passado. Não se sente muito preocupado por causa de seu pecado. Certamente não sente qualquer hostilidade contra Deus por causa de seu pecado. A barreira surge porque Deus exige santidade da parte do homem. Por conseguinte, quando o processo de reconciliação já se acha realizado, é impossível afirmar que visa somente o homem, e não também a Deus em algum sentido. Deve haver uma alteração no que tange ao lado de Deus, se tudo quanto está envolvido em expressões tais como "a ira de Deus" não seria mais exercido contra o homem.

Isso não significa uma mudança no amor de Deus. A Bíblia deixa perfeitamente claro que o amor de Deus pelo homem nunca varia, não importando o que o homem venha a fazer. De fato, a obra expiatória de Cristo em sua inteireza se origina no grande amor de Deus. "Sendo nós ainda pecadores" é que "Cristo morreu por nós" (Rm 5.8). Essa verdade deve ser zelosamente guardada. Mas ao mesmo tempo não nos devemos permitir escorregar a uma posição que mantém que a reconciliação é um processo puramente subjetivo. A reconciliação, em certo sentido, foi efetuada fora do homem, antes que qualquer coisa tivesse acontecido no íntimo do homem. Paulo pôde falar sobre Cristo com as palavras: "por intermédio de quem acabamos agora de receber a reconciliação" (Rm 5.11). Uma reconciliação que pode ser "recebida" então é que deve ter sido oferecida (estando assim em certo sentido já realizada) antes que os homens a tivessem recebido. Em outras palavras, precisamos pensar na reconciliação como algo que tem efeitos tanto no tocante a Deus como no tocante ao homem. L.M.

**RÉDEAS DA METRÓPOLE** — No original hebraico isso evidentemente é uma corrupção do texto, em 2Sm 8.1, o que torna difícil entender o que realmente o escritor sagrado tencionava dizer. Parece que nenhuma certeza é possível, e pelo menos três interpretações alternativas têm sido apresentadas. 1. Tratar-se-ia de um substantivo locativo, evidentemente perto de Gate, na planície da Filístia. 2. Se nossa versão portuguesa e uma outra versão estrangeira for seguida — onde a expressão seria uma maneira figurada de referir-se a Gate, então essa estaria sendo reconhecida como a principal cidade dos filisteus (cf. 1Cr 18.1). 3. A LXX tem sido seguida, e o versículo tem sido nessa base traduzido por "e Davi cobrou tributo da mão dos filisteus". J.D.D.

**REDEMIOINHO** — Essa tradução portuguesa de *sūphā*, com as palavras cognatas, se aplicam frouxamente a qualquer tempestade violenta e não se restringe ao movimento giratório do ar (Jó 37.9, "pé-de-vento"; Pv 1.27; Is 5.28, "redemioinho"; Pv 10.25; Jr 4.13; Am 1.14, "tempestade"; Jó 21.18, "remioinho"; Is 17.13;

21.1, "tufão"; Is 29.6, "tufão de vento"; Is 66.15, "torvelinho"; Na 1.3, "tormenta"; Sl 83.15, "vendaval"). Outra palavra hebraica, *s'arah*, é usada como sinônimo quando aparece isolada (2Rs 2.1; Jó 38.1; 40.6; "redemioinho"), ainda que também seja traduzida por "tormenta", em Sl 107.29. No seu sentido técnico, nossa versão só emprega uma vez o termo "redemioinho", a saber, Jr 23.19.

O redemioinho é usado apropriadamente, como símbolo, para indicar o ataque súbito de um invasor (Is 5.28; Jr 4.13; Dn 11.40; Am 1.14s.; mas nossa versão emprega outras palavras para traduzi-lo). Também simboliza o julgamento divino por causa de seu movimento súbito (Sl 18.10; Na 1.3) e a ira divina (Sl 58.9; Pv 10.25; Is 17.13; 28.17; 66.15; Os 8.7). Semelhantemente é empregado para designar a era messiânica, descrita em Mt 7.24-27 (em nossa versão, "vento"). V. VENTO. J.M.H.

**REDENHO** — Em heb., *yoteret* (Lv 3.4etc.). Parte do fígado usualmente associada nas ofertas queimadas com os rins. V. FIGADO.

**REDENTOR, REDENÇÃO** — Redenção significa livramento de algum mal através do pagamento de um preço. É mais do que simplesmente o livramento. Dessa maneira é que os prisioneiros de guerra podiam ser soltos mediante o pagamento de um preço, o qual era chamado de "resgate" (gr., *lytron*). O grupo de palavras baseado em *lytron* se formou especificamente para transmitir essa idéia de livramento através do pagamento de um resgate. Nesse círculo de idéias, a morte de Cristo pode ser considerada como um "resgate em favor de muitos" (Mc 10.45).

Outrossim, os escravos podiam ser soltos mediante um processo de resgate. Na compra fictícia por parte de um deus, o escravo pagava o preço de sua liberdade ao tesouro do seu templo. Então passava por uma formalidade solene que consistia em ser vendido ao deus "visando a liberdade". Tecnicamente continuava sendo escravo do deus, e algumas obrigações piedosas, por conseguinte, podiam ser-lhe impostas. Porém, no que dizia respeito aos homens, dali por diante tal escravo estava livre. Alternativamente, o escravo podia simplesmente pagar o preço de sua liberdade ao seu proprietário. O ponto característico de ambas essas formas de livramento era o pagamento do preço de resgate (*lytron*). "Redenção" é o nome dado a todo esse processo.

Entre os hebreus podemos discernir uma situação diferente, bem ilustrada em Êx 21.28-30. Se um homem possuísse um boi perigoso, tinha de conservá-lo preso. Se o animal se soltasse e chifrasse a alguma pessoa, de modo que esta viesse a morrer, a lei era taxativamente clara: "o boi será apedrejado, e também será morto o seu dono". Todavia, não se tratava aqui de um homicídio voluntário, pois não estava envolvida premeditação maliciosa. Por esse motivo, era provido que um resgate (em heb.,



kofer) podia ser-lhe imposto. O dono do boi podia pagar certa soma em dinheiro, e assim redimir sua vida ameaçada.

Outros empregos do conceito da redenção, na antiguidade, fazem provisão para a redenção de propriedade etc.; contudo, os três empregos que acabamos de observar eram os mais importantes. Comum a todos esses empregos é a idéia de liberdade adquirida mediante o pagamento de um preço. Fora da Bíblia o uso comum é praticamente invariável. Ocorrem algumas poucas passagens metafóricas, mas essas servem tão somente para deixar claro o significado básico do vocábulo. O pagamento de um preço visando o livramento é que é a coisa básica e característica desse uso.

É justamente isso que tornou o conceito tão útil para os cristãos primitivos. Jesus lhes tinha ensinado que "todo o que comete pecado é escravo do pecado" (Jo 8.34). De conformidade com isso, Paulo pensou em si mesmo como alguém "carnal, vendido à escravidão do pecado" (Rm 7.14), isto é, vendido a um crudelíssimo senhor de escravos. Pauso relembrou aos crentes romanos que em dias anteriores eles haviam sido "escravos do pecado" (Rm 6.17). De um outro ponto de vista, os homens estão debaixo da sentença de morte por causa de seu pecado. "Porque o salário do pecado é a morte" (Rm 6.23). Os pecadores estão condenados à morte. Seja como for, o mundo antigo teria considerado a situação como algo que exigia gritantemente a redenção. Não havendo a redenção, a escravidão continuaria, e a sentença de morte seria posta em vigor. A cruz de Cristo é vista contra esse pano de fundo. Trata-se do preço pago para livrar os escravos, que permite aos condenados saírem livres.

O que dá força à metáfora é a presença constante da idéia do pagamento de um preço. Porém, é precisamente isso que é disputado por alguns estudiosos, os quais pensam que a redenção não passa apenas de outra maneira de dizer "livramento". O grande motivo para assim pensar é que há certas passagens do AT nas quais Javé aparece como alguém que redimiu seu povo (Êx 6.6; Sl 77.14s. etc.), sendo inconcebível que ele tivesse pago um preço a alguém. Porém, tais estudiosos estão deduzindo demais dessas passagens. A metáfora não tem sido furtado seu ponto principal. Algumas vezes, no AT, Javé é considerado como alguém tão poderoso que todo o poder das nações é algo ínfimo perante ele. Porém, "redenção" não é palavra usada em tais passagens. Onde a redenção ocorre há o pensamento de esforço. Javé redime "com braço estendido". Ele torna conhecida a sua força. Em vista de seu amor pelo seu povo, ele os redime a custo de si mesmo. Seu esforço é considerado como "o preço". Isso é tudo quanto está envolvido no emprego da terminologia da redenção.

A palavra característica neotestamentária para redenção é *apolytrosis*, uma palavra relativamente rara em outras passagens. É encontrada por dez vezes no NT, e apenas oito vezes em todo o

restante da literatura grega. Isso pode expressar a convicção dos crentes primitivos de que a redenção operada por Cristo é sem paralelo. Não significa, conforme alguns têm imaginado, que os crentes primitivos compreendiam a redenção simplesmente como "livramento", pois para transmitir esta última idéia, empregam uma palavra como *rhyomai*, "livrar". O substantivo *apolytrosis* significa livramento sob pagamento de um preço, e esse preço é justamente a morte expiatória do Salvador. Quando lemos a respeito de "redenção pelo seu sangue" (Ef 1.7), o sangue de Cristo está sendo claramente reputado como o preço da redenção. Não é diferente o caso de Rm 3.24s.: "Sendo justificados gratuitamente, por sua graça, mediante a redenção que há em Cristo Jesus; a quem Deus propôs, no seu sangue, como propiciação, mediante a fé". Neste passo bíblico Paulo está empregando três metáforas, as metáforas do tribunal legal, dos sacrifícios e da alforria. Nossa atenção deve ser focalizada nesta última. Paulo contemplava um processo de libertação, mas através do pagamento de um preço — o sangue de Cristo. A redenção é ligada com a morte de Cristo igualmente em Hb 9.15. Algumas vezes, outrossim, temos a menção de preço, mas não de redenção, como nas referências que falam sobre "comprados com preço" (1Co 6.19s.; 7.22s.). Todavia, a idéia básica é a mesma, Cristo comprou homens ao preço de seu próprio sangue. Em Gl 3.13, o preço da redenção é apresentado como segue: "fazendo-se ele próprio maldição em nosso lugar". Cristo redimiu-nos tomando o nosso lugar, levando sobre si mesmo a maldição que era só nossa. Isso salienta para nós a idéia definitivamente vicária da redenção, uma idéia que às vezes recebe a ênfase principal, como em Mt 10.45 ("resgate por muitos").

A redenção não somente lança os olhos de volta para o Calvário. Mas também contempla a liberdade na qual se encontram os redimidos. "Porque fostes comprados por preço. Agora, pois, glorificai a Deus no vosso corpo" (1Co 6.20). Precisamente pelo fato de haverem sido redimidos através de um custo tão tremendo é que os crentes precisam ser homens de Deus. Compete-lhes demonstrar em suas vidas que não estão mais aprisionados na escravidão da qual foram libertados. Por isso é que podem ser legitimamente exortados a: "Permaneçei, pois, firmes e não vos submetais de novo a jugo de escravidão" (Gl 5.1). L.M.

**REDES** — Na Bíblia, as redes são instrumentos feitos de fios trançados para finalidades de pesca ou de caça, ou desenhos complicados ou grades. V. fig. 37

#### a) Redes para pesca e caça

Palavras derivadas de quatro raízes hebraicas são traduzidas como "rede" no AT. 1. Derivada de *yrs*, "tomar", *reshet* é uma rede para apañar pássaros (Pv 1.17), ou criaturas marinhas (Êz 32.3), e é frequentemente usada figuradamente sobre as armadilhas postas por homens

malignos (p. ex., Sl 9.15, posta para apanhar os pés), ou sobre os julgamentos de Deus (p. ex., Ez 12.13, lançada sobre a presa). 2. *herem*, "algo perfurado", é uma rede grande que pode ser espalhada na praia para secar (Ez 26.5) e é usada figuradamente sobre o coração de uma mulher perversa (Ec 7.26), sobre o julgamento de Deus contra faraó (Ez 32.3), sobre indivíduos destruidores (Mq 7.2), e sobre o poder militar dos caldeus (Hc 1.15). 3. Derivada da raiz *tsud*, "caçar", *m<sup>ts</sup>sodah* é uma rede de pesca (Ec 9.12), *matsud* e *m<sup>ts</sup>sudah* são empregadas para referirem-se aos julzos de Deus (Jó 19.6, cercando a presa, Sl 66.11), e *matsod*, em Pv 12.12, é talvez uma armadilha posta contra os ímpios. 4. Derivada da raiz *kmr*, que em árabe significa "dominar" ou "cobrir", a palavra hebraica *mikhmeret* é a rede que os pescadores egípcios jogavam espalhada sobre a água (Is 19.8), *mikhmeret*, "rede varredora", é um símbolo do exército caldeu (Hc 1.15), *mikhmor* é empregada para apanhar um antilope (Is 51.20), e *mikhmar* é figuradamente empregada para significar as armadilhas dos ímpios (Sl 131.10).

No NT, três vocábulos gregos são traduzidos como "rede". 5. Derivado de *diktyo*, "enredar", *diktyon*, é o vocábulo mais comum e geral para significar rede. Esse tipo de rede era usado pelos discípulos de Jesus (Mt 4.20,21); era baixada (Lc 5.4) ou lançada (Jo 21.6) na água, e descarregada dentro da embarcação (Lc 5.7), ou então arrastada para a praia (Jo 21.8). 6. Derivado de *amphiballos*, "lançar ao redor", *amphiblestron*, "rede de lançar", era igualmente usada pelos discípulos de Jesus (Mt 4.18). 7. Derivado de *sasso*, "encher", *sagene* (relacionado com o inglês "seine"), era uma rede de arrastão com a qual nosso Senhor comparou o reino dos céus (Mt 13.47). Eram necessários diversos homens para arrastar essa grande rede para a praia (Mt 13.48).

O cuidado pelas redes incluía lavagem (Lc 5.2), secagem (Ez 47.10), e conserto (Mt 4.21).

#### b) Redes como desenhos ou grades

Ao redor da base do altar de cobre das ofertas queimadas do tabernáculo havia uma grelha de bronze (*reshet*, Êx 27.4,5) ou uma rede (*ma'aseh reshet*, Êx 38.4). V. fig. 193. Essa rede podia ter ao mesmo tempo propósitos práticos e artísticos, visto que seria mais leve para carregar do que se fosse metal sólido.

Os capitéis dos dois pilares perante o templo de Salomão eram decorados com obra rendada (heb., *s<sup>sb</sup>hakhâ*, derivada de uma raiz que significa "entretecer", 1Rs 7.17; Jr 52.22). Aqueles que são da opinião que esses pilares seriam fogaréus salientam o fato que a grelha daria ventilação para o combustível queimar no interior do capitel; porém, essa característica não é mencionada na Bíblia e não passa de uma suposição. V. fig. 106.

J.T.

**REFAINS** (*r<sup>fa</sup>'im*) — Um dos povos pré-israelitas da Palestina, mencionado juntamente com os zuzins e emins, no tempo de Abraão, como povo derrotado por Quedorlaomer (Gn 14.5).

São igualmente alistados entre os habitantes da terra que Deus prometeu à descendência de Abraão (Gn 15.20). No tempo da conquista, os refains parecem ter habitado uma vasta área, ainda que fossem conhecidos por diferentes nomes locais. Em Moabe, os moabitas, que os sucederam ali, chamavam-nos de emins (q.v.) (Dt 2.11), e, semelhantemente, os amonitas, que os substituíram em Amom, chamavam-nos de zanzumins (q.v.) (Dt 2.20,21).

Os refains eram um povo formidável, sendo comparados em altura aos enaquins (v. ANAQUE) (Dt 2.21); a LXX traduz seu nome como *gigas*, "gigante", em Gn 14.5; Js 12.4; 13.12; e 1Cr 11.15; 14.9; 20.4, uma tradução adotada por certas versões em Dt 2.11,20; 3.11,13; Js 12.4; 13.12; 15.8; 17.15; 18.16; 1Cr 20.4 (a LXX traduz o nome como Titanes, em 2Sm 5.18,22). É possível que as formas *rafa'* e *rafah* (2Sm 21.16,18,20,22; 1Cr 20.68), que são traduzidas como "gigantes" por algumas versões (na LXX, *gigas* em 2Sm 21.22; 1Cr 20.6), sejam formas variantes do substantivo *r<sup>fa</sup>'im*; mas o contexto dessas ocorrências, em conexão com *um filisteu*, talvez seja melhor apropriado para o sentido de "gigante" (q.v.). Tal nome é desconhecido em sentido étnico fora da Bíblia.

Em Sl 88.10; Pv 2.18; 9.18; 21.16; Jó 26.5; Is 14.9; 26.14,19, a palavra *r<sup>fa</sup>'im* ocorre no sentido de "almas dos mortos", e alguns sugerem que o nome refains tenha sido aplicado pelos israelitas aos primitivos habitantes da terra como pessoas há longo tempo falecidas. O vocábulo ocorre em ugarítico (*rpum*), talvez referindo-se a uma classe de deuses secundários ou a uma associação sagrada, embora o significado seja incerto, aparecendo igualmente, num túmulo fenício as inscrições (*rp'im*) com o sentido de "alma".

T. C. M.

## REFEIÇÕES.

### I. FONTES NÃO BÍBLICAS.

Aquilo que provavelmente é a mais antiga cena de banquete no mundo foi preservado num selo cilíndrico de lapis-lazuli recuperado no outeiro de Ur, na Mesopotâmia. Esse artefato, que atualmente está no Museu da Universidade de Filadélfia, Estados Unidos da América, data do tempo da rainha Shub-ad (c. 2600 a.C.). Pinta uma refeição na qual os hóspedes reais estão assentados em banquetes baixas (cf. fig. 176) e lhes são servidas canecas de vinho por serventes que usam saiotas de velo. Um harpista provê o fundo musical, enquanto outros serventes empregam ventarolas na tentativa de refrescar os hóspedes no ar quente da Mesopotâmia.

Cenas similares têm sido preservadas por artistas babilônicos de períodos posteriores, uma das mais interessantes entre as quais é um grande baixo relevo da Assíria (v. fig. 158). O rei Assurbanipal é visto a banquetear-se em companhia de sua esposa no jardim do palácio real de Ninive. Reclinado sobre um divã de refeições, dotado de traveseiro, Assurbanipal leva aos lábios uma taça de vinho. Sua esposa tam-

bém é apresentada a beber em uma elegante taça, mas aparece assentada sobre uma pequena cadeira com um suporte para os pés. Tal como no caso do artefato de Ur, aparecem serventes, brandindo ventarolas para refrescar os comensais e espantar os insetos. O baixo relevo apresenta também alguns poucos instrumentos musicais, postos no chão, ao lado de algumas vinhas e palmeiras, prontos para serem usados pelos músicos do palácio.

O cardápio detalhado mais antigo de que temos notícia se relaciona a uma festa dada por Assurnasipal II, por ocasião da dedicação de seu novo palácio em Nimrude. Houve 69.574 pessoas presentes à festa que durou dez dias. Os detalhes são fornecidos num monumento erigido em 879 a.C. (v. IBA, fig. 43).

## II. REFERÊNCIAS BÍBLICAS.

### a) Refeições palacianas.

O tipo de elegância mencionada acima, que era característica da Mesopotâmia antiga, era em muito ultrapassada pelos pratos deliciosos e serviço habilidoso que rodeava as refeições reais no antigo Egito. As pinturas sobre as paredes dos túmulos e de outros edifícios nos têm fornecido uma notável evidência acerca do esplendor que cercava celebrações como um banquete palaciano que festejava o aniversário do faraó do tempo de José (Gn 40.20). Em tais ocasiões os hóspedes, elegantemente trajados e mui perfumados, assentavam-se em divãs próximos de mesas baixas. Seu alimento incluía grande variedade de aves assadas, verduras, carne assada, grande variedade de massas, e numerosos doces. As bebidas populares incluíam cerveja de cevada e vinho. Representações existentes nas paredes dos túmulos mostram servos trazendo grandes jarras de vinho, e entregando aos hóspedes tubos curvos de vidro que eram mergulhados nas jarras. Os hóspedes bebiam até ficar embriagados, e caíam no chão, perto de seus divãs.

Os costumes festivos da Pérsia, no séc. V A.D., têm sido preservados em Ester, que descreve nada menos do que cinco dessas festas em

Susa. A primeira dessas festas foi uma maratona que se prolongou por 180 dias, dada pelo rei em honra de príncipes persas e medos (Et 1.3s.). Isso foi seguido por um banquete de sete dias nos jardins reais, para o qual todo o pessoal do palácio foi convidado. Os hóspedes eram protegidos dos raios solares por tendas de cor azul, verde e branco, as cores reais persas, enquanto os divãs dos comensais eram marchetados de ouro e prata. As demais festas mencionadas incluem uma festa só para as mulheres do palácio (Et 1.9), a festa de casamento da rainha Ester (2.16-19), o banquete de vinho dado por Assuero e Hamã (5.4; 7.1-8), e o período de festividade conhecido como Purim (9.1-32).

Contrastando com isso, as refeições dos palácios hebreus eram austeras, até aos dias de Salomão. Os hóspedes e participantes eram numerosos, mesmo já nos tempos de Saul, e alguém podia incorrer no desagrado real recusando-se a comer juntamente com o rei (1Sm 20.6). A generosidade de Davi foi demonstrada na provisão feita para Mefibosete na mesa real, sendo ele o filho aleijado de Jônatas (2Sm 9.7). Salomão procurou imitar os monarcas das nações circunvizinhas na elaboração e esplendor de suas festas. Tem sido sugerido que Salomão provavelmente servia suas refeições de verão em algum jardim tal como aquele mencionado em Cântico dos Cânticos. Na corte de Samaria, a rainha Jezabel sustentava um grupo de 400 profetas de Aserá e de 450 profetas de Baal (1Rs 18.19). A pobreza da Judéia pós-exílica, fazia agudo contraste com as provisões fornecidas por Neemias, o governador. Ele sustentava 150 judeus, em adição a outros hóspedes, e o cardápio diário incluía seis ovelhas, um boi, numerosas aves, frutas e vinho (Ne 5.17-19).

### b) Refeições das classes trabalhadoras

No tocante às classes trabalhadoras dos tempos bíblicos, entretanto, a situação era bastante diferente. O dia começava cedo e, em lugar de tomarem um desjejum formal, os trabalhadores, levavam em seus cintos ou em outros receptáculos pãozinhos, queijo de leite de cabra, figos, azeitonas e coisas semelhantes, que iam comen-



Fig. 158 — Assurbanipal, rei da Assíria, 669 — c. 627 a.C., reclinado em um divã, em baixo de uma vinha, ao festejar em seu jardim juntamente com a rainha. De um relevo de seu palácio em Ninive, c. de 660 a.C.

do conforme se dirigiam para o local de trabalho. Os egípcios aparentemente tomavam sua refeição principal diária ao meio-dia (Gn 43.16), mas os trabalhadores hebreus geralmente se contentavam com um leve repasto e um período de descanso (Rt 2.14). Abster-se dessa refeição já constituía jejum (Jz 20.26; 1Sm 14.24). O jantar, a refeição mais importante do dia, tinha lugar depois do trabalho já feito (Rt 3.7). Uma vez preparado o alimento, a família inteira participava junta da refeição, juntamente com quaisquer hóspedes que porventura estivessem presentes. Nas ocasiões festivas era costume que fosse provido entretenimento, e isso podia incluir adivinhações (Jz 14.12), música (Is 5.12) e danças (Mt 14.6; Lc 15.25). No período patriarcal, os comensais se assentavam em grupo, no chão (Gn 18.8; 37.25), mas, em tempos posteriores tornou-se costume assentar-se à mesa (1Rs 13.20; Sl 23.5; Ez 23.41), à moda egípcia, mas talvez numa posição semi-reclinada (Et 7.8).

#### c) Arranjo dos lugares.

Nos tempos neotestamentários as refeições eram frequentemente tomadas num soalho normalmente em nível acima do ocupado pelos animais e bichos de estimação (cf. Mc 7.28). Os hóspedes invariavelmente se reclinavam em divãs, que eram arrumados em três lados de um quadrado, no centro do qual era posta uma mesa baixa. Normalmente, não mais do que três pessoas se reclinavam em cada divã, embora ocasionalmente seu número fosse aumentado para quatro ou cinco. Cada divã era provido de travesseiros nos quais descansava o ombro esquerdo, enquanto o braço direito ficava livre, seguindo a moda greco-romana contemporânea. Os hóspedes postavam-se de tal maneira nos divãs que cada pessoa podia descansar a cabeça perto do peito daquela que estava reclinada imediatamente por trás. Por conseguinte, o da frente reclinava "conchegado" ao seu vizinho (Jo 13.23; cf. Lc 16.22), proximidade essa que fornecia oportunidade adequada para a troca de comunicações confidenciais. O lugar de maior honra ou "divã mais alto" era aquele que ficava à direita imediata dos servos, ao entrarem na sala para servirem a refeição. Em contraste, o "lugar mais inferior" ficava à esquerda dos servos, diretamente oposto ao "divã mais alto". Os três hóspedes de cada divã eram chamados de mais altos, médios e baixos, uma designação sugerida pelo fato que o hóspede que reclinava no peito de outrem sempre parece estar abaixo dele. O lugar mais cobiçado, portanto, era o "mais alto" (Mt 23.6) no "divã mais alto". Não havia qualquer preocupação com a estatura física nessa questão do uso dos termos "alto" ou "baixo".

#### d) A refeição propriamente dita.

A principal refeição do dia era geralmente uma ocasião calma e feliz. Os hóspedes sempre lavavam as mãos antes de participarem do alimento, visto que era costume todos comerem metendo a mão numa terrina comum. Essa era grande e feita de cerâmica, cheia de carne e legumes, e era posta numa mesa no centro dos

divãs. Apenas uma instância é registrada, no AT, de bênção pronunciada antes do alimento ser ingerido (1Sm 9.13), mas o NT menciona diversas ocasiões em que Cristo deu graças antes de alguma refeição começar (Mt 15.36; Lc 9.16; Jo 6.11).

Apesar de que a prática geral era que cada hóspede pusesse a mão na terrina comum (Mt 26.23), havia ocasiões quando porções separadas eram servidas a cada comensal (Gn 43.34; Rt 2.14; 1Sm 1.4,5). Na ausência de facas e garfos, pequenos pedaços de pão eram seguros entre o polegar e dois dedos da mão direita para absorverem o molho da carne (Jo 13.26). Também eram usados à guisa de colheres para puxar um pedaço de carne, que era então levado à boca na forma de pequeno sanduíche. Se um hóspede adquiria um pedaço particularmente gostoso de carne por esse meio, era reputado ato de grande polidez entregá-lo a um companheiro de mesa (Jo 13.26). Quando uma refeição chegava ao fim, era costume dar graças novamente, obedecendo à injunção de Dt 8.10, depois do que os hóspedes lavavam as mãos pela segunda vez.

Pelas instâncias como aquelas de Rute entre os segadores (Rt 2.14), de Elcana e suas duas esposas (1Sm 1.4,5), e dos filhos e filhas de Jó (Jó 1.4), parece que as mulheres comumente compartilhavam de suas refeições na companhia dos homens. Mas, visto que é provável que a tarefa de preparar o alimento e de servi-lo aos hóspedes normalmente cabia às mulheres de casa (Lc 10.40), sem dúvida elas eram forçadas a tomar um repasto um tanto mais irregular e breve.

Uma refeição normal em família não envolvia a preparação de mais que um prato de alimento, pelo que, uma vez servido, o membro da família que havia preparado a refeição não tinha mais qualquer trabalho para fazer. Esse pensamento provavelmente sublinha a repreensão contra Marta (Lc 10.42), quando Jesus sugeriu que apenas um prato era realmente necessário. Nos tempos do AT, quando a refeição havia sido trazida pela pessoa que a preparava (1Sm 9.23), o chefe da família distribuía a cada qual a sua porção (1Sm 1.4) e a quantidade de cada porção poderia bem variar de conformidade com a preferência que tivesse para com cada indivíduo no grupo reunido (Gn 43.34; 1Sm 1.5).

#### e) Refeições especiais.

Festas especiais, celebrando aniversários, casamentos, ou a presença de hóspedes de honra, eram normalmente assinaladas pelo grau maior de cerimônia. Os visitantes eram recebidos pelo anfitrião com um ósculo (Lc 7.45), e oferecia-se-lhes um refrescante lava-pés (Lc 7.44). Para certas ocasiões eram fornecidas vestes especiais (Mt 22.11) e os hóspedes eram enfeitados com coroas de flores (Is 28.11). A cabeça, a barba, o rosto e, algumas vezes, até mesmo as vestes, eram ungiados com perfumes e unguentos (Sl 23.5; Am 6.6; Lc 7.38; Jo 12.3) na celebração de importantes ocasiões festivas. A maneira pela qual o próprio banquete tinha pros-

seguimento ficava sob o cuidado de uma pessoa especial, que no NT recebe a designação de "mestre-sala" (Jo 2.8), a quem cabia a tarefa de provar os diversos itens do cardápio e das bebidas, antes de serem servidos.

Os hóspedes eram distribuídos em seus lugares de conformidade com sua posição respectiva (Gn 43.33; 1Sm 9.22; Me 12.39; Lc 14.8; Jo 13.23), e freqüentemente eram-lhes servidas porções separadas de alimento. (1Sm 1.4,5; 2Sm 6.19; 1Cr 16.3) Os hóspedes de honra eram usualmente destacados pelo fato de lhes serem servidas porções maiores (Gn 43.34) ou mais apetitosas (1Sm 9.24) do que aos demais comensais.

Nos dias do apóstolo Paulo o banquete era uma refeição elaborada que geralmente era seguida por um simpósio ou discussão intelectual. Em tais oportunidades o discurso freqüentemente se adentrava pela noite, tratando de assuntos tais como política ou filosofia.

#### f) A presença de Jesus nas refeições

O NT registra certo número de ocasiões em que Jesus figurou como hóspede numa refeição respeitável. A festa do casamento em Caná (Jo 2.1-11) foi uma ocasião festiva para a qual haviam sido expedidos convites formais, como também sucede no caso da parábola do rei que deu uma festa para celebrar o casamento de seu filho (Mt 22.2-14). Na ocasião em que Mateus foi anfitrião de um banquete (Mt 9.10) foi seguido o padrão mais formal das refeições greco-romanas do primeiro século d.C. Jesus se reclinou à mesa em companhia de seus discípulos, dos publicanos, e de outros hóspedes convidados. É provável que a sala de jantar desse frente aberta para a rua, com cortinas postas na entrada a fim de que os hóspedes ficassem protegidos dos olhares curiosos dos passantes. Os costumes da época, entretanto, permitiam que o povo olhasse pelas cortinas e conversasse a respeito dos presentes na festa. Foi essa prática que permitiu aos fariseus porem em dúvida a propriedade de Cristo comer junto com publicanos e pecadores (Mt 9.11).

Em outra ocasião, numa sala de jantar semelhante (Lc 7.36-50) Jesus foi notado por uma mulher que passava, a qual retornou com um vaso de alabastro, de onde derramou unguento nos pés de Cristo. Sua ação foi interpretada como o suprimento do tradicional unguento de hospitalidade, que seu anfitrião não lhe oferecera. Também parece que ele não havia provido a bacia com água na qual o hóspede pudesse lavar os pés, uma omissão que naqueles dias constituía grande falta de cortesia. A refeição servida a Jesus por Zaqueu, em Jericó (Lc 19.6) provavelmente foi de grandes proporções. Mais modestas eram as reuniões em família levadas a efeito em Betânia (Lc 10.40; Jo 12.2), bem como a refeição interrompida de Emaús (Lc 24.30-33) por ocasião do domingo da ressurreição. Ocasionalmente Cristo omitia o tradicional lavar das mãos como preliminar para a refeição, a fim de ensinar um importante princípio espiritual (Lc 11.37-42).

#### g) Refeições durante viagens.

As pessoas que faziam viagens para as regiões interiores do país, onde a hospitalidade era incerta, usualmente levavam uma bilha de barro com água (Gn 21.14) e provisões de alimentos, tais como bolos de figos ou passas, pão e cereal assado. As dificuldades daqueles que se esqueciam de "levar pães" (Mc 8.1-9,14) podiam ser seríssimas sob certas circunstâncias.

### III. A SIGNIFICAÇÃO RELIGIOSA DAS REFEIÇÕES.

#### a) Entre os semitas

O aspecto comunal de uma refeição era transferido para a esfera religiosa por todos os povos semíticos. As descobertas arqueológicas em Ras Shamra (Ugarite) têm demonstrado a prevalência de tais refeições na vida religiosa dos cananeus. Os templos de Baal eram freqüentemente dedicados em meio a prolongadas festividades e bacanais. Em siquém, as ruínas de um templo hico indicam a existência de salões de banquete que eram necessários para a realização de certos ritos sacrificiais. Os hebreus buscavam tanto a comunhão como o perdão divinos por meio de refeições (v. PÁSCOA, SACRIFÍCIO, ADORAÇÃO) durante as quais o sangue e a gordura eram porções pertencentes a Deus, enquanto os sacerdotes e o povo recebiam suas porções previamente apontadas (Lv 2.10;7.6). Tais sacrifícios eram comuns no período da monarquia (1Sm 9.11-14,25; 1Cr 29.21-22; 2Cr 7.8-10), mas estavam isentos de toda licenciosidade e deboche que caracterizavam as refeições religiosas dos cananeus.

#### b) No cristianismo

A principal refeição sagrada do cristianismo era a ceia do Senhor, instituída por Cristo imediatamente antes de sua crucificação (Mc 14.22-25; Mt 26.26-29; Lc 22.14-20; v. CEIA DO SENHOR). Na Igreja primitiva, o *agape*, uma refeição comunal que denotava amor fraternal entre os crentes, freqüentemente precedia as celebrações da ceia do Senhor (v. FESTA DE AMOR). V. tb. ALIMENTO. R.K.H.

**REFIDIM** — A última escala das peregrinações dos israelitas ao deserto, depois do êxodo do Egito, antes de haverem chegado ao monte Sinai (Êx 17.1; 19.2; Nm 33.14,15). Ali os israelitas, comandados por Josué, combateram contra Amaleque, e o resultado bem sucedido da batalha ficou dependendo da oração contínua de Moisés com os braços alçados para o céu, o que conseguiu fazer somente com a ajuda de Aarão e Hur (Êx 17.8-16). Após a batalha, Jetro, sogro de Moisés, persuadiu a este que desistisse de julgar o povo inteiramente só, e que nomeasse deputados com esse propósito (Êx 18). O local de Refidim é incerto, ainda que a sugestão usual recaia sobre o Wadi Rafayid, no sudoeste da península do Sinai. T.C.M.

**REFINADOR, REFINAÇÃO** — A raiz hebraica, *tsrf* expressa a fundição, teste e refinação de metais, especialmente de metais preciosos tais

como ouro ou prata. Essa mesma terminologia era igualmente usada para Deus ao testar os homens ou para a provada e experimentada palavra de Deus. Um termo menos comum para refinação ou purificação era *zqq*. No mundo antigo o metal bruto era costumeiramente refundido a fim de remover as impurezas por diversos meios e para fundir artefatos de metal (instrumentos, armas, imagens etc.). O metal era aquecido em cadinhos de cerâmica ("crisol", Pv 17.3; 27.21), em fornos de barro, sendo frequentemente empregados foles para criar uma corrente de ar capaz de provocar aumento de temperatura (v. fig. 159).

O termo hebraico *tsoref*, com o sentido de refinador, trabalhador em metais, é frequentemente traduzido por ourives. Nos dias dos juizes, a mãe de Mica tinha um image de prata fundida (Jz 17.4), enquanto bem mais tarde Isaías (40.19; 41.7; 46.6) e Jeremias (10.8,9; 51.17) descrevem graficamente a fútil manufatura de ídolos de metais ou recobertos de metal. Davi proveu ouro e prata refinados para o futuro templo de Jerusalém (1Cr 28.18; 29.4); diversos trabalhadores em metais foram empregados na reparação dos muros de Jerusalém, no tempo de Neemias (Ne 3.8,31,32).

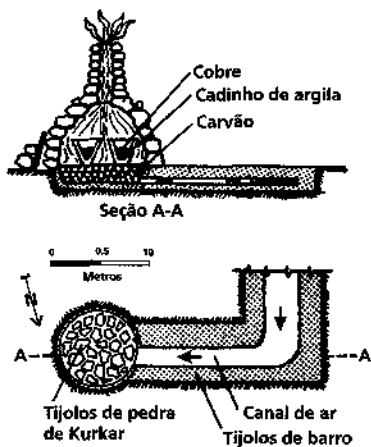


Fig. 159 — Seção e planta de um forno de fundição de cobre, encontrado em Tell Qasileh, c. de 1000 a.C.

Deus, à semelhança de um mestre refinador que busca obter um metal puro, frequentemente aparece como alguém que testa ou prova (*tsrf*) os corações dos homens. Cf. Jz 7.4 (os homens de Gideão); Sl 17.3b; 26.2b; 66.10; 105.19; Is 48.10; Jr 9.7; Zc 13.9; MI 3.2,3. V. tb. as descrições gráficas de Sl 12.6 e Pv 30.5 a respeito da palavra de Deus. Quanto a este último conceito, cf. também 2Sm 22.31 (= Sl 18.30); Sl 119.140. Metal puro era usado para fundições (cf. Pv 25.4). Deus procurou purificar o seu povo de todo pecado, à semelhança da remoção de escória e liga (Is 1.25),

porém, como símile, nem mesmo um fogo aquecido a fole seria suficiente para fazer isso em certas ocasiões (Jr 6.29,30). Tribulações são algumas vezes empregadas para refinar os homens, e os sábios refinam-se (purificam-se) a si mesmos (Dn 11.35; 12.10). O vinho é uma vez assim referido (Is 25.6). V. tb. ARTES E OFÍCIOS. K.A.K.

## REFÚGIO, CIDADES DE — V. CIDADES DE REFÚGIO.

**REGENERAÇÃO** — O substantivo regeneração (*palingenesia*) ocorre apenas duas vezes no NT (Mt 19.28 e Tt 3.5). Na passagem de Mateus é usada escatologicamente para referir-se à restauração de todas as coisas, relembrando-nos que a renovação do indivíduo faz parte de uma renovação mais lata e cósmica. No trecho de Tito, a palavra é usada apenas com referência individual.

Em outras passagens, vários vocábulos são empregados para expressar a alteração que o Espírito Santo efetua. *Gennao* (juntamente com *anotien*, Jo 3.3,7), significa "gerar" ou "dar nascimento a", sendo usado em Jo 1.13; 3.3,4,5,6,7,8; 1Jo 1.29; 3.9; 4.7; 5.1,4,18. Em 1Pe 1.3,23, a palavra *anagennao* — "gerar de novo" ou "dar novo nascimento" — é encontrada. Esses vocábulos são usados para descrever o ato inicial da renovação. As palavras *anakainosis* (Rm 12.2; Tt 3.5) juntamente com o verbo *anakainoo* (2Co 4.16; Cl 3.10) denotam uma idéia de refazer, de fazer de novo. As referências indicam que o emprego dessas duas palavras não se limita à renovação inicial, mas se estende ao processo daí resultante. Podemos observar, com referência ao resultado do novo nascimento, termos tais como *kaine ktisis*, "nova criação" (2Co 5.17; Gl 6.15), e *kainos anthropos*, "novo homem", (Ef 2.15; 4.24). Por duas vezes encontramos o termo *synzoopoio*, "tornar vivo juntamente com" (Ef 2.5 e Cl 2.13), que indica uma alteração, não somente tão dramática como um nascimento, mas também tão dramática como a ressurreição. *Apokyeo* (Tg 1.18) denota dar à luz.

Pesquisando os vocábulos dados acima, notamos que todos eles indicam uma alteração drástica e dramática que pode ser ligada ao nascimento, ao renascimento, à recriação ou até mesmo à ressurreição. Diversos desses vocábulos em seus respectivos contextos, indicam que essa alteração tem efeitos permanentes e profundos em seu sujeito.

## I. SUA APRESENTAÇÃO NO ANTIGO TESTAMENTO

A idéia de regeneração é mais proeminente no NT do que no AT. Muitas passagens do AT apresentam um conceito de renovação nacional. Esse pensamento se faz presente nas declarações concernentes à nova aliança e à lei que será escrita no coração, ou à doação de um novo coração (Jr 24.7; 31.31s.; 32.38s.; Ez 11.19; 36.25-27; e a passagem sobre o "vale de ossos secos", 37.1-14).

Embora a nação é que esteja em foco nessas passagens bíblicas, uma nação só pode ser renovada quando os indivíduos que a constituem também são renovados. Dessa maneira, na própria idéia de renovação nacional, encontramos o conceito de "corações novos" dados aos indivíduos. Outras passagens existem que tratam mais diretamente com o indivíduo (cf. Is 57.15). Podemos observar especialmente Sl 51, onde a oração de Davi é expressa no v. 10. Considerando os sérios efeitos do pecado, expressos nesse Salmo, não é de maneira alguma surpreendente encontrar mais do que uma simples indicação sobre a necessidade da renovação individual.

## II. SUA APRESENTAÇÃO NO NOVO TESTAMENTO

Essa doutrina deve ser considerada no contexto do homem no pecado (Jo 3.6; Ef 2.1-3.5). Os efeitos do pecado sobre a natureza humana são considerados como tão sérios que sem o novo nascimento, o pecador não pode ver, e muito menos entrar no reino de Deus (Jo 3.3,5; cf. 1Co 2.6-16).

A iniciativa, na regeneração, é atribuída a Deus (Jo 1.13); o novo nascimento vem do alto (Jo 3.3,7) e é operação do Espírito de Deus (Jo 3.5,8). A mesma idéia ocorre em Ef 2.4,5; 1Jo 2.29; 4.7 etc. Esse ato divino é decisivo e sem repetição. Tempos aoristas são empregados em Jo 1.13; 3.3,5,7. O uso de tempos perfeitos indica que esse ato único e inicial provoca efeitos profundos e permanentes, como acontece em 1Jo 2.29; 3.9; 4.7; 5.1,4,18. Os resultados permanentes apresentados nessas passagens são a prática da retidão, e não do pecado, o amor mútuo, a crença que Jesus é o Cristo, a vitória sobre o mundo. Esses resultados indicam que, nas questões espirituais, o homem não é inteiramente passivo. Ele é passivo no novo nascimento; pois Deus age sobre ele. Mas, o resultado de tal ação é uma atividade de longo alcance; o indivíduo arrepende-se e confia ativamente em Cristo, e, daí por diante, anda em novidade de vida.

Jo 3.8 serve para advertir-nos que muito existe nesse assunto que é inescrutável. Não obstante, devemos examinar o que em realidade sucede ao indivíduo por ocasião do novo nascimento. Seria seguro dizer que não há qualquer alteração na própria personalidade; a pessoa é a mesma, antes e depois. Porém, agora ela é diferentemente controlada. Antes do novo nascimento o pecado a controlava, e a tornava rebelde contra Deus; agora, porém, o Espírito de Deus a controla e a dirige em direção a Deus. O homem regenerado, pois, anda conforme o Espírito, vive no Espírito, é liderado pelo Espírito, e recebe a ordem de deixar-se encher ou controlar pelo Espírito (Rm 8.4,9,14; Ef 5.18). Tal homem, todavia, não é perfeito; cumpre-lhe crescer e progredir (1Pe 2.2), porém, em cada departamento de sua personalidade, tal indivíduo é impelido na direção de Deus.

Podemos definir a regeneração como um ato drástico, operado sobre a natureza humana caída, por parte do Espírito Santo, que produz uma alteração na atitude inteira do indivíduo. Agora tal indivíduo pode ser descrito como um novo homem que busca, encontra e segue a Deus na pessoa de Cristo.

## III. OS MEIOS DA REGENERAÇÃO

Em 1Pe 3.21, o batismo é intimamente associado com a entrada no estado da salvação, enquanto em Tt 3.5 encontramos a referência à lavagem da regeneração. 1Pe 1.23 e Tg 1.18 mencionam a palavra de Deus como um meio do novo nascimento. Muitos, baseados em tais passagens das Escrituras, contendem que esses são os únicos canais pelo quais a regeneração necessariamente chega até nós. Mas, com 1Co 2.7-16 em mente, precisamos perguntar se a palavra é um meio de regeneração dessa maneira. Ali ensina-se-nos claramente que o homem natural, enquanto estiver nesse estado, não é capaz de receber as coisas pertencentes ao Espírito de Deus. Uma intervenção divina, que torna o homem natural receptivo para com a palavra de Deus, deve anteceder ao ouvir com proveito a palavra de Deus. Só depois deste acontecimento é que a Ppalavra de Deus leva a vida nova a se exprimir. É claro que o novo nascimento de 1Pe 1.23 e Tg 1.18 é apresentado de modo mais compreensivo do que em João. João distingue entre a regeneração e a fé que dela resulta (p. ex., Jo 1.12,13; 1Jo 5.1); Pedro e Tiago, incluindo a referência à palavra como o meio da regeneração, demonstram que tinham em mente o processo inteiro mediante o qual Deus leva os homens a uma fé consciente em Cristo.

Existem outras objeções bíblicas à idéia que o próprio batismo apresenta ao indivíduo a graça regeneradora. Considerar o batismo por si só desta maneira *ex opere operato* é algo contrário às Escrituras, especialmente em vista do protesto profético contra o abuso dos ritos sacerdotais, e das críticas severas de Paulo contra os pontos de vista judaicos a respeito da circuncisão (cf. Rm 2.28s.; 4.9-12). Em realidade temos incidentes de conversões sem batismo (At 10.44-48; 16.14,15). O último caso é especialmente interessante, pois o abrir do coração de Lídia é especificamente mencionado antes do batismo. Se for argumentado que as coisas são diferentes referentemente aos cristãos de gerações subseqüentes, a atitude de Paulo a pontos de vistas semelhantes a respeito da circuncisão deve solucionar a questão. A graça regeneradora vem diretamente da parte do Espírito para os pecadores perdidos. A palavra de Deus a faz expressar-se por meio da fé e do arrependimento. O batismo dá testemunho sobre a união espiritual do crente com Cristo, em sua morte e ressurreição, união mediante a qual transmite-se a nova vida; todavia, não a transmite automaticamente onde a fé não está presente. V. tb. BATISMO, FÉ, VIDA. M.R.G.

R



**RÉGIO** — É a moderna Reggio di Calabria, uma cidade que é porto na costa italiana do estreito de Messina, no sul da Itália. Sendo antiga colônia grega, Régio devia sua importância, dentro do império romano, à sua posição em relação à navegação do estreito e da costa ocidental italiana. Por causa dos remoinhos de Caríbides e por causa da rocha de Cila que punha em perigo a navegação através do estreito, era importante tentar a passagem somente com os ventos mais favoráveis para os navios a vela, enquanto os navios que se dirigiam para o norte, esperavam em Régio por um vento sul. Foi exatamente isso que foi feito pelo mestre do navio que transportava Paulo a Roma (At 28.13). J.H.P.

**RÉGUA** — V. ARTES E OFÍCIOS.

**REÍ** — Ocorre exclusivamente em 1Rs 1.8. Nossa versão traduz a palavra como um substantivo pessoal, dessa maneira ligando Reí ao grupo dos apoiadores de Salomão. J. Taylor (HDB *in loc.*) sugere que Reí foi um oficial da guarda real. Josefo (*Antiguidades* vii.14.4) traduz a passagem como "o amigo de Davi" em lugar de "e Reí, e os homens poderosos que pertenciam a Davi", mas isso indica que ele provavelmente estava seguindo o texto hebraico mais breve, ao mesmo tempo que seria difícil explicar a forma mais longa, e a sua origem, se não é original mesmo. Emendas conjecturais sugeridas e identificação com outras pessoas que viveram no tempo de Davi, não são convincentes. G.W.G.

**REI, SOBERANIA** — Heb., *melekh*; gr., *basileus*. Ambas as palavras são de origem obscura; a primeira, comum a todos os idiomas semíticos, está possivelmente ligado tanto com uma raiz árabe que significa "possuir" como com uma palavra assíria e aramaica que quer dizer "conselho". Esta última provavelmente é aproveitada de uma antiga língua do mar Egeu.

O ofício era comum no Oriente Médio, desde os tempos mais recuados, sendo que o padrão geral era o de um governante que dominava sobre uma região popular, freqüentemente centralizada em torno de uma cidade (Gn 14.10; cf. 5.13; 20.1s.). Parece que sua autoridade era hereditária (mas cf. Gn 36.31s.), e parece que era derivada do rei divino ou deus da terra, freqüentemente referido como o antepassado ou pai do rei reinante (exemplo, Ras Shamra — a lenda do rei Keret). No Egito, a tendência era que o faraó ou rei recebesse a posição equivalente à de um deus; na Assíria, o rei era antes o representante do deus.

No grego clássico, o vocábulo *basileus* denota o governante hereditário legal, que orientava a vida do povo mediante sua justiça ou injustiça, ainda que fazendo contraste com o tirano ou usurpador. A origem do poder do rei era seguida no passado até ao próprio Zeus. Posteriormente, sob Platão, encontramos um movimento em prol da idéia em que o rei aparece como "benfeitor", cuja vontade era lei, o

que conduziu à idéia de "rei-divino" nos casos de Alexandre e dos césares.

## I. IDÉIAS PRIMITIVAS SOBRE O REI EM ISRAEL

Na história de Israel, as primitivas tribos nômades eram governadas pelo patriarca do clã. Durante o êxodo do Egito, o governo foi exercido por Moisés, sucedido posteriormente por Josué, naquilo que era praticamente uma teocracia, na qual o líder não-hereditário era eleito pela chamada divina e reconhecido pelo povo, ainda que não sem certo protesto (Êx 4.29s.; Nm 16.1s.). Quando Israel se estabeleceu na Palestina, inicialmente, as tribos eram governadas principalmente pelos anciãos das vilas (Jz 11.5), os quais podiam convocar algum homem de sua escolha para comandar a milícia contra o inimigo. Jefé (Jz 11.9) exigiu ser feito "chefe" se tivesse de assumir o comando dessa maneira, mas seu filho não o sucedeu no cargo. Gideão foi solicitado a governar como rei (*malakh*) sobre Israel (8.22) e rejeitou a solicitação; mas seu filho, Abimeleque, apoderou-se de uma soberania temporária e local depois dele (9.6s.). Juizes termina com uma observação sobre o caos social que se estabelecera (caps. 19, 20, 21) e essa confusão ali se atribui à falta de um rei (19.1; 21.25).

## II. DESDE ELI E SAMUEL

O período seguinte apresentou alguma melhora comparativa; foi o período religioso-judicial de Eli e de Samuel. Eli era sacerdote chefe do santuário central em silo (1Sm 1.3; 4.13); Samuel foi um líder não-hereditário (conforme o exemplo de Moisés e de Josué) que, depois da destruição de silo, julgou a Israel em diversos lugares que visitava em circuito (7.15s.). Por fim, Samuel se tornou o ungidor de reis em Israel, ainda que só por causa da insistência do povo (1Sm 8.4s.). Parece que isso foi reputado como uma espécie de apostasia em que a teocracia era rejeitada (1Sm 8.7). O pedido provavelmente foi feito em vista da contínua ameaça dos filisteus, que tornava necessária a existência de um exército permanente (8.20), e o sucesso de Saul como guerreiro foi a sua principal qualificação para o papel de primeiro rei de Israel. Durante o seu reinado, entretanto, Samuel, enquanto viveu, preservou a liderança religiosa (1Sm 13.9s.), e Saul nunca conseguiu firmar definitivamente a sua posição ou a sua dinastia.

## III. O DESENVOLVIMENTO SOB DAVI

Davi, no entanto, foi eminentemente bem sucedido, e depois foi sempre reputado como o rei ideal. Estabeleceu uma dinastia que durou por mais de 400 anos, até a perda da liberdade nacional em 587 a.C. A segurança da dinastia de Davi parece ter-se baseado principalmente naquilo que tem sido chamado de aliança davídica (Sl 132.11s.). A cidade capital, centralmente situada entre o que posteriormente se tornou os estados do norte e do sul, era Jerusalém (2Sm 5.5s.). É possível que Davi tenha assumido algo do papel de rei-sacerdote, conforme o



estilo dos reis jebuseus, cujo sacerdócio aparentemente datava de volta até o tempo de Abraão (Gn 14.17s.; Sl 110), visto que evidentemente exercia certa liderança no culto (2Sm 6.13s.; cf. também 1Rs 8.5).

A aliança davidica talvez tenha sido uma extensão da aliança mosaica, particularmente se G. E. Mendenhall tem razão ao sugerir que a forma da aliança mosaica era semelhante aos padrões dos tratados dos hititas. Conforme esses tratados o suserano hitita outorgava uma dinastia permanente a seu vassalo, se esse vassalo era seu aparentado; caso contrário estava sempre pessoalmente responsável pela nomeação de um sucessor do vassalo, ao falecer este. A referência ao rei, chamando-o de filho de Deus (Sl 2.6,7) e à promessa de manter a dinastia em termos da aliança (1Rs 9.4,5) torna essa sugestão facilmente crível.

A principal responsabilidade do rei era a de manter a justiça (Is 11.4; Jr 33.15), possivelmente significado pela posse dos testemunhos ou lei ou *torah* (Dt 17.18s.; 1Sm 10.5; 1Rs 9.4s.; 2Rs 11.12), com o dever não somente de agir como juiz (1Rs 3: 28), mas também de preservar a justiça e proclamar a lei (2Rs 23.2; cf. 2Cr 17.7s.; cf. também Jz 17.6).

Porém, muitos dos reis eram pessoalmente iníquos, e encorajavam a injustiça e a impiedade. É isso acontecia não apenas no reino nortista dismático, mas igualmente no reino davidico do sul (1Rs 14.16; 2Rs 21.16). A reforma durante o reinado de Josias (1Rs 22 e 23) talvez tenha sido uma tentativa para fazer reviver os preceitos mosaicos em conexão com a aliança davidica, mas, acima de tudo, foi o movimento profético que proveu um freio para o desvio dos reis (2Sm 12.1s.; 1Rs 18.18,19; Jr 26.1s.). (V. PROFETA; V. tb. a observação sobre "Ministros do Rei", abaixo).

Precisa ser observado que diversas das chamadas passagens messiânicas têm sido aplicadas, acima, à dinastia davidica (Sl 2, 110, 132; Is 11.1-4; Jr 33.15), e é o ponto de vista de muitos eruditos modernos que é justamente essa a referência primária de tais passagens, as quais entre outros salmos, provavelmente eram salmos de coroação usados no templo de Jerusalém. O fracasso dos reis de viverem de conformidade com esse ideal, entretanto, tendia a fazer com que a esperança a respeito de um governante justo fosse projetada cada vez mais para diante no futuro. Devido à queda do reino do sul, e mais tarde ao fracasso do príncipe davidico, Zorobabel (1Cr 3.19; Ag 2.23; Mt 1.12), que não restaurou a dinastia sobre o trono do estado pós-exílico, a expectativa se cristalizou naquilo que é tecnicamente conhecido como esperança messiânica, ainda que muitos eruditos acreditem que esta esperança tenha começado bem antes disso. V. MESSIAS.

#### IV. OS MINISTROS DO REI

Porém, deve ser observado que os profetas, segundo parece, não eram nomeados pelo rei, ainda que os sacerdotes o fossem (1Rs 2.27).

Ambos oficiavam por ocasião da instalação de um rei (1.34), mas os profetas algumas vezes assumiam uma iniciativa maior, especialmente por ocasião de mudança de dinastia, o que naturalmente só aconteceu no reino do norte (1Rs 19.16). Outros servos do rei eram: o comandante do exército (2Sm 19.13; 2Rs 12.10), e o cronista, além de diversos outros (1Rs 4.5s.). O cronista (*mazkir*, lit., aquele que faz relembrar) estava talvez ligado com a crônica dos acontecimentos do estado (cf. 2Rs 21.25), ou, alternativamente, esse termo pode significar a posição conselheira e executiva de um primeiro-ministro. Outra possibilidade é que fosse um ofício vocal, paralelo ao egípcio *whm.w*, "anunciador da corte" ou "arauto do rei".

#### V. DESENVOLVIMENTOS POSTERIORES

Durante o período de 104-37 a.C., certos dos sumos sacerdotes macabeus assumiram o título de rei, e alguns foram proclamados como sendo o cumprimento da esperança messiânica; porém, faz parte essencialmente da mensagem do NT que essa esperança só foi cumprida na pessoa de Jesus Cristo (Mt 1.1-17; 21.5, com o que se deve comparar Zc 9.9 e o procedimento da coroação no caso de Salomão, 1Rs 1.33; também Jo 1.49). A mensagem de Jesus começou com a seguinte proclamação: "... o reino de Deus está próximo..." (Mc 1.15), e anunciava aos fariseus que o reino estava "dentro de vós" (Lc 17.21; tradução essa impossível para Alford, *Greek Testament* (Moody Press), Vol. I, p. 609, 1958, o qual prefere a tradução "entre vós"). Cristo frisou que não se tratava de um reino deste mundo (Jo 18.36) e que, portanto, não oferecia qualquer ameaça direta à posição do governador romano, Pilatos, como também não ameaçava a Herodes, o rei idumeu de Judá e vassalo de Roma (cf. Mt 2.16).

Embora o vocábulo traduzido por "reino" (*basileia*) seja empregado no sentido de domínio (Mt 12.25), o seu sentido dominante é "soberania" ou "governo real". A soberania de Deus é absoluta, ainda que não reconhecida pelos homens pecaminosos, os quais, dessa maneira, merecem ser destruídos. O evangelho do reino de Deus significa que aos homens é dada a oportunidade de receberem o reino mediante o arrependimento e a fé (Mc 1.15). Isso é realizado por intermédio de Cristo, o Rei-Messias, perante quem todo o joelho fatalmente terá de curvar-se, quer em lealdade voluntária ou sob o julgamento final (Rm 14.10,11; Fp 2.9-11).

O governo dos reis terrenos é limitado, e Cristo reivindica a lealdade primária (Mt 6.33). Seus súditos são libertados do poder das trevas (Cl 1.13), e dessa maneira estão livres para viver retamente (Rm 14.17). O reino de Cristo é um reino eterno (2Pe 1.12), mas ainda não foi consumado ou realizado (Lc 22.16; 1Co 15.24-28).  
B.O.B.

**REI PRINCIPAL** — De conformidade com algumas versões, essa expressão é considerada como nome próprio (Jarebe, em Os 5.13; 10.6). Se

R

assim realmente for, supõe-se que aqui haja uma referência a Tiglate-Pileser III, na tentativa de Menaém de suborná-lo para afastar o exército assírio, em 738 a.C. (2Rs 15.19), ou então ao apelo feito por Acáz, que solicitou seu auxílio contra Rezim, da Síria, e Peca, de Israel (2Rs 16.7-10). A sugestão de Sayce de que se trataria antes de Sargão II, conquistador de Samaria, em 722 a.C., é improvável por causa da data e das circunstâncias.

É mais provável, visto que o costumeiro artigo definido se omite nessa passagem que *melekh yarev* seja um título que deva ser traduzido por "rei guerreiro (ou contendor)" ou então, considerando *malki rav* como uma forma antiga de *melekh rav*, o título real usual entre os assírios, deva ser traduzido por "grande rei" ou "rei principal", conforme o faz nossa versão portuguesa. Qualquer que seja a interpretação correta, a referência histórica certamente deve ser àquela citada acima. D.J.W.

**REINO DE DEUS, REINO DOS CÉUS** — O reino dos céus ou reino de Deus é o tema central da pregação de Jesus, segundo os evangelhos sinóticos. Enquanto Mateus, que se dirige aos judeus, na maioria das vezes fala em "reino dos céus", Marcos e Lucas falam sobre o "reino de Deus", expressão essa que tem o mesmo sentido daquela, ainda que mais inteligível para os que não eram judeus. O emprego de "reino dos céus", em Mateus, certamente é devido à tendência, no judaísmo, de evitar o uso direto do nome de Deus. Seja como for, nenhuma distinção quanto ao sentido, deve ser suposta entre essas duas expressões (cf., p.ex., Mt 5.3 com Lc 6.20).

### I. NA PREGAÇÃO DE JOÃO BATISTA.

João Batista apareceu primeiramente, anunciando que o reino dos céus estava próximo (Mt 3.2), e Jesus deu prosseguimento a essa sua mensagem depois que João Batista foi aprisionado (Mt 4.17). A expressão "reino dos céus", em hebraico *malkhut shamayim*, se originou com a posterior expectativa judaica sobre o futuro, na qual denotava a intervenção decisiva de Deus, ardentemente aguardada por Israel, a qual restauraria a sorte de seu povo e os livraria do poder dos seus inimigos. A vinda do reino era a grande perspectiva do futuro, preparada pela vinda do Messias (q.v.), que pavimentaria o caminho para o reino de Deus.

Pelo tempo de Jesus, o desenvolvimento dessa esperança escatológica no judaísmo já havia tomado grande variedade de formas, nas quais ora o elemento nacional ora o elemento cósmico e apocalíptico desempenhavam papel proeminente. Essa esperança recua até à proclamação da profecia do AT, tanto acerca da restauração do trono de Davi como acerca da vinda de Deus para renovar o mundo. Embora o AT nada de explícito tenha a dizer sobre o reino escatológico dos céus como tal, não obstante, nos salmos e nos profetas a futura manifestação da real soberania de Deus pertence aos mais cen-

trais conceitos da fé e da esperança do AT. Nesse particular, igualmente, vários elementos recebem proeminência, conforme pode ser claramente observado por uma comparação entre os profetas anteriores e as profecias concernentes à soberania universal e ao aparecimento do Filho do homem, em Daniel (q.v.).

Quando João Batista e, depois dele, o próprio Jesus, proclamaram que o reino estava próximo, essa proclamação envolvia um grito de despertar dotado de uma sensacional e universal significação. Proclama-se a aproximação do ponto decisivo divino, da história humana, que já era tão almejado, embora que seja com expectativas diversas. Portanto, reveste-se da maior importância a pesquisa do conteúdo da pregação neotesamentária no tocante à vinda do reino.

Na pregação de João Batista dá-se proeminência ao anúncio do julgamento divino como uma realidade que estava prestes a suceder. O machado já estava colocado à raiz das árvores. A vinda de Deus na qualidade de rei visava, acima de tudo, purificar, peneirar, e julgar. E ninguém podia escapar desse escrutínio. Nenhum privilégio podia isentar do mesmo, nem mesmo a capacidade de alguém dizer-se descendente de Abraão. Ao mesmo tempo, João Batista apontava para a vinda daquele que o seguiria, de quem ele era apenas o precursor. E aquele que viria traria a pá de joeirar na sua mão. Em vista de sua vinda, o povo devia arrepender-se e submeter-se ao batismo para a lavagem dos pecados, a fim de escaparem da ira vindoura e participarem da salvação do reino e do batismo no Espírito Santo, o qual seria derramado quando o reino se revelar (Mt 3.1-12).

### II. NO ENSINAMENTO DE JESUS.

#### a) O aspecto presente

A proclamação do reino por Jesus seguia a pregação de João palavra por palavra; no entanto, tem um caráter muito mais abarcador, compreensivo. Depois que João Batista havia observado a aparência de Jesus por um tempo considerável, começou a duvidar se Jesus, afinal de contas, era aquele que viria, conforme ele mesmo havia anunciado (Mt 11.2s.). A proclamação de Jesus sobre o reino diferia em dois particulares da pregação de João Batista. Em primeiro lugar, apesar de reter, sem qualquer qualificação, o anúncio sobre o julgamento vindouro e o convite ao arrependimento, é a significação salvadora do reino que aparece em primeiro plano. Em segundo lugar — e aqui temos o cerne mesmo da questão — ele anunciava o reino não simplesmente como uma realidade que está prestes a realizar-se, algo que apareceria em futuro imediato, mas como uma realidade que já se fizera presente, manifestada em sua própria pessoa e ministério. Embora as passagens em que Jesus se refere explicitamente ao reino como realidade já presente não sejam numerosas (v. esp. Mt 12.28 e paralelos), sua pregação e ministério inteiros são assinalados por essa realidade dominante. Nele o grande futuro se tornara "tempo presente".

Esse aspecto presente do reino manifestava-se em toda espécie de formas na pessoa e nos feitos de Cristo. Aparecia palpável e visivelmente na expulsão dos demônios (cf. Lc 11.20) e, de modo geral, no poder miraculoso de Jesus. Na cura daqueles que eram endemoninhados tornava-se evidente que Jesus havia invadido a casa “do valente”, o havia amarrado e assim ficara em posição de saquear os seus bens (Mt 12.29). O reino dos céus havia penetrado nos domínios do maligno. O poder de Satanás estava quebrado. Jesus o via caindo do céu como um relâmpago. Jesus possuía e proporcionava o poder de pisar aos pés o domínio do adversário. Nada pode ser impossível para aqueles que saem ao mundo investidos do poder de Cristo, na qualidade de testemunhas de seu reino (Lc 10.18s.). A atividade miraculosa total de Jesus é a prova da presença do reino. Aquilo que muitos profetas e justos desejavam ver, em vão — o romper da grande época da salvação — os discípulos agora podiam ver e ouvir (Mt 13.16; Lc 10.23). Quando João Batista enviou seus discípulos para que perguntassem “és tu aquele que estava para vir, ou havemos de esperar outro?” exibiram-se-lhes as maravilhosas obras praticadas por Jesus, as quais, de conformidade com a promessa profética, já estavam manifestando a presença do reino; os cegos recebiam de volta a visão, os coxos podiam novamente andar, os surdos eram novamente capazes de ouvir, leprosos estavam sendo purificados, e os mortos estavam sendo ressuscitados, enquanto o evangelho estava sendo anunciado aos pobres (Mt 11.2s.; Lc 7.18s.). Na última dessas promessas que se cumpriram — a proclamação do evangelho — podia ser visto também o surgimento do reino. Visto que a salvação estava sendo anunciada e oferecida como um presente já disponível aos que sentiam a pobreza de seus espíritos, aos famintos, aos que choravam, então é que o reino já lhes fora dado. Semelhantemente, o perdão dos pecados estava sendo proclamado, não meramente como realidade futura a ser realizada no céu, nem meramente como uma possibilidade presente, mas como uma dispensação oferecida agora, sobre a terra, por intermédio do próprio Jesus: “Filho... filha... os teus pecados estão perdoados” (v. Mc 2.1-12, *et passim*).

Conforme transparece claramente por essa última palavra poderosa citada acima, tudo isso estava alicerçado no fato que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus. O reino viera nele e com ele; ele é a *auto-basileia*. A auto-revelação de Jesus como o Messias, o Filho do homem e o Servo do Senhor, constitui tanto o mistério como o desdobramento do evangelho inteiro. É impossível explicar estas declarações de Jesus acerca de si mesmo num sentido futuro, que é justamente o que alguns já tentaram fazer, como se se considerava o Messias apenas do futuro, o Filho do homem que, segundo as expectativas, viria num dia futuro nas nuvens dos céus. Sem negar que esta revelação futura do reino permanece como elemento essencial no conteúdo

do evangelho, não podemos fugir do fato que, nos evangelhos, a qualidade messiânica de Jesus é uma realidade imediata. Não somente Jesus é proclamado Messias no monte da transfiguração — o amado e o escolhido de Deus (títulos claramente messiânicos) — mas também está revestido do Espírito Santo (Mt 3.16) e investido com plena autoridade divina (Mt 21.27); os evangelhos estão repletos das declarações de Jesus sobre sua autoridade absoluta, reveladas ao leitor como aquele que foi enviado do seu Pai, aquele que veio cumprir o conteúdo das mensagens dos profetas. Na sua vinda, e no seu ensinamento, acham-se cumpridas as Escrituras na presença dos seus ouvintes, Lc 4.21. Não veio destruir, mas cumprir, (Mt 5.17 segs.), veio anunciar o reino (Mc 1.38), veio buscar e salvar os perdidos (Lc 19.10), veio servir, e dar sua vida como resgate para muitos (Mc 10.45). O segredo de pertencer ao reino jaz no fato de pertencer a Jesus (Mt 7.23; 25.41). Em resumo, a pessoa de Jesus, como Messias, é o centro de tudo aquilo que se anuncia no evangelho acerca do reino. O reino, tanto nos seus aspectos atuais, como nos seus aspectos futuros, se concentra em Jesus.

#### b) Aspecto futuro.

Há também um aspecto futuro. Pois, embora que se declare claramente que o reino está manifestado aqui e agora no evangelho, também se declara que, por enquanto, o reino ainda se manifesta na terra de uma maneira provisória. É por isto que sua atividade atual se proclama nas palavras: “Os cegos vêem, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos são ressuscitados, e aos pobres anuncia-se-lhes o evangelho”, imediatamente seguidas pelas palavras: “E bem-aventurado é aquele que não achar em mim motivo de tropeço” (Lc 7.23; Mt 11.6). O “tropeço” jaz no fato de o reino ter uma natureza escondida nesta época. Os milagres ainda são sinais de uma ordem de realidade além da atual; ainda não veio a hora de os demônios serem entregues às trevas eternas (Mt 8.29). O evangelho do reino continua a se revelar como sendo apenas uma semente que está sendo semeada. Nas parábolas do semeador, da semente que cresce secretamente, do joio entre o trigo, do grão de mostarda, da levedura, Jesus está instruindo seus discípulos sobre este aspecto escondido do reino. O próprio Filho do homem, aquele que virá nas nuvens dos céus, é o semeador que semeia a palavra de Deus. Na parábola, aparece como um homem, dependendo das circunstâncias: as aves, os abrolhos, e os seres humanos, podem parcialmente frustrar sua obra. Precisa esperar o resultado da sementeira. Realmente, este fato de o reino ser escondido é ainda mais profundo: o próprio rei aparece na forma de escravo. As aves dos céus têm seus ninhos, mas o Filho do homem (Dn 7.13), não tem onde repousar sua cabeça. Para receber todas as coisas, precisa em primeiro lugar entregar tudo.

Ele precisava dar sua própria vida como resgate — na qualidade de Servo sofredor do Se-

nhor, conforme Is 53. Ele precisava ser contado entre os transgressores. O reino já viera; o reino ainda viria. Mas viria por meio da cruz. E antes que o Filho do homem pudesse exercer sua autoridade sobre todos os reinos da terra (Mt 4.8; 28.18), teria de palmilhar a vereda da obediência a seu Pai, a fim de assim cumprir toda a justiça (Mt 3.15). A manifestação do reino, por conseguinte, tem sua própria história neste mundo. E agora precisa ser proclamada a toda criatura humana. A semelhança da maravilhosa semente, precisa germinar e crescer, ainda que ninguém saiba como (Mc 4.27). Possui um poder latente mediante o qual abre caminho através de todas as espécies de obstáculos e avança por cima de tudo; pois o campo onde a semente é semeada é o mundo (Mt 13.38). O evangelho do reino é anunciado a todas as nações (Mt 28.19), pois o rei no reino é também o Senhor do Espírito. Sua ressurreição inaugura uma nova era; a pregação do reino e do rei atinge até os confins da terra. A decisão já fora resolvida; mas o seu cumprimento ainda se prolonga pelo futuro a dentro. O que à primeira vista parece ser uma e a mesma vinda do reino, o que é anunciado como uma indivisível realidade, como algo próximo, em realidade se projeta para cobrir novos períodos, de tempo e até distâncias longínquas. Pois as fronteiras desse reino não equivalem aos limites de Israel ou da história: o reino abarca em seu escopo todas as nações e preenche todas as eras até que chegue o fim do presente século.

### III. O REINO E A IGREJA

O reino é dessa maneira relacionado com a história da igreja e do mundo igualmente. Existe certa conexão entre o reino e a igreja, mas não são coisas idênticas, nem mesma na era presente. O reino é a totalidade da atividade remidora de Deus, em Cristo, neste mundo; a igreja é a assembléia daqueles que pertencem a Jesus Cristo. Talvez pudéssemos falar em termos de dois círculos concêntricos, dos quais a igreja é o menor e o reino é o maior, enquanto Cristo é o centro de ambos. Essa relação entre a igreja e o reino pode ser formulada de todas as maneiras. A igreja é a assembléia daqueles que aceitaram o evangelho do reino mediante a fé, que participam da salvação do reino, salvação essa que inclui o perdão de pecados, a adoção por parte de Deus, a presença do Espírito Santo no íntimo, a posse da vida eterna. São também aqueles em cuja vida o reino toma forma visível, a luz do mundo, o sal da terra; aqueles que tomaram sobre si mesmos o jugo do reino, os quais vivem conforme os mandamentos de seu rei e dele aprende (Mt 11.28-30). A igreja, como órgão do reino, é exortada a confessar a Jesus como o Cristo, à tarefa missionária da pregação do evangelho ao mundo. E é igualmente a comunidade daqueles que aguardam a vinda do reino em glória, os servos que receberam de seu Senhor os talentos na expectativa de sua volta. A igreja recebe sua constituição do reino, por todos os lados ela é limitada e orientada pela

revelação do reino de Deus, pelo seu progresso, pela sua futura vinda, sem que em qualquer ocasião ela se transforme no próprio reino, ou ao menos seja identificada com ele.

Por conseguinte, o reino não se confina dentro das fronteiras da igreja. A soberania de Cristo é suprema acima de tudo. Onde tal soberania prevalece e é reconhecida, não somente o indivíduo humano é libertado, mas o padrão inteiro da vida é alterado: a maldição demoníaca e o temor de poderes hostis desaparecem. A transformação produzida pelo cristianismo entre os povos dominados pela religião natural é uma prova da significação compreensiva e todo-abarcadora do reino. Opera não apenas externamente, como uma semente de mostarda, mas também internamente, como o fermento. Prossegue abrindo caminho no mundo através do seu poder remidor. O último livro da Bíblia, que retrata a soberania de Cristo na história do mundo e seu impulso para a frente até o próprio fim, ilumina especialmente a antítese entre o Cristo-Rei triunfante (cf. p.ex., Ap 5.1s.) e o poder de Satanás e dos anticristos, que continuam sobrevivendo sobre a terra e contendendo contra Cristo e sua igreja. Porém, por, mais que o reino invada a história do mundo com sua bênção e seu livramento, e por mais que se apresente como um poder salvador contra a tirania de deuses e forças inimigas da humanidade, será somente através de uma crise final e universal que o reino, na qualidade de um reinado visível e todo-conquistador de paz e salvação, levará à sua fruição na realidade os novos céus e a nova terra.

### IV. NO RESTANTE DO NOVO TESTAMENTO

A expressão "reino dos céus" ou "reino de Deus", não aparece com tanta freqüência, no NT, fora dos evangelhos sinóticos. Isso, entretanto, é tão somente uma questão de terminologia. Como indicação da grande revolução na história da salvação que já foi inaugurada por ocasião da vinda de Cristo, e como a esperada consumação de todos os atos de Deus, o reino dos céus é o tema central da revelação total de Deus no NT.

### V. NO PENSAMENTO TEOLÓGICO

No que diz respeito à concepção do reino dos céus na teologia, isso tem sido poderosamente sujeito a todas as espécies de influências e pontos de vista durante os vários períodos e tendências do pensamento teológico. Na teologia católica-romana, uma característica distintiva é a identificação do reino de Deus com a igreja, na dispensação terrena, identificação essa devida principalmente à influência de Agostinho. Por meio da hierarquia eclesástica, Cristo é atualizado ou materializado como rei do reino de Deus. A área do reino, torna-se, nesse caso, exatamente equivalente às fronteiras do poder e da autoridade da igreja. O reino dos céus é estendido mediante a missão e o avanço da igreja no mundo.

Em sua resistência contra a hierarquia católica-romana, os reformadores puseram sua ênfase

se principal sobre a significação espiritual e invisível do reino, e apressadamente (e erroneamente) invocaram Lc 17.20s. em apoio dessa posição. O reino dos céus, em outras palavras, é uma soberania espiritual que Jesus Cristo exerce através da pregação de sua palavra e da operação do Espírito Santo. Enquanto a Reforma, em seus primeiros dias, não perdia de vista as grandes dimensões da história salvadora do reino, o reino de Deus, sob a influência da iluminação e do pietismo, passou a ser crescentemente concebido num sentido individualista — passou a ser exclusivamente a soberania da graça e da paz no coração do indivíduo. Na teologia liberal posterior esse conceito se desenvolveu tomando uma direção moralista (esp. devido à influência de Kant): o reino de Deus seria o reino da paz, do amor e da justiça. A princípio, até mesmo no pietismo e nos círculos sectários, era mantida a expectativa da vinda do reino de Deus, sem que, entretanto, se desse lugar para a significação positiva do reino na vida deste mundo. Em contraposição com essa compreensão mais ou menos dualista sobre o reino, devemos distinguir o conceito social sobre o reino, que põe sua ênfase sobre a significação visível e social do reino. Esse conceito é distinguido em alguns escritores como um radicalismo social (o cristianismo do "Sermão do Monte", de Tolstói e de outros, ou a interpretação "religiosa-social" de, p.ex., Kutter e Ragaz, na Suíça), e nalguns outros escritos como a crença evolucionária no progresso (o "evangelho social" da América do Norte). A vinda do reino consiste, na concepção dessas posições, da marcha para a frente da justiça social e do desenvolvimento comunal.

Em contraste com essas interpretações espiritualizadas, moralísticas e evolucionárias sobre o reino, a erudição neotestamentária está corretamente pondo ênfase novamente sobre a significação original do reino na pregação de Jesus — uma significação ligada com a história da salvação e com a escatologia. Apesar de que os fundadores dessa mais nova orientação escatológica tenham dado uma interpretação extremista à idéia do reino dos céus, a ponto de nem dar vazão à idéia da entrada do reino na presente ordem mundial (Johannes Weiss, Albert Schweitzer, a chamada escatologia "radical"), mais atenção tem sido dada, ultimamente, à inequívoca significação presente do reino, enquanto essa significação tem sido trazida para dentro da perspectiva da história da salvação, a perspectiva do progresso da atividade dinâmica de Deus na história, que tem como alvo a consumação final.

H. R.

**REIS, LIVROS DOS** — O título hebraico é simplesmente *mlakhim*, "reis". Originalmente havia um só livro dos Reis. A divisão em dois livros foi introduzida pela LXX, e isso por um motivo extremamente prático. A tradução grega, na qual as vogais são escritas, requer duas vezes mais espaço que o original hebraico, no qual nenhuma vogal era empregada senão já depois de 600 d.C. Um rolo grande podia conter o

livro inteiro em hebraico, mas dois rolos eram necessários para a tradução grega. A divisão foi introduzida no texto hebraico pela primeira vez na primeira edição da Bíblia hebraica impressa de Daniel Bomberg (Veneza, 1516-17). Tanto nas Bíblias em grego como em latim, os livros de Samuel e de Reis eram considerados como uma história contínua em quatro volumes. Alguns textos gregos variam quanto ao ponto em que Samuel está dividido de Reis. Há evidência que a divisão era feita em 1Rs 2.11 — o término verdadeiro do reinado de Davi e em 1Rs 2.46a. Embora não existe evidência clara mediante a qual se possa determinar a relação precisa entre Reis e Samuel, é patentemente óbvio que a divisão entre 1 e 2Reis é bastante arbitrária. A natureza artificial dessa divisão é salientada pela interrupção nada natural da narrativa no ponto em que é feita a divisão. 1Reis termina com o início do relato sobre o reinado de Acázias, rei de Israel; esse relato é concluído no primeiro capítulo de 2Reis. Ainda mais significativo é que a maior parte do ministério de Elias e a unção de Eliseu, por parte daquele, para ser seu sucessor, está contida em 1Reis, enquanto o magnífico final de sua carreira profética e a totalidade do ministério de Eliseu são registrados em 2Reis.

### I. ESBOÇO DO CONTEÚDO

A história registrada nos livros de Reis cobre um período de mais de 400 anos, começando pelos últimos dias do reinado de Davi e terminando com a libertação de Jeoaquim depois de um período de aprisionamento na Babilônia, no ano de 562 a.C. Há três seções principais:

#### a) O reino unido (1Rs 1.1-11.43)

(i) A co-regência de Salomão com Davi (1.1-2.46).

(ii) O reinado de Salomão (3.1-7.51).

(iii) A dedicação do templo (8.1-9.9).

(iv) O fim do reinado de Salomão (9.10-11.43).

#### b) Israel e Judá (1Rs 12.1-2Rs 17.41)

(i) A divisão do reino (12.1-24).

(ii) Os reis de Israel e de Judá (12.25-16.28).

(iii) Elias e Acabe (16.29-22.40).

(iv) Outros reis de Israel e Judá (22.41-2Reis 1.18).

(v) Eliseu sucede a Elias (2.1-25).

(vi) Outros reis de Israel e Judá (3.1-16.20).

(vii) O fim do reino do norte (17.1-41).

#### c) O reino de Judá (2Rs 18.1-25.30)

(i) Os reis de Judá (18.1-23.30).

(ii) A destruição de Jerusalém e o exílio (23.31-25.30).

### II. AUTORIA, PROPÓSITO E MÉTODO

Na Mishnah (*Baba Bathra* 15a), Jeremias é creditado com a autoria de Reis. Essa sugestão é muito atrativa, mas improvável. O autor desconhecido sem dúvida foi um contemporâneo de Jeremias, que viveu sob as mesmas influências e que, tal qual ele, era um profeta. O lugar dos livros de Reis, na segunda divisão do cânon hebreu — os profetas (*nevi'im*) — juntamente com Josué, Juizes e Samuel, deixa subentendido que os historiadores de Israel eram, em sua

R

maior parte, homens que ocupavam o ofício profético. Esse historiador anônimo foi o autor direto, entretanto, somente do período posterior da história, que pertenceu aos seus próprios tempos. No tocante à história anterior, dependia de registros escritos, três dos quais cita por nome (v. iv, abaixo).

#### a) O propósito do autor

O autor deixa claro que seu propósito não era apresentar uma história exaustiva. Ele encaminha seus leitores repetidamente às suas fontes no tocante a detalhes que ele achou por bem não incluir (1Rs 11.41etc.). Seu alvo era didático. No entanto, sua preocupação não era meramente inculcar as grandes lições que podem ser aprendidas das experiências do passado, mas preocupava-se supremamente em apresentar o ponto de vista de Deus acerca da história de seu povo. Pois Israel era idealmente uma teocracia. Tudo, pois, está subordinado a esse alvo principal. Aquilo que não lança luz sobre o desenvolvimento do propósito de Deus, e aquilo que não serve para estabelecer os princípios sobre os quais Deus trata com seu povo, é passado por cima em silêncio, ou recebe pouquíssima atenção. Do ponto de vista do historiador secular, Onri foi o mais importante dos reis do reino do norte; no entanto, seu reinado é abordado em apenas seis versículos (1Rs 16.23-28). Não tivesse sido o fato que ele estabeleceu uma nova capital em Samaria, talvez tivesse sido praticamente desconsiderado. Por outro lado, é digno de nota que o período relativamente breve durante o qual Elias e Eliseu exerceram seus ministérios, recebe grande detalhe. Quase um terço do livro inteiro se ocupa com essa época espiritualmente crucial que viu uma explosão de poder miraculoso tal como não havia ainda ocorrido desde o tempo do êxodo e da conquista. O registro histórico, dessa maneira, é inevitável e intencionalmente desigual.

#### b) Método do autor em escrever

Os historiadores modernos, depois de consultarem as suas fontes, escrevem as suas histórias como composições livres e originais. Em contraste, o autor dos livros de Reis erigiu a sua história através de uma cuidadosa seleção de extratos tirados de suas fontes escritas. É um equívoco, entretanto, reputar o historiador hebreu como um mero compilador. Ele mesmo, indubitavelmente, escreveu a história de seus próprios tempos. Embora cite livremente de suas fontes, a obra final não é apenas uma coleção de extratos, mas antes, uma unidade cuidadosamente planejada que apresenta o grande alvo religioso do autor profético. Ele demonstra habilidade especial ao tratar do período da monarquia dividida. Faz a história sobre os dois reinos correr paralelamente. Começando pelo relato sobre o reinado de Jeroboão sobre Israel, ele acompanha os acontecimentos até à sua morte, antes de voltar-se para os acontecimentos contemporâneos no reino de Judá. O foco da narrativa se concentra então sobre Judá até o falecimento de Asa, que subiu ao trono antes do reinado de Jeroboão haver chegado ao fim.

Essa alternância entre Israel e Judá prossegue até o final da história.

De interesse incomum é o modo pelo qual o autor abordou o extensivo grupo de histórias concernentes a Eliseu (2Rs 3.18.15). Essas histórias são colocadas dentro do arcabouço da história e formam o conteúdo básico do reinado de Jorão de Israel. O interesse se desvia da nação como tal. O nome do rei de Israel conforme tudo parece foi deliberadamente suprimido. Esse fato tem sido entendido como algo que deixa subentendido que o autor reconhece que a própria nação já havia sido rejeitada por haver deixado de voltar-se para Deus, depois da grande demonstração sobre o monte Carmelo (1Rs 18). Eliseu passa a ocupar-se mais com a edificação do remanescente justo que Deus havia prometido a Elias que deixaria em Israel (1Rs 19.18). Essas histórias sobre Eliseu não foram registradas em sua precisa ordem cronológica. Para o autor, as considerações espirituais ultrapassam as considerações cronológicas.

#### III. O PONTO DE VISTA RELIGIOSO DO AUTOR

A característica mais proeminente dos livros de Reis é o modo pelo qual o autor aquilata a significação dos reinados dos reis individuais de conformidade com suas orientações religiosas, e não de acordo com suas realizações políticas. Os reis do reino do norte caíram todos igualmente debaixo da condenação (cerca a possível exceção de Oseias — 2Rs 17.2) visto que cada qual seguiu o exemplo de Jeroboão ben Nebate, que estabeleceu imagens de touros em Betel e em Dã, e decretou que esses locais fossem santuários oficiais de seu reino, ficando assim repudiado o templo de Jerusalém (1Rs 12.25-33). Por essa razão, Jeroboão é invariavelmente reputado como alguém que fez Israel "pecar". Quando o autor concluiu o relato sobre o reino do norte, interrompeu o registro histórico a fim de apresentar reflexões sobre as causas dessa queda (2Rs 17.7-23). Entretanto, muitos fatores podem ter influenciado a sorte de Israel, mas o principal deles foi a atitude do povo para com Javé, negligenciando suas leis e aderindo a formas pagãs de adoração, o que determinava o resultado dos eventos. A derrubada final de Israel e seu cativo nada mais foram do que o julgamento de Deus.

Os reis de Judá são geralmente classificados em dois grupos, de conformidade com sua orientação religiosa. Alguns foram condenados, sem qualquer outra qualificação senão a de terem andado "nos caminhos dos reis de Israel" e de terem feito "o que era mau perante o Senhor" (Jorão e Acazias, 2Rs 8 16-27; Acáz, 2Rs 16.1-20; Manassés e Amom, 2Rs 21.1-26). Os restantes são recomendados por fazerem "o que era reto perante o Senhor". No tocante à maioria mesmo desses bons reis, essa recomendação é modificada por alguma expressão que indica que ficaram aquém do ideal davídico, apesar de tudo (1Rs 11.4,6; 15.3; 2Rs 14.3), e que não puseram ponto final à adoração nos lugares altos (1Rs 22.43;

2Rs 15.3,4). Somente dois reis recebem recomendação sem qualquer qualificação da parte do autor, a saber, Ezequias e Josias. Somente esses aboliram a adoração nos lugares altos e restringiram a adoração ao templo de Jerusalém (2Rs 18.3,4; 22.2; 23.5-8).

Torna-se claro que, para o autor dos livros de Reis, a edificação do templo de Salomão foi algo dotado de imensa significação religiosa. Antes do templo haver sido erigido, a adoração nos lugares altos era excusável (1Rs 3.2). Porém, desde que o templo ficou pronto, o autor considera a continuação da existência de lugares altos em Judá como uma situação intolerável. O templo de Salomão, por conseguinte, daí por diante era o único santuário legítimo dentro do reino. Nisso indubitavelmente deixou-se guiar pela lei sobre o santuário central, enunciado em Deuteronomio (12.5-14). Nisso e em outros particulares os livros de Reis fornecem evidência de inequívoca influência do ensino de Deuteronomio sobre o seu autor. Juntamente com Moisés, em Dt 28, ele reconhece que a obediência a Javé é o caminho da bênção e da prosperidade para Israel, enquanto a desobediência só produzia frutos amargos de calamidade e desastre. Nenhuma restrição pode haver, por conseguinte, no tocante à aplicação do epíteto "deuteronomíca" à atitude religiosa do autor dos livros de Reis. Todavia, isso não envolve uma maneira artificial de abordar a história, a não ser que se suponha, juntamente com muitos críticos modernos, que Deuteronomio foi composto primeiramente por um grupo reformador dentro da nação, no séc. VII a.C. (v. DEUTERONÔMIO, LIVRO DE).

#### IV. FONTES ORIGINAIS.

Quanto ao relato detalhado sobre o reinado de Salomão, o autor reconhece a sua dívida ao "livro da história de Salomão" *divre sh'alomoh* (1Rs 11.41). O escopo e a natureza dessa obra não podem ser determinados. Pode-se supor que não se tratava meramente dos registros oficiais ou anais sobre o reinado de Salomão, mas antes, uma história baseada nesses anais. Não há necessidade de postular, conforme fazem alguns críticos modernos, que havia uma fonte independente no templo, que teria provido a base para o relato da edificação do templo e do culto de dedicação (1Rs 6-8), além de prover o material para algumas das narrativas em 2Rs, nas quais o templo aparece com proeminência.

Dois outras obras estavam à disposição para a história subsequente do reino dividido. Essas obras eram o "livro da história (*divre hayamim*) dos reis de Israel" (1Rs 14.19 etc.) e o "livro da história dos reis de Judá" (1Rs 14.29 etc.). A expressão "o livro da história" (lit., "o livro dos negócios dos dias") é um termo técnico que indica registros oficiais de importantes acontecimentos políticos, que eram guardados nos arquivos governamentais. Tais registros por si mesmos não constituem histórias como tais, mas serviam como matéria prima da qual a história recebia sua forma. Geralmente se concorda que

estas duas obras tão constantemente mencionadas pelo autor dos livros de Reis não eram os anais oficiais, mas antes, histórias populares baseadas naqueles anais. Esses livros talvez contivessem certo número de narrativas longas, tais como aquelas que descrevem a revolução sob Jeú (2Rs 9-10) e a queda da usurpadora Atalia de Judá (2Rs 11).

É bem possível que tivessem existido outras fontes, em adição a essas três obras principais. Os ciclos de histórias acerca de Elias e Eliseu talvez tivessem sido preservados independentemente. Tais sugestões, entretanto, pertencem inteiramente ao terreno das conjecturas.

#### V. A DATA DOS LIVROS.

A data mais recuada possível, para os livros de Reis, em sua forma presente, é claramente subsequente ao último acontecimento histórico registrado, a saber, a libertação de Jeoaquim, depois de haver sido prisioneiro na Babilônia (2Rs 25.27-30). Isso é cuidadosamente datado como algo que ocorreu no trigésimo sétimo ano de seu cativo, isto é, 562 a.C., cerca de vinte e cinco anos após a queda de Jerusalém. É igualmente claro que o relato sobre sua libertação deve ter sido escrito consideravelmente depois do ano de 562, pois é dito que os favores que lhe foram conferidos foram por eles desfrutados até o fim de sua vida. A frase "todos os dias da sua vida" é empregada por duas vezes nessa passagem. Reis, por conseguinte, não ficou completo senão depois do falecimento de Jeoaquim. Embora não tenhamos qualquer informação acerca da data de sua morte, é geralmente suposto que os livros de Reis ficaram completados em cerca de 550 a.C.

Poderia ser argumentado, conforme fazem muitos críticos, que o relato sobre a libertação de Jeoaquim da prisão, foi adicionado como uma espécie de apêndice, e que os livros de Reis em realidade foram completados muito antes desse tempo. De fato, a maioria dos eruditos críticos sustenta que houve duas edições do livro. De conformidade com a teoria comum referente à data de Deuteronomio, é natural supor que o historiador, tão imbuído de noções "deuteronomícas", desejaria escrever uma história de seu povo ilustrando como essas noções recebem corroboração pela história do passado. No tempo no qual a reforma de Josias parecia haver conseguido seu alvo e que a prosperidade temporal havia retornado ao estado, as histórias dos livros de Reis seriam lidas com grande convicção. Os acontecimentos subsequentes requereram a introdução de algumas modificações. Mesmo admitindo essas suposições básicas, esse ponto de vista tem de enfrentar grandes dificuldades.

Considerando todos os pontos, é mais provável que os livros de Reis, conforme os possuímos atualmente, tenham sido escritos durante o exílio, quando o autor teria lazer suficiente para tal empreendimento e bastante tempo para profundas reflexões acerca das causas das desgraças de seu povo. O relato sobre a libertação



de Joaquim não deve ser considerado mero apêndice, mas uma conclusão intencional da história, com uma nota de esperança. Nessa libertação havia evidência que Deus não havia abandonado o seu povo exilado, e também um sinal de sua libertação final. A linhagem davídica não havia sido finalmente rejeitada.

## VI. CRONOLOGIA.

Essa é edificada sobre a base dos anos de governo dos reis. Quanto ao período da monarquia dividida, o autor mantém um cuidadoso sistema de referências cruzadas entre os reis de Judá e de Israel. A despeito disso, a cronologia apresenta certo número de problemas. A soma dos anos de governo dos reis de Judá durante um período determinado não produz o mesmo total que a soma dos anos de governo dos reis de Judá durante o mesmo período. Assim é que o período desde a ascensão de Reobão até à morte de Acazias é de noventa e cinco anos, mas o período correspondente em Israel (desde a ascensão de Jeroboão ao trono até à morte de Jorão) ocupa noventa e oito anos. Uma discrepância ainda maior aparece no período que se segue. O total de anos de governo desde Atalia até ao sexto ano do reinado de Ezequias dá 165 anos, enquanto no referente ao total para o mesmo período em Israel (de Jeú até à queda de Samaria) o total produz apenas 143 anos e sete meses.

Não existe solução simples para esses problemas. Entretanto, é claro que surgem discrepâncias parcialmente porque se conta partes de anos como anos completos. O autor invariavelmente apresenta a duração de um reino em anos arredondados. Além disso, há a questão das co-regências, quando um rei associava o seu filho consigo mesmo no trono. Parece que essa era uma ocorrência mais freqüente que os dois exemplos que são explicitamente mencionados (Davi e Salomão em 1Rs 1.34,35 e Acazias e Jotão em 2Rs 15.5). Outras dificuldades se originam quando são feitas tentativas para relacionar a cronologia dos livros de Reis com as datas de acontecimentos contemporâneos nas inscrições assírias (v. CRONOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO). J.C.J.W.

**RELÂMPAGO** — 1. O relâmpago, que acompanha as trovoadas, é um fenômeno bem conhecido na Palestina, especialmente na estação fresca, com o máximo de ocorrências em novembro ou dezembro. Em nossa versão, como em muitas outras, a palavra original é algumas vezes traduzida por "reluzente" ou "brilhante", ou sinônimos, como em Dt 32.41; Jó 20.25; Ez 21.10,28; Na 3.3; Hc 3.11; Ez 21.15. E o relâmpago é uma figura usada para indicar rosto resplandecente (Dn 10.6; Mt 28.3) ou vestes brilhantes (Lc 24.4). Em algumas passagens o emprego da palavra "fogo" se refere ao relâmpago (exemplos, Êx 9.23; 1Rs 18.38; 2Rs 1.10, 12,14; 1Cr 21.26; Jó 1.16; Sl 105.32; 148.8). O relâmpago é poeticamente descrito em associa-

ção com as trovoadas (2Sm 22.15; Sl 18.14; 97.4; 135.7; Jr 10.13; 51.16).

2. Os relâmpagos também são associados com as teofanias no monte Sinai (Êx 19.16; 20.18), na visão de Ezequiel (Ez 1.13,14), e, por diversas vezes, em Apocalipse (Ap 4.5; 8.5; 11.19; 16.18). O relâmpago é também reputado como um dos instrumentos de julgamento de Deus (Sl 144.6; Zc 9.14; Hc 3.11; Lc 10.18). V. tb. TROVÃO. J.M.H.

**RELIGIÃO** — A palavra "religião" chegou ao português através da *Vulgata*, onde *religio* é usada para traduzir o vocábulo grego *theskeia*. Um de seus primeiros usos registrados é numa paráfrase do séc. XIII d.C., a respeito de Tg 1.26s. A parte de seu uso nessa passagem, o vocábulo ocorre somente em At 26.5, onde tem em vista o judaísmo (cf. Gl 1.13s.). Tanto aqui como nos livros apócrifos, *theskeia* se refere a uma expressão externa de crença, e não significa (conforme nosso emprego da palavra "religião", em frases tais como "a religião cristã contrastada com o budismo") o conteúdo da crença. Por causa da associação do vocábulo *theskeia* com o judaísmo, é bem possível que Tiago tivesse usado o termo ironicamente. As coisas que Tiago chama de elementos de "*theskeia* pura e imaculada", conforme o ponto de vista dos seus oponentes, que consideravam-na restringida a um ritual, não seria de forma alguma considerada como uma *theskeia*.

A hesitação de nossos dias no uso da palavra "religião", quer a respeito do conteúdo da fé cristã quer a respeito de sua expressão em adoração e serviço, se deve à convicção que o cristianismo difere de todas as demais religiões e que seu conteúdo foi revelado por Deus, sendo uma expressão externa, por parte dos crentes, não na tentativa de obterem a salvação, mas antes, para através dela expressarem seu profundo agradecimento. J.B.J.

**REMANESCENTE** — V. ISRAEL DE DEUS; ISAÍAS, LIVRO DE, iii.

**REMO** — V. NAVIOS E EMBARCAÇÕES.

**RENFĂ** — Nome de um deus pagão identificado ou ligado com o planeta Saturno, citado em At 7.43, da tradução de Am 5.26 conforme a LXX. Ali o texto massorético apresenta *kiyuu* (= acadiano, *kaiwanu*). V. QUIUM. Como a LXX teve sua forma, *Rhaiphan* (BA; *Rhemphan* 29), é um ponto duvidoso, pois nada se sabe a respeito. Existem, contudo, duas sugestões principais, que são: (1) por transliteração equivocada; (2) por substituição deliberada por um outro nome, de origem obscura e algumas vezes julgada egípcia, embora não parece haver evidência adequada para consubstanciar esta última suposição. D.W.G.

**REOBE** (heb., *r'hov*, "lugar aberto, mercado (de cidade ou vila)", um nome que ocorre na Bíblia como um substantivo pessoal ou locativo)



— 1. A cidade mais nortista observada pelos espias enviados por Josué em Canaã (Nm 13.21). Era um centro arameu que supria os amonitas de tropas nos tempos de Davi (2Sm 10.6-8). O nome é escrito como "Bete-Reoba" em 2Sm 10.6 e Jz 18.28, sendo que esta última passagem sugere que ficava situada perto das nascentes do rio Jordão, embora a localização exata nos seja desconhecida.

2. Uma cidade em Canaã que caiu por sorte para a tribo de Aser (Js 19.28,30) e em seguida foi declarada cidade levítica (Js 21.31; 1Cr 6.75), embora estivesse entre as cidades não conquistadas no tempo da conquista (Jz 1.31). A sugestão de identificação como Tell es-Sarem, ao sul de Bete-Seã, não tem sido ainda constataciada.

3. Pai de Hadadezer, rei de Zobá, no tempo de Davi (2Sm 8.3,12). Compara-se Reubi, nome do pai de Basa, o aliado amonita de Acabe, na batalha de Carcar, em 854 a.C. (Salmaneser III, estela Kurth II.95).

**REOBOÃO** (*r'hav'am*, "que o povo se expanda") — Filho de Salomão (q.v.) e de Naama, uma princesa amonita, Reoboão foi o último rei da monarquia unida e o primeiro do reino sulista de Judá.

Os acontecimentos ligados com seu reinado estão registrados em 1Rs 12; 14.21-31; 2Cr 9.31-12.16. Os estudiosos diferem acerca da data exata e da duração do reinado de Reoboão. Supondo que tenha durado dezessete anos (2Cr 12.13), as datas têm sido situadas tão cedo como 937 a.C. para sua ascensão ao trono e tão tarde como 907 a.C. para sua morte. W. F. Albright, outrossim, usando o sistema de antedatar, encurta o reinado de Reoboão em cerca de oito ou nove anos, e sugere que suas datas teriam sido c. de 922-915 a.C. (BASOR, 100, dezembro de 1945, p. 20). V. tb. CRONOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO.

Reoboão dirigiu-se primeiramente a siquém, onde o povo se reunira para declará-lo rei, mas as coisas não correram com suavidade. Incitado por Jeroboão, que anteriormente havia sido vítima da ira de Salomão (1Rs 11.28-40) e que agora era encorajado a isso por sisaque (q.v.), rei do Egito, o povo ofereceu a Reoboão a monarquia com a condição que ele aliviasse o trabalho forçado e os impostos excessivos com os quais haviam sido sobrecarregados por Salomão, para atender aos seus projetos de construção. Depois de três dias de deliberação, Reoboão rejeitou o conselho dos conselheiros de seu pai e, impulsionado por alguns cabeças quentes da mesma geração que ele mesmo, arrogantemente anunciou ao povo sua intenção de sobrecarregá-los ainda mais pesadamente que seu pai havia feito, castigando-os ainda mais severamente que seu pai os tinha castigado (1Rs 12.14). Essa precipitada decisão significou o fim daquilo que era ostensivamente um reino unido, mas que, em realidade, pouco mais passava de uma frouxa confederação de tribos.

Dez das tribos, lideradas por Jeroboão (q.v.), que haveria de tornar-se o primeiro rei das mes-

mas, formando o reino do norte, indignadamente resolveram separar-se, desligando-se da lealdade a Reoboão e à casa de Davi. Reoboão enviou o seu tesoureiro, Adorão, para que levasse as dez tribos a reconsiderar a decisão, mas este foi apedrejado, talvez por ter estado associado com o anterior regime opressivo. Reoboão, por causa disso, fugiu para Jerusalém, onde as tribos de Judá e Benjamim reconheceram-no como rei. Reoboão organizou um grande exército para subjugar os rebeldes, mas o profeta Semaias o dissuadiu da empresa, asseverando que o que acontecera era segunda a vontade de Deus (1Rs 12.22-24).

Para fortalecer o seu reino, provavelmente com vistas aprensivas à possível ameaça egípcia, Reoboão fortificou ainda as cidades de Judá, incluindo Belém, Tecoa, Bete-Zur, Gate, Maresa, Laquis e Azeca (v. W. F. Albright, *The Biblical Period*, 1955, p. 30). Judá foi fortalecida, em outro sentido, mediante o influxo dos sacerdotes e levitas que saíram do reino do norte devido às práticas que significavam rejeição a Deus, ali encontradas (2Cr 11.13-17).

Durante algum tempo Reoboão e seus súditos seguiram ao Senhor e foram prósperos, embora não faltem evidências que ele tenha seguido aos gostos dispendiosos de seu pai (2Cr 11.18-23). Gradualmente, entretanto, surgiram altares idólatras, estátuas, bosques, e lugares altos, e homens e mulheres foram nomeados como prostitutos e prostitutas cultuais (1Rs 14.22-24). Para castigar tão grande iniquidade, Deus permitiu que sisaque assolasse a terra e levasse do templo e do palácio os seus tesouros (v. K. A. Kitchen, "Egypt and the Bible: Some Recent Advances", *Faith and Thought*, XCI, 1959-60, p. 193).

Depois que Semaias, o profeta, frisou que essas calamidades haviam sobrevivendo a Judá por causa do pecado nacional, Reoboão e seus príncipes se arrependeram e reconheceram a mão do Senhor e a sua justiça nas misérias que sofriam. Quando sisaque eventualmente partiu, Reoboão e seu povo restauraram a adoração a Deus, embora os lugares altos não tivessem sido removidos. O rei ordenou serem feitos escudos de bronze para a guarda do templo, em lugar dos escudos de ouro feitos por seu pai, dos quais sisaque recentemente se apropriara.

Reoboão não foi um dos governantes notáveis de Judá (cf. Josefo, *Antiguidades*, viii.10.2), mas suas dificuldades foram muitas, e seu reinado foi particularmente assinalado por guerra esporádica com o reino do norte. Ao falecer, foi sepultado na cidade de Davi entre os "bons reis". V. tb. JUDÁ.

O seu nome aparece como "Roboão", na genealogia de Mt 1.7. J.D.D.

**REOBOTE** (*r'hovot*, "lugares extensos, espaço"; na LXX, *eurychoria*). — 1. Um poço cavado por Isaque nas proximidades de Gerar (Gn 26.22), assim chamado porque nenhum conflito disso resultou com os pastores de Gerar. 2. Uma cidade "junta ao Eufrates" (Gn 36.37),

provavelmente próxima do Wadi el-Hesa, que divide Moabe de Edom. Embora nossa versão diga "Eufrates" nessa passagem, e que "o Rio" (de outras versões e do original) seja normalmente o Eufrates, a verdade é que o contexto proíbe tal interpretação. J.W.C.

**REOBOTE-IR** (*ʾr̄hovot ʾir*) — Uma das quatro cidades edificadas por Assur ("Ninrode", segundo certas versões, como a nossa) na Assíria (Gn 10.11,12). Dentre essas, Nínive e Calá são bem conhecidas, mas nenhum equivalente assírio se conhece para Reobote-Ir. Visto que a grande e antiga cidade de Assur (80 km ao sul de Nínive) poderia ser esperada no contexto, alguns reputam esse nome como uma interpretação do sumério ASSUR (AS = assírio, *rebatu*; UR = assírio *alu*; heb., *ʾir*). Um subúrbio de Nínive (*rebit Ninua*) é mencionado em textos assírios (Essar-Hadom), e tal subúrbio pode ter sido fundado ao mesmo tempo daquela cidade. A frase "cidade de lugares abertos (praças)" pode ser aqui uma descrição da própria cidade de Nínive. A LXX a considera um nome próprio (*Rhooboth*). V. G. Dossin, *Le Muséeon*, XLVII, 1934, p. 108s.; W. F. Albright, *Recent Discoveries in Bible Lands*, 1955, p. 71. D.J.W.

**RÉPROBO** — Isaias, Jeremias e Ezequiel, compararam o pecado de Israel à impureza existente nos metais (Is 1.22; Jr 6.30; Ez 22.19,20). Em Jr 6.30, na frase "Prata de refugio lhes chamarão", o verbo hebraico *ma'as* é traduzido por "réprobo" em algumas versões, isto é, "testado e rejeitado por Javé por causa de pecado inextirpável", sendo essa a única ocorrência de "réprobo" no AT. Entretanto, em Is 1.22, a LXX traduz o termo hebraico *sigim*, "refugio" ("a tua prata se tornou em escórias"), com o adjetivo *adokimos*, que ocorre por oito vezes no NT (sete a respeito de homens, uma vez a respeito do solo) com o significado de "rejeitado depois de um teste pesquisador".

Em Rm 1.28, o jogo de palavras entre *dokimazein* e *adokimos*, pode ser traduzido por "visto que não acharam por bem reter Deus na mente deles (lit., "conhecimento") ele os entregou a uma mente incapaz" onde a palavra "incapaz" (em nossa versão, "reprovável") significa "incapaz de passar julgamento", no sentido ativo ou passivo, por causa de injustiça, fornicção etc. (v. 21,30).

Em 1Co 9.27, Paulo conclui "uma exortação à abnegação e esforço" (Hodge), dada em termos de metáforas atléticas, ao atribuir sua disciplina corporal pessoal ao temor de ser desqualificado "... não venha eu mesmo a ser desqualificado (*adokimos*)". Mas, desqualificado de que? Da salvação ou do galardão? O contexto favorece a idéia de recompensa ministerial (cf. 3.10-15) e salienta a necessidade de vigilância incessante contra o pecado (cf. 10.12). As ocorrências restantes são em 2Co 13.5,6,7, onde o teste proposto é "Examinai-vos... se realmente estais na fé", e o contexto deixa subentendido que a fé possui provas empíricas, em vista da

ausência das quais os coríntios eram "réprobos", e até o próprio Paulo seria como "um réprobo", visto ficar assim incapaz de demonstrar a sua autoridade apostólica; em 2Tm 3.8 e em Tt 1.16, onde "reprovados" significa "provados como moralmente inúteis"; e em Hb 6.8, onde a terra "rejeitada" (*adokimos*) ilustra a condição dos desviados de coração endurecido. Nenhuma dessas ocorrências necessariamente subentende abandono judicial visando a perdição (q.v.), ainda que sejam todas consonantes com tal doutrina: em cada caso, a rejeição se segue a falta demonstrável; em alguns, Deus, e em outros, o homem, é que faz o teste. O veredito humano antecipa o veredito divino.

M.R.W.F.

**RÉPTEIS, ENXAMES DE CRIATURAS** — Visto que algumas versões não fazem distinção entre dois termos hebraicos a respeito de criaturas, especialmente relacionadas com o relato da criação (q.v.), estamos pondo-os aqui lado a lado para sua comparação.

1. *Remes*, vem do verbo *ramas*, "arrastar-se, mover-se", e que, juntamente com *romes*, o particípio desse verbo, tem o sentido de "coisa que se arrasta ou move". Aparentemente é termo aplicado a todos os animais em Gn 9.3, mas algumas vezes é empregado para designar exclusivamente criaturas marinhas (Gn 1.21, Sl 104.25), ou da terra (Gn 1.24,2-; 6.20; 7.8, 14,21,23), enquanto em 1Rs 4.33 e Ez 33.20 tal termo é distinguido dos animais (*b'hemah*) das aves (*of*), e dos peixes (*dag*). Ainda que alguns comentadores tenham argumentado que no relato da criação esse vocábulo se refere aos répteis, é improvável que o mesmo corresponda exatamente a qualquer moderna categoria científica, referindo-se antes a todas as criaturas que, para o observador, parecem mover-se perto do chão.

2. *Sherets*, origina-se no verbo *sharats*, "enxamear, ferverilhar" e tem o sentido de "coisa enxameante", traduzido por "enxames de criaturas" (Gn 7.21; Lv 11.29,41-44), ou como "enxames de seres viventes" (Gn 1.20; v. CRIAÇÃO). Pode ser aplicado às criaturas marinhas (Gn 1.20; Lv 11.10) ou da terra (Gn 8.21), e em Lv 11.29 é especificamente definido como termo que inclui a doninha, o rato, e o lagarto. Em suma, *sherets*, tal como *remes*, parece referir-se às criaturas que à vista parecem mover-se perto do solo, com certa possibilidade de variações, de conformidade com o contexto.

No NT, a palavra *herpeton*, derivada de *herpo*, "arrastar-se" (não aparece na Bíblia), e que portanto significa "coisa que se arrasta", é empregada por quatro vezes (At 10.12; 11.6, Rm 1.23; Tg 3.7), provavelmente com o sentido de réptil em cada caso. Na LXX esse vocábulo é usado principalmente como tradução de *remes* e *sherets*.

T.C.M.

**RESÊM** (gr., *dasen*) — Cidade localizada entre Nínive e Calá, fundada por Ninrode ou Assur, e juntamente com elas parte de uma área densa-

mente povoada (Gn 10.12). *Resh-eni* ("fonte") designava certo número de lugares na Assíria. Os locais desse nome sobre os rios Habur e Khosr, entretanto, não cabem dentro da situação geográfica apresentada em Gn 10. Além disso, a proposta equiparação com Selamiyeh (a 3 km ao norte de Calá) se baseia na falsa identificação desse lugar com Larisa (Xenofonte, *Anabasis* iii.4), ao mesmo tempo que atualmente se sabe que esse é o nome grego para a própria Calá. Uma possível localização para Resém são as antigas ruínas de Hamam Ail, com suas fontes sulfúricas das adjacências, na margem direita do rio Tigre, cerca de 13 km ao sul de Ninive. D.J.W.

## RESGATE — V. REDENTOR.

**RESPIGAR** (*laqat*, "juntar, respigar"; *'alal*, "enrolar, respigar, chupar", usualmente a respeito de uvas) — Em meio ao regozijo do tempo da colheita, uma bondosa lei israelita mantinha o costume mediante o qual os pobres, os órfãos e os estrangeiros eram permitidos respigar o cereal, as uvas e as azeitonas (Lv 19.9,10; 23.32; Dt 24.19). Rute (q.v.) tirou boa vantagem dessa prática (Rt 2.2s.); Gideão usou-a numa notável ilustração sobre a superioridade de Efraim (Jz 8.2); e Jeremias fez da mesma uma metáfora para expressar o aniquilamento completo da apóstata Israel (Jr 6.9; 49.9,10). O costume de respigar persiste até hoje em certos países orientais. V. tb. AGRICULTURA. J.D.D.

**RESSURREIÇÃO** — A mais notável de todas as características da pregação cristã primitiva é sua ênfase sobre a ressurreição. Os primeiros pregadores estavam certos que Cristo havia ressuscitado, estando certos, por conseguinte, que os crentes no tempo devido haverão de ressuscitar igualmente. Isso os destacava de todos os demais mestres do mundo antigo. Fala-se de ressurreições em outros sistemas religiosos, mas nenhuma delas se assemelha à de Cristo, pois em sua maior parte são relatos mitológicos ligados com a mudança de estação e o milagre anual da primavera. Os evangelhos falam de um indivíduo que verdadeiramente esteve morto, mas que venceu a morte ao levantar-se novamente de entre os mortos. E, se é verdade que a ressurreição de Cristo não tem qualquer semelhança com qualquer coisa existente no paganismo, é igualmente verdade que a atitude dos crentes para com sua própria ressurreição, corolário da ressurreição do Senhor Jesus, é inteiramente diferente de qualquer coisa que havia no mundo pagão. Nada é mais característico, mesmo no melhor pensamento daquela época, do que a impotência de todos em face da morte. É claro que a ressurreição se reveste de primeiríssima importância para a fé cristã.

A idéia cristã de ressurreição deve ser distinguida das idéias gregas e judaicas. Os gregos reputavam o corpo como um obstáculo para a verdadeira vida, e ansiavam pelo tempo em que a alma se veria livre de suas algemas. Concebiam

a vida após a morte em termos da imortalidade da alma, ainda que rejeitassem firmemente a idéia da ressurreição (cf. a zombaria contra a pregação de Paulo em Atenas, em At 17.32). Por sua vez, os judeus estavam firmemente persuadidos dos valores do corpo, e pensavam que esses valores não seriam perdidos. Assim sendo, esperavam que o corpo fosse ressuscitado. Mas pensavam que o corpo ressuscitado seria exatamente o mesmo corpo de antes da morte (Apoc. Bar. 1.2). Por sua vez, os crentes pensavam no corpo como algo que seria ressuscitado, mas igualmente transformado para que se torne um veículo apropriado para a vida totalmente diferente da era vindoura (1Co 15.42s.). A idéia cristã, por conseguinte, é distintiva.

## I. A RESSURREIÇÃO NO ANTIGO TESTAMENTO.

No AT pouco é dito sobre a ressurreição. Isso não significa que a ressurreição não está ali. Está, mas não aparece de modo proeminente. Os homens do AT eram homens práticos, que se concentravam sobre a tarefa de viver a vida presente no serviço prestado a Deus, e tinham pouco tempo disponível para passá-lo em especulações acerca da vida futura. Além disso, não nos devemos esquecer que eles viviam no outro lado da ressurreição de Cristo, e é justamente esta que dá à doutrina a sua base. Algumas vezes empregavam a idéia da ressurreição a fim de expressarem a esperança nacional do renascimento da nação (p. ex., Ez 37). A declaração mais clara sobre a ressurreição do indivíduo indubitavelmente fica em Dn 12.2: "Muitos dos que dormem no pó da terra ressuscitarão, uns para a vida eterna, e outros para vergonha e horror eterno". Essa passagem claramente contempla uma ressurreição tanto dos justos como dos ímpios, e também vê as eternas consequências das ações humanas. Existem outras passagens que esperam a ressurreição, principalmente em Salmos (p. ex., Sl 16.10s.; 49.14s.). A significação precisa da grande afirmação de Jó (Jó 19.25-27) é disputada, porém, é difícil pensar que ali não há qualquer pensamento sobre a ressurreição. Algumas vezes os profetas também expressavam esse pensamento (p. ex., Is 26.19). Porém, considerado em sua totalidade, o AT pouco fala a respeito. Talvez isso se deva ao fato que alguma doutrina de ressurreição podia ser encontrada entre povos pagãos como os egípcios e os babilônios. Numa época em que o sincretismo era um grave perigo, esse teria sido motivo suficiente para desencorajar os hebreus de se interessarem demasiadamente na ressurreição.

Durante o período entre os dois Testamentos, quando tal perigo já não era tão grande, a idéia se faz mais proeminente. Nenhuma uniformidade foi conseguida, entretanto, e até mesmo nos tempos neotestamentários os saduceus ainda negavam que houvesse ressurreição. Nesse tempo, entretanto, a maioria dos judeus aceitava alguma idéia de ressurreição. Usualmente pensavam que estes mesmos corpos terrenos seriam trazidos de volta à vida tais quais são.

R

## II. A RESSURREIÇÃO DE CRISTO

Em três ocasiões, segundo está detalhadamente historiado, Jesus trouxe pessoas mortas de volta à vida (a filha de Jairo, o filho da viúva de Naim, e Lázaro). Entretanto, não se deve pensar que tais pessoas ressuscitaram no mesmo sentido em que Cristo ressuscitou. Não há qualquer indicação que tais pessoas tivessem recebido de volta alguma vida diferente daquela que antes já possuíam. E Paulo nos diz explicitamente que Cristo é "as primícias dos que dormem" (1Co 15.20). Contudo, tais milagres nos demonstram que Cristo é o senhor da morte. Isso transparece novamente no fato que ele profetizou que haveria de ressuscitar dentre os mortos três dias depois de sua crucificação (Mc 8.31; 9.31; 10.34etc.). Esse ponto é importante. Mostra que Cristo é supremamente o Senhor da situação. E também significa que a ressurreição é algo que se reveste de importância primária, pois a veracidade das palavras de nosso Senhor está envolvida.

Os evangelhos informam-nos que Jesus foi crucificado e morreu. Também informam-nos que, ao terceiro dia depois disso, o túmulo em que ele fora posto, apareceu vazio, que alguns anjos disseram a certas mulheres que Jesus ressuscitara dentre os mortos, e que, durante um período de algumas semanas, o Senhor apareceu aos seus seguidores. Algumas vezes é negado que Jesus tivesse ressuscitado realmente; porém, é difícil saber como tal opinião pode ser mantida em vista de toda a evidência em contrário. Em primeiro lugar, temos a considerar o fato do túmulo vazio. Os evangelhos concordam sobre isso, e as negações a essa verdade são mais as negações do desespero. Assim é que tem sido sugerido por alguns que os discípulos teriam ido ao túmulo errado, onde um jovem vestido de branco teria dito "ele não está aqui", querendo dizer, "ele foi sepultado em outro túmulo". Porém, antes de mais nada, isso é pura especulação, e, em segundo lugar, levanta toda sorte de perguntas embaraçosas. Pois é impossível conceber-se que o túmulo certo tinha sido completamente esquecido por todos, tanto por amigos como por inimigos. Quando a primeira pregação pôs tanta ênfase sobre a ressurreição, podemos estar certos que as autoridades judaicas não teriam poupado esforços para tentarem encontrar o cadáver de Jesus.

Porém, se o túmulo realmente ficou vazio, parece que só restam três possibilidades: que vieram amigos que levaram o corpo de Jesus; que os inimigos levaram o corpo de Jesus; ou que o próprio Jesus ressuscitou. A primeira hipótese é mais do que difícil de ser mantida. Toda a evidência que possuímos demonstra que não havia qualquer pensamento de ressurreição nas mentes dos discípulos, e que eram homens desesperados na noite da primeira sexta-feira da paixão. Estavam inteiramente vencidos, homens batidos, escondidos com receio dos judeus. Além disso, Mateus nos informa que uma guarda romana fora postada para vigiar o túmulo, pelo que os discípulos jamais

poderiam ter furtado o corpo de Jesus ainda que tivessem planejado fazê-lo. Porém, a improbabilidade maior de todas, de que assim o fizeram, é que se prontificaram a sofrer por causa da pregação da ressurreição conforme Atos nos relata que eles o fizeram. Alguns foram prisioneiros, e Tiago foi executado. Os homens não suportam tantos castigos por uma causa que sabem ser mentirosa. Não nos devemos esquecer também que quando a seita cristã se tornou bastante grande para que as autoridades a temessem e a perseguissem, os principais sacerdotes estariam prontos para pagar informação acerca do furto do corpo, e o caso de Judas Iscariotes é suficiente para demonstrar que um traidor poderia ser encontrado nas fileiras. Levando em consideração todos os fatores, é impossível afirmar que os cristãos furtaram o corpo de Jesus.

É igualmente tão difícil manter que seus adversários removeram o corpo de Jesus. Por qual motivo o fariam? Não aparece qualquer motivo concebível. Se assim tivessem feito, teriam provocado os próprios rumores de ressurreição que a evidência autêntica demonstra que eles tanto ansiavam em abafar. Outrossim, a guarda romana posta no túmulo, teria sido um obstáculo tão grande aos judeus como tê-lo-ia sido aos discípulos. Porém, a objeção absolutamente decisiva à possibilidade de terem feito assim, é que as autoridades judaicas não apresentaram o corpo de Cristo quando as pregações cristãs tiveram início. Pedro e seus colegas pregadores puseram grande ênfase sobre a ressurreição de seu Senhor. Sem dúvida alguma isso tomou conta de suas mentes. Nessa situação, tivessem seus adversários apresentado o cadáver de Jesus, a igreja cristã ter-se-ia dissolvido em meio a um grande dilúvio de gargalhadas. O silêncio dos judeus, conforme alguém já disse, é tão significativo como a pregação dos cristãos. O fato que os inimigos de Jesus não apresentaram o seu corpo, é uma evidência conclusiva de que não podiam fazê-lo.

Visto que parece impossível afirmar que o corpo de Jesus tenha sido furtado, seja por adversários ou seja por amigos, e visto que o túmulo apareceu vazio, é evidente que não há outra saída senão aceitar a realidade da ressurreição. E isso é igualmente confirmado pelas aparições do Cristo ressuscitado. Ao todo, há dez aparições diferentes registrados em nossos cinco relatos a respeito (os quatro evangelhos e 1Co 15). Não é fácil harmonizar esses cinco relatos (embora isso não seja impossível, conforme alguns têm asseverado; a tentativa feita pela *Scofield Reference Bible*, p.ex., pode ser ou não a harmonia certa, mas certamente demonstra que tal harmonização é possível). Porém, essas dificuldades demonstram apenas que os relatos são independentes. Não há qualquer repetição estereotipada de um relato oficial. E há um impressionante acordo quanto aos fatos principais. Há uma grande variedade no testemunho. Algumas vezes apenas um ou dois indivíduos viram ao Senhor, outras vezes diversos o viram, como no caso dos onze, e, em certa oca-

sião, quinhentas pessoas. Tanto homens como mulheres foram incluídos entre as testemunhas. Em sua maior parte, as aparições de Cristo ressurreto foram a crenças, mas possivelmente o Senhor apareceu a Tiago quando este ainda não havia crido. De grande importância é o caso de Paulo. Ele não era homem crédulo, mas antes, homem educado e fidalgalmente hostil aos cristãos. No entanto, afirma enfaticamente que viu a Jesus depois que ele ressuscitara dentre os mortos. De fato, tão certo estava Paulo disso que baseou o resto de sua vida inteira sobre essa certeza. Canon Kennett apresenta essa verdade de modo direto e franco. Ele diz que Paulo deve ter-se convertido dentro dos primeiros cinco anos depois da crucificação e afirma, "dentro de alguns poucos anos após a crucificação de Jesus, a evidência em prol da sua ressurreição estava enraizada de modo absolutamente irrefutável na mente de pelo menos um homem educado" (*Interpreter*, V, 1908-9, p. 267).

Não devemos desprezar a transformação operada nos discípulos em tudo isso. Conforme já foi notado, eram homens batidos e desencorajados por ocasião da crucificação, mas prontificaram-se a ir para a prisão, e até a morrer, por causa de Jesus, pouco depois. Como se explica essa transformação? Ninguém corre tais riscos por causas das quais não se tenha absoluta certeza. É que os discípulos estavam completamente convencidos da realidade da ressurreição de Jesus. Talvez devêssemos adicionar que a certeza deles se reflete em sua adoração. Eles eram judeus, e os judeus sempre demonstram grande tenacidade em se apegar aos seus costumes e tradições religiosas. Não obstante, aqueles passaram a observar o dia do Senhor, um memorial semanal da ressurreição, em lugar de observarem o sábado. No dia do Senhor celebravam a santa comunhão, que não era a comemoração de um Cristo morto, mas antes, uma agradecida memória das bênçãos outorgadas por um Senhor vivo e triunfante. Sua outra ordenança, o batismo, lembrava-lhes que os crentes foram sepultados e ressuscitados juntamente com Cristo (Cl 2.12). A ressurreição dava significação a tudo quanto eles faziam.

Algumas vezes têm sido feitas tentativas para explicar tudo isso de forma negativa. Assim é que é dito que Cristo em realidade não morreu, mas apenas desmaiou. Então, devido à umidade do túmulo, reviveu. Isso levanta toda espécie de questões. Como é que ele saiu então do túmulo? Que aconteceu com ele depois? Por que não se ouve mais falar sobre sua subsequente vida terrena? Quando foi que morreu, então? As perguntas se multiplicam, mas a nenhuma delas pode ser dada resposta. Alguns têm pensado que os discípulos foram meras vítimas de alucinações. Porém, os aparecimentos de Cristo ressurreto não podem ser assim explicadas. As alucinações sobrevêm a pessoas que de alguma maneira esperam por elas, e não há qualquer evidência que isso tivesse acontecido aos discípulos. E uma vez iniciadas as alucinações tendem a ter prosseguimento, en-

quanto aqui temos uma abrupta cessação. Alucinações são casos isolados, enquanto aqui temos até quinhentas pessoas que de uma vez só viram ao Senhor. Não ajuda em nada a causa dos adversários transferir o milagre do terreno físico para o terreno psicológico, conforme essa opinião exige. Provavelmente a idéia favorita de nossos dias, entre aqueles que negam a ressurreição de Cristo, é a da visão. Deus teria enviado aos seus servos visões que lhes deram a certeza que embora Jesus estivesse morto, de alguma maneira estava vivo. A morte não era o fim, nem para ele nem para eles. Somos solicitados a aceitar a fé da Páscoa, ao mesmo tempo que se nos solicita que rejeitemos a mensagem da Páscoa, sobre a qual essa fé está baseada. A grande dificuldade nessas diversas negações da ressurreição de Cristo é moral. Não resta dúvida alguma que os discípulos criam que Jesus realmente ressuscitou. Era justamente isso que formava o ponto central de sua pregação, e que lhes proporcionava inspiração. Se adotarmos a teoria da visão, é difícil desculpar a Deus por haver iludido os discípulos, o que é uma conclusão inconcebível. Além disso, tais pontos de vista esquecem completamente o túmulo vazio. Este é um fato que não pode ser esquecido. Talvez seja aconselhável adicionar igualmente que tais pontos de vista são bastante modernos (embora ocasionalmente tenham tido os seus precursores; cf. 2Tm 2.17s.). Tais opiniões não fazem parte do cristianismo histórico, e, se elas estão corretas, então quase todos os crentes, em todos os tempos, têm incorrido em erro sério a respeito de uma doutrina cardinal da fé.

### III. A RESSURREIÇÃO DOS CRENTES.

Não somente Jesus ressuscitou dentre os mortos, mas igualmente um dia todos os homens também ressuscitarão. Jesus refutou o ceticismo dos saduceus quanto a esse particular, empregando um interessante argumento baseado nas Escrituras (Mt 22.31,32). A posição geral do NT é que a ressurreição de Cristo será seguida pela ressurreição dos crentes. Jesus disse: "Eu sou a ressurreição e a vida. Quem crê em mim, ainda que morra, viverá" (Jo 11.25). Por diversas vezes ele se referiu à ressurreição dos crentes no último dia (Jo 6.39,40,44,54). Os saduceus se ressentiam com o fato que os apóstolos anunciavam "em Jesus a ressurreição dentre os mortos" (At 4.2). Paulo nos diz que: "Visto que a morte veio por um homem, também por um homem veio a ressurreição dos mortos" (1Co 15.21s.; 1Ts 4.14). Semelhantemente, Pedro escreve: "... nos regenerou para uma viva esperança mediante a ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos" (1Pe 1.3) Fica bastante claro, pois, que os escritores do NT não pensavam na ressurreição de Cristo como um fenômeno isolado. Foi um grande ato divino, mas repleto de consequências para os homens. Visto que Deus ressuscitou a Cristo, pôs a seu selo sobre a obra expiatória levada a efeito na cruz. Deus demonstrou seu poder divino em face de pecado e da morte, e, ao mesmo tempo

exibiu sua vontade de salvar os homens. Dessa maneira, a ressurreição dos crentes é decorrência imediata da ressurreição do Salvador dos crentes. Tão característica dos crentes é a sua ressurreição que Jesus pôde referir-se aos crentes como "... filhos de Deus, sendo filhos da ressurreição" (Lc 20.36).

Isso não significa que todos quantos ressuscitarem ressuscitarão para a bem-aventurança. Jesus fala sobre a "ressurreição da vida", mas também fala sobre a "ressurreição do juízo" (Jo 5.29). O ensino claro do NT é que todos ressuscitarão, mas que aqueles que tiverem rejeitado a Cristo descobrirão que a ressurreição é uma questão verdadeiramente séria. Para os crentes o fato que sua ressurreição está ligada com a do Senhor, a situação fica inteiramente diferente. À luz de sua obra expiatória a favor deles, os crentes enfrentam a ressurreição com calma e alegria.

Quanto à natureza do corpo ressurreto, as Escrituras dizem pouco. Paulo pôde falar sobre o mesmo como um "corpo espiritual" (1Co 15.44), que parece significar um corpo que satisfaz às necessidades do espírito. Paulo o diferencia expressamente do "corpo natural" que agora possuímos, e disso inferimos que um "corpo" que corresponde às necessidades do espírito, de alguma maneira é diferente daquele que atualmente conhecemos. O corpo espiritual tem as qualidades de incorruptibilidade, glória e poder (1Co 15.42s.). Nosso Senhor ensinou-nos que não haverá casamento depois da ressurreição, e, portanto, não haverá função sexual (Mc 12.25).

talvez possamos obter mais alguns informes se pensarmos no corpo ressuscitado de Cristo, pois o apóstolo João nos diz que "seremos semelhantes a ele" (1Jo 3.2), enquanto Paulo ensina que "nosso corpo de humilhação" será igualado ao "corpo da sua glória" (Fp 3.21). O corpo ressurreto de nosso Senhor parece que em certo sentido era igual ao corpo natural, e que em outro sentido era diferente. Assim é que em certas ocasiões ele foi imediatamente reconhecido (Mt 28.9; Jo 20.19s.), mas, em outras ocasiões, ele não o foi (notavelmente no caminho para Emaus, Lc 24.16; cf. Jo 21). Ele apareceu subitamente no meio dos discípulos, que estavam reunidos com as portas fechadas (Jo 20.19), enquanto contrariamente ele desapareceu da vista dos dois discípulos de Emaus (Lc 24.31). Ele afirmou e provou ter "carne e ossos" (Lc 24.39). Ocasionalmente ele se alimentou (Lc 24.41-43), embora não possamos afirmar que o alimento físico seja necessário para a vida após a morte (cf. 1Co 6.13). Parece que o Senhor ressuscitado podia confirmar-se às limitações desta vida física ou não, conforme preferisse, e isso pode indicar que quando ressuscitarmos teremos poder semelhante.

## II. IMPLICAÇÕES DOUTRINÁRIAS DA RESSURREIÇÃO

A significação cristológica da ressurreição é considerável. O fato que Jesus profetizou que haveria de ressuscitar dentre os mortos, ao ter-

ceiro dia, tem importantes implicações acerca de sua pessoa. Alguém que pôde fazer isso é maior que os filhos dos homens. Paulo reputa claramente a ressurreição de Cristo como acontecimento que se reveste de cardeal importância: "... se Cristo não ressuscitou, é vã a nossa pregação é vã a nossa fé... e, se Cristo não ressuscitou, é vã a nossa fé, e ainda permaneceremos em vossos pecados" (1Co 15.14,17). O ponto a ser frisado é que o cristianismo é um evangelho, é boas-novas acerca de como Deus enviou o seu Filho para ser o nosso Salvador. Porém, se Cristo em realidade não ressuscitou, então não temos qualquer certeza que a nossa salvação foi realizada. A realidade da ressurreição de Cristo se reveste, assim, de profunda significação. A ressurreição dos crentes é igualmente importante. O ponto de vista de Paulo é que se os mortos não ressuscitarem, então podemos adotar o lema "comamos e bebamos, que amanhã morreremos" (1Co 15.32). Os crentes não são pessoas para quem esta vida é tudo. Sua esperança jaz em alguma outra coisa (1Co 16.19). Isso lhes fornece perspectiva e lhes dá profundidade de vida.

A ressurreição de Cristo é ligada com nossa salvação, como quando Paulo diz que ele "foi entregue por causa das nossas transgressões, e ressuscitou por causa da nossa justificação" (Rm 4.25; cf. 8.33s.). Não há necessidade aqui para entrarmos na significação precisa da expressão "por causa". Isso é tarefa dos comentários. Contentamo-nos em observar que a ressurreição de Jesus Cristo está ligada com o ato central mediante o qual somos salvos. A salvação não é alguma coisa que tenha lugar à parte da ressurreição.

E isto não é tudo. Pois Paulo expressa o seu desejo de conhecer a Cristo e "o poder da sua ressurreição" (Fp 3.10), e exorta aos crentes de Colossos: "... se fostes ressuscitado juntamente com Cristo, buscai as cousas lá do alto..." (Cl 3.1). O apóstolo já os havia lembrado que haviam sido sepultados juntamente com Cristo no batismo, e que no mesmo sacramento haviam sido ressuscitados com ele (Cl 2.12). Em outras palavras, Paulo contempla o mesmo poder que trouxe Cristo de volta à vida dentre os mortos; como sendo o poder que opera naqueles que são de Cristo. A ressurreição é algo que tem prosseguimento. L.M.

**RESTAURAÇÃO** — O substantivo *apokatastasis* é encontrado apenas em At 3.21, enquanto o verbo correspondente é usado por três vezes com o sentido de restauração final.

A ideia recua até os grandes profetas do AT. Estes previram o exílio, mas igualmente profetizaram que Deus haveria de restaurar o seu povo à sua própria terra (Jr 27.22; Dn 9.25etc.). Quando isso se cumpriu, as condições em Judá estavam longe de ser ideais, e por esse motivo os homens esperavam e ansiavam por uma restauração maior, uma restauração de prosperidade e bênção.

Com o tempo isso veio a ser associado ao Messias. Os judeus como um todo compre-

diam essa restauração em termos de prosperidade material, mas Jesus a viu na obra de João Batista, que cumpriu a profecia de Malaquias (Mt 17.11; Mc 9.12). Aqui, como em outros lugares, ele reinterpretoa a categoria messiânica que fora deturpada entre os judeus.

No seu sentido pleno, a restauração ainda é algo futuro. Embora contassem com a interpretação de Cristo sobre a profecia de Malaquias, os discípulos chegaram a interrogar nas vésperas da ascensão: "Senhor, será este o tempo em que restaure o reino a Israel?" (At 1.6). A resposta de Jesus os desencorajou de fazerem especulações sobre questões que não lhes diziam respeito, ainda que não negasse que haverá tal restauração. A referência mais completa aparece em At 3.19s. Ali Pedro se reporta a "tempos de refrigério", que ele associa com a volta do Senhor Jesus Cristo (v. 20), o qual ficará no céu "até aos tempos da restauração de todas as cousas". Olhando a restação de certo ponto de vista, a restauração aguarda o retorno do Senhor, e Pedro vê isso como um assunto de profecia desde o início. É legítimo inferir que a restauração salienta algum estado tal como aquele desfrutado pelo homem antes da queda, ainda que não exista qualquer passagem bíblica que o declare abertamente. Alguns têm inferido, da expressão "restauração de todas as coisas", que haveria futuramente uma salvação universal. Porém, tal inferência ultrapassa o que a expressão encerra. Essa questão precisa ser determinada pelo ensino das Escrituras como um todo. L.M.

**RESTITUIÇÃO - V. CRIME E PUNIÇÃO**

**RESTOLHO — V. PALHA.**

**RETIDÃO** — A retidão é uma exigência característica do AT. Ações corretas e tratamento justo entre os homens, eram pontos sobre os quais os profetas se mostraram insistentes. "Antes corra o juízo como as águas e a justiça como ribeiro perene" (Am 5.24). A base para tal insistência é que Deus exige a retidão da parte dos homens (Mq 6.8; Sl 15.2). Aqueles que julgam, recebem a ordem específica de exercer seu ofício com equidade (Lv 19.15). Deus é o juiz justo por excelência, e isso aparece com proeminência nas Escrituras, as quais ensinam que Deus julgará cada homem com a mais estrita justiça, de conformidade com as suas obras. No AT esse ensino freqüentemente servia de motivo de consolo para o crente afligido. No AT, todavia, há também o reconhecimento do fato que nossa própria retidão é insuficiente quando comparada aos padrões divinos.

Este último sentimento é ponto central no conceito paulino da retidão. O apóstolo distingue entre a retidão do esforço moral, que ele denomina de "a justiça da lei" ou de "justiça própria" (Fp 3.6,9; Rm 10.1-6), e a justiça de Deus. Esta última retidão tem Deus como sua fonte (Fp 3.9), e é recebida como um presente, "o dom da justiça" (Rm 5.17). Esse dom de

Deus se baseia na obra realizada de Cristo (Rm 5.17). Mais particularmente ainda, baseia-se na propiciação efetuada na morte de Cristo (Rm 3.19-26). Consiste da justiça que o próprio Cristo realizou em sua perfeita obediência à vontade do seu Pai, mediante sua vida e sua morte, em que tomou sobre si a maldição da separação entre o pecador e Deus, provocada pelas nossas transgressões contra a lei. A salvação é realizada por uma troca judicial entre o pecador e o Salvador: o pecador recebe a retidão de Cristo, enquanto ele mesmo é feito pecador em nosso lugar (2Co 5.21; cf. 1Co 1.30; 2Pe 1.1, onde diz que compartilhamos da retidão de Jesus Cristo).

Esse dom da justiça de Cristo é oferecido por Deus a todos quantos em Cristo confiam (Rm 3.22), e é justamente essa a base do veredito de justificação decretado por Deus (Rm 5.18). Aqueles que estão revestidos dessa retidão são absolvidos, com toda a justiça, e são aceitos como justos perante o tribunal de Deus (Rm 3.26).

O fato que Deus proveu essa retidão para os pecadores é o fato central do evangelho (Rm 1.17). Trata-se de uma retidão independente do grau com que somos capazes de nos conformarmos à lei de Deus (Rm 3.21), pois se fundamenta na perfeita conformidade de Cristo à lei e à vontade de Deus.

Embora o dom da retidão em Cristo, dada a todos quantos creem, seja o tema do evangelho, isso não era uma doutrina nova, pois é igualmente ensinada pelo AT (Rm 3.21). Paulo cita Habacuque (Rm 1.17) e fala de modo extensivo sobre Abraão, cuja fé Deus considerou em seu crédito (Rm 4.3; cf. 4.6).

A retidão é a conformidade à lei, especialmente à lei, à mente e à vontade de Deus, que é a norma da retidão. Cristo cumpriu essa retidão, tanto ao conformar-se aos preceitos de Deus em sua vida, como ao conformar-se ao justo julgamento de Deus contra o pecado, em sua morte. Sua ressurreição e exaltação são a vindicação e a recompensa de sua retidão (Hb 2.9; cf. Rm 2.7).

A palavra retidão pode ser aplicada às boas ações de um tipo menos completo (p. ex., Lc 1.6), e no vocabulário judaico dos tempos neotestamentários era aplicada ao ato específico e benfazejo da doação de esmolas (Mt 6.1.2). V. JUSTIFICAÇÃO. D.B.K.

**REUEL** — 1. Um dos filhos de Esaú (Gn 36.4,10,17; 1Cr 1.35). 2. Um sacerdote midianita, que recebeu a Moisés quando este fugia do Egito, e lhe deu sua filha Zipora (Êx 2.18; Nm 10.29) como esposa. Também é chamado de Jetro (q.v.). 3. Pai de Eliasafe, de Gade, que tinha comando sob Moisés (Nm 1.14; 2.14; 7.42,47; 10.20). 4. Um chefe benjamita que vivia em Jerusalém no tempo de Salomão (1Cr 9.8).

Em grego o nome é escrito "Raguel", em todos os textos acima, sendo que a segunda letra hebraica é o 'ayin. Parece que o nome significa "amigo de Deus". J.P.U.L.



**REUM** — Nome de diversos indivíduos de tempos pós-exílicos, incluindo o chanceler Reum, que participou da escrita da carta de queixa, em Ed 4.8. O seu título, *b'et l'em*, significa "senhor de julgamento" (ou "relatório"), e pode referir-se ou a um cargo administrativo ("comandante", conforme nossa versão) ou a um cargo de comunicação (A. H. Sayce sugere "chefe do correio"). V. CORREIO. J.W.S.

## REVELAÇÃO

### I. A IDÉIA DE REVELAÇÃO

A palavra portuguesa "revelar", derivada do latim *revelo*, é geralmente a tradução do termo hebraico *galah* e do termo grego *apokalypso* (substantivo, *apokalypsis*), que corresponde a *galah* na LXX e no NT. As palavras *galah*, *apokalypso* e *revelo* expressam todas a mesma idéia — a de desvendar alguma coisa oculta, para que possa ser vista e conhecida conforme é. De conformidade com isso, quando a Bíblia fala em revelação, o pensamento em mente é o do Deus Criador a desvendar ativamente aos homens o seu poder e glória, sua natureza e caráter, sua vontade, caminhos e planos — em suma, a si mesmo — a fim de que os homens possam conhecê-lo. O vocabulário da revelação, em ambos os Testamentos, é bastante lato, cobrindo as idéias de esclarecer coisas obscuras, trazendo à luz as coisas ocultas, mostrando sinais, proferindo palavras, e levando as pessoas endereçadas a verem, ouvirem, perceberem, compreenderem e conhecerem. Nenhuma das palavras do AT é um termo especificamente teológico — cada uma delas tem seu próprio uso profano — porém, no NT, *apokalypso* e *apokalypsis* são empregadas apenas em contextos teológicos, e o seu uso profano normal não aparece, mesmo onde se poderia até esperá-lo (cf. 2Co 3.13s.); o que sugere que para os escritores do NT, ambos os termos possuíam sentido quase técnico.

Outras palavras neotestamentárias que expressam a idéia de revelação são *phaneroo*, "manifestar, deixar claro"; *epiphaino*, "exibir" (substantivo, *epiphaneia*, "manifestação"); *deiknuo*, "mostrar"; *exegeomai*, "desdobrar, explicar por narração", cf. Jo 1.18; *chrematizo*, "instruir, admoestar, advertir" (usada no grego secular a respeito de oráculos divinos, cf. Arndt, MM, s.v.; substantivo, *chrematismos*, "resposta de Deus", Rm 11.4).

Do ponto de vista de seu conteúdo, a revelação é ao mesmo tempo indicativa e imperativa, e sempre normativa. As manifestações de Deus sempre são feitas no contexto de uma exigência que pede confiança e obediência àquilo que é revelado — uma resposta, que é inteiramente determinada e controlada pelo conteúdo da própria revelação. Em outras palavras, a revelação de Deus chega ao homem não como uma informação sem qualquer obrigação, mas antes, como uma regra mandatória de fé e de conduta. A vida do homem precisa ser governada, não pelos caprichos particulares e fantasias

humanas, nem por adivinhações acerca das coisas divinas não reveladas, mas antes, pela crença reverente em tudo quanto Deus lhe revela, o que conduz a uma aceitação consciente de todos os imperativos que a revelação porventura contenha (Dt 29.29).

A revelação tem dois pontos focais: (1) os propósitos de Deus; (2) a pessoa de Deus.

1. Por um lado, Deus informa os homens a respeito de si mesmo — quem é ele, o que ele tem feito, o que está fazendo, o que fará, e o que requer que os homens façam. Assim é que o Senhor tomou Noé, Abraão e Moisés, aceitando-os em relação de confiança, informando-os sobre o que havia planejado e qual era a participação dos mesmos nesse plano (Gn 6.13-21; 12.1s.; 15.13-21, 17.15-21; 18.17s.; Êx 3.7-22). Outrossim, Deus declarou a Israel as leis e promessas de sua aliança (Êx caps. 20—23etc.; Dt 4.13s.; 28etc.; Sl 78.5s.; 147.19). Ele desvendou os seus propósitos aos profetas (Am 3.7). Cristo disse ao seus discípulos: "... tudo quanto ouvi de meu Pai vos tenho dado a conhecer" (Jo 15.15), e lhes prometeu o Espírito Santo para que completasse neles a sua obra instrutora (Jo 16.12s.). Deus revelou a Paulo o "mistério" de seu propósito eterno em Cristo (Ef 1.9s.; 3.3-11). Cristo revelou a João "as coisas que em breve devem acontecer" (Ap 1.1). Desse ponto de vista, na qualidade de manifestação exata de Deus sobre seu propósito e obra salvadores, o apóstolo Paulo chama o evangelho de "a verdade", fazendo contraste com o erro e a falsidade (2Ts 2.11-13; 2Tm 2.18 etc.). Daí o emprego da frase "verdade revelada", na teologia cristã, para denotar aquilo que Deus disse sobre si mesmo aos homens.

2. Por outro lado, quando Deus envia a sua palavra aos homens, ele também os confronta consigo mesmo. A Bíblia não concebe a revelação como uma simples transmissão de informação, divinamente garantida, mas antes, como a vinda pessoal de Deus aos indivíduos, para tornar-se conhecido deles (cf. Gn 35.7; Êx 6.3; Nm 12.6-8; Gl 1.15s.). Essa é a lição que devemos aprender das teofanias do AT (cf. Êx 3.2s.; 19.11-20; Ez 1 etc.), bem como do papel desempenhado pelo enigmático "anjo (mensageiro) de Javé", que tão evidentemente é uma manifestação do próprio Javé (cf. Gn 16.10; Êx 3.2s.; Jz 13.9-23); a lição, a saber, é que Deus não é somente autor e assunto de suas mensagens aos homens, mas também é seu próprio mensageiro. Quando um homem se defronta com a palavra de Deus, por mais casual e accidental que esse encontro pareça ser, Deus está se defrontando com aquele homem, dirigindo-lhe a palavra de maneira pessoal, e convidando-o para que responda positivamente a ele, de modo pessoal, como autor dessa palavra.

Falando de modo geral, os teólogos protestantes mais antigos analisavam a revelação inteiramente em termos da comunicação de verdades da parte de Deus acerca de si mesmo. Eles sabiam, naturalmente, que Deus havia ordenado o relato bíblico e que agora ilumina os ho-



mens para que possam aceitar a mensagem bíblica, mas abordavam o primeiro sob o título de providência e esta última sob o título de iluminação, e não relacionavam formalmente o seu próprio conceito de revelação quer a um quer a outro. O centro focal da doutrina de revelação daqueles teólogos era a Bíblia; eles contemplavam as Escrituras Sagradas como verdade revelada em forma escrita, e consideravam a revelação como sendo a atividade divina que conduziu à produção das mesmas. Eles correlacionavam a revelação com a inspiração, definindo a revelação como sendo a comunicação de Deus aos escritores bíblicos da verdade, de outro modo inacessível, acerca de si mesmo, e, definindo a inspiração como sendo a habilidade por Deus outorgada mediante a qual puderam registrar a revelação sem erro, conforme a vontade de Deus. (Essa formulação evidentemente tem suas raízes em Daniel: cf. Dn 2.19,22,28s., 7.11; 10.1; 12.4).

Muitos teólogos modernos, reagindo contra esse ponto de vista, sob a pressão de uma suposta necessidade de ser abandonada a noção que a Escritura é verdade revelada, falam sobre a revelação inteiramente em termos da direção de Deus sobre a história bíblica, tornando certos indivíduos côncios de sua presença, atividade e reivindicações. O foco central da doutrina da revelação, dessa maneira, foi desviado para a história redentiva que a Bíblia registra. Juntamente com isso, comumente aparece a asserção que não existe, apropriadamente falando, tal coisa como verdade comunicada ("revelação proposicional") da parte de Deus: a revelação é essencialmente não-verbal em seu caráter, segundo tais teólogos modernos. Porém, isso é o mesmo que dizer que a idéia bíblica de Deus a falar (o ato revelatório mais comum e mais fundamental que as Escrituras lhe atribuem) não passa de uma metáfora ilusória, o que torna tal posição extremamente insustentável. Conforme essa posição, é ainda mantido que a Bíblia não é, propriamente dita, uma revelação, mas tão somente uma reação humana à revelação. Isso entretanto, bem parece anti-bíblico, visto que o NT uniformemente cita afirmações do AT — proféticas, poéticas, legais, históricas, factuais, e exortativas — como declarações autoritativas de Deus (cf. Mt 19.4s.; At 4.25s.; Hb 1.5s.; 3.7s.; etc.). O ponto de vista bíblico é que Deus revela a si mesmo tanto por ações como por palavras: primeiramente, ao ordenar o curso da história redentora, a seguir ao inspirar um registro escrito esclarecedor sobre essa história, a fim de capacitar gerações posteriores a serem "sábias para a salvação" (cf. 2Tm 3.15s.; 1Co 10.11; Rm 15.4), e, finalmente, ao iluminar indivíduos, em todas as épocas, para que possam discernir a significação da revelação assim transmitida e registrada, reconhecendo a sua autoridade (cf. Mt 16.17; 2Co 4.6). Dessa forma, as ênfases positivas, nos dois grupos de idéias contrastados acima, são complementares e não contraditórias; ambas devem ser combinadas para que possam abarcar o escopo total do concerto bíblico de revelação.

## II. A NECESSIDADE DA REVELAÇÃO

A Bíblia toma a posição, do princípio ao fim, que Deus deve primeiramente desvendar-se aos homens antes que estes possam conhecê-lo. A idéia aristotélica de um Deus inativo, a quem o homem pode descobrir seguindo um determinado argumento, é inteiramente anti-bíblica. Uma iniciativa revelatória é necessária, primeiramente, porque Deus é transcendente. Deus está tão longe do homem, em seu modo de ser, que o homem não pode vê-lo (Jo 1.18; 1Tm 6.16; cf. Êx 33.20) nem encontrá-lo por mais que o tente (cf. Jó 11.7; 23.3-9) nem ler os seus pensamentos mediante habilidosas teorias (Is 55.8s.). Ainda que o homem não tivesse pecado, por conseguinte, não poderia ter conhecido a Deus sem revelação. De fato, lemos sobre Deus a falar com Adão, no Éden, antes deste haver caído (Gn 2.16). Agora, entretanto, há um segundo motivo pelo qual o conhecimento do homem sobre Deus deve depender da iniciativa revelatória de Deus. O homem agora é pecaminoso. Seus poderes de percepção, no terreno das coisas divinas, têm sido de tal modo embotados por Satanás (2Co 4.4) e pelo pecado (cf. 1Co 2.14), e sua mente está de tal maneira tomada desde o princípio de seus dias pela "sabedoria" que imagina ter, que aliás está em luta contra o verdadeiro conhecimento de Deus (Rm 1.21s.; 1Co 1.21), que está muito além de seus poderes naturais compreender a Deus, como quer que Deus lhe seja apresentado. De fato, de conformidade com Paulo, Deus apresenta-se constantemente a todo homem por meio de suas obras de criação e providência (Rm 1.19s.; At 14.17; cf. Sl 19.1s.), e por meio das operações espontâneas da consciência natural (Rm 2.12-15; cf. 1.32); não obstante, Deus não é reconhecido nem conhecido. A pressão dessa constante revelação de si mesmo da parte de Deus é que produz a idolatria quando a mente caida, em sua perversidade, busca apagar a luz transformando-a em trevas (Rm 1.23s.; cf. Jo 1.5), mas isso não conduz ao conhecimento de Deus ou a uma vida piedosa. A "revelação geral" de Deus (conforme ela é usualmente chamada) acerca de sua eternidade, poder e glória (Rm 1.20; cf. Sl 19.1), sua bondade para com os homens (At 14.17), sua lei moral (Rm 2.12s.), sua exigência de adoração e obediência (Rm 1.21), e sua ira contra o pecado (Rm 1.18,32), dessa maneira servem apenas para fazer os homens ficarem "inexcusáveis" a respeito de sua "impiedade e perversão" (Rm 1.18-20).

Isso demonstra que a necessidade de revelação, exibida pelo homem caído, ultrapassa a necessidade que Adão tinha dessa revelação em dois particulares. Em primeiro lugar, o homem caído precisa de uma revelação de Deus como redentor e restaurador, alguém que mostre misericórdia aos pecadores. A revelação de Deus, mediante a criação e a consciência, fala sobre lei e julgamento (Rm 2.14s.; 1.32), mas não fala sobre perdão. Em segundo lugar, su-

pondo-se que Deus proporciona tal revelação (a Bíblia é uma longa e compreensiva proclamação do que ele o faz), apesar disso o homem caído continua precisando da iluminação espiritual para que possa apreender aquela revelação; de outro modo, acabará por pervertê-la, como também perverte a revelação natural. Os judeus tiveram uma revelação que falava sobre misericórdia nas páginas do AT, a qual lhes apontava a Cristo; porém, na sua maioria, os corações dos judeus estavam encobertos por um véu que os impedia de compreender essa revelação (2Co 3.14s.), e assim terminaram vítimas de uma errônea concepção legalística sobre ela (Rm 9.31-10.4). Até o próprio Paulo, que chama atenção para esses fatos, já havia conhecido o evangelho cristão antes de sua conversão — e tentara abafá-lo; e isso continuou até que a Deus “aprouve revelar seu Filho em mim” — em, por iluminação interna — quando então Paulo reconheceu o evangelho como palavra de Deus. A necessidade da iluminação divina de revelar aos indivíduos a realidade, a autoridade e o significado da revelação objetivamente dada, e de conformar as vidas desses indivíduos à mesma, é fato ocasionalmente indicado no AT (Sl 119.12,27etc.; Jr 31.33s.); no NT isso é salientado principalmente por Paulo e no ensino registrado de Jesus Cristo (Mt 11.25; 13.11-17; Jo 3.3s.; 6.44s., 63s.; 8.43-47; 10.26s.; cf. 12.37s.)

### III. O CONTEÚDO DA REVELAÇÃO

#### a) No AT

O fundamento e o arcabouço da atitude religiosa de Israel era a aliança que Deus anunciara entre si mesmo e a descendência de Abraão (Gn 17.1s.). Uma aliança (q.v.) é uma relação definida de promessa e obrigação que liga duas partes interessadas. Esta aliança foi uma imposição real mediante a qual Deus se comprometeu, perante o clã de Abraão, a ser Deus *deles*, dessa maneira autorizando-os a invocá-lo como *nosso* Deus e como *meu* Deus. O fato que Deus tornou conhecido o seu nome (Javé) a Israel (Êx 3.11-15; 6.2s.; quanto à exegese, cf. J. A. Motyer, *The Revelation of the Divine Name*, 1960) foi um testemunho sobre essa relação. “Nome” significa tudo quanto uma pessoa é, pelo que, quando Deus disse aos israelitas qual é o seu nome, isso assinalou o fato que, conforme ele era, em todo o seu poder e glória, estava se comprometendo para cuidar do bem-estar deles. O alvo de sua relação com Israel era o aperfeiçoamento da própria relação: em outras palavras, que Deus viria a abençoar a descendência de Abraão com a plenitude de seus dons, e que a descendência de Abraão viesse a bendizer perfeitamente a Deus mediante uma adoração e obediência perfeita. Por conseguinte, Deus continuou revelando-se à comunidade da aliança através de suas palavras de lei e promessa, e através de seus feitos como Senhor da história visando o cumprimento dessa aliança escatológica.

Deus tornou ainda mais explícito o caráter real de sua aliança no Sinai, onde, tendo demonstrado dramaticamente o seu poder salva-

dor no Êxodo do Egito, foi formalmente reconhecido como Soberano de Israel (Êx 19.3-8; Dt 33.4s.), e por intermédio da boca de Moisés, o profeta arquetipo (cf. Dt 18.15), promulgou as leis da aliança, deixando claro que o desfrute da bênção da aliança dependia da obediência deles (Êx 19.5; cf. Lv 26.3s.; Dt 28). Essas leis foram postas em forma escrita, o decálogo em primeira instância pelo próprio Deus (Êx 24.12; 31.18; 32.15s.), e o código inteiro eventualmente por Moisés, de fato como agente de Deus (Êx 34.27s.; Dt 31.9s.; 24s.; cf. Êx 24.7). É digno de nota que Deus, por intermédio de Oséias, posteriormente falou sobre a obra inteira da escrituração da lei como sendo sua própria obra, ainda que a tradição seja unânime que Moisés é quem o fez (Os 8.12); aqui estão algumas das raízes da idéia da inspiração bíblica (q.v.). A lei, uma vez escrita, foi considerada como um desvendamento definitivo e permanentemente válido da vontade de Deus para a vida de seu povo, e os sacerdotes foram permanentemente responsabilizados pelo seu ensino (Dt 31.9s.; cf. Ne 8.1s.; Ag 2.11s.; MI 2.7s.).

Deus proibiu os israelitas de praticarem feitiçaria e adivinhação como orientação para a vida diária, conforme a prática dos cananeus (Dt 18.9s.); os israelitas deviam buscar orientação exclusivamente da parte de Deus (Is 8.19). O Senhor lhes prometeu uma sucessão de profetas, homens em cuja boca ele poria as suas próprias palavras (Dt 18.18; cf. Jr 1.19; 5.14; Ez 2.7-3.11; Nm 22.35,38; 23.5), para que assim transmitissem ao seu povo aquela orientação periódica de que necessitassem (Dt 18.15s.). Em Israel os profetas cumpriam um ministério vital. Os grandes profetas, por ordem de Javé, falaram as palavras de Deus e interpretavam a sua mente aos reis e à nação inteira; eles expunham e aplicavam a sua lei, pleiteando arrependimento da parte do povo e ameaçando juízo da parte de Deus em seu nome, declarando o que ele faria, tanto através de julgamento como também no cumprimento da aliança escatológica, ao estabelecer o seu reino, uma vez passado o julgamento. É bem possível, igualmente, que os profetas também ocupassem lugar no culto na qualidade de videntes, homens que podiam dar resposta da parte de Deus para os indivíduos que fizessem perguntas particulares acerca de orientação divina ou do futuro (cf. 1Sm 9.6s.; 28.6-20; 1Rs 22.5s.; v. A. R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, 1944). Um outro meio de orientação, no Israel pré-exílico, era a sorte sagrada, ou seja, o Urim e Tumim (q.v.), manipulado pelos sacerdotes (Dt 33.8s.; cf. 1Sm 14.36-42; 28.6). A orientação divina para a vida, de uma espécie mais geral, era igualmente suprida pelas máximas dos “sabios”, cuja sabedoria era reputada como proveniente de Deus (cf. Pv 1.20; 8).

Em adição a essas providências acerca da comunicação verbal ou quase-verbal da parte de Deus, Israel conheceu certas manifestações teofânicas e experimentais que assinalavam a proximidade de Deus: a “glória” (cf. Êx 16.10; 40.34;

Nm 16.19; 1Rs 8.10s.; Ez 1; etc.; V. GLÓRIA); a tempestade (Sl 18.6-15; 29); a visão de sua "face" e a alegre consciência de sua "presença" que eram aspiradas pelos adoradores fiéis (Sl 11.7; 16.11; 17.15; 51.11s.).

As principais ênfases da revelação do AT sobre Deus recaem sobre: (a) o caráter sem paralelo de Deus, na qualidade de Criador e governador de todas as coisas; (b) sua santidade, isto é, o conjunto de espantosas características que o tornam diferente e separado dos homens — majestade e grandeza e "força, por um lado, e pureza e amor à justiça e indignação contra o erro, por outro lado; (c) sua fidelidade à aliança, sua paciência e misericórdia, e sua lealdade aos seus próprios propósitos gratiosos para com o seu povo ligado consigo por aliança.

#### b) No NT

No NT, Cristo e os apóstolos são órgãos da nova revelação, correspondendo a Moisés e aos profetas do AT. O cumprimento da aliança escatológica do AT se encontra no reino de Cristo e na esperança de glória dos crentes. O Deus único do AT é revelado como triúno, pela vinda primeiramente de Cristo e então do Espírito, e pela exibição do divino propósito redentor no qual operam todas as três pessoas da deidade juntamente (cf. Ef 1.3-14; Rm 8). Dois eventos que trarão o plano de Deus sobre a história humana ao seu clímax, são referidos como atos de revelação ainda futuros (o aparecimento do anticristo, 2Ts 2.3,6,8; e o aparecimento de Cristo, 1Co 1.7; 2Ts 1.7-10; 1Pe 1.7,13). O NT assevera que a revelação do AT tem sido aumentada ao longo de duas linhas principais:

(i) *A revelação de Deus em Cristo.* O NT proclama que "Deus... nestes últimos dias nos falou, em um que é seu Filho" (Hb 1.1s.). Essa é a revelação coroadora e final, sua última palavra ao homem. Mediante suas palavras e obras, e mediante o caráter total de sua vida e ministério, Jesus Cristo revelou de modo perfeito a pessoa de Deus (Jo 1.18; 14.7-11). Sua vida pessoal foi uma revelação perfeita do caráter de Deus; pois o Filho é a imagem do Pai (2Co 4.4; Cl 1.15; Hb 1.3), o seu *logos* (palavra, reputada como expressão de sua mente, João 1.1s.), em quem, estando encarnado, habitava toda a plenitude divina (Cl 1.19; 2.9). Por semelhante modo, sua obra messiânica revelou de modo perfeito o propósito salvador de Deus; pois Cristo é a sabedoria de Deus (1Co 1.24), por intermédio de quem, na qualidade de Mediador (1Tm 2.5), todos os propósitos salvadores de Deus são cumpridos e toda a sabedoria de que o homem necessita para sua salvação pode ser encontrada (Cl 2.3; 1Co 1.30; 2.6s.). A revelação do Pai, por meio do Filho, a quem os judeus condenaram como impostor e blasfemo, por haver declarado sua divina filiação, é um dos temas importantes do Evangelho de João.

(ii) *A revelação do plano de Deus por meio de Cristo.* Paulo declara que o "mistério" (segredo) do "beneplácito" de Deus, visando a salvação

da igreja e a restauração do cosmos por meio de Cristo foi agora revelado, depois de haver sido mantido oculto até o tempo da encarnação (Rm 16.25s.; 1Co 2.7-10; Ef 1.9s.; 3.3-11; Cl 1.19s.). Ele mostra como essa revelação abole o antigo muro de separação entre judeus e gentios (Rm 3.29s.; 9-11; Gl 2.15-3.29; Ef 2.11-3.6); semelhantemente, o escritor aos Hebreus mostra como isso aboliu o antigo culto sacerdotal e sacrificial dos judeus (Hb 7-10).

#### IV. A NATUREZA DA REVELAÇÃO

Torna-se claro, pelo que foi apresentado acima, que a Bíblia concebe a revelação como primária e fundamentalmente uma comunicação verbal — a *torah* (ensinamento, instrução, lei), ou *d'varim* (palavras), de Deus, no AT, e seu *logos* ou *rHEMA*, "palavra, declaração", no NT. O pensamento sobre Deus, conforme Deus se revela em suas ações, é secundário, e para sua validade depende da pressuposição da revelação verbal. Pois os homens só podem "saber que ele é Javé" ao verem suas obras na história quando ele se expressa para deixar claro que essas são obras suas, a fim de explicar o que elas significam. Igualmente, os homens jamais poderiam ter adivinhado ou deduzido quem é o que era Jesus de Nazaré à parte das afirmações de Deus acerca dele no AT e à parte do autotestemunho do próprio Jesus (cf. Jo 5.37-39; 8.13-18). V. INSPIRAÇÃO, PROFECIA.

J.I.P.

**REZEFE** — Uma cidade destruída pelos assírios e mencionada por Rabe-Saqué, oficial de Senaqueribe, como advertência a Jerusalém acerca da sorte daquelas cidades que resistiram aos últimos assírios de rendição (2Rs 19.12 = Is 37.12). Os detalhes de qualquer revolta ou saque nesse local (em assírio, *Resapa*) são desconhecidos, embora a cidade seja mencionada em textos assírios, onde diversos governadores são nomeados nos anos 839-673 a.C. Esse importante centro de caravanas, na rota do Eufrates até Hamate, foi identificado por Ptolomeu (v.16; em grego, *Rhesapha*) e é a moderna localidade de Resafa, cerca de 210 km a leste-nordeste da Hama, na Síria. D.J.W.

**REZOM** — Filho de Eliada, que fugiu com um grupo de seguidores seus quando Davi atacou Hadadezer, de Zoba (1Rs 11.23,24). Ele ocupou Damasco e se tornou seu governante, opondo-se a Israel durante o reinado de Salomão, fazendo aliança com Edom (v. 25). Posteriormente Rezom "reinou sobre a Síria", pelo que se julga que sobreviveu à monarquia unida hebréia, e que deve ser identificado com Heziom (*Hadyan*, da estela de Ben-Hadade), pai de Tabe-Rimom e avô de Ben-Hadade I (q.v.), o rei de Damasco com quem Asa, de Judá, fez aliança (1Rs 15.18). Se os fatos sucederam realmente assim, então Rezom foi o fundador da dinastia de Arã (q.v.), que fez oposição a Israel. Rezom (e Rezim) pode ser um título com o sentido de "príncipe" (cf. Pv 14.28). V. tb. DAMASCO. D.J.W.

**RIBEIRO** — O vocábulo *nahal* é usado de várias formas para indicar uma corrente perene de água, o fluxo de água, e o leito seco de um rio. Excluindo o próprio Jordão, quase todos os riachos perenes são tributários da margem esquerda do Jordão e são alimentados por fontes. Tal é o caso do Quisom (1Rs 18.40), o segundo maior rio em volume de água, e o Jaboque, modernamente chamado de Zerka (Gn 22.22,23). Um ribeiro a inundar é empregado metaforicamente (exemplo, Am 5.24), enquanto a natureza efêmera do ribeiro seco também é aludida (Jó 6.15). As secas severas interrompiam o fluxo até mesmo dos riachos alimentados por fontes (exemplo, 1Rs 17.2-7). Algumas vezes o leito do riacho contava com um manto de vegetação, devido à pouca profundidade da água. Assim é que "as torrentes dos salgueiros" (Is 15.7) talvez descrevam a cobertura de arbustos de oleandro e outras vegetações. É feita referência freqüente a uma palavra poética, *mayim*, "riacho de água", que denota o leito do canal (Jó 12.15; Sl 42.1; Is 8.7; Jl 1.20). V. tb. EGITO, RIO DO. J.M.H.

**RIBLA** — 1. Nome de um lugar, no distrito de Hamate, no rio Orontes, na margem direita do qual há ruínas perto da moderna vila de Ribleh, a 56 km a nordeste de Baalbeque e ao sul de Hama. O local é de fácil defesa e domina a rota principal do Egito ao rio Eufrates, bem como as florestas e vales circunvizinhos, de onde amplos suprimentos em alimentos e combustíveis podem ser obtidos. Por esses motivos é que Ribla foi escolhida por Neco II como sede egípcia, depois que derrotou a Josias, em Megido, e saqueou Cades, em 609 a.C. Dali ele depôs Jeoaqaz, impôs tributo a Judá, e nomeou Jeoaquim como seu rei (2Rs 23.31-35). Quando Nabucodonosor II derrotou os egípcios em Carkemis e em Hamate, em 605 a.C., esse monarca semelhante selecionou Ribla como sua base militar de onde poderia subjugar a Palestina. Dali dirigiu operações contra Jerusalém, em 589-587 a.C., e até ali foi levado o rebelde Zedequias, onde foi cegado após haver contemplado a morte de seus filhos (2Rs 25.6, 20,21; Jr 39.5-7; 52.9-27). Ribla, em Ez 6.14, bem pode ter sido o mesmo lugar, visto que uma situação de outro modo desconhecida é improvável no contexto.

2. Ribla, no extremo nordeste da fronteira ideal de Israel (Nm 34.11) talvez seja o mesmo lugar que (1), embora a fronteira fosse geralmente considerada como uma linha que passava mais ao sul (cf. Ez 47.15-18). A sugestão comumente aceita, que essa cidade deve ser lida "para Harbel" (LXX), modernamente Harmel na Beqa", pouco nos ajuda no tocante à avaliação da fronteira, visto que esse lugar fica a apenas 13 km a sudoeste da própria Ribla (1). D.J.W.

**RIMOM** (heb., *rimon*, "romã") — 1. Um lugar rochoso, onde 600 sobreviventes benjamitas

vindos de Gibeá se refugiaram durante quatro meses (Jz 20.45-47; 21.13). Robinson (RB, I, p. 440), identifica esse local com Rummon, uma vila sobre uma colina, a 10 km a norte-nordeste de Jeba (Gibeá), e a 6 km a leste de Betel.

2. Uma cidade no Neguebe, pema da fronteira com Edom, pertencente a Judá (Js 15.32) e a simeão (Js 19.7; 1Cr 4.32). No extremo sul de Judá (Zc 14.10) esse lugar é provavelmente a pós-exílica En-Rimom (Ne 11.29), enquanto alguns poucos estudiosos identificaram-na com Rimom-Perez, entre Hazerote e Moserote, onde os israelitas se acamparam (Nm 33.19,20).

3. Uma vila da tribo de Zebulom (Js 19.13). Alguns manuscritos hebraicos dizem Dimmah (cf. "Rimom" em 1Cr 6.77). Um lugar levítico (Js 21.35), que talvez seja a moderna Rummaneh, cerca de 20 km a oeste de Tiberiades (Galiléia). D.J.W.

**RIMOM** — 1. A deidade síria, uma representação local de Hadade, o deus da tempestade e da guerra, em cujo templo em Damasco, Naamá, general do exército sírio, adorava (2Rs 5.18). Por motivo de gratidão por haver sido curado da lepra, por Eliseu, ele solicitou que duas mulas fossem carregadas de terra de Israel que serviria de alicerces para um altar que ele se propunha erigir ao voltar para sua pátria (2Rs 5.17). V. NAAMÁ, Rimom, "o Trovador", era o Baal de Damasco, e o templo provavelmente es' situado por baixo da atual mesquita de Ummayid, que existe naquela cidade, o qual por sua vez foi edificado por cima de um templo ainda mais antigo, dedicado a Zeus, cujo símbolo, semelhante ao de Rimom, Hadade e Baal, era um raio. V. HADADE, HADADE-RIMOM.

2. Um benjamita de Beerote, pai de Baana e Recabe, que assassinou Isbosete (2Sm 4.2,9). Esse nome pessoal, tal como es nomes locativos semelhantes, se não é uma abreviação de uma forma que incluía o elemento divino, Rimom, é provavelmente derivado do termo hebraico *rimon*, "romã". V. RIMOM, acima. D.J.W.

**RINS** — Tradução da palavra hebraica *k'layot*, quando se refere ao órgão físico dos animais sacrificados, principalmente em Levítico (3.4; 4.9; 7.4 etc.). A prática comum era que os dois rins, juntamente com a gordura e parte do fígado, fossem queimados sobre o altar como porção de Javé, enquanto os adoradores sem dúvida consumiam o resto. Os rins, juntamente com o sangue e com outros órgãos internos, eram considerados como portadores da vida, e os rins eram reputados como porção seleta, talvez por causa de seu envoltório de gordura. Cf. Dt 32.14, onde o sentido é "ricos grãos de trigo".

Em nossa versão portuguesa, essa mesma palavra é traduzida variadamente como "entradas", "coração", "intimo" etc., quando se refere, geralmente de modo figurado, aos órgãos humanos, que eram reputados como possuidores de funções psíquicas. Eles "desfalecem" (Jó 19.27), "comovem-se" (Sl 73.21), "exultam" (Pv 23.16) e Deus os "provam" (Jr 11.20).

Nesta última passagem o paralelismo revela como, juntamente com o coração, e de fato com os outros órgãos internos (v. ENTRANHAS, CORAÇÃO), os rins eram considerados como o centro da personalidade e da vontade. A única referência no NT (Ap 2.23, gr., *nephroi*, "rins"; em nossa versão portuguesa, "mente") é uma citação tirada do AT, com esse sentido ou com significado bem parecido.

A referência aos *k'layot* a instruir o próprio indivíduo (Sl 16.7, "coração" em nossa versão) (com um paralelo nos textos de Ras Shami'a: "suas partes internas o instruem") é um uso semelhante, com o que se pode comparar o conceito judaico posterior de que um dos rins impõe o homem ao bem, e o outro ao mal (TJ, *Berakhoth* 61a). B.O.B.

**RIO** — O idioma hebraico conta com um número bastante grande de vocábulos que são freqüentemente traduzidos como "rio", embora essa nem sempre seja uma tradução exata do termo original.

A palavra hebraica *nahal* é comum, e significa um wadi ou vale dotado de uma corrente de água; no verão, transforma-se num leito seco ou ravina, ainda que no inverno seja uma correnteza copiosa. O Jaboque era uma ravina desse tipo (Dt 2.37), como também todas as correntes de água mencionadas nos relatos relativos a Elias. Em vista do fato que esses leitos secos podiam subitamente transformar-se em torrentes avassalantes, freqüentemente serviam como símbolo do orgulho das nações (Is 66.12), do poder dos invasores (Jr 47.2), e da força do inimigo (Sl 124.4). Em sua visão, Ezequiel viu um *nahal* fluindo do templo (47.5-12).

O segundo termo, *nahar*, é a palavra regular com o sentido de "rio" na língua hebraica. É empregada a respeito de rios específicos: p.ex., os rios do Éden (Gn 2.10,13,14), o rio Eufrates (Dt 1.7), e os rios da Etiópia (Is 18.1), de Damasco (2Rs 5.12) etc. Em Êx 7.19; Sl 137.1, a palavra quase certamente deve ser traduzida por "canais" (o que sucede na primeira dessas passagens, de conformidade com nossa versão portuguesa, ainda que a segunda delas diga ali "rios"). As águas tiradas da rocha ferida por Moisés formaram um *nahar* (Sl 105.41).

A palavra mais freqüentemente usada a respeito do rio Nilo é *y'or*. O termo também é encontrado no idioma coptico, e provavelmente era um vocábulo emprestado do egípcio (BDB); v., p.ex., Gn 41.1; Êx 1.22. É o vocábulo usado por Jeremias (46.7s.) como símile para a invasão egípcia.

Outros termos hebraicos para "rio" são *peleg*, canais de irrigação (Sl 1.3; 65.9), *afiq*, canal ou leito de rio (Sl 42.1; Is 8.7); e *yuvai* ou *'uvai*, um riacho ou corrente de água (Is 30.25; Dn 8.2,3,6). No NT a palavra que significa "rio" é *potamos*. É vocábulo empregado acerca do Eufrates (Ap 16.12) e do Jordão (Mc 1.5); acerca do rio que fluirá do trono de Deus (Ap 22.1s.); e do Espírito Santo representado pela figura de águas vivas (Jo 7.38s.). J.G.S.S.T.

**RIO DO EGITO** — V. EGITO, RIO DO.

**RIQUEZA** — O ponto de vista do AT e do NT é que a riqueza é uma bênção da parte de Deus. Abraão é um exemplo típico de homem rico e temente a Deus (Gn 13.2). Os salmistas celebram as bênçãos materiais. O indivíduo piedoso floresce "como árvore plantada junto a corrente de águas" (Sl 1.3). O "homem que teme ao Senhor" é bem-aventurado pois "na sua casa há prosperidade e riqueza" (Sl 112.1,3). Deus é beneficente, e as riquezas materiais são uma consequência de sua "liberalidade": "... Deus que tudo nos proporciona ricamente para nosso aprazimento" (1Tm 6.17).

A possessão de riquezas, todavia, traz consigo o dever de usar de generosa liberalidade para com os necessitados (1Tm 6.18; 2Co 8 e 9). V. ESMOLAS. Tal foi o exemplo do próprio Cristo: "que, sendo rico, se fez pobre por amor de vós, para que pela sua pobreza vos tornásseis ricos" (2Co 8.9). A fidelidade no uso das riquezas produz recompensa espiritual (Lc 16.11); pois a verdadeira riqueza são as bênçãos espirituais proporcionadas por Deus, e não tanto as suas bênçãos materiais (Lc 12.33; 16.11).

A Bíblia reconhece que a possessão de riquezas materiais arrasta consigo grandes perigos. Por exemplo, há o perigo de esquecer-se que Deus é a fonte de toda bênção (Dt 8.17,18; Os 2.8). Há o perigo paralelo de confiar-se nas riquezas (Sl 52.7). Esse perigo de confiar-se nas riquezas é tão grande que nosso Senhor disse que é extremamente difícil para um rico entrar no reino dos céus, esclarecendo essa afirmação difícil pela paráfrase "os que confiam nas riquezas" (Mc 10.24; não figura nem em nossa versão nem no original grego). Os discípulos disso concluíram corretamente que todos os homens são culpados desse pecado; ao que nosso Senhor retrucou que somente Deus pode transformar o coração do pecador (Mc 10.23-27). Outro perigo espiritual associado com as riquezas é o materialismo, isto é, o fazer das riquezas o centro dos próprios interesses. Isso aconteceu no caso do rico proprietário da parábola de Lc 12.21, que só não era rico para com Deus; e foi também o pecado da igreja de Laodiceia (Ap 3.17). Essa tentação, provocada pelas riquezas, é descrita na parábola do semeador (Mt 13.22), onde o engano ilusório das riquezas abafam a palavra de Deus, de tal modo que a mesma fica infrutífera na vida do ouvinte. V. MAMOM

A cobiça, ou seja, o desejo de tornar-se rico, é um mal contra o qual as Escrituras advertem com freqüência. O amor ao dinheiro é descrito como raiz de toda espécie de males (1Tm 6.9,10). Conseqüentemente, o espírito de contentamento com aquilo que Deus dá é uma virtude inculcada em ambos os Testamentos (Sl 62.10; 1Tm 6.8; Hb 13.5).

Por causa dos perigos apresentados pelas riquezas, nos quais os seus possuidores caem, os ricos, como uma classe, são denunciados em diversas passagens das Escrituras, como, p.ex., Lc 6.24s. e Tg 5. Entretanto, proferem-se bên-

ções sobre os pobres (Lc 6.20s.), pois a pobreza tende a vivificar a fé em Deus, o que na prática tão freqüentemente é abafado pelas riquezas. D.B.K.

**RISPA** (heb., *ritspah*, "pedra quente", "carvão aceso") — Filha de um certo Aiá, era uma concubina de Saul. Depois da morte de Saul, Abner sem dúvida querendo ganhar alguma vantagem, e seguindo o costume daqueles que ocupavam o trono após o falecimento do rei, tomou Rispa para si (2Sm 3.7). Quando por causa disso foi repreendido por Isbosete, lembrou ao filho de Saul que ele havia permanecido fiel a ele, para apoiá-lo, em lugar de desertar para o lado de Davi, e com isso Isbosete se calou (2Sm 3.8-11).

Rispa deu dois filhos a Saul, Mefibosete e Armoni (2Sm 21.8). Anos depois, o rei Davi soube que certa fome severa que sobreviera à terra, era um julgamento contra o povo por causa de cortes atos sanguinários de Saul contra os gibeonitas (2Sm 21.1). Quando Davi soube que os gibeonitas exigiam a morte de sete dos filhos de Saul como expiação pelo crime, entregou-lhes os dois filhos de Rispa, juntamente com os filhos de Mical (2Sm 21.1s.). Todos foram enforcados, e Rispa, com o coração tomado de tristeza, vigiou os corpos de seus alhos durante vários meses. Essa devoção levou Davi a providenciar o sepultamento apropriado dos ossos de Jônatas e de Saul, juntamente com os daqueles homens que haviam sido enforcados. J.A.T.

**ROCA** — V. FIAR E TECER.

**ROCHA** — No AT, rocha (*sela*; *tsur*) simboliza a segurança e a defesa de um refúgio alto e inacessível (cf. Is 32.2; 33.16). Semelhantemente, é usado acerca de um alicerce inabalável (cf. Sl 40.2): remover a "rocha" equivale a abalar o mundo (cf. Jó 18.4). Num jogo com esses símbolos, não é surpreendente encontrar Deus sendo referido como a rocha que outorga segurança e firmeza ao seu povo (cf. 2Sm 22.32). Em Is 8.14, *çûr* é empregada acerca da rocha messiânica (V. PEDRA DE ESQUINA), a qual foi rejeitada pelos "edificadores do templo" judeus. Juntamente com Sl 118.22 e Is 28.16, torna-se importante para a tipologia neotestamentária: Jesus Cristo, a rejeitada "pedra de escândalo", se torna na pedra de esquina, do verdadeiro templo de Deus, a igreja cristã (Rm 9.33; 1Pe 2.6s.; cf. Ellis, p. 88s.). Nos escritos do apóstolo Paulo essa tipologia é expandida para que Cristo seja identificado com a rocha cuja água nutritiva seguia os israelitas no deserto (1Co 10.1s.; cf. Ellis, p. 66-70). A relação (e provavelmente a identificação) de Pedro (q.v.) com a pedra de Mt 16.18, é assunto de constante discussão (cf. Cullmann, p. 155-212). E.E.E.

**RODA** — As rodas mais antigas que se têm descoberto (heb., *galgal*, *ofan*) são rodas de

modelos de carros em argila e fragmentos de uma roda de oleiro (cf. Jr 18.3); (heb., *ov-nayim*), do quarto milênio a.C. (v. C. L. Woolley, *Ur Excavations* IV, 1956, p. 28, lâmina 24). As primeiras rodas eram feitas de pranchas de madeira cortadas para formar uma roda e pregadas juntas (v. fig. 44 e ANEP, n.º 163, 169, 303), porém, quando o cavalo começou a substituir o jumento, por volta de 1500 a.C., rodas mais leves e dotadas de raios passaram a ser empregadas (v. fig. 45 e ANEP, n.º 167, 168, 183, 184). Os suportes de bronze feitos para o templo de Salomão tinham a forma de rodas de carros em miniatura, com eixos, ares, raios e cubos (1Rs 7.33). Daniel teve uma visão sobre o anão de dias em que o Senhor aparece assentado em um trono dotado de rodas de fogo (7.9), enquanto Ezequiel descreve as rodas em suas visões da carruagem de Deus (1 e 10, v. CARRUAGEM). O rumor das rodas dos carros prenunciavam a aproximação de forças inimigas (Jr 47.3; Na 3.2), mas todos aqueles que são hostis ao povo de Deus serão afugentados como o pó levado pelo tufo (Sl 83.13; Is 17.13). No hebraico posterior o vocábulo *galgal* é usado *pars pro todo* para carretas (Ez 23.24; 26.10). Também havia rodas como partes da maquinaria para tirar água de um poço (Ec 12.6). Quanto à "roda da natureza" (em nossa versão, "carreira da existência humana", Tg 3.6), v. R. V. G. Tasker, *James*, TNTC, 1956, p. 75s. A.R.M.

**RODE** (gr., *rhode*, "rosa") — Criada da casa da mãe de João Marcos, que anunciou a chegada de Pedro (At 12.13s.) depois que o anjo o soltara da prisão. V. W. M. Ramsay, *The Bearing of Recent Discovery...*, 1920, p. 209s.

**RODES** — A grande ilha que se prolonga em direção a Creta, partindo do extremo sudoeste da Ásia Menor, e que dessa maneira fica no meio da principal rota marítima entre o mar Egeu e os portos da Fenícia. Foi dividida entre três estados gregos, de origem dórica, federados desde tempos bem remotos, e que compartilhavam de uma capital comum na região noroeste da ilha. Foi nessa cidade, igualmente chamada Rodes, que Paulo desembarcou em sua última viagem à Palestina (At 21.1). Depois das conquistas de Alexandre, o Grande, e do estabelecimento dos reinos macedônios e de muitos estados helenizados por toda a periferia oriental do mar Mediterrâneo, Rodes cresceu até tornar-se uma das repúblicas gregas liderantes, ultrapassando aquelas repúblicas da antiga terra pátria. Isso se deveu não somente ao fato que agora era o ponto de transbordo de um tráfico leste-oeste que se tinha desenvolvido de maneira extraordinária, mas também ao fato de sua posição dar-lhe vantagem diplomática eficaz contra as pressões dos reinos rivais que disputavam a hegemonia das estratégicas ilhas do mar Egeu. Sendo a campeã do antigo princípio de autonomia, ela assumiu a liderança no apelo aos romanos para que intervissem com sua proteção. Entretanto,

Rodes caiu no desfavor dos romanos, que deliberadamente fizeram Delos progredir para destruir a ascendência de Rodes. Pelo tempo de Paulo sua importância já havia desaparecido, excetuando na que dizia respeito a uma aura de distinção quanto à erudição e à vida folgada. E.A.J.

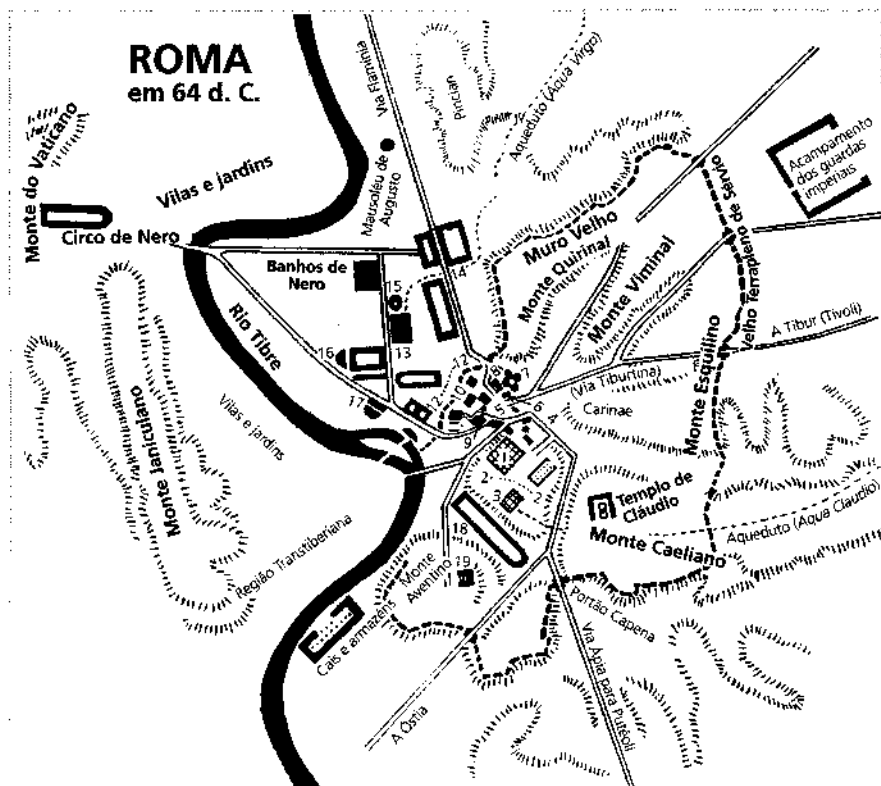
**ROGEL, FONTE DE** (*'eyn-rogel*, "fonte do lava-deiro") — Uma fonte que ficava imediatamente fora de Jerusalém, cerca de 200 metros ao sul da confluência do vale de Hinom com o vale do Cedrom. Atualmente é conhecida como poço de Jô. A fonte marcava um ponto na fronteira norte de Judá (Js 15.7) antes de Davi haver capturado Jerusalém (2Sm 5.6s.). A narrativa sobre a abortiva tentativa de capturar o trono de Davi, em sua idade avançada, levada a efeito por Adonias, sugere que o local tinha certas associações religiosas (1Rs 1.9s.). R.J.W.

**ROLA** — V. PÁSSAROS DA BÍBLIA.

**ROLA** — V. ESCRITA.

**ROLOS DE MAR MORTO** — V. PAPIROS DO MAR MORTO.

**ROMA** — Tradicionalmente fundada em 735 a.C., sobre suas sete colinas (as escarpas formadas onde a planície latina se baixa até o leito do Tigre, na primeira travessia fácil para quem vem subindo o rio desde a foz), Roma, conforme as escavações têm demonstrado, em sua origem era um ponto de reunião e um cadinho, e não a pátria de um povo preexistente. O processo de adições, estimulado em estágio inicial pelas exigências estratégicas dos estados etruscos ao norte e ao sul, adquiriu seu próprio ímpeto, e por uma orientação liberal de franquias, sem igual na antiguidade, mediante o que Roma atraiu para si homens e idéias provenientes de toda a parte do Mediterrâneo, até que quase mil anos depois de seus primórdios ela já havia incorporado toda outra comunidade civilizada desde a Bretanha até à Arábia. Roma era cosmopolita e o mundo inteiro era romano. Não obstante, esse mesmo caráter compreensivo destruiu o caráter sim igual da cidade, enquanto a centralidade estratégica que havia ditado seu crescimento se perdeu quando as fronteiras chegaram até o Reno e o Danúbio, deixando Roma pouco mais do que uma cidade provincial da Itália durante a Idade Média.



**Fig. 160** — Roma 64 d.C. CHAVE: 1. Palácios de Tiberio e Calígula; 2 2. Colina Palatina; 3. Palácio de Augusto; 4. Caminho Sagrado; 5. Forum; 6. Casa do Senado; 7. Forum de Augusto; Forum de Júlio; 9. Templo da Concórdia; 10. Escritório de Registros; 11. Templo de Júpiter; 12 12. Colina Capitolina; 13. Banhos de Agripa; 14. Arco de Cláudio; 15. Panteão; 16. Teatro de Pompeu; 17. Teatro de Balbus; 18. Circo Máximo; 19. templo de Diana.

R

Nos tempos neotestamentários, Roma estava na plena pujança de seu desenvolvimento. Quarteirões de apartamentos de muitos andares abrigavam um proletariado de mais de um milhão de pessoas, vindas de todos os quadrantes do império. A aristocracia, que se tornava igualmente internacional por causa dos favores domésticos dos césares, aproveitava-se dos lucros de três continentes aplicando-os em vilas suburbanas e propriedades no interior. Os próprios césares *haviam dotado o coração da cidade com uma fileira de edifícios públicos que talvez jamais tivessem sido iguais em qualquer outra capital*. A própria concentração de riquezas provia às massas supercomprimidas subsídios econômicos generosos e entretenimento. Também atraía o talento literário e artístico de regiões estrangeiras. Na qualidade de sede do senado e da administração imperial, Roma mantinha contato diplomático com todos os demais estados do Mediterrâneo, e o tráfico de produtos alimentícios e de luxos, fortalecia tais laços.

### I. ROMA NO PENSAMENTO DO NOVO TESTAMENTO

Freqüentemente tem sido suposto Atos dos Apóstolos tenha sido uma odisséia, entre Jerusalém e Roma, entre os símbolos dos judeus e dos gentios. O polo oposto de Jerusalém, entretanto, é dado como os "confins da terra" (At 1.8) e, apesar de que a narrativa certamente termina em Roma, nenhuma grande ênfase se põe sobre esse fato. A atenção é concentrada na luta legal entre Paulo e seus diversos oponentes judeus, enquanto a viagem a Roma serve como conclusão disso, culminante na denúncia de Paulo contra os judeus dali, e na pregação entre os gentios sem qualquer impedimento. O tema do livro parece ser a propagação do evangelho, desde seu centro judaico, enquanto Roma provê um ponto terminal bem definido nesse processo.

Em Apocalipse, entretanto, Roma adquire uma significação positivamente sinistra. "A grande cidade que domina sobre os reis da terra" (Ap 17.18), assentada sobre sete colinas (v. 9), e sobre "povos, multidões, nações e linguas" (v. 15), o que aponta inequivocamente para a capital do império. O vidente, escrevendo na Ásia Menor, o maior centro de riqueza industrial da antiguidade, desvenda os sentimentos daqueles que sofriam por causa de seu consórcio com Roma. Zomba do famoso compromisso com "os reis da terra" que "com ela se prostituíram e viveram em luxúria" (Ap 18.9), e cataloga o comércio suntuoso (v. 12,13) dos "mercadores da terra", os quais "se enriqueceram à custa da sua luxúria" (v. 3). Ele estigmatiza o brilho artístico da cidade (v. 22). Quão espalhado era tal ódio, não o sabemos. Neste caso, todavia, o motivo é claro. Roma já se havia embriagado "com o sangue dos santos e com o sangue das testemunhas de Jesus" (Ap 17.6).

### II. A ORIGEM DO CRISTIANISMO EM ROMA

Quanto à história dada no NT, não é claro como o círculo cristão foi estabelecido em Roma,

nem mesmo se o mesmo constituía uma igreja cristã regular. Não existe qualquer referência inequívoca a qualquer reunião ou atividade da igreja como tal, quanto menos a respeito de bispos ou ordenanças. A igreja de Roma simplesmente não aparece nos documentos sagrados que possuímos. Seja dito imediatamente que isso não significa necessariamente que a igreja ainda não estava formada. Talvez o caso tenha sido meramente que não estava intimamente ligada com o apóstolo Paulo, a respeito de quem a maior parte de nossas informações dizem respeito.

O primeiro elo conhecido de Paulo com Roma deu-se quando ele conheceu Aqüila e Priscila (q.v.), em Corinto (At 18.2). Eles tinham abandonado a cidade de Roma em resultado da expulsão dos judeus da capital por decreto de Cláudio. Em vista do fato que não é afirmado que então eles já fossem crentes, a questão pode ser deixada aberta. Suetônio afirma (*Cláudio*, 25) que a tribulação em Roma foi causada por um certo Chrestus. Visto que tal nome poderia ser variante do nome "Cristo", tem sido freqüentemente argumentado que o cristianismo já havia alcançado Roma. Suetônio, todavia, conhecia mais fatos a respeito do cristianismo, e, ainda que ele tivesse feito um erro, a agitação por causa de Cristo poderia ter sido causada por qualquer movimento messiânico judaico, e não necessariamente pelo cristianismo somente. Não há qualquer indicação, na Epístola aos Romanos, que tenha havido qualquer conflito entre os judeus e os cristãos em Roma, e, quando o próprio Paulo chegou a Roma, os líderes judaicos professaram ignorância pessoal sobre a seita cristã como a chamavam (At 28.22). Isso não apenas torna improvável que tenha havido algum conflito, mas aguça a questão da natureza da organização cristã em Roma, visto que sabemos que nessa época havia ali uma considerável comunidade.

Alguns poucos anos depois de haver conhecido Aqüila e Priscila, Paulo resolveu que "importante ver também Roma" (At 19.21). Quando ele escreveu a Epístola aos Romanos, pouco tempo depois, seu plano era visitar seus amigos que estavam na cidade, em caminho de sua viagem para a Espanha (Rm 15.24). Um círculo considerável desses amigos é mencionado por nome (cap. 16), que já estavam ali há muito tempo (Rm 15.23), e eram bem conhecidos nos círculos cristãos do exterior (Rm 1.8). A referência de Paulo ao fato de não querer "edificar sobre fundamento alheio" (Rm 15.20) não se refere necessariamente à situação em Roma; precisa apenas significar que essa era a razão pela qual sua obra no exterior havia sido tão prolongada (Rm 15.22,23); de fato, a autoridade que ele assume nessa epístola deixa pouco espaço para qualquer outro líder alternativo. A suposição mais natural, baseada na evidência interna, é que Paulo estava escrevendo para um grupo de pessoas que se havia reunido paulatinamente em Roma através dos anos, depois de ter estado em contato com ele nas diversas igrejas por ele fundadas. Certo número dessas pessoas é descrito como seus "parentes", enquanto outros haviam trabalhado juntamente com ele no passa-



do (Rm 16.1). Ainda que alguns desses indivíduos tenham nomes romanos, devemos supor que eram estrangeiros que apenas recentemente haviam recebido a cidadania romana, ou pelo menos que a maioria deles não se compunha de romanos, visto que as referências de Paulo ao governo fazem alusão aos seus poderes capitais e de impostos sobre os não-romanos em particular (Rm 13.4,7). Embora alguns desses indivíduos fossem judeus, o grupo parece ter tido uma vida toda sua, separada da comunidade judaica (cap. 12). A referência, em pelo menos cinco casos, a comunidades domésticas (Rm 16.5,10,11,14,15) sugere que isso pode ter sido o modo como se associavam.

Quando Paulo finalmente chegou a Roma, poucos anos mais tarde, foi recebido no caminho pelos "irmãos" (At 28.15). Esses irmãos não aparecem novamente em cena, entretanto, quer em conexão com os contatos de Paulo com as autoridades judaicas, quer, conforme o relato nos diz de modo breve, durante seu aprisionamento durante dois anos. As sete cartas que se supõem pertencentes a esse período, algumas vezes contêm saudações dos "irmãos", embora digam respeito principalmente a mensagens pessoais. A referência a pregadores rivais (Fp 1.15) é o mais próximo que chegamos a qualquer evidência positiva neotestamentária acerca de uma contribuição não-paulina para o cristianismo romano. Por outro lado, a suposição de uma igreja organizada independentemente de Paulo poderia explicar o caráter amorfo do cristianismo romano em seus escritos.

### III. PEDRO ESTEVE ALGUMA VEZ EM ROMA?

No fim do segundo século d.C., apareceu a tradição, de que Pedro havia trabalhado em Roma e que ali morreria como mártir, enquanto no IV séc. d.C., aparece a reivindicação de que ele foi o primeiro bispo da igreja romana. Essas tradições nunca foram disputadas na antiguidade, e não são incoerentes com a evidência neotestamentária. Por outro lado, nada existe de positivo no NT capaz de dar apoio a tal tradição. A maioria dos estudiosos é da opinião que "Babilônia" (1Pe 5.13) seja uma designação disfarçada para Roma, mas, embora existam paralelos para isso na literatura apocalíptica, é difícil perceber qual a necessidade de segredo que haveria em uma carta, nem quem tinha a possibilidade de ser enganado nesse caso, se o sentido supostamente seria entendido por tão grande círculo de leitores. A chamada *Primeira Epístola de Clemente*, escrita quando a memória dos apóstolos ainda era preservada por membros vivos da igreja de Roma, se refere tanto a Pedro como a Paulo em termos que deixam subentendido que ambos morreram ali como mártires. O fato tantálico que isso não é positivamente asseverado, pode, naturalmente, simplesmente significar que era algo considerado como bem conhecida. De cerca de um século depois vem a informação que havia "troféus" pertencentes a Pedro na colina do Vaticano, e de Paulo na estrada para Óstia. Sobre a suposição que esses dois "troféus" eram túmulos, foram edificadas

nesses lugares duas igrejas trazendo os nomes dos apóstolos, em tempos posteriores. As recentes escavações no Vaticano revelaram um monumento que bem poderia ter sido o "troféu" de Pedro, pertencente ao segundo século. Isso está associado com um cemitério que foi usado no fim do primeiro século. Ainda nos falta, entretanto, qualquer sinal positivo que indique a presença de Pedro em Roma. As escavações fortalecem a tradição literária, naturalmente, e, em falta de outras evidências, devemos admitir a distinta possibilidade que Pedro tenha realmente morrido em Roma. Mas, que ele tenha fundado a igreja cristã dali e que a tenha governado por qualquer período de tempo, conta com apoios infinitamente mais débeis, baseados exclusivamente na tradição, e tem de enfrentar o obstáculo praticamente insuperável do silêncio que a respeito fazem as epístolas de Paulo.

A tradição sobre o martírio dos apóstolos é sustentada por uma lírida situação real, que é o massacre dos cristãos em 64 d.C. (v. NERO). O relato de Tácito (*Anais* xvi) supre-nos diversos pontos surpreendentes acerca da comunidade cristã em Roma. Narra-se ali que o número dos cristãos era bastante numeroso. Sua conexão com Jesus é perfeitamente compreendida, e também o cristianismo é distinguido do judaísmo. O cristianismo era objeto de temor e desgosto popular, embora o motivo para isso não seja explicado, a não ser por uma referência ao "ódio à humanidade". Dessa maneira as loucas atrocidades de Nero meramente focalizavam a revulsão com que os cristãos eram recebidos na metrópole do mundo. E.A.J.

**ROMÃ** (heb., *rimon*) — Uma árvore pequena (*Punica granatum*) que cresce silvestre em alguns países orientais, porém, muito apreciada e cultivada desde os tempos mais antigos. Diversos lugares da Palestina têm esse nome, como, p.ex., Rimom (Js 15.32), Gate-Rimom (Js 19.45), En-Rimom (Ne 11.29). Tem numerosos ramos que se espalham, folhas verdes escuras, espinhos ocasionais, cálices grandes e rígidos, e flores vermelhas vivas. Quando plenamente madura, a fruta, em forma de pêra, é uma mistura de amarelo, marrom e cinza quanto à cor, e contém muitíssimas sementes recobertas com pele fina e cercadas por uma polpa vermelha. Existem duas variedades, a doce e a ácida. Uma bebida refrescante é feita do suco, um xarope, chamado grenadina, das sementes, e um remédio adstringente das florescências. Romãs ornamentais decoravam a sobrepele do sumo sacerdote (Êx 28.33), os capitães das colunas do templo de Salomão (1Rs 7.20), e os siclos de prata de Jerusalém, em circulação em 143-135 a.C. D.W.G.

## ROMANOS, EPÍSTOLA AOS

### I. ESBOÇO DO CONTEÚDO

#### a) Introdução (1.1-15)

O apóstolo apresenta uma longa saudação seguida pelos seus motivos para desejar fazer uma visita à igreja de Roma.

**b) Exposição doutrinária (1.16-8.39)**

O tema principal é a retidão de Deus.

(i) Tanto os gentios como os judeus são igualmente culpados em face da retidão de Deus (1.18-3.20). Isso a despeito dos muitos privilégios dos judeus.

(ii) Não obstante, Deus havia tratado dessa situação. Ele proveu um sacrifício propiciatório em Cristo (3.21-26). Visto que os beneficiários desse sacrifício são apropriados pela fé, o caminho está aberto tanto para os judeus como para os gentios (3.27-31). O exemplo de Abraão exhibe a justificação mediante a fé e não mediante as obras (4.1-25). Muitas bênçãos acompanham a justificação do crente (5.1-11). Assim como o pecado é universal, por intermédio de Adão, igualmente a vida vem por intermédio de Cristo (5.12-21).

(iii) A retidão deve ter aplicação na vida. Isso é conseguido mediante a união com Cristo, pois assim como o crente morreu com ele, semelhantemente agora vive nele (6.1-14). Essa nova vida envolve um novo tipo de serviço, pois o crente, embora libertado da lei, tornou-se escravo de Deus (6.15-7.6). A lei não presta o menor auxílio para a santificação, visto que produz conflito íntimo (7.7-25). Porém, a vida no Espírito traz vitória ao crente, pois ao pecado é retirado todo o seu poder, enquanto uma nova posição de filiação substitui a escravidão ao pecado (8.1-17). O crente tem grande esperança acerca do futuro, que é também compartilhada pela criação material (8.18-25). A vida presente é fortalecida pela intercessão do Espírito e pela segurança provida pelo amor de Deus (8.26-39).

**c) O problema de Israel (9.1-11.36)**

O tema da justiça de Deus trata-se a seguir historicamente em resposta ao aparente conflito com a rejeição de Israel.

(i) As ações de Deus são soberanas e justas. Nenhuma criatura tem o direito de pôr em dúvida as decisões do Criador (9.1-29).

(ii) A rejeição a Israel não é arbitrária, mas antes, devida à sua própria falta, pois os israelitas tiveram ampla oportunidade de se arrependerem (9.30-10.21).

(iii) Não obstante, Israel podia esperar pela restauração. Deus sempre preservou um remanescente (11.1-6). O fracasso de Israel é que conduziu à inclusão dos gentios (11.7-12). Os gentios serão o meio usado para a restauração de Israel (a analogia da oliveira) (11.13-24). O estado final de Israel está nas mãos de Deus em quem há sabedoria inexcrutável (11.25-36).

**d) Exortações práticas (12.1-15.13)**

(i) Deveres resultantes das vidas dedicadas, de caráter pessoal e geral (12.1-21).

(ii) Deveres que afetam a sociedade como um todo, tais como o dever da obediência cívica, da boa-vizinhança e da conduta sóbria (13.1-14).

(iii) A necessidade de tolerância entre os crentes. Isso é estudado em relação ao problema especial de alimentos (14.1-15.13).

**e) Conclusão (15.14-16.27)**

(i) O escritor apresenta o motivo por que escreveu (15.14-21).

(ii) seus planos futuros são então mencionados (15.22-29).

(iii) ele solicita apoio de oração para sua visita a Jerusalém (15.30-33).

(iv) Muitos crentes são saudados nominalmente (16.1-16).

(v) Dão-se advertências acerca dos falsos mestres (16.17-19).

(vi) Outras saudações pessoais, a bênção e uma doxologia, encerram a epístola (16.20-27).

**II. A IGREJA CRISTÃ DE ROMA**

O mundo dos dias de Paulo, o nome de Roma muito significava, e não deixava de exercer forte fascínio sobre o próprio apóstolo, visto que ele expressa um forte desejo de ali pregar o evangelho também. Como missionário estrategista, ele reconhecia a imensa importância da igreja cristã no centro do império, e isso bem pode ter influenciado na forma da epístola que a ela endereçou. Sobre a origem dessa importante igreja pouco sabemos, e é provavelmente inútil fazer conjecturas. Talvez tenha sido fundada pelos convertidos do dia de Pentecoste ao retornarem às suas casas em Roma, regozijando-se na fé recém-descoberta; porém, embora alguns romanos sejam mencionados em Atos 2, não há qualquer indicação se algum deles se converteu ao cristianismo naquele dia. Porém, as viagens entre Roma e suas províncias era algo relativamente fácil naquele dias, e muitos crentes devem ter estado entre os viajantes que palmilhavam as estradas imperiais. Tudo quanto se sabe com certeza é que pelo tempo em que Paulo lhes escreveu, a igreja cristã não só já estava estabelecida mas também já era de consideráveis proporções. Se a expulsão dos judeus de Roma, sob o imperador Cláudio, teve alguma coisa a ver com a igreja cristã, conforme parece muito provável pela referência a "Chrestus" no relatório de Suetônio a respeito, é evidente que isso teve dimensões suficientes para provocar tão drástica ação por parte do governo. E é igualmente certo que durante as perseguições movidas por Nero, não muitos anos depois que a epístola foi escrita, os crentes romanos lá formavam uma considerável multidão.

A questão da conexão de Pedro com a igreja de Roma não pode ser respondida de forma concisa, embora quaisquer reivindicações de que Pedro foi o fundador daquela igreja devam ser imediatamente desconsideradas. O apóstolo ainda estava em Jerusalém, no tempo do edito de Cláudio, e a igreja deve ter começado muitos anos antes disso. Além disso, Paulo não faz qualquer menção de Pedro nessa Epístola aos Romanos, o que seria difícil de explicar se Pedro de fato tivesse sido o cabeça da igreja de Roma nessa ocasião, além de ser diretamente contrário à sua afirmação em 15.20. Não obstante tudo isso, a tradição apóia poderosamente a opinião que Pedro e Paulo ambos sofreram o martírio em Roma, visto que uma testemunha tão antiga como Clemente de Roma disso dá testemunho.

Tem havido algumas discussões a respeito da composição da igreja em Roma, mas parece mais provável que consistia tanto de gentios como

de judeus, estando os primeiros em posição de maioria. Tal composição seria mesmo de esperar em uma cidade cosmopolita com uma forte colônia judaica, e é comprovada pela análise da própria epístola. Em algumas porções de seu argumento Paulo parece estar dirigindo-se aos judeus, como, p.ex., quando ele apela a Abraão chamando-o de "nosso pai" (4.1), ou quando se dirige diretamente a um suposto interrogador judeu, no capítulo segundo; em outras porções da epístola ele volta o pensamento exclusivamente para os gentios (cf. 1.5s.; 11.13,28-31). É questão interessante pesquisar de que origem se derivou principalmente a tradição cristã dentro daquela igreja; porém, pouca indicação existe que se derivou de alguma corrente judaico-cristã mais estreita, sendo mais natural supor-se que aqueles crentes mantinham uma atitude semelhante à do próprio Paulo em assuntos religiosos. Não há qualquer evidência sobre a tensão judaico-gentilica de controversia, tão óbvia na Epístola aos Gálatas.

### III. DATA E LUGAR DA ESCRITA

Tais indicações, como aquelas dadas na própria epístola, acerca da localização de Paulo no tempo da escrita, apontam todas para o período de sua permanência na Grécia, no término de sua terceira viagem missionária (At 20.2). Seu rosto estava agora definitivamente voltado para o Ocidente, pois ele planejava não somente visitar Roma em breve, mas também prosseguir com sua obra missionária chegando até a Espanha (Rm 15.24,28). Suas viagens pelo Oriente, por conseguinte, haviam chegado ao fim, e isso cabe perfeitamente bem dentro da situação em que o encontramos em At 20. Outrossim, ele estava ali a caminho de Jerusalém, e, em Rm 15.25, o apóstolo diz que seus planos presentes eram ir até Jerusalém levando as contribuições que muitas igrejas haviam feito para sustento dos crentes pobres ali existentes. Nenhuma dúvida pode existir, por conseguinte, a respeito do fato que o apóstolo escreveu essa epístola justamente antes da parte final de sua terceira viagem missionária.

Em confirmação a essa conclusão, existem certas indicações, no cap. 16, que apontam para Corinto como lugar de onde foi despachada a epístola, embora nem todos os estudiosos estejam dispostos a lançarem mão desse capítulo para nele encontrarem apoio, visto que alguns acreditam que a epístola foi enviada a Éfeso e não a Roma (v. abaixo). Porém, deixando isso de lado, é significativo que Febe (q.v.) é recomendada, e ela era diaconisa da igreja em Cencreia, um dos dois portos de Corinto. Há igualmente uma referência passageira a certo Gaio, que era hospedeiro de Paulo no tempo em que a epístola foi escrita, sendo possível que seja o mesmo crente mencionado em 1Co 1.14 (v. GAIO). É possível que o Erasto referido em Rm 16.23 seja o mesmo Erasto mencionado em 2Tm 4.20 como alguém que foi deixado em Corinto, mas isso está longe de ser absolutamente certo. Mais significativa ainda é a menção

de Timóteo e de Sópatro (Sospatro) (Rm 16.21), ambos os quais acompanharam a Paulo em sua visita a Jerusalém (At 20.4).

A epístola, por conseguinte, pode ser datada com relativa exatidão, embora os problemas da cronologia (q.v.) do NT em geral e da cronologia paulina em particular, prolbam qualquer possibilidade de datar a epístola de modo definitivo. Uma data entre 57 e 59 d.C. parece encaixar-se bem dentro dos informes conhecidos.

### IV. O PROPÓSITO DA EPÍSTOLA

Certas circunstâncias imediatas se sugerem ser o motivo que impeliu o apóstolo à produção dessa epístola. A intenção de Paulo de continuar sua obra missionária trabalhando na Espanha levou-o a apelar para os crentes de Roma que o apoiassem nesse empreendimento (cf. Rm 15.24). Ao contemplar ele a sua visita à igreja em Roma, percebeu que podia ter um dom espiritual a proporcionar-lhes e que tanto ele mesmo como eles podiam encorajar-se mutuamente (1.11,12).

O apóstolo pode ter ouvido falar em algumas dificuldades práticas que os crentes estavam experimentando, e deve ter tencionado corrigi-las na seção ética de sua epístola (esp. no cap. 14), endireitando qualquer ênfase errada. Há certa alusão a falsos mestres em 16.17-19, onde se diz aos crentes que devem evitá-los, mas "isso não pode ser reputado como parte do propósito primário da epístola, visto que foi anexado quase como um pensamento subordinado. É claro também que um propósito anti-herético não domina a epístola.

Todavia, os propósitos incidentais até esta altura considerados não são suficientes para explicar a forma teológica da porção principal da epístola. Que foi que impeliu o apóstolo a apresentar-nos uma tão prolongada exposição teológica? Difícilmente ele teria necessidade de tanto a fim de (aproximando-se sua visita) encorajar o interesse dos crentes em seus planos de missões ocidentais. Obviamente ele deve ter tido algum outro propósito dominante. Os primeiros onze capítulos, depois da porção introdutória (1.1-15) se parecem mais com um tratado do que com uma carta, e é importante examinar o motivo disso.

O ponto de vista que afirma que Paulo desejava depositar na igreja romana uma completa declaração de sua posição doutrinária muito tem a recomendá-lo. Ali estão registrados para a posteridade alguns dos mais nobres conceitos do cristianismo, que mui corretamente têm recebido lugar de honra na teologia cristã. Porém, uma clara distinção deve ser feita entre o emprego básico que os crentes sempre fizeram da epístola e o propósito originalmente tencionado por Paulo. Não pode ser mantido que ele contemplava dessa maneira o lançamento dos alicerces da teologia paulina. Além disso, há certos aspectos de sua teologia que não aparecem no argumento apresentado por essa epístola, como, p.ex., a escatologia e a doutrina da igreja. Não é possível, por conseguinte, considerar essa epístola como uma declaração completa da doutrina de Paulo. Não obstante, pro-

vê uma apresentação bem feita de alguns de seus mais dominantes conceitos, e é bem possível que a intenção de Paulo tivesse sido a de informar a igreja romana sobre essas coisas, a fim de que, quando ele viesse a visitá-los, os crentes estivessem inteligentemente familiarizados com seu ensino.

O mais provável é que o apóstolo estivesse profundamente consciente do fato que agora havia chegado a um ponto capital de sua carreira missionária, e então sua mente se demora sobre alguns dos principais conceitos que formavam parte de sua obra contínua do magistério cristão. Nesse caso, a inclusão de sua amadurecida reflexão em uma carta endereçada a Roma, pode ter sido nada mais do que um acidente de circunstâncias, pelo fato que então seu rosto estava voltado em direção a Roma. Porém, parece melhor ligar certa importância à própria estimativa de Paulo acerca da importância estratégica daquela igreja cristã, e supor que a consciência disso desempenhou algum papel no caráter de sua epístola.

Um problema mais preciso, relacionado com o propósito dogmático da epístola, é a relativa importância da seção que aborda a posição dos judeus (caps. 9—11). Alguns dos primeiros eruditos críticos (isto é, da escola de Tübingen) reputavam essa porção como o cerne da Epístola, em qual caso o propósito teria sido uma tentativa de reconciliar elementos judaicos e gentílicos opostos entre si. Contudo, essa teoria atualmente tem sido inteiramente abandonada. Está mais em harmonia com os fatos conhecidos sustentar que essa seção segue naturalmente a seção de debate anterior, que é mais teológica. O problema envolvido nesses capítulos é a dificuldade de reconciliar a retidão de Deus, que é o tema dos capítulos anteriores, com a aparente falta de cumprimento das promessas de Deus por causa da rejeição de Israel. Esse tema deve ter sido um tema requerente para todos os crentes judeus, e certamente era relevante numa exposição cristã a qualquer igreja que contasse com crentes judeus.

#### V. A INTEGRIDADE DA EPÍSTOLA

Poucos eruditos têm tido a temeridade de pôr em dúvida a autenticidade dessa Epístola aos Romanos, e os argumentos daqueles que assim têm ousado, são atualmente reconhecidos como argumentos inteiramente infundados e subjetivos. Porém, existem muitos eruditos que põem em dúvida o capítulo final, não à base de disputar a autoria paulina, mas afirmando que o mesmo não pertence a essa epístola. Essa opinião se fundamenta sobre várias considerações: o grande número de saudações pessoais que supostamente seriam improváveis numa igreja nunca visitada por Paulo; o fato que três pessoas, Áqüila, Priscila e Epêneto tinham conexões com a Ásia e não com Roma (embora os dois primeiros tivessem vindo originalmente de Roma); a recomendação de Febe, que é considerada menos apropriada quando dirigida a uma igreja onde Paulo era desconhe-

cido; o caráter inesperado de alusões a ensinamentos falsos nos v. 17-19 desse último capítulo; e o fato que 15.33 seria uma conclusão muito apropriada para a epístola. Todavia, essas considerações não são conclusivas e podem ser de outro modo explicadas. Não era prática de Paulo destacar indivíduos nas igrejas onde era conhecido e, em vista das facilidades de viagem, não é surpreendente que ele conhecesse a muitos crentes que agora se achavam em Roma, ou que alguns deles, anteriormente na Ásia, agora estivessem ali. Visto que Paulo era bem conhecido em Roma a ponto de poder ter-lhes escrito a epístola, a recomendação de Febe não apresenta qualquer dificuldade, enquanto as advertências referentes aos falsos mestres podem ter sido abruptamente incluídas ou porque a atenção de Paulo tivesse sido subitamente atraída para eles, ou então porque propositalmente ele deixou a questão para o final da carta, a fim de não destacá-lo desproporcionalmente. É possível que 15.33 seja considerado como final da epístola, mas não tem paralelo em qualquer outra das epístolas de Paulo. No tocante à evidência interna da epístola, parece haver bases insuficientes para que se considere o capítulo como porção originalmente separada enviada a um destino inteiramente diferente, quer para Éfeso quer para outro lugar qualquer.

Alguma coisa deve ser dito acerca da evidência textual a respeito do final dessa epístola, embora não seja aqui lugar para uma discussão completa. É suficiente mencionar que existem diferentes linhas de evidência textual quanto à posição da bênção e da doxologia, e quanto a algumas variações na referência a Roma em 1.7, 15. Existem mesmo algumas indicações que em certos ambientes essa epístola circulava sem seus dois capítulos finais. Isso parece ter sido particularmente associado com Márciom. De maneira alguma é fácil encontrar uma teoria que explique todas as variações na evidência textual, e muitas hipóteses diferentes têm sido propostas, pois alguns consideram os caps. 1—14 como o original, enquanto outros pensam antes em 1—15, e outros ainda em 1—16. É provável que a epístola em sua forma original fosse tal que a possuíamos, mas que Márciom a abreviou. Nesse caso, o seu texto poderia ter sido o responsável pelas diversas tradições textuais.

#### VI. OS TEMAS PRINCIPAIS DA EPÍSTOLA a) A justiça de Deus

No início da seção doutrinária da epístola, Paulo apresenta o tema da justiça de Deus, que ele afirma ter sido agora revelado aos crentes (1.17). Para compreendermos o desenvolvimento do argumento de Paulo como um todo, é necessário considerar de que maneira Paulo emprega o conceito de retidão (*dikaioyne*). Sanday e Headlam, em seu excelente artigo sobre a retidão de Deus (*A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 1895, p. 34-39), salientaram quatro diferentes aspectos da manifestação da retidão divina nessa epístola. O primeiro é a fidelidade; pois as promessas de

Deus têm de ser cumpridas para estarem de acordo com a natureza divina (3.3,4). O segundo é a ira, um aspecto específico da retidão em sua aversão a todo pecado, e não conforme alguns têm suposto, uma qualidade oposta à retidão (cf. 1.17s.; 2.5). A retidão e a ira são de fato indivisíveis, e é falsa aquela exegese que pode considerar a retidão de Deus sem ao mesmo tempo permitir lugar para a operação da ira de Deus. O terceiro é a manifestação da retidão na morte de Jesus Cristo, cuja declaração clássica se encontra em 3.25s. Mais ainda será dito sobre isso adiante, mas, quanto ao propósito presente é necessário observar que de alguma maneira o dom de Deus, que é Cristo como sacrifício propiciatório, manifesta a sua retidão. Isso não é considerado como algo arbitrário ou caprichoso, mas é preminentemente direito e justo. Somente dessa maneira é que podia ser revelada a retidão. O quarto aspecto é a ligação da retidão com a fé. Pode-se dizer que é característico da teologia paulina o fato que a retidão de Deus, que foi manifestada, também pode ser apropriada pela fé. A justiça de Deus, por conseguinte, é considerada como ao mesmo tempo ativa e passiva, e em seu papel ativo ela declara justo aqueles que por natureza são inimigos de Deus (v. 5.10). Esse é o significado da justificação, não que os homens são feitos retos, mas antes, que são reputados como tais. A epístola inteira em realidade é uma exposição desse tema, e se tornou básica não apenas para a teologia paulina, mas igualmente para a teologia reformada subsequente que tanto se baseia naquela.

#### b) A bondade de Deus

Para o caso de alguém pensar que o conceito de Deus de Paulo foi influenciado principalmente por sua retidão, sem dar atenção a seus outros atributos, é aconselhável lembrar que nessa epístola Paulo tem muito a dizer sobre o caráter amoroso de Deus. O mero fato que a retidão de Deus é concebida ativamente na salvação do homem, salienta um motivo de amor ligado com santidade. Mas Paulo chama especificamente a atenção para a bondade e a clemência e a paciência de Deus (2.4). Ele salienta que a suprema manifestação do amor de Deus reside no maravilhoso fato que Cristo morreu por nós quando ainda éramos pecadores (5.8). E a clássica declaração sobre a qualidade permanente desse amor pode ser encontrada em 8.35s., onde Paulo não pode pensar em coisa alguma, quer circunstancial quer espiritual, que possa separar-nos do amor de Deus.

Ao tratar do problema da rejeição de Israel, Paulo se apóia muito na misericórdia de Deus, e se recusa terminantemente a reconhecer a possibilidade de injustiça de sua parte (9.15). Ele cita com aprovação a declaração de Isaías de que todo o dia Deus havia estendido as mãos ao povo desobediente de Israel (10.21). Até mesmo quando o apóstolo é obrigado a falar sobre a severidade de Deus, ele imediatamente lembra aos seus leitores sobre a bondade de Deus para com aqueles que permanecem nele (11.22). A grande prerrogativa de Deus é usar

de misericórdia (11.32). Mesmo na parte prática da epístola, Paulo frequentemente pensa sobre o gracioso caráter de Deus. Sua vontade é boa, aceitável e perfeita (12.2). Ele recebe tanto os fracos como os fortes, e isso é citado como motivo pelo qual um não deve julgar ao outro. Ele é chamado de Deus da constância e do encorajamento (*tes hypomones kai tes parakleseos*, 15.5), e isso forma a base de uma exortação para que desenvolvamos qualidades semelhantes em nós mesmos. Similarmente, visto que Deus é Deus de esperança (15.3), os crentes, mediante o poder do Espírito, devem ser abundantes na esperança. Pela epístola inteira, de fato, o pensamento de Paulo é dominado pelo seu conceito de Deus. Porém, um outro aspecto exige um breve comentário em separado.

#### c) A soberania de Deus

É principalmente nos caps. 9—11 que a soberania de Deus é focalizada. No cap. 9, Paulo ilustra o tema apelando para o poder que o oleiro tem sobre o barro e, apesar de que analogia talvez não seja exata, ilustra a soberania da escolha de Deus. Paulo, entretanto, tem o cuidado de ligar isso mais com a misericórdia do que com o julgamento. Seus pensamentos, sobre esse importante tema, são admiravelmente sumarizados em sua admiração perante a sabedoria de Deus, que ele descreve como insondável e inexcrutável (11.33s.). Para o apóstolo, isso é ancoragem suficiente quando enfrentado com os mais perplexos problemas teológicos.

#### d) A graça de Deus

Nenhum estudo sobre a graça de Deus estará completo enquanto uma plena apreciação não tiver sido feita sobre o pecado do homem, e isso é bem ilustrado nesta epístola. Os primeiros três capítulos têm por designio mostrar o fracasso do homem na tentativa de atingir a retidão de Deus. Não somente Paulo apresenta um espantoso inventário sobre os pecados dos gentios (cap. 1), mas igualmente frisa a culpabilidade de Israel apesar de todos os seus privilégios. À medida que seu argumento se desenvolve, Paulo põe ênfase sobre a natureza pecaminosa do homem sob a terminologia de carne (*sarx*), com a qual ele entende a pecaminosidade moral, e não física. Ao falar a respeito de Cristo, Paulo tem o cuidado de diferenciar a sua carne, que da carne humana só tinha a aparência, e a carne humana. É claro que Cristo teve de fazer-se homem para poder redimir o homem, pois isso é básico para a doutrina paulina dos dois Adões (5.12s.). Na descrição sobre suas próprias lutas contra o pecado (cap. 7), Paulo exhibe um agudo senso do poder do pecado. É quase um inimigo pessoal que se esforça ao máximo para destruir a alma. Aproveita-se da fraqueza da carne. Leva todos os membros à escravidão aos seus princípios, que Paulo chama de lei do pecado (7.23). Reduz o homem à mais total miséria, de onde somente Deus, por meio de Cristo, pode livrar.

Isso conduz à consideração sobre a atividade salvadora de Deus em Cristo. Tem havido muita discussão sobre a significação do vocábulo *hilasterion* (propiciatório), em 3.25, e aqui não é

o lugar para discutir o seu significado. Mas é importante lembrar que o mais significativo aspecto da declaração de Paulo é que Deus tomou a iniciativa. Isso está de conformidade com a maneira completa de Paulo tratar do assunto do processo da redenção nesta epístola. A obra de Cristo na cruz é vista como um sacrifício objetivo provido por Deus, à base do qual os pecados podem ser remidos.

No cap. 6, Paulo trata da operação da graça de Deus e demonstra que a superabundância dessa graça jamais deve ser considerada como ocasião para prática de pecado maior. Isso é impossível por causa da íntima união do crente com Cristo, uma doutrina que recebe importante lugar no pensamento de Paulo. A ilustração do batismo é empregada para mostrar o caráter da transformação que foi efetuada. O pecado não tem mais domínio sobre nós, porque agora estamos debaixo da graça (6.14). Não obstante, a graça nos tornou escravos de Deus, pelo que uma nova obrigação tomou o lugar da antiga (6.20s.).

#### e) A lei de Deus

Que o apóstolo tinha uma alta consideração pela lei judaica se deixa claro pela sua afirmação que a lei é santa, justa e boa (7.12). Não obstante, ele estava convencido pela experiência que a lei é completamente ineficaz como meio de salvação, não por causa de alguma deficiência inerente na própria lei, pois o homem interior, melhor, se deleite na lei (7.22), mas antes, por causa da própria deficiência humana.

Todavia, ao considerar ele a lei de Deus, Paulo imediatamente percebe que para o crente isso inclui mais do que a mera letra da lei mosaica. Envolve aquilo que ele chama de lei do Espírito (8.2), e a sua doutrina do Espírito Santo, especialmente no que diz respeito à sua obra de santificação (no cap. 8), não devesse ser divorciada de sua íntima conexão com a lei de Deus. Sob a nova aliança, os mandamentos devem ser escritos no coração, e isso só pode ser efetuado mediante o Espírito no íntimo. Paulo introduz uma nova maneira de considerar as exigências de Deus, que assim passam a ser leis de um Pai dentro de uma relação inteiramente nova.

O Espírito de Deus é contrastado com a carne (8.4s.), proporciona vida em lugar de morte (8.11), dá testemunho da filiação cristã (8.14s.), e intercede pelos crentes segundo a vontade de Deus (8.26s.). A vida cristã, por conseguinte, não é questão de submissão a um código legal, mas é questão de uma vida controlada pelo Espírito, à base de uma nova lei que envolve qualidades tais como retidão, paz, alegria, esperança e amor (cf. 5.3s.; 12.11; 14.17; 15.13,30). D.G.

**RÓS** — Nome de um dos filhos de Benjamim (Gn 46.21). D.J.W.

**ROSA** — V. PLANTAS.

**ROUPA** — V. VESTIDO.

**RÚBEN** (TM, *Rúben*; na LXX, *Roubem*; no Peshita, *Roubil*; em Josefo, *Roubelos*; no árabe,

*Ra'ubin*; lat., *Rubin*) — 1. Primogênito de Jacó e Lia (Gn 29.32), cujo nome foi escolhido em conexão com a frase "o Senhor olhou para minha aflição" (heb., *ra'ah... b'oni*). Que esse sentido estava ligado ao seu nome é claro pelo outros nomes dessa seção: "simeão (ouviv)... o Senhor *ouviv*"; "Levi (Apegado) ... meu marido... se *apegará*"; "Judá (Louvor)... *louvarei* ao Senhor"; "Dã (Juiz)... Deus me *julgau*" etc. Têm sido feitas tentativas para conseguir o significado desejado: "ele olhou para a minha aflição", das consoantes hebraicas do nome "Rúben", que em nosso atual texto parece significar "Eis um filho". Possivelmente a vocalização do nome sofreu algum defeito.

Rúben tinha algumas qualidades admiráveis de caráter; infelizmente tudo isso foi posto de lado por seu ato incestuoso com Bila, concubina de seu pai (Gn 35.22). Foi Rúben quem aconselhou a seus irmãos que não matassem a José, e que voltou à cisterna para libertá-lo (Gn 37.21,29). Posteriormente, Rúben acusou os seus irmãos de terem atraído calamidade contra si mesmos, quando achavam-se detidos na corte egípcia como suspeitos de espionagem (Gn 42.22). Novamente, foi Rúben quem ofereceu seus próprios dois filhos como garantia suficiente pela segurança de Benjamim (Gn 42.37).

Na bênção dos filhos de Jacó, Rúben é legalmente reconhecido como primogênito, embora em realidade a dupla porção que era dada como privilégio da primogenitura (Dt 21.17) foi simbolicamente outorgada a José, através de seus dois filhos, Efraim e Manassés. Entretanto, depois de um elogio a Rúben, sem dúvida feito com toda a sinceridade, foi adicionada uma declaração profética e significativa pela patriarca: "Impetuoso como a água, não serás o mais excelente..." (Gn 49.4). Esse reconhecimento legal como primogênito é apoiado por 1Cr 5.1, onde somos informados que a primogenitura pertencia a José *de facto*, mas não *de jure*, pois "ele (José) não foi arrolado na genealogia de conformidade com o direito de primogenitura" (cf. Gesenius, *Heb. Gram.*, p. 349, § 114k). Assim é que, em Gn 46.8; Êx 6.14; Nm 26.5, Rúben retém sua posição de primogênito. Rúben teve quatro filhos antes de descer ao Egito.

2. A tribo de Rúben foi envolvida na rebelião que houve no deserto (Nm 16.1). A tribo foi ligada com Gade e ocupou território a leste do rio Jordão. No norte seu território era contíguo ao de Gade, enquanto no sul era limitado pelo rio Arnom. As atividades da tribo eram principalmente pastoris, mas os que ficaram a oeste do rio Jordão ocupavam-se principalmente da agricultura. Isso talvez tenha levado à separação de interesse, pois Rúben não participou nas lutas que repeliram Sísera (Jz 5.15s.). No tempo de Saul a tribo de Rúben se uniu à de Gade e Manassés em um ataque contra os hagarenos, aparentemente um povo nômade (1Cr 5.10,19s.).

Embora apareça menção de Gade na Pedra Moabita, não há qualquer menção de Rúben, pelo que parece que naquele tempo, c. de 830 a.C., os rubenitas haviam perdido sua importân-

cia como guerreiros. Entretanto, jamais foram esquecidos por seus irmãos; um lugar é reservado para a tribo de Rúben no Israel reconstruída de Ezequiel (Ez 48,7,31), e são enumerados entre os cento e quarenta e quatro mil, selados dentre cada tribo dos filhos de Israel, no Apocalipse de João (Ap 7.5).

R.J.A.S.

#### RUBI — V. JÓIAS E PEDRAS PRECIOSAS.

**RUDIMENTOS** — *Stoicheia*, traduzida por "rudimentos" em Gl 4.3,9; e por "elementos" em 2Pe 3.10,12; e novamente por "rudimentos" em Cl 2.8,20, é o plural neutro do adjetivo *stoicheios* que significa "postar-se numa fila", "um elemento numa série". Dai porque *Stoicheia* é palavra usada: (1) para as letras do alfabeto, ou antes, para os sons elementares que essas letras representam. Desse uso é que vem o significado de "rudimentos", o "ABC" de qualquer assunto; assim é que é empregada em Hb 5.12 (em nossa versão portuguesa traduzida por "princípios elementares"). (2) Também pode significar as partes componentes de nossos corpos físicos. Em particular, os estoicos empregavam esse termo para indicar os quatro elementos: terra, água, ar e fogo. (3) Há evidências, nos escritores cristãos dos meados do II séc. d.C. que empregavam o vocábulo *Stoicheia* com um sentido astronômico, para indicar os corpos celestes (cf. Justino Mártir, *Apologia* II.2.5). (4) A evidência fornecida pelos hinos de Orfeu e pela *Hermetica*, paralelamente com seu sentido no grego moderno, mostra que a palavra *Stoicheia* posteriormente veio a significar "anjos", "espíritos", ("espíritos elementares", Gl 4.3,9; Cl 2.8, no dizer de uma revisão norte-americana). Porém, não tem sido provado que tal uso já existia no primeiro século d.C.; as alegadas instâncias primitivas são ou de significado duvidoso ou são de data incerta. Os escritores judeus associam espíritos ou anjos com diversos objetos físicos (cf. 1 Enoque 60.11-21; Jubileus 2.2), porém, não os denominam de *Stoicheia* (quanto a 2 Enoque 16.7, que algumas vezes é citada como se assim o tivesse feito, não possuímos o seu texto grego).

Os críticos têm sugerido todos os quatro sentidos para a passagem paulina. (2) concorda com a preocupação com os regulamentos acerca das coisas materiais em Cl 2.21, e com a referência à filosofia, em 2.8. (3) concorda com a menção da observância do calendário, em Gl 4.10. (4) concorda com a referência aos deuses, em Gl 4.8, e aos anjos, em Cl 2.18. Paulo parece estar aplicando suas observações igualmente aos mundos judeu e gentio, porém, isso não nos fornece qualquer critério para precisar o seu sentido. Os judeus davam grande atenção às coisas físicas e à astronomia na lei, e acreditavam na mediação dos anjos (cf. Gl 3.19; 1.8); os gentios se preocupavam com os elementos e com a astronomia em sua filosofia e adoravam a deuses falsos, que por Paulo são identificados com os demônios (1Co 10.20). Talvez a melhor interpretação seja aquela que

combina os sentidos (2) e (3) à moda dos oráculos sibílicos (II.206; VIII.337). O sentido (1), "o ABC da religião", concorda bem com o contexto geral da Epístola aos Gálatas, onde se vê a insistência de Paulo de que os convertidos não devem reverter para um sistema designado para a "infância" da religião, ainda que isso dê um sentido forçado ao genitivo "do mundo", que antes deve ser compreendido como "favorecidos pelo mundo" ou "característicos do mundo". A questão vem sendo disputada desde o período patrístico, e deve ser deixada aberta até que mais evidência seja recebida.

Em 2Pe 3, a menção de *Stoicheia* entre "céu" e "terra", no v. 10, sugere fortemente o sentido (2). Aqueles que favorecem o sentido (4), nos escritos de Paulo, têm argumento que deve ser aplicado a esta passagem petrina também, apontando para o Testamento de Levi 4.1; 1 Enoque 68.2, onde há referências a espíritos sendo dissolvidos pelo fogo. M.H.C.

**RUFO** ("vermelho") — Um nome de origem itálica, e não tanto latina, encontrado por duas vezes no NT (Mc 15.21; Rm 16.13), provavelmente referindo-se ao mesmo indivíduo. Em Mc 15.21, Simão de Cirene é identificado, para informar uma geração posterior, como pai de Alexandre e Rufo, irmãos que presumivelmente eram conhecidos em Roma quando o Evangelho de Marcos foi ali publicado. O romano Rufo, que é saudado por Paulo (sob a suposição que Rm 16 foi enviado para Roma) dificilmente poderia ter sido um homem diferente. Paulo o descreve como um crente de grandes qualidades. Sua mãe fora qual mãe para Paulo (talvez em Antioquia, se identificarmos Simão de Cirene com o simeão de At 13.1). F.F.B.

**RUMA** — Localidade mencionada exclusivamente em 2Rs 23.36. Josefo, num relato paralelo, chama-a de "Abourna", e provavelmente tinha em vista "Arumá", um local mencionado em Jz 9.41, nas vizinhanças de Siquém. Todavia, o nome Ruma é perfeitamente possível. Eusébio se referiu a tal cidade, identificando-a com Arimateia. D.F.P.

**RÚSSIA** — Naturalmente esse nome não aparece como tal nas Escrituras, sendo nome de uma nação moderna, ainda que de um povo antiquíssimo. O nome surge à baila devido à discussão sobre o termo "Rôs" (em nossa versão portuguesa "príncipe"; Ez 38.2,3; 39.1), que aparece em algumas versões, em conjunto com os nomes de Meseque e Tubal, como povos que nos últimos dias haverão de invadir a terra de Israel. Gesenius sugeriu que seria a Rússia; mas esse nome não é atestado naquela área em tempos antigos, e um povo tão distante assim chamado é improvável no contexto. A maioria dos comentaristas segue Delitzsch, ao identificar Ros com o assírio *Rasu*, na fronteira noroeste de Elão (isto é, na Média).

Mas nem todos seguem a opinião dessa maioria, havendo bons escritores que em vista dos

últimos desenvolvimentos da história têm visto fortalecida sua opinião que realmente ali esteja em vista a Rússia. Este tradutor tem observado que a LXX diz *Ros* naqueles três versículos de Ezequiel e, é exatamente essa a palavra que, no grego moderno, significa "Rússia"! J.M.B. (tradutor).

**RUTE** (heb., *rut* talvez forma contraída de *ru'ut*, "companhia feminina").

Rute é a heroína do livro que tem seu nome (v. artigo seguinte). Ela era uma moabita que viveu no período dos juizes.

Em sua própria terra de Moabe, Rute se casara com Malom (Rt 4.10), filho mais velho de Elimeleque e Noemi, israelitas vindos de Belém-Judá para Moabe durante certa época de fome. Noemi ficou viúva, e em seguida seus dois filhos também faleceram sem deixar herdeiros. Ela resolveu retornar à sua pátria nativa, quando então Rute anunciou que pretendia acompanhá-la, adotando tanto a sua nacionalidade como o seu Deus. Somente a morte poderia separá-las (Rt 1.17).

Durante a colheita de cevada, em Belém, Rute foi respigar nos campos de Boaz, um rico parente de Elimeleque. Boaz a notou e lhe deu sua proteção em reconhecimento de sua lealdade a Noemi. Rute foi convidada a comer juntamente com os trabalhadores, e foi favorecida durante toda a colheita da cevada e do trigo.

Quando toda a colheita já havia sido efetuada, e o trabalho na eira começara, agindo segundo instruções de Noemi, Rute foi à eira à noite e reivindicou a proteção de Boaz apelando para seu cavalheirismo. Ele a enviou de volta para sua casa logo que a madrugada terminou, com um presente de seis medidas de cevada, e com a palavra de compromisso que se o parente mais chegado não estivesse disposto a casar-se com ela, conforme a lei do casamento levirato, ele as sumiria o papel de parente-redentor (cf. Lv 25.25, 47-49).

Tomado dez anciãos da cidade como testemunhas, Boaz apelou para o parente mais chegado de Noemi que redimisse um terreno que pertencera a Elimeleque, e que era uma possessão sagrada que não devia mudar de família proprietária (cf. Lv 25.23). A isso Boaz apresentou adicionalmente a obrigação de casar-se com Rute conforme o casamento levirato (Rt 4.5). Mas o parente mais chegado não podia fazê-lo, e renunciou de tal direito em favor de Boaz.

Rute finalmente se casou com Boaz, e o primeiro filho do casal, Obede, foi dado a Noemi para que continuasse os nomes de Elimeleque, Malom e Quiliom. Obede veio a ser o avô de Davi (1Cr 2.12; Mt 1.5). M.G.

**RUTE, LIVRO DE** — Na Bíblia hebraica, Rute é um dos cinco Megilloth ou "rolos", incluídos nos "Escritos", a terceira divisão do cânon judaico. É lido anualmente pelos judeus na Festa das Semanas. Na LXX, na *Vulgata* e na maioria das versões modernas, o livro vem imediatamente depois de Juizes; Josefo (*Contra Apionem* 1.8) aparentemente considera o livro como um apêndice a

Juizes, e não o conta separadamente na enumeração do total dos livros do cânon.

## I. ESBOÇO DO CONTEÚDO

**a)** Noemi enviúva e fica privada de filhos e retorna de Moabe para sua nativa Belém de Judá com sua nora Rute, a moabita (1.1-22).

**b)** Rute vai respigar no campo de Boaz, rico parente de Noemi (2.1-23).

**c)** Rute apela a Boaz para que faça seu papel de parente-remidor (3.1-18).

**d)** Rute se casa com Boaz, e dá à luz a Obede (4.1-17).

**e)** A genealogia de Perez até Davi (4.18-22).

## II. AUTORIA, DATA E PROPÓSITO

Rute está repleto de dificuldades para o crítico, porque, à semelhança de Jó, não contém qualquer indicação a respeito de sua autoria. A tradição somente atribui esse idílio pastoril ao último dos juizes, o profeta-sacerdote, Samuel.

O pano de fundo é o do período dos juizes (Rt 1.1), mas a escrita do livro pertence a uma data posterior. Isso é indicado quando o autor explica costumes mais antigos (Rt 4.1-12). Um larguíssimo escopo possível para a data do livro é oferecido para sua composição factual, variando desde os tempos pré-exílicos iniciais, até uma data posterior pós-exílica.

O estilo clássico e a linguagem empregada aponta para uma data recuada, como também a atitude para com casamentos com estrangeiros, pois, de conformidade com a lei deuteronômica, uma pessoa moabita não podia jamais entrar na congregação israelita (Dt 23.3). A data posterior se baseia sobre um interesse antiquário exibido pelo livro, bem como sobre sua suposta conexão com as reformas de Esdras e Neemias. Certa escola de pensamento vê evidência tanto de obra mais antiga como de obra mais recente nesse livro, supondo que a genealogia de Davi (Rt 4.18-22) e as explicações sobre costumes mais antigos pertencem a uma data muito posterior à data do próprio livro.

Muitas sugestões a respeito do propósito do livro têm sido apresentadas, entre elas, as seguintes. Teve a intenção de suprir uma árvore genealógica para o maior de todos os reis da história hebraica, Davi, visto que tal genealogia fora omitida dos livros de Samuel. Teria sido um panfleto político, um tratado anti-separatista, escrito para contrabalançar a severidade de Esdras e Neemias sobre a questão dos casamentos mistos. Teria sido um apelo humanitário em favor das viúvas sem filhos, para que o parente próximo pudesse assumir a responsabilidade por ela. Teria sido designado para pintar uma providência que tudo controla. Teria servido para apresentar um caso de tolerância racial. Talvez não houvesse qualquer outro motivo ulterior, mas não passasse de um relato que tinha de ser historiado. O certo é que o livro apresenta um agradabilíssimo contraste com o fim de Juizes, que pertence ao mesmo período geral (Jz 17-21). M.G.



# S

**SAALBIM** — Uma vila habitada por amorreus, próxima de Aijalom e do monte Heres, quando aqueles resistiram aos danitas. Posteriormente os amorreus foram subjugados pela casa de José (Jz 1.35). Juntamente com Macaz, Bete-Semes e Elom-Bete-Hanam, Saalbib formava parte do segundo distrito administrativo de Salomão (1Rs 4.9). Quase certamente é a mesma Saalabim, incluída com Aijalom na lista do território de Dã (Js 19.42), e a mesma Saalbom, a moradia de Elaba, um dos guerreiros de Davi (2Sm 23.32; 1Cr 11.33). Devido à área semelhante ocupada, tem sido sugerido que Saalim (conforme algumas versões, mas não a nossa, em Jz 1.35 e Js 19.42) talvez seja o mesmo lugar. A posição da moderna Selbite, a 5 km a noroeste de Aijalom e a 13 km ao norte de Bete-Semes, se encaixa bem com todos esses contextos, embora o nome seja filologicamente diferente. Saalbib etc., talvez signifique "covil de raposas". D.J.W.

**SAANIM** (Q're: *zaananim*, q.v.) — Heber amou tenda perto de uma árvore que era chamada "carvalho de Saanim" (Jz 4.11). O local de Khan Leggun, perto de Tell Abu Qudeis (= Cades), em uma rota que atravessa as colinas de frente do Tabor, é o lugar provável e sugere o nome antigo (BDÉ); mas, como no original não aparece o artigo definido, G. F. Moore (ICC, 1903, *ad. loc.*) prefere ler *bats'ananim*, isto é, "(o terebinto de) Basanim", em lugar do texto massorético que apresenta *b'ats'anayim*, isto é, "(o terebinto em) Saanim" (cf. C. F. Burney, *Judges*, 1918, *ad. loc.*); cf. a LXX (B). J.P.U.L.

**SAARAIM** — 1. Ficava no trajeto da fuga dos filisteus desde Azeca, antes da encruzilhada dos caminhos para Gate e Erom (1Sm 17.52). Isso concorda com Js 15.36; Abel, seguindo a LXX, que diz "Ascalom" em lugar de Erom, aceita como localização Tarin (Tosephta Ohol. 18), que fica muito mais para oeste.

2. E 1Cr 4.31, Saaraim é nome usado em lugar de Saruém (q.v.) J.P.U.L.

**SABÁ, RAINHA DE** — Uma monarca dos sabeus (v. SEBA) cujo nome não é dado, e que viajou até Jerusalém a fim de comprovar a suserania de Salomão (1Rs 10.1-10.13; 2Rs 9.1-9.12). Um dos principais propósitos de sua visita custosa (1Rs 10.10) ainda que bem sucedida (1Rs 10.13) pode ter sido negociar um acordo comercial com Salomão, cujo controle das rotas comerciais ameaçaria as rendas que os

sabeus estavam acostumados a receber das caravanas que atravessavam o seu território.

Tanto as inscrições assírias como as do sul da Arábia testificam sobre a presença de rainhas na Arábia desde tão cedo como o séc. VIII a.C. (V. N. Abbott, "Pre-Islamic Arab Queens", *AJSL*, LVIII, 1941, p. 1-22). A domesticação generalizada do camelo, mais ou menos um século antes dos dias de Salomão, possibilitou a viagem de mais de 1.900 km (1Rs 10.2). Sua disposição para encetar tão árdua viagem é contrastada por Jesus Cristo com a complacência dos judeus, em Mt 12.42, onde ela é chamada de "rainha do sul", título esse que reflete uma construção semítica como *malkat sh'va'* ou *malkat-yamin*, rainha de Sabá ou de Yemem.

Essa rainha figura nas lendas etíopes, particularmente no *Kebra Nagast* ("Glória dos Reis"), como a rainha da Etiópia que deu à luz a um filho de Salomão que foi o primeiro rei da Etiópia. Essa lenda reflete o íntimo laço que existia na antiguidade entre o sul da Arábia e a leste da África, que Josefo igualmente observa quando chama essa rainha de "Rainha do Egito e da Etiópia" (*Antiguidades*, vii. 6.5,6; cf. tb. Gregório de Nissa, *In Cant. Hom.* VII). As lendas árabes relembram-na com o nome de Bilquis, embora ela não receba tal nome no Qur'an (xxvii. 15-45). D.A.H.

**SÁBADO** (heb., *shabat*, da raiz *shabat*, "cessar", "desistir") — Na Bíblia é estabelecido o princípio que um dia em cada sete deve ser observado como dia santificado a Deus. Pelo motivo dado para que se observe o dia de sábado nos dez mandamentos, aprendemos que o exemplo do descanso sabático havia sido dado pelo próprio Deus por ocasião da criação. O sábado, portanto, é uma ordenança da criação (Êx 20.8-11).

No relato da criação não se pode encontrar a palavra "sábado", mas ocorre a raiz de onde se deriva tal vocábulo (Gn 2.2). A obra da criação havia ocupado seis dias; no sétimo, Deus descansou (literalmente, "cessou") de sua obra. Dessa maneira aparece a distinção entre os seis dias de trabalho e o dia de descanso. Isso é verdade ainda que os seis dias de trabalho sejam considerados como períodos de tempo maiores do que 24 horas. A linguagem é antropomórfica, pois Deus não é um trabalhador exausto que precise repousar depois do trabalho. Não obstante, o padrão é assim deixado para o homem seguir. Êx 20.11 afirma que Deus "descansou" (heb., *wayanah*) no sétimo dia, enquanto Êx 31.17 diz que ele cessou de sua obra e "tomou alento" (*wayinafash*). A linguagem usada é propositalmente forte a fim de que o homem possa aprender a necessidade de considerar o sábado como um dia em que ele mesmo precisa descansar de suas labutas diárias.

Tem sido afirmado, em contradistinção com o que dizemos acima, que a instituição do sábado se derivava da Babilônia. É verdade que o vocábulo babilônico *shabbatum* se relaciona com o termo hebraico correspondente, mas a força des-

sas palavras é bastante diferente. Pois, antes de mais nada, os babilônios contavam com uma semana de cinco dias. O exame de contratos registrados em tabletes tem revelado que os dias designados como *shabbatum* não eram dias de cessação de trabalho. Os contratos que nos vêm de Mari (Tell el-Hariri) mostram que era levado a efeito trabalho que algumas vezes se prolongava pelo espaço de vários dias, sem interrupção alguma de cada sétimo dia. A Bíblia atribui claramente a origem do sábado ao exemplo divino.

O quarto mandamento exige a observância do sábado. No livro de Gênesis não há qualquer menção sobre o sábado à parte do relato da criação. Há, todavia, a menção de períodos de sete dias (cf. Gn 7.4,10; 8.10,12; 29.27s.). Também podemos observar a narrativa, no livro de Jó, de que os seus sete filhos celebravam uma festa cada qual em seu dia, e que isso era seguido pelas orações e sacrifícios de Jó em benefício de seus filhos (Jó 1.4,5). Não se tratava de algo ocasional, mas era regularmente praticado. É possível que aqui tenhamos subentendida uma adoração no primeiro dia do ciclo de sete dias. Pelo menos o princípio de um em cada sete como dia santificado ao Senhor, parece ser ali reconhecido.

Em Êx 16.21-30, é feita menção explícita do sábado em conexão com a doação do maná. O sábado é ali representado como um dom de Deus (v. 29), visando o descanso e o benefício do povo (v. 30). Não era necessário trabalhar no sábado (isto é, juntar o maná), pois dupla porção era provida no sexto dia.

O sábado, por conseguinte, era conhecido de Israel, e a ordem para que o mesmo fosse relembrado certamente podia ser compreendida por eles. No decálogo foi deixado claro que o sábado pertence ao Senhor. Por conseguinte, trata-se primariamente de seu dia, e o motivo básico pelo qual o mesmo deve ser observado é que se trata de um dia que lhe pertence. É um dia que ele abençoou e que foi por ele separado a fim de ser observado. Isso não é contraditório pela decálogo, conforme diz em Dt 5.12s. Nesta última passagem os israelitas são ordenados a observarem o sábado à maneira pela qual o Senhor já lhes havia ordenado (a referência é a Êx 20.8-11), e o fato que o sábado pertence ao Senhor é novamente afirmado (v. 14). Um motivo adicional, entretanto, é dado no tocante à observância desse mandamento. Tal razão é meramente adicional; não entra em conflito com os motivos anteriores apresentados. Israel foi ordenado a observar o dia de sábado a fim de que "o teu servo e a tua serva descansem como tu". Aqui encontramos uma ênfase humanitária; mas aqui encontramos igualmente uma ênfase posta sobre o fato que o sábado foi instituído por causa do homem. Israel fora povo escravizado no Egito, e havia sido libertado; por conseguinte, Israel devia mostrar a misericórdia do sábado para com aqueles que, entre o povo escolhido, eram agora escravos.

Por todo o remanescente do Pentateuco pode-se encontrar a legislação relativa ao sába-

do. É interessante observar que há uma referência ao sábado em cada um dos últimos quatro livros do Pentateuco. O livro de Gênesis apresenta o descanso divino; os quatro livros restantes salientam a legislação sobre o sábado. Isso demonstra a importância dessa instituição. A legislação sabática, pode-se dizer assim, é parte integral e essencial da lei básica do AT, o Pentateuco (cf. Êx 31.13-16; 34.21; 35.2s.; Lv 19.3,30; 23.3,38).

Nessa conexão, o significado da legislação sabática parece ter sido exibido no severo castigo imposto aos que quebravam o sábado. Certo homem estivera ajuntando gravetos no dia de sábado. Por causa dessa ação uma revelação especial da parte de Deus decretou que tal indivíduo fosse executado. Tal homem havia negado o princípio básico do sábado, a saber, que o sábado pertencia ao Senhor, e que, por conseguinte, devia ser observado somente conforme ordenado pelo Senhor (cf. Nm 15.32-36).

Os profetas edificaram sobre essa legislação do Pentateuco; suas declarações estão de conformidade com aquilo que está revelado no Pentateuco. Os "sábados" são freqüentemente ligados entre si como as "luas novas" (2Rs 4.23; Am 8.5; Os 2.11; Is 1.13; Ez 46.3). A escola crítica mais antiga, associada ao nome de Wellhausen, acreditava que os profetas condenavam o sábado como tal, e que dessa maneira se punham em oposição frontal à lei, que supostamente ainda não fora escrita no tempo deles. Em outras palavras o "sábado" do Pentateuco, como legislação, ainda não existia, pois do contrário os profetas não teriam ousado em falar tão vigorosamente contra o mesmo. Porém, até mesmo aqueles que não adotam uma atitude conservadora para com as Escrituras estão aceitando cada vez mais o fato que isso era uma falsa interpretação apresentada pela escola de Wellhausen. Os profetas não condenavam o sábado como tal; condenavam, sim, o abuso do sábado, bem como das demais instituições do Pentateuco.

Por outro lado, os profetas realmente salientam as bênçãos que se seguirão de uma observância apropriada do sábado. Havia aqueles que poluíam o sábado e praticavam o mal nesse dia (Is 56.2-4), e era necessário desviar-se de tais coisas. Num passagem clássica (Is 58.13), Isaías apresenta as bênçãos que serão outorgadas por causa de uma observância autêntica do sábado. Não se trata o sábado como um dia em que o homem possa fazer aquilo que bem lhe apraz, mas antes como um dia em que lhe compete fazer o que é da vontade de Deus. Deus, e não o homem, é que deve determinar de que modo o sábado precisa ser observado. O reconhecimento do fato que esse é um dia santificado ao Senhor produzirá o verdadeiro desfrutamento das promessas.

Durante o período persa a ênfase recala sobre a observância do dia de sábado (Ne 10.31; 13.15-22). Durante o período entre os dois Testamentos, entretanto, foi surgindo gradualmente uma alteração no que diz respeito à com-

preensão acerca do propósito do sábado. Nas sinagogas a lei era estudada no sábado. Paulatinamente a tradição oral foi se desenvolvendo entre os judeus, e a atenção passou a focalizar-se na observância de minúcias. Dois tratados da Mishnah, Shabbath e "Erubin, são devotados à consideração de como o sábado devia ser detalhadamente observado. Foi contra essa sobrecarga aos mandamentos de Deus, pelas tradições humanas, que nosso Senhor se insurgiu. Suas observações não eram dirigidas contra a instituição do sábado como tal, nem contra o ensinamento do AT. Mas ele se opunha aos fariseus, que deixavam a palavra de Deus sem efeito por causa de suas pesadíssimas tradições orais. Cristo identificou-se como Senhor do sábado (Mc 2.28). Ao assim falar, ele não estava depreciando a importância e a significação do sábado, nem de forma alguma estava em contravenção contra a legislação do AT. Ele estava simplesmente apontando para a verdadeira significação do sábado no que diz respeito ao homem, e indicava o seu direito de falar, visto que ele mesmo era o Senhor dos sábado.

Embora fosse Senhor do sábado, Jesus Cristo freqüentava a sinagoga no dia de sábado, conforme era de seu costume (Lc 4.16). Sua observância estava de conformidade com a prescrição do AT no referente ao dia como santo ao Senhor.

Em seu conflito com os fariseus (Mt 12.1-14; Mc 2.23-28; Lc 6.1-11) nosso Senhor salientou perante os judeus o fato que eles malentendiam completamente os mandamentos do AT. Buscavam tornar a observância do sábado mais rigorosa do que Deus havia ordenado. Não era errado comer no sábado, ainda que o alimento tivesse de ser obtido ao debulhar o grão da espiga nas mãos. Semelhantemente, não era errado fazer o bem no dia de sábado. As curas eram uma obra de misericórdia, e o Senhor do sábado é misericordioso (cf. tb. Jo 5.1-18; Lc 13.10-17; 14.1-6).

No primeiro dia da semana é que o Senhor ressuscitou dentre os mortos, e os crentes cristãos começaram a reunir-se naquele dia a fim de adorarem ao Cristo ressurreto. Este dia é o Dia do Senhor, e como tal é o sábado que Deus instituiu por ocasião da criação. Os mandamentos referentes ao mesmo nunca foram abrogados. Pertence a Deus, e não está sujeito ao bel prazer do homem; tem em vista o benefício e a bênção do homem, e essa bênção é obtida descansando-se, no sábado, de todo o trabalho secular. E.J.Y.

**SABÃO** — "Sabão" é tradução usada por algumas versões, do termo hebraico *borit* (Mt 3.2; Jr 2.22), palavra essa derivada de *barar*, "purificar", e que a nossa versão portuguesa traduz em ambas as passagens por "potassa". Provavelmente significa "detergente", nesse caso uma solução de potassa (carbonato de potassa) e soda (carbonato de sódio) em água, que age como detergente simples. Isso era obtido filtrando-se água por cinzas vegetais, quando então eram produzidos vários sais alcalinos, dentre os

quais a potassa é o principal. O vocábulo hebraico *bor* é também melhor traduzido como "detergente" em Is 1.25 e Jó 9.30 ("potassa" e "cáustico" respectivamente, em nossa versão). V. tb. ARTES E OFÍCIOS, seção IIIh. T.C.M.

**SABAOTE** — V. DEUS, NOMES DE, IVh.

## SABEDORIA

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

A semelhança de todas as virtudes intelectuais, entre os hebreus, a sabedoria (geralmente *nokhmah*, embora outros vocábulos também sejam usados; como, p. ex., *binah*, "entendimento", Jó 39.26; Pv 23.4, *t'vunah*, "discernimento", Sl 136.5; *sekhel* ou *sekhel*, "prudência". Pv 12.8; 23.9) é intensamente prática, e não teórica. Basicamente, a sabedoria é a arte de ser bem sucedido, de formar o plano correto para alcançar os resultados desejados. Sua sede é o coração, o centro da decisão moral e intelectual (cf. 1Rs 3.9,12).

Aqueles que possuam habilidade técnica são chamados de sábios: Bezaleel, artífice chefe do tabernáculo (Êx 31.3); os artesãos de Idolos (Is 40.20; Jr 10.9); os carpinteiros profissionais (Jr 9.17); os navegadores ou pilotos (Ez 27.8,9). A sabedoria prática pode assumir um aspecto sinistro, como no caso do astucioso conselho de Jonadabe (2Sm 13.3).

Os reis e os líderes necessitavam especialidade de sabedoria. Deles dependia a responsabilidade de tomarem decisões corretas nos negócios políticos e sociais. Josué (Dt 34.8), Davi (2Sm 14.20), Salomão (1Rs 3.9,12; 4.29s.) receberam sabedoria para ficarem capacitados a tratar de seus deveres oficiais. O rei messiânico predito por Isaías (11.2) haveria de ser equipado com sabedoria para julgar de modo imparcial. "Maravilhoso Conselheiro" (9.6) deixa subentendido que seu conselho seria admiravelmente bem sucedido. V. N. W. Porteous, "Royal Wisdom" em *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*.

Uma classe especial de homens (ou mulheres, cf. 2Sm 14.2) sábios parece ter-se desenvolvido durante a monarquia. Pelos tempos de Jeremias, haviam ocupado posição ao lado dos profetas e sacerdotes como uma grande influência religiosa e social. Sua tarefa consistia em formular planos viáveis, prescrever conselhos que visassem a vida bem sucedida (Jr 18.18). O sábio ou conselheiro ocupava uma posição de relação paternal para com aqueles cujo bem-estar dependia dos seus conselhos. José foi posto por Deus como "pai de faraó" (Gn 45.8); Débora era uma espécie de "mãe" em Israel (Jz 5.7). V. P. A. H. de Boer, "The Counsellor", em *Wisdom in Israel*.

A sabedoria, no seu sentido mais completo, pertence exclusivamente a Deus (Jó 12.13s.; Is 13.2; Dn 2.20-23). Sua sabedoria consiste não apenas em conhecimento completo acerca de todos os aspectos da vida (Jó 10.4; 26.6; Pv 5.21; 15.3) mas também "consiste de seu

irresistível cumprimento daquilo que ele tem em mente" (J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, I-II, p. 198). O universo (Pv 3.19s.; 8.22-31; Jr 10.12) e o homem (Jó 10.8s.; Sl 104.24; Pv 14.31; 22.2) são produtos de sua sabedoria criadora. Processos naturais (Is 28.23-29) e históricos (Is 31.2) são governados pela sua sabedoria, que inclui uma discriminação infalível entre o bem e o mal e é a base para as justas recompensas e punições que são a retribuição respectiva dos justos e dos iníquos (Sl 1.38; 73; Pv 10.3; 11.4; 12.2 etc.). Tal sabedoria é inextricável (Jó 28.12-21): Deus, em sua graça, precisa revelá-la se o homem tiver de compreendê-la em sua inteireza (Jó 28.23,28). Até mesmo a sabedoria derivada das habilidades naturais ou destiladas da experiência é um dom gracioso, porque é a atividade criadora de Deus que torna possível uma tal sabedoria.

A sabedoria bíblica é ao mesmo tempo religiosa e prática. Originando-se no temor do Senhor (Jó 28.28; Sl 111.10; Pv 1.7; 9.10), ramifica-se até abarcar todos os quadrantes da vida conforme é indicado pelo extenso comentário sobre a sabedoria no livro de Provérbios. A sabedoria adquire discernimentos respigados dos conhecimentos sobre os caminhos de Deus e aplica-os à vida diária. Essa combinação de discernimento e obediência (e todo discernimento necessariamente resulta em obediência) relaciona a sabedoria à ênfase profética sobre o conhecimento (isto é, o amor cordial e a obediência) de Deus (p.ex. Os 2.20; 4.1,6; 6.6; Jr 4.22; 9.3,6; e, especialmente, Pv 9.10).

A sabedoria pagã, apesar de também poder ser religiosa, não tem qualquer fundamento no Deus da aliança e, por conseguinte, está condenada ao fracasso, segundo os profetas frequentemente salientam (Is 19.11s.; Ez 28.2s.; Ob 8). Quando o secularismo, o materialismo e o desdém aos ideais da aliança estabelecida com Deus, retiraram da sabedoria de Israel todo temor a Deus, tal sabedoria se transformou num ateísmo prático, tão vaporoso como seu paralelo pagão, o que provocou as candentes palavras de Isaías "Ai dos que são sábios a seus próprios olhos, e prudentes em seu próprio conceito!" (Is 5.21; cf. 29.14, Jr 18.18).

Um problema especial consiste na personificação da sabedoria, em Pv 8.22s. O trecho de Jó 28 antecipa essa personificação ao pintar a sabedoria como um mistério inextricável para os homens, mas óbvia para Deus. Em Pv 1.20-33 a sabedoria é comparada com uma mulher que clama pelas ruas para que os homens abandonem seus caminhos insensatos a fim de encontrarem nela a instrução e a segurança (cf. tb. Pv 3.15-20). Essa personificação prossegue em Pv 8 e atinge o seu clímax nos v. 22s. desse capítulo, no qual a sabedoria afirma ser a primeira criação de Deus e, talvez, ajudante na obra da criação (8.30; cf. 3.19; a dificuldade criada pelo vocábulo "amon" parece ficar resolvida com a tradução dessa palavra como "arquitecto", em nossa versão, que acompanha algumas revisões estrangeiras; v. W. F. Albright em

*Wisdom in Israel*, p. 8). O propósito da recitação da sabedoria sobre as suas credenciais é fazer com que os homens lhe deem a atenção necessária conforme é indicado por 8.32-36. Por conseguinte, devemos usar de cautela para que não tiremos a conclusão precipitada que nessa passagem a sabedoria é pintada como dotada de existência independente de Deus. A característica resistência dos hebreus à especulação e à abstração freqüentemente levou os seus poetas a tratar de objetos ou ideais inanimados como se fossem datados de personalidade. V. H. W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, 1946, p. 260; H. Ringgren, *Word and Wisdom*, 1947. Quanto à influência da personificação da sabedoria sobre a idéia do Logos, no quarto evangelho, v. LOGOS.

## II. NO NOVO TESTAMENTO

De modo geral a sabedoria (*sophia*) do NT possui a mesma natureza intensamente prática que encontramos na sabedoria do AT. Sendo raramente neutra (embora cf. "a sabedoria do Egito", At 7.22), ela ou é proporcionada por Deus ou oposta a Deus. Se está divorciada da revelação de Deus torna-se empobrecida e improdutiva até mesmo em seus melhores aspectos (1Co 1.17; 2.4; 2Co 1.12), ou então insensata e mesmo satânica em seus piores aspectos (1Co 1.19s.; Tg 3.15s.). A sabedoria mundana se fundamenta sobre a intuição e a experiência, sem o concurso da revelação, e por esse motivo tem severas limitações. O fato de os homens não reconhecerem essa limitação provoca a condenação bíblica contra todos (especialmente contra os gregos) quantos ativamente procuram resolver as questões espirituais mediante a sabedoria humana.

Os verdadeiramente sábios são aqueles a quem Deus graciosamente outorgou a sabedoria: Salomão (Mt 12.42; Lc 11.31), Estêvão (At 6.10), Paulo (2Pe 3.15), José (At 7.10). Um dos legados de Cristo aos seus discípulos foi a sabedoria de dizer a palavra certa na ocasião exata em tempos de perseguição ou julgamento (Lc 21.14). Uma sabedoria similar é necessária para que se compreendam os oráculos e enigmas apocalípticos (Ap 13.18; 17.9). A sabedoria é essencial não somente para os líderes da igreja (At 6.3), mas também para todos os crentes a fim de que possam perceber os propósitos de Deus na redenção (Ef 1.8,9) e para que possam andar de uma maneira digna perante Deus (Cl 1.9; Tg 1.5; 3.13-17) e de maneira discreta perante os incrédulos (Cl 4.5). Assim como Paulo ensinara os seus ouvintes em toda a sabedoria (Cl 1.28), semelhantemente aqueles que são maduros bastante para compreenderem essa sabedoria espiritual (1Co 2.6,7) estão na obrigação de instruírem a outros na mesma (Cl 3.16).

A sabedoria de Deus é claramente demonstrada na redenção por ele provida (Rm 11.33), que é manifestada na igreja (Ef 3.10). Essa sabedoria é supremamente revelada "não em alguma doutrina esotérica... dirigida para... iniciados de al-

gum culto secreto, mas em ação, a suprema ação de Deus, em Cristo, na Cruz" (N. W. Porteous, *op. cit.*, p. 258). Essa sabedoria, anteriormente oculta para a mente humana, não tolera quaisquer rivais filosóficas ou práticas. As melhores tentativas dos homens para destruírem os problemas da existência humana são demonstradamente loucuras à luz da cruz de Cristo.

O Cristo encarnado crescia em sabedoria (Lc 2.40,52) quando criança, e deixava os seus ouvintes admirados com a sua sabedoria quando homem feito (Mt 13.54; Mc 6.2). Suas reivindicações incluíam a sabedoria (Mt 12.42) e um conhecimento completo, sem paralelo, de Deus (Mt 11.25s.). Por duas vezes ele personificou a sabedoria de modo a fazer-nos lembrar no livro de Provérbios: Mt 11.19 (= Lc 7.35) e Lc 11.49 (Mt 23.34s.). Em ambas essas passagens Jesus Cristo poderia estar aludindo a si mesmo como "Sabedoria", embora não possamos ter certeza disso, especialmente no caso da última passagem. (V. Arndt a respeito de interpretações sugeridas). A *sabedoria cristológica* de Paulo (1Co 1.24,30) provavelmente foi influenciada tanto pelas reivindicações de Cristo como pela consciência apostólica (baseada nos ensinamentos de Cristo no livro de Mateus) de que Cristo era a *nova Torah*, a revelação completa da vontade de Deus, em substituição à lei antiga. Visto que os mandamentos e a sabedoria são ligados em Dt 4.6 e, especialmente, no pensamento judaico (p. ex., Eclesiástico 24.23; *Apocalipse de Baruque* iii.37s.), não é surpreendente que o apóstolo Paulo tenha visto Jesus, a *nova Torah*, como a sabedoria de Deus. Que Paulo via em Cristo o cumprimento de Pv 8.22s. parece evidente por uma passagem como Cl 1.15s., que reflete intensamente a descrição do AT sobre a sabedoria.

A sabedoria cristológica de Paulo é um conceito dinâmico, conforme é demonstrado pela ênfase posta sobre a atividade de Cristo na criação, em Cl 1.15s., e na redenção, em 1Co 1.24,30. Estes últimos versículos afirmam que na crucificação Deus fez de Jesus a nossa sabedoria, uma sabedoria que também é definida como algo que inclui a justiça, a santificação e a redenção. Na qualidade de Senhor morto mas exaltado da igreja, Cristo é louvado por causa de sua sabedoria (Ap 5.12). O vocábulo "receber", nesse versículo, subentende o reconhecimento de atributos que já pertenciam a Cristo; pois nele "... todos os tesouros da sabedoria e do conhecimento estão ocultos" (Cl 2.3). D.A.H.

**SABEDORIA DE SALOMÃO** — V. LIVROS APÓCRIFOS.

**SABEUS** — V. SEBA (7).

**SÁBIOS** — V. MAGOS.

**SABOR** — Com uma única exceção (II 2.20) essa palavra é usada para indicar um aroma suave ou aceitável. É algo característico dos sacrifícios; e, nessa conexão, é usado especialmente para indi-

car o efeito da vida dos crentes sobre os seus semelhantes (2Co 2.15,16). Em Ef 5.2 é empregada a respeito do sacrifício de Cristo.

Duas outras referências referentes à perda de sabor (Mt 5.13; Lc 14.34), ligam-na com a insipidez ou insensatez.

Comum a todas as referências é a implícita associação do sabor com o custo, com o que é distintivo, ou com poder. Quando alguma coisa está faltando no povo de Deus ou na adoração ao Senhor, está ausente o "sabor".

Em Mt 16.23 e Mc 8.33 algumas versões (ainda que não a nossa) traduzem por "sabor" o vocábulo grego *phronein*, "pensar em" (nossa versão diz "cogitar"). C.H.D.

**SABTÁ** — Terceiro filho de Cuxe (Gn 10.7, *savtah*; 1Cr 1.9, *savta*), cujo nome é igualmente aplicado aos seus descendentes. A base do fato que entre os demais descendentes de Cuxe (q.v.) existem nomes posteriormente associados com o sul da Arábia, é possível que Sabtá se refira a uma tribo daquela área. Alguns eruditos identificam esse nome com Shabwa, antiga capital de Hadramaut, porém tal tentativa não é definitiva. V. ARÁBIA. T.C.M.

**SABTECÁ** — Quinto filho de Cuxe (Gn 10.7 = 1Cr 1.9), cujo nome também dizia respeito aos seus descendentes. Os outros descendentes de Cuxe incluem nomes posteriormente associados com tribos do sul da Arábia, o que indica que os descendentes de Sabtecá provavelmente viviam naquela área. Tal nome é desconhecido em outras fontes. T.C.M.

**SACERDOTES E LEVITAS** — A relação entre os sacerdotes, que são os descendentes de Arão, e os levitas, os demais membros da tribo de Levi, é um dos mais complicados problemas da religião do AT. Não somente os informes bíblicos são muitos e variados, mas os problemas têm sido complicados pela reinterpretação crítica de Julius Wellhausen, da evidência, que forma uma das pedras de esquina do impressionante edifício do criticismo Wellhausiano. Qualquer tratamento sobre os levitas, por conseguinte, precisa tratar da evidência bíblica, com a avaliação de Wellhausen acerca da mesma, e com os números meios mediante os quais os eruditos contemporâneos têm reagido a esse método evolucionário de estudo

## I. OS INFORMES BÍBLICOS

### a) O Pentateuco

Os levitas aparecem com proeminência no Pentateuco em conexão com Moisés e Arão (Êx 2.1-10; 4.14; 6.16-27). Depois que Arão conduziu o povo a uma apostasia na idolatria, com o bezerro de ouro (Êx 32.25s.), os filhos de Levi vingaram a honra do Senhor punindo muitos dos apóstatas. Essa exibição de fidelidade a Deus talvez explique parcialmente as grandes responsabilidades dadas à tribo na legislação do Pentateuco. J. Pedersen (Israel, III-IV, 1940, p. 172-3) vê nessa história um reflexo da violenta luta dos

levitas contra os israelitas que adotaram a religião dos cananeus. A intensidade desse conflito explicaria, de conformidade com Pedersen, o crescimento de Levi como uma tribo sacerdotal.

O papel dos levitas como ministros do tabernáculo, claramente enumerado no livro de Números, é antecipado em Êx 38.21, onde cooperam (como, não é claro) na construção do tabernáculo sob a supervisão do filho de Arão, Itamar. Nas leis preparatórias para a marcha pelo deserto, Levi foi separado por Deus, das outras tribos, e colocada sob a responsabilidade de desmanchar, transportar e erigir o tabernáculo (Nm 1.47-54). Os filhos de Levi se acampavam ao redor do tabernáculo e aparentemente serviam como para-choque para protegerem as demais tribos israelitas da indignação de Deus, que os ameaçava se despercebidamente entrassem em contato com a tenda sagrada ou com os seus móveis (Nm 1.51,53; 2.17).

Proibidos de servir como sacerdotes, um privilégio reservado, sob pena de morte, aos filhos de Arão (Nm 3.10), os levitas foram dedicados a um ministério de auxílio aos sacerdotes, especialmente no referente ao trabalho manual de transportar o tabernáculo (Nm 3.5s.). Em adição, realizavam um importante serviço pelas outras tribos, substituindo os primogênitos de cada família, a respeito de quem Deus tinha direitos, em vista do fato de haver poupado os primogênitos de Israel por ocasião da primeira Páscoa, no Egito (cf. Êx 13.2s., 13). Na qualidade de representantes dos primogênitos das tribos, os levitas faziam parte do "princípio de representação, de amplas conseqüências", mediante o qual o conceito de um povo totalmente dependente de Deus e totalmente dedicado a ele, foi apresentado (cf. H. W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, 1953, p. 219-21). Os pormenores dessa representação são estabelecidos em Nm 3.40s., onde se exige uma taxa redimidora de cinco siclos para os 273 primogênitos de Israel que ultrapassavam o número de 22.000 levitas.

Cada uma das três famílias de Levi tinha deveres especiais. Os filhos de Coate (com um total de 2 750 homens no grupo de idade de trinta a cinquenta anos, de conformidade com Nm 4.36), estavam incumbidos de transportar os móveis depois que os mesmos fossem cuidadosamente cobertos pelos sacerdotes, os únicos que podiam neles tocar (Nm 3.29-32; 4.1s.). Os coatitas eram supervisionados por Eleazar, filho de Arão.

Os filhos de Gérson (2.630; Nm 4.40) cuidavam das cobertas, cortinas e véus sob a supervisão do filho de Arão, Itamar (Nm 3.21-26; 4.21s.). Os filhos de Merari (3.200; Nm 4.44) tinham a tarefa de transportar e erguer a armação do tabernáculo e seu átrio (Nm 3.35-37; 4.29s.). Os filhos de Gérson receberam dois vagões e quatro bois, e os filhos de Merari receberam quatro vagões e oito bois, enquanto os coatitas eram obrigados a carregar os móveis, que eram por demais sagrados e preciosos para serem transportados por carros de boi (Nm 7.1s.).

A função representativa dos levitas é simbolizada pelos rituais da purificação e dedicação (Nm 8.5s.). Por exemplo, tanto o fato que os israelitas (provavelmente através de seus líderes tribais) impuseram as mãos sobre os levitas (8.10), reconhecendo-os como substitutos (cf. Lv 4.24 etc.), como o fato que os sacerdotes ofereceram os levitas como oferta movida (provavelmente levando-os até o altar e depois afastando-os dali) oferecida pelo povo (8.11), sugere que os levitas foram dados pelos israelitas para que servissem aos filhos de Arão em lugar do povo. Isso é deixado explícito em 8.16s., onde os filhos de Levi são chamados de *n'thūnim*, "dádivas".

O serviço dos levitas começava quando atingiam a idade de 25 anos, e continuavam a servir até os cinquenta anos, quando então entravam numa espécie de semi-afastamento, ficando encarregados apenas de deveres limitados (Nm 8.24-26). Talvez houvesse um aprendizado de cinco anos, pois aparentemente a plena responsabilidade de transportar o tabernáculo e seus utensílios caía sobre os ombros dos homens de trinta a cinquenta anos de idade (Nm 4.3s.). Quando Davi estabeleceu um local permanente para a arca da aliança, a idade do serviço foi baixada para os vinte anos, visto não haver mais necessidade de levitas maduros como carregadores (1Cr 23.24s.).

A responsabilidade levítica de representar o povo trazia consigo certos privilégios. Embora não possuíssem qualquer herança na terra (isto é, nenhuma porção da terra prometida lhes caiu por sorte para seu uso exclusivo: Nm 18.23,24; Dt 12.12s.), os levitas eram sustentados pelos dízimos do povo, enquanto os sacerdotes recebiam as porções das ofertas não consumidas pelos sacrifícios, os primogênitos do rebanho vacum e ovíno, e o dízimo levítico (Nm 18.2s.; cf. Dt 18.1-4). Ocasionalmente, tanto os sacerdotes como os levitas compartilhavam dos despojos das batalhas (p. ex., Nm 31.25s.). Em adição a isso, os levitas tinham a permissão de residir em 48 cidades separadas para seu uso (Nm 35.1s.; Js 21.1s.). Cercando cada cidade, era assinalada uma área de pastagem que estava reservada para os levitas. Quanto à aparente contradição entre os 1.000 côvados (Nm 25.4) e os 2.000 côvados (v. 5), v. o comentário de Keil e Delitzsch *in loc*. Seis dessas cidades, três em cada lado do rio Jordão, serviam como cidades de refúgio (q.v.). As cidades levíticas segundo se depreende, não eram possessão exclusiva da tribo, mas antes, é evidente que os levitas tinham certos privilégios dentro das mesmas, incluindo o direito de redimir casas hipotecadas depois de passado o ano da redenção. Suas terras de pasto não podiam ser vendidas sob hipótese alguma, mas permaneciam sua possessão perpétua (Lv 25.32-34).

A transição, das marchas pelo deserto para a vida fixa em Canaã (antecipada em Nm 35, no estabelecimento das cidades levíticas), trouxe consigo tanto uma crescente preocupação pelo bem-estar dos levitas como uma expansão de

seus deveres a fim de estarem à altura das necessidades do padrão de vida descentralizado. No livro de Deuterônimo, põe-se grande ênfase sobre as responsabilidades dos israelitas para com os filhos de Levi, os quais haveriam de compartilhar do regozijo das tribos (12.12), em seus dízimos e em certas ofertas (12.18,19; 14.28,29), e em suas principais festividades, especialmente a Festa das Semanas e a Festa dos tabernáculos (16.11-14). Os levitas, dispersos por toda a terra prometida, deveriam compartilhar igualmente tanto do ministério como das ofertas com seus irmãos que residiam no santuário central (18.6-8).

Enquanto o livro de Números caracteristicamente chama os sacerdotes de filhos de Arão, o livro de Deuterônimo frequentemente usa a expressão "os sacerdotes, os levitas", (isto é, os "sacerdotes levíticos"). Ainda que alguns eruditos (v. abaixo) tenham afirmado que nenhuma distinção é feita entre sacerdote e levita no livro de Deuterônimo, o fato que diferentes porções são atribuídas aos sacerdotes, em Dt 18.3s., e aos levitas, em 18.6s., sugere que a distinção é mantida. A frase, "os sacerdotes levitas" (p. ex., Dt 17.9,18; 18.1; 24.8; 27.9; cf. Js 3.3; 8.33) parece significar "os sacerdotes da tribo de Levi". Para eles o código deuterônômico atribui numerosos deveres em adição ao cuidado pelo santuário: servem como juizes em casos que envolvem decisões difíceis (17.8,9), regulam o controle dos leprosos (24.8), guardam o livro da lei (17.18), e ajudam a Moisés na cerimônia da renovação da aliança (27.9).

Dentro da família de Coate, o ofício de sumo sacerdote (heb., *hakohen*, "o sacerdote" (Êx 31.10 etc.); *hakohen hamashiah*, "o sacerdote ungido" (Lv 4.3 etc.); *hakohen hagadol*, "o sumo sacerdote" (Lv 21.10 etc.) era exercido pelo mais velho representante da família de Eleazar, a não ser que fossem aplicáveis as sanções de Lv 21.16-23. Ele era consagrado da mesma maneira que os demais sacerdotes e compartilhava de seus deveres rotineiros. Porém, somente ele usava as vestimentas especiais (Êx 28; v. PEITORAL DO SACERDOTE, MITRA, VESTIDO) e interpretava os oráculos (v. URIM E TUMIM). No Dia da Expiação ele representava o povo escolhido perante Javé, aspergindo o sangue do bode sacrificado, sobre o propiciatório (v. EXPIAÇÃO, DIA DA; SACRIFÍCIO E OFERTA).

#### b) Os profetas anteriores

Os sacerdotes desempenham um papel mais importante do que os levitas no livro de Josué, especialmente na história da travessia do Jordão e da conquista de Jericó. Algumas vezes chamados de "levitas sacerdotes" (p. ex., Js 3.3; 8.33), e mais simplesmente apenas de "os sacerdotes" (p. ex., Js 3.6s.; 4.9s.), tinham a tarefa crucial de transportar a arca do Senhor. O tabernáculo, entretanto, transportado pelos levitas, não é mencionado (com a possível exceção de 6.24) até que foi armado em Silo (18.1; 19.51), depois da conquista de Canaã. Aparentemente o transporte da arca estava confiado aos sacerdotes, e não aos coaitas (cf. Nm 4.15) por causa

da suprema importância dessas viagens: Deus, cuja presença era simbolizada pela arca, estava avançando, conquistando e para conquistar. Os levitas surgiam à testa somente quando o tempo próprio para dividir a terra estava se aproximando (cf. Js 14.3s.). A distinção entre sacerdotes e levitas é claramente mantida: os levitas relembram a Eleazar, o sacerdote, e a Josué, sobre o mandamento mosaico acerca das cidades levíticas (Js 21.1-3); os coaitas são divididos em dois grupos — aqueles que descendiam de Arão (isto é, os sacerdotes), e os demais (Js 21.4,5).

A lista de cidades, em Js 21, é problemática. W. F. Albright, baseando-se em fundamentos arqueológicos, diz que sua data pertence ao início da monarquia, entre Saul e Salomão (*Louis Ginzberg Jubilee Volume*, 1945; cf. tb. B. Mazar em BIES, XXIII, 1959), enquanto Y. Kaufmann (*The Biblical Account of the Conquest of Palestine*, 1953), considerava uma lista utópica, predizendo a distribuição ideal dos sacerdotes e levitas, datando-a do período da conquista. V. J. Bright, *Early Israel in Recent History Writing*, 1956, p. 60s., acerca de uma avaliação de vários métodos de considerar essa lista, incluindo o ponto de vista de M. Noth, de que essa lista se deriva do período persa.

A frouxidão geral da adoração, durante os dias entre a conquista de Canaã e o estabelecimento da monarquia, é ilustrada nas duas histórias levíticas no livro de Juizes. O levita de Mica (Jz 17 e 18) teria vindo de Belém e seria membro da família de Judá (17.7). Como é que ele podia ser ao mesmo tempo levita e judeu? A resposta depende do fato se esse levita deve ser identificado com Jônatas (q.v.), o filho de Gérson (18.30). Se eram idênticos (como parece provável) então a relação do levita para com Judá deve ser geográfica e não genealógica, a despeito da frase "da tribo de Judá" (17.7). Porém, se os dois não são idênticos, então o levita pode ser um exemplo da possibilidade que indivíduos de outras tribos podiam, durante esse período, reunir-se à tribo sacerdotal. Esse talvez tenha sido o caso de Samuel (q.v.), um efraimita (cf. 1Sm 1.1; 1Cr 6.28). Há alguma evidência que o termo levita fosse um título funcional com o sentido de "alguém obrigado por voto", além de servir como designação de uma tribo (cf. W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1953, p. 109, 204s.); entretanto, T. J. Meek (*Hebrew Origins*, 1960, p. 121s.) sustenta que os levitas eram originalmente uma tribo secular que assumiram uma função sacerdotal não somente em Israel, mas talvez igualmente na Arábia. A função oracular do levita dessa história é digna de atenção: ele é visto pelos danitas como um auge que pode determinar a vontade de Deus. É arriscado tirar conclusões definidas sobre o ofício levítico baseando-nos nesse relato, visto que a idolatria de Mica, a nomeação de seu próprio filho como sacerdote (17.5), e a disposição do levita em aceitar uma posição mais lucrativa junto aos danitas que furtaram as imagens de Mica, ilus-

tram o caos daquela época. "Naqueles dias não havia rei em Israel: cada qual fazia o que achava mais reto" (17.6; cf. 19.1). A macabra história do levita e sua concubina (Jz 19) é outro testemunho sobre as perambulações dos levitas e sobre a frouxidão geral daquela era. A falta de autoridade central impedia o controle que o santuário central em Siló poderia ter desfrutado (Jz 18.31) e permitiu que numerosos santuários existissem, os quais davam pouca atenção aos regulamentos mosaicos.

Os levitas aparecem apenas raramente no restante dos profetas anteriores, usualmente em conexão com seu papel de transportadores da arca (1Sm 6.15; 2Sm 15.24; 1Rs 8.4). Quando Jeroboão I (q.v.) estabeleceu santuários rivais em Dã e Betel, pôs sobre os mesmos sacerdotes não-levíticos, provavelmente a fim de romper relações com o templo de Jerusalém da maneira mais completa possível (1Rs 12.31; cf. 2Cr 11.13,14; 13.9,10). O controle real sobre o centro da adoração, em ambos os reinos, foi uma importante característica da monarquia, e nos ajuda a explicar o vasto contraste entre o laissez-faire dos padrões religiosos no período dos juizes, e a adoração mais altamente regulada que Davi e seus herdeiros mantiveram.

#### c) As Crônicas

A perspectiva sacerdotal, que é o ponto de vista do qual escreve o cronista (v. CRÔNICAS, LIVRO DAS), tende a acentuar o papel dos levitas, e preenche numerosos detalhes do ministério dos mesmos que os autores dos livros dos Reis omitiram. Nas genealogias de 1Cr 6, que também descrevem o papel dos filhos de Arão (6.49-53) e a distribuição das cidades levíticas (6.54-81), é dada atenção especial aos cantores levíticos, Hemã, Asafe, Etã e seus filhos respectivos, os quais foram encarregados por Davi da música do templo (6.31s.; cf. 1Cr 15.16s.). A lista de levitas, em 1Cr 9, está repleta de problemas. As similaridades entre a mesma e a de Ne 11 têm levado alguns a considerar a mesma como o rol dos levitas que retornaram do cativeiro para Jerusalém (cf. 1Cr 9.1). Outros (p. ex., C. F. Keil) vêem-na como uma lista dos primeiros habitantes de Jerusalém. Tanto as incumbências cuidadosamente organizadas de deveres como os números de levitas envolvidos (cf. os 212 porteiros de 1Cr 9.22 com os 93 de 1Cr 26.8-11) sugerem um período subsequente ao de Davi. A íntima cooperação entre os levitas filhos de sacerdotes (cf. 1Cr 9.28s.), e o fato que havia levitas que cuidavam de alguns dos vasos sagrados e ajudavam a preparar os pães da proposição, podem indicar que a rígida divisão de deveres, sugerida em Nm 4 e 18, não era mais observada durante a monarquia, talvez os filhos de Arão não fossem suficientemente numerosos (os 1.760, que aparecem em 1Cr 9.13, provavelmente se referem aos números de seus aparentados, e não ao número de chefes de família) para poderem satisfazer às exigências de seu ofício. Por conseguinte, em adição às suas tarefas regulares como cantores e músicos, porteiros, guardas etc., os levitas tinham de ajudar

até na preparação dos sacrifícios. Outrossim, os levitas, incluindo os filhos de Moisés (23.14), deviam assistir aos filhos de Arão no cuidado dos átrios e das câmaras, na limpeza das coisas sagradas e na preparação dos pães da proposição, do cereal para as ofertas, dos pães asmos, das ofertas cozidas etc.

As ordens de Davi, em 1Cr 23, ilustram os dois fatores dominantes que produziram substanciais alterações nos ofícios levíticos. O primeiro foi a localização permanente da arca em Jerusalém. Esse ato de Davi automaticamente tornou obsoletos todos os regulamentos referentes às funções dos levitas como porteiros. O segundo fator foi a centralização da responsabilidade acerca da religião oficial (como no tocante a todas as outras questões da vida) nos ombros do rei. O ponto de vista hebreu de personalidade corporativa via o rei como o grande pai da nação, cujo caráter essencial dele se derivava. Embora os filhos de Arão tivessem pesadas responsabilidades, não poderiam e não haveriam mesmo de querer se desincumbirem delas sem o apoio ativo de seu monarca. Assim como Davi trouxera o santuário central para Jerusalém (1Cr 13.2s.) e estabelecera os padrões de sua função (1Cr 15.1s.; 23.1s.), de conformidade com os princípios da legislação mosaica, semelhantemente Salomão edificou, dedicou e supervisionava o templo e seu culto segundo o plano traçado por seu pai (1Cr 28.11-13,21; 2Cr caps. 5-8; notar especialmente 8.15: "Não se desviaram do que ordenara o rei aos sacerdotes e levitas..."). Semelhantemente, Josafá comissionou príncipes, levitas e sacerdotes para que ensinassem a lei por todo o Judá (2Cr 17.7s.) e nomeou certos levitas, sacerdotes e chefes de família como juizes em Jerusalém (2Cr 19.8s.), sob a supervisão do sumo sacerdote. Joás (2Cr 24.5s.), Ezequias (2Cr 29.3s.), e Josias (2Cr 35.2s.), supervisionavam os sacerdotes e levitas e os restabeleciam em suas funções de conformidade com o padrão traçado por Davi. A ordem baixada por Josias, em 2Cr 35.3, salienta a transição que teve lugar quando os levitas não eram mais necessários para transportar o tabernáculo: agora ajudavam aos sacerdotes, abatendo e cortando os sacrifícios oferecidos na Páscoa.

A relação entre o ofício levítico e o ofício profético é uma questão em foco. Alguns dos levitas eram profetas cúlticos? Nenhuma resposta firme é possível; porém, existe alguma evidência que os levitas algumas vezes exerceram atividade profética: Jaaziel, um levita dos filhos de Asafe, profetizou a vitória de Josafá sobre a coligação moabita-amonita (2Cr 20.14s.), e Jedutum, o levita, é chamado de "vidente" do rei (2Cr 35.15)

#### d) Os profetas posteriores

Isaias, Jeremias e Ezequiel tocam superficialmente sobre o papel dos levitas depois do exílio. Is 66.21 fala sobre Deus a reunir novamente os israelitas dispersos (ou talvez pagãos convertidos) para servi-lo na qualidade de sacerdotes e levitas. Jeremias (33.17s.) contempla uma aliança com sacerdotes levíticos (ou talvez sacer-



dotes e levitas; cf. as versões siríaca e a *Vulgata*), que é tão válida como a aliança de Deus com a família de Davi (cf. 2Sm 7). Ezequiel força uma aguda separação entre os sacerdotes levíticos, a quem chama de filhos de Zadoque (p. ex., 40.46; 43.19), e os levitas. Os primeiros são reputados como quem permaneceu fiel a Deus (44.15; 48.11), enquanto os últimos aparecem como quem se desviou após os ídolos e, por conseguinte, não podiam mais aproximar-se do altar nem manusear as coisas mais sagradas (44.10-14). Em realidade, a sugestão de Ezequiel parece ser um retorno à cuidadosa distinção entre sacerdotes e levitas conforme a encontramos no livro de Números, em contraste com o ponto de vista um tanto mais frouxo que prevalecera durante a monarquia.

#### e) Os escritos pós-exílicos

Sob Jesua e Zorobabel, 341 levitas regressaram à Palestina (Ed 2.36s.), juntamente com os 4.289 membros das famílias sacerdotais, e com os 392 servos do templo (*natinim*, isto é, "dados", "nomeados", que evidentemente eram descendentes de prisioneiros de guerra forçados a servir no templo; cf. Js 9.23,27; Ed 8.20). A diferença entre o grande número de sacerdotes e o número comparativamente pequeno de levitas pode ser devida ao fato que muitos levitas assumiram a posição sacerdotal durante o exílio. Os outros levitas, responsáveis por trabalhos braçais no templo, parece que se mostraram relutantes em retornar (Ed 8.15-20). Os levitas desempenharam uma parte proeminente no lançamento dos alicerces (Ed 3.8s.) e por ocasião da dedicação do templo (Ed 6.16s.). Esdras depois de recrutar levitas para o seu partido (Ed 8.15s.), instituiu uma reforma visando proibir casamentos com estrangeiras, pois nisso até mesmo sacerdotes e levitas se tinham envolvidos (Ed 9.1s.; 10.5s.).

Semelhantemente, no livro de Neemias, os levitas e sacerdotes se atarefavam em toda a completa gama de seus deveres. Depois de repararem certa seção dos muros (Ne 3.17), os levitas passaram a ocupar-se ativamente com a instrução da lei (Ne 8.7-9) e participavam da vida religiosa da nação (Ne 11.3s.; 12.27s.). Deviam receber dízimos da parte do povo, e por sua vez, deviam dar o dízimo dos dízimos aos filhos de Arão (Ne 10.37s.; 11.47). A necessidade de uma autoridade central que pusesse em vigor os regulamentos levíticos, ficou demonstrada pela deterioração do culto durante a ausência de Neemias de Jerusalém: Tobias, o amonita, recebeu permissão de ocupar um dos aposentos do templo, o qual tinha o propósito de servir como tesouro para guardar os dízimos dos levitas (Ne 13.4s.); privados de seu sustento, os levitas haviam abandonado o templo e tinham fugido para seus campos a fim de poderem ter com que se sustentar (Ne 13.10s.).

Se o livro de Malaquias (v. MALAQUIAS, LIVRO DE) reflete esse período de frouxidão, durante a ausência de Neemias, a acusação contra o sacerdócio, em Ml 2.4s., adiciona algo às trevas do quadro: os sacerdotes punham as vanta-

gens pessoais acima de suas responsabilidades perante a aliança que consistiam em ensinar a lei, e por isso aceitavam sacrifícios corruptos (1.6s.). Tão preocupado se mostrava Malaquias com essas falhas que viu a purificação dos filhos de Levi como uma das missões escatológicas centrais de Deus (3.1-4).

O sumo sacerdócio permaneceu na família de Eleazar até o tempo de Eli (q.v.), que descendia de Itamar. A conspiração de Abiatar (q.v.) levou Salomão a depô-lo (1Rs 2.26s.). O ofício, dessa maneira, retornou à casa de Eleazar na pessoa de Zadoque (q.v.), e nessa família permaneceu até que intrigas políticas resultaram na deposição de Onias III, pelo rei selêucida Antioco Epifânio (c. 174 a.C.). Dai por diante se tornou patrocinado pelo governo dominante.

#### f) O NT

A distinção tradicional entre sacerdotes e levitas é mantida no NT, conforme tanto a parábola do bom samaritano (Lc 10.31,32) como os emissários judeus a João Batista (Jo 1.19) perfeitamente indicam. O missionário Barnabé era levita (At 4.36).

## II. A RECONSTRUÇÃO DE WELLHAUSEN

O desenvolvimento da hipótese documentária, com a ênfase sobre a data pós-exílica para a completação do código sacerdotal (v. PENTATEUCO) trouxe consigo uma drástica reavaliação do desenvolvimento da religião de Israel. A forma clássica desta reavaliação foi apresentada por Julius Wellhausen (1844-1918), em seu *Prolegomena to the History of Israel* (1878; T. 1., 1885), que contém dois capítulos pertinentes ao tópico presente: "Os Sacerdotes e os Levitas" e "A Doação do Clero".

A questão crucial da relação entre sacerdotes e levitas, para Wellhausen, é que Ezequiel banuiu os levitas dos deveres sacerdotais (44.6-16). Partindo da declaração de Ezequiel, Wellhausen tirou duas inferências: a separação entre o santo e o profano não fazia parte do procedimento no templo, como o uso de servos pagãos no templo (v. acima) deixa claro; Ezequiel reduz os levitas, que até então se tinham desincumbido de funções sacerdotais, ao estado de escravos servidores do templo. Os filhos de Zadoque foram isentados das acusações de Ezequiel visto servirem no santuário central, em Jerusalém, e não se terem contaminado servindo nos lugares altos espalhados pela terra. Os levitas dos lugares altos tiveram a mesma sorte que seus santuários, a despeito da disposição do deuteronomista de permitir-lhes compartilhar do culto de Jerusalém. Quando os filhos de Zadoque fizeram objeção contra a cessão de seu controle exclusivo, Ezequiel apresentou motivos "morais" para que fosse mantida essa exclusividade, embora em realidade a distinção entre sacerdotes e levitas fosse acidental e não moral (por acaso aconteceu que os sacerdotes estavam em Jerusalém, enquanto os levitas estavam nos lugares altos). Notando que a distinção entre sacerdotes e levitas, conforme Ezequiel, parece ter sido uma inovação, e não um retorno ao padrão

existente no livro de Números, Wellhausen concluiu que a lei sacerdotal do livro de Números não existia no tempo de Ezequiel.

Visto que o sacerdócio arônico é salientado somente no código sacerdotal, Wellhausen considerava isso como uma ficção (no mesmo sentido em que o tabernáculo seria uma ficção), a fim de dar ao sacerdócio uma âncora no período mosaico. As genealogias nos livros de Crônicas seriam tentativas artificiais para ligar os filhos de Zadoque com Arão e Eleazar.

Um ponto central de reconstituição de Wellhausen era o notável contraste entre o "elaborado mecanismo" do culto do deserto e a descentralização do período dos juizes, quando a adoração aparentemente desempenhava apenas um papel secundário, de conformidade com Jz 3-16. Wellhausen considerava que o período posterior foi o tempo autêntico da origem da adoração israelita, que começou simplesmente quando vários chefes de famílias ofereciam seus próprios sacrifícios, e que se desenvolveu quando certas famílias (p. ex., a de Eli, em Silo) obtiveram proeminência em santuários especiais. Um notável exemplo do contraste entre a complexidade da religião no deserto e a simplicidade durante o período da fixação na terra, foi o fato que Samuel, um efraimita, dormia toda noite ao lado da arca (1Sm 3.3) no lugar onde, segundo Lv 16, somente o sumo sacerdote podia entrar uma vez por ano.

A centralização posta em vigor pela monarquia trouxe consigo uma correspondente centralização do sacerdócio, o que fortaleceu sobremaneira a posição dos sacerdotes, especialmente da família de Zadoque (q.v.), a quem Davi nomeou juntamente com Abiatar para suceder a família de Eli. Quando Salomão edificou o santuário permanente para a arca, a proeminência dos sacerdotes de Jerusalém ficou assegurada. Tal Israel qual Judá; os santuários de Jeroboam eram santuários reais, e os sacerdotes lhe eram diretamente responsáveis (Am 7.10s.). Em Judá, o processo de centralização atingiu seu zênite quando as reformas de Josias aboliram os lugares altos, reduzindo seus sacerdotes a uma posição subsidiária perante o santuário central, e o que armou o palco para a declaração crucial de Ezequiel.

Contra a esquematização evolucionária, Wellhausen comparou as várias camadas do Pentateuco, e encontrou uma notável proporção de correspondência. Nas leis de "J" (Êx 20-23, 34), o sacerdócio não é mencionado, enquanto outras porções de "J" assinalam Arão (Êx 4.14; 32.1s.) e Moisés (Êx 33.7-11) como os fundadores do clero. A menção de outros sacerdotes (p. ex., Êx 19.22; 32.29) foi desconsiderada por Wellhausen, que reputava tais passagens como interpolações. Era em "D" que ele via

(Dt 16.18-18.22) o início do emprego do nome *levitas* aplicado aos sacerdotes. Segundo a opinião de Wellhausen, *levita* seria um nome oficial no início, que foi aplicado à tribo somente em sentido secundário, depois que os sacerdotes de Israel começaram a reivindicar a des-

cedência direta de Moisés. O caráter hereditário do sacerdócio teria começado não com Arão (o qual, segundo Wellhausen, "não estava originalmente presente em J, mas deveu sua introdução ao redator que combinou J com E") mas sim, durante a monarquia, entre os filhos de Zadoque. Reconhecendo a autenticidade básica da inclusão de Levi nas bênçãos tribais de Gn 49, Wellhausen cria que essa tribo "sucumbiu em data primitiva", e que o suposto laço entre o uso oficial do termo *levita* e a tribo de Levi, era algo artificial, ao mesmo tempo que admitia a possibilidade que Moisés, como descendente de Levi, poderia ter sido a ponte entre os empregos oficial e tribal do termo.

O código sacerdotal (P) não somente fortaleceu a mão do clero, mas igualmente introduziu a divisão básica nas fileiras do clero — a separação dos sacerdotes (os filhos de Arão) dos levitas (o resto da tribo). Por conseguinte, enquanto o deuteronomista falava sobre sacerdotes levíticos (isto é, os levitas sacerdotes) os escritores sacerdotais, especialmente o cronista, falava sobre sacerdotes e levitas.

Outra inovação sacerdotal teria sido a figura do sumo sacerdote, que aparece cada vez com mais volume nos livros de Êxodo, Levítico e Números do que em qualquer outro dos escritos pré-exílicos. Enquanto nos livros históricos o rei dominava o culto, no código sacerdotal tal domínio era exercido pelo sumo sacerdote. Sendo, coroado e vestido como um rei, o sumo sacerdote assume ali uma posição majestática, o que, de conformidade com Wellhausen, só pode refletir um período quando o governo civil de Judá estava nas mãos de estrangeiros, e quando Israel não era tanto um povo, mas antes, uma igreja — o período pós-exílico. O código sacerdotal, portanto, teria sido uma tentativa para dar *status quo* de vida religiosa pós-exílica no solo mosaico.

Embora parcialmente modificada pelos progressos da arqueologia, pelos novos métodos de tratar da hipótese documentária, e pela suspeita generalizada acerca da estrutura evolucionária tão nítida (V. PENTATEUCO), o método de Wellhausen para estudar a posição dos levitas (o que ele chamava de "tendência de Aquiles do Código Sacerdotal") permanece como uma coluna central do criticismo do AT. Precisamos tão somente examinar obras representativas como as de Max Loehr, *A History of Religion in the Old Testament*, 1936, p.ex., p. 136-7; W. O. E. Oesterley e T. H. Robinson, *Hebrew Religion*, 1930, p.ex., p. 255; e R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, 1948, p.ex., p. 556-7, para ver a constância com que a reconstrução de Wellhausen tem persistido entre os estudiosos.

### III. ALGUMAS REAÇÕES CONTRA A RECONSTRUÇÃO DE WELLHAUSEN

Entre os conservadores que se lançaram ao projeto de derrubar a estrutura criada por Wellhausen aparecem com proeminência três nomes: James Orr (*The Problem of the Old Testament*, 1906), O. T. Allis (*The Five Books of Moses*,

1949, p. 185-96), G. Ch. Aalders (*A Short Introduction to the Pentateuch*, 1949, p. 66-71).

A reconstrução criada por Wellhausen tem por um de seus princípios básicos a suposição que os levitas, que foram convidados em Dt 18.6,7, para servirem no santuário central, eram os sacerdotes que haviam sido desligados de suas funções pela abolição de seus lugares altos durante a reforma de Josias. Porém, falta evidência sólida em apoio a essa suposição. De fato, 2Rs 23.9 afirma justamente o oposto: os sacerdotes dos lugares altos não subiam ao altar do Senhor, em Jerusalém. O ponto de vista da crítica de que sacerdotes e levitas não são claramente distinguidos no livro de Deuteronômio tem sido discutido acima, onde se nota que uma clara distinção era feita entre eles em relação à responsabilidade do povo para com eles (Dt 18.3-5,6-8). Nem pode ser mantido o ponto de vista de que a frase "os levitas sacerdotes" (Dt 17.9,18; 18.1; 24.8; 27.9), que não é encontrada noutros lugares do Pentateuco, serve de argumento em favor da identificação dos dois ofícios no livro de Deuteronômio. Essa frase serve meramente para ligar os sacerdotes com sua própria tribo. Nenhuma distinção, por conseguinte, deve ser feita, no livro de Deuteronômio, entre os sacerdotes e os sacerdotes dos levitas (cf. tb. os "sacerdotes, filhos de Levi", Dt 21.5; 31.9). Parece que se pode encontrar confirmação para isso em 2Cr 23.18 e 30.27, onde os "sacerdotes levitas" são distinguidos de outros levitas (30.25), porteiros etc. (23.19). A tendência de Wellhausen e seus seguidores, de considerarem como interpolações passagens que põem em dúvidas as suas teorias, é evidenciada no modo como manuseiam a referência a sacerdotes e levitas em conexão com o transporte da arca para o templo de Salomão (1Rs 8.4).

Tem sido freqüentemente chamado a atenção, por Wellhausen e outros, para a discrepância aparente entre a lei dos dízimos (v. DÍZIMO) em Nm 18.21s. (cf. Lv 27.30s.), que assinala os dízimos para os levitas, e seu paralelo em Dt 14.22s., que permite aos israelitas comerem dos dízimos em uma refeição sacrificial, e que ao mesmo tempo lhes exorta, que a compartilhassem com os levitas. O judaísmo tem reconciliado tradicionalmente essas duas passagens ao chamar o dízimo de Deuteronômio de "um segundo dízimo", p.ex., no tratado talmúdico *Ma'aser Sheni*. Essa explicação não era muito bem aceita por James Orr (*op. cit.*, p. 188-9): as leis de Deuteronômio, dizia Orr, se aplicam a um período quando as leis sobre o dízimo (e aquelas relacionadas às cidades levíticas) não podiam ser postas plenamente em vigor, visto que a conquista ainda não estava completa e não havia agência central que as pusesse em vigor. Em outras palavras, Nm 18.21s. trata sobre o ideal de Israel, enquanto Dt 14.22s. apresenta um programa interino visando a conquista e a fixação na terra. O raciocínio contraditório envolvido no ponto de vista crítico, que sugere que os levitas teriam sido sacerdotes depositos nos dias de Josias e no entanto sustentados depois de terem sido despoja-

dos, mediante uma complexa lei de dízimos trazada no período pós-exílico, é óbvio.

Central na reconstrução de Wellhausen é a sua interpretação acerca da denúncia de Ezequiel contra os levitas (44.4s.), onde ele encontra a origem da divisão entre os sacerdotes (os filhos de Zadoque) e os levitas (sacerdotes que anteriormente se tinham manchado com a idolatria, nos lugares altos). Porém, essa não é a única interpretação possível acerca da passagem. James Orr (*op. cit.*, p. 315-19, 520), apresenta certo número de apropriadas observações. Chamando atenção para a deplorável condição do sacerdócio imediatamente antes do tempo de Ezequiel, ele salienta que Ezequiel não estabeleceu a lei, e sim, restabeleceu-a ao privar os levitas de privilégios que não lhes pertenciam legitimamente, os quais haviam usurpado durante a monarquia, e ao rebaixar os sacerdotes idólatras à categoria inferior já bem estabelecida dos levitas. Além disso, o contexto ideal do pronunciamento de Ezequiel sugere que a degradação em vista talvez nunca tenha sido posta em prática, pelo menos não literalmente. A tonalidade de Ezequiel aparece em contradição com a do código sacerdotal no fato que este último não conhece coisa alguma acerca de alguma degradação de sacerdotes, mas antes, salienta a nomeação divina. Em adição, os sacerdotes em "P" não são os filhos de Zadoque, mas antes, os filhos de Aarão. Parece duvidoso que tão drásticas alterações pudessem ter sido tão prontamente aceitas por um povo notório por sua memória histórica, devido à sua sensibilidade para com seu próprio passado. (Cf. J. Pedersen, *Israel*, III, IV, 1940, p. 185).

O ofício de sumo sacerdote tem sido relegado principalmente ao período pós-exílico pela escola de Wellhausen. Embora o próprio título ocorra exclusivamente em 2Rs 12.10; 22.4,8; 23.4, nos escritos pré-exílicos (usualmente considerados pelos críticos documentários como interpolações pós-exílicas), a existência do ofício parece ser indicada pelo título "o sacerdote" (p. ex., Aimeleque, 1Sm 21.2; Jeoiada, 2Rs 11.9,10,15; Urias, 2Rs 16.10s.) e pelo fato que um sacerdócio de qualquer extensão envolve um chefe administrador, ainda que o rei estivesse à testa do culto. (Cf. J. Pedersen, *Israel*, III, IV, p. 189).

As críticas de Yehezkel Kaufmann contra a reconstrução criada por Wellhausen são esmagadoras. Em *The Religion of Israel*, 1960, esse erudito judeu examina certo número das conclusões-chaves de Wellhausen e demonstra que as mesmas estão equivocadas. O sumo sacerdote p.ex., longe de ser uma figura régia que refletiria os líderes religiosos pós-exílicos, reflete com fidelidade as condições do acampamento militar sujeito à autoridade de Moisés, e não de Aarão (*op. cit.*, p. 184-7).

Segundo determinado argumento que diz que as leis sobre o dízimo, em Nm 18, são definitivamente pré-exílicas mas não eram observadas no segundo templo (p.187-93), Kaufmann volta sua atenção para "a única coluna da es-

trutura de Wellhausen que não tem sido abalada pelo criticismo posterior a ele" — a reconstrução da relação entre os sacerdotes e os levitas. Notando a ausência do rebaixamento dos sacerdotes rurais, ele então chama a atenção para a fraqueza fundamental da teoria documentária: "Nada pode tornar plausível uma teoria em que os próprios sacerdotes que rebaixaram seus colegas acharam por bem dotá-los dos mais amplos deveres clericais, uma teoria que se torna ainda mais improvável quando nos lembramos do grande número de sacerdotes e da escassez de levitas por ocasião da restauração (4.289 sacerdotes, Ed 2.36s.; 341 levitas e 392 servos do templo, Ed 2.43s.)" (p. 194).

E então Kaufmann pergunta: Onde estão as leis sacerdotais que provêm base para a desqualificação de sacerdotes? Além disso, por qual motivo os sacerdotes teriam preservado a história da fidelidade dos levitas durante a apostasia de Arão (Êx 32.26-29), ao mesmo tempo que teriam encoberto a idolatria, a qual, segundo Wellhausen, foi a responsável pela degradação dos sacerdotes, e que teria dado aos levitas a honra da nomeação divina em lugar de castigo? Depois de afirmar que os levitas são uma classe distintamente clara no período do exílio, Kaufmann salienta o fato que não podem ter-se desenvolvido como uma classe distinta no breve período que interveio entre a reforma de Josias (para não dizer sobre a denúncia de Ezequiel) e o retorno, e isso em solo estrangeiro.

A própria reconstrução de Kaufmann talvez não seja comprovadamente inteiramente satisfatória. Ele nega uma conexão hereditária entre os filhos de Arão e os levitas, visto que considera os aronitas como "o antigo sacerdócio pagão de Israel" (p. 197), e dessa maneira rejeita a firme tradição bíblica que liga Moisés, Arão e o levitas (cf. Êx 4.14). No incidente do bezerro de ouro, a antiga tribo secular de Levi ter-se-ia colocado ao lado de Moisés contra Arão, mas teria sido forçada a ceder o privilégio do serviço perante ao altar aos aronitas (p. 198), ao mesmo tempo que tiveram de contentar-se em ser meros *hierodules*, servos do templo. Isso levanta a questão sobre como, à parte da conexão com Moisés, os aronitas teriam sobrevivido à castástrofe do bezerro de ouro, tendo continuado como os sacerdotes da nação. A opinião de Kaufmann de que a legislação deuteronômica foi compilada durante a segunda metade do período da monarquia, e que assim pode ser considerada como posterior aos escritos sacerdotais, pode ser mais um regresso à antiga posição crítica (isto é, a de Th. Noelcke e outros) do que um novo ataque contra Wellhausen.

W. F. Albright tem exposto a críticas certo número de suposições básicas da escola Wellhauseniana. Rejeitando o ponto de vista linear de evolução institucional, uma das principais bases da plataforma de Wellhausen, Albright observa que Israel teria sido a única nação, entre suas vizinhas, que durante o período dos juizes e posteriormente não gozava da existência de um sumo sacerdote que era usualmente

chamado (de conformidade com a prática semítica) de o sacerdote (*Archaeology and the Religion of Israel*,<sup>3</sup> 1953, p. 107-8). A falta de ênfase sobre o ofício sumo sacerdotal, durante a monarquia, representa um declínio, enquanto, depois do colapso da monarquia, o sacerdócio novamente se elevou a uma posição de alto prestígio. Albright aceita a historicidade de Arão e não encontra razão para não reputar Zadoque como arônico. Concluindo que os levitas tinham primeiramente um significado funcional (v. acima) e então um significado tribal, Albright salienta que algumas vezes alguns levitas podem ter sido promovidos à posição de sacerdotes, e que "não somos justificados nem em rejeitar a tradição padronizada israelita acerca dos sacerdotes e levitas, nem em considerar essas classes como grupos genealógicos inteiramente distintos entre si" (*op cit.*, p. 110).

A suposição de que o tabernáculo no deserto era a idealização do templo e que não teve existência histórica que é tão básica para a reconstrução criada por Wellhausen, tem sido agora quase inteiramente abandonada (embora cf. R. H. Pfeiffer, *Religion in the Old Testament*, 1961, p. 77-8). Tanto as arcas como as tendas-santuário portáteis são comprovadas entre as nações circunvizinhas a Israel, conforme a arqueologia tem revelado. Longe de serem fragmentos de um período posterior, esses objetos, conforme John Bright observa, são "heranças da primitiva fé de Israel, quando no deserto" (*A History of Israel*, 1960, p. 147-8).

É óbvio que ainda não foi dita a última palavra sobre esse complicadíssimo problema da relação entre os sacerdotes e os levitas. Os informes que recebemos do período da conquista e da fixação são escassos. É arriscado supor que a legislação do Pentateuco, representando um ideal como geralmente acontece, sempre tenha sido posta literalmente em prática. Até mesmo tão corajosos reis como Davi, Josafá, Ezequiel e Josias, não foram capazes de assegurar completa conformidade com o padrão mosaico. Porém, é ainda mais tênue sustentar que, em vista de certas leis não terem sido observadas, por conseguinte elas não existiam. A combinação da argumentação baseada no silêncio, da reconstrução evolucionária direta, e do recurso à emenda do texto e de extirpações literárias logo que alguma passagem se mostre difícil, mais de uma vez tem produzido interpretações da história bíblica que se têm mostrado demasiadamente fáceis para resistirem permanentemente em face das complexidades dos informes bíblicos e da cultura semítica. A engenhosa reconstrução de Wellhausen sobre a história dos levitas mu possivelmente é um desses casos. D.A.H.

**SACRAMENTOS** — A palavra "sacramento" (lat., *sacramentum*) em seu sentido técnico teológico, quando empregada para descrever certos ritos da fé cristã, pertence ao período da elaboração da doutrina, muito posterior ao NT. A *Vulgata* Latina, em alguns lugares, dessa maneira traduz o termo grego *mysterion*

(Ef 5.32; Cl 1.27; 1Tm 3.16; Ap 1.20; 17.7) que entretanto foi mais comumente traduzido por *mysterium* (v. MISTÉRIO). No uso eclesiástico antigo, *sacramentum* era vocábulo usado, em sentido mais lato, para qualquer observância ritual ou coisa sagrada.

Na linguagem diária, a palavra era aplicada de duas maneiras: (1) como penhor ou seguro depositado em tesouro público pelas partes envolvidas num processo legal e depositado para um propósito sagrado; (2) como o juramento de lealdade ao imperador feito pelo soldado romano, daí passando a significar qualquer juramento. Essas idéias mais tarde se combinaram para produzir o conceito de um rito sagrado que servia de penhor ou sinal, cuja recepção envolvia um juramento de lealdade, e isso conduziu, com o tempo, à limitação da palavra "sacramento" aos dois principais ritos de divina instituição, a saber, o batismo e a ceia do Senhor. O emprego mais lato continuou por muitos séculos. Hugo de São Vitor (séc. XII d.C.) podia falar em até trinta sacramentos, mas Pedro Lombardo, que viveu no mesmo período geral, calculou seu número em sete. A última estimativa é a oficialmente aceita pela igreja de Roma.

A definição comum de um sacramento, aceita pela Igreja Reformada e pela Igreja Romana, é a de um sinal externo e visível, ordenado por Cristo, estabelecendo e prometendo uma bênção interna e espiritual. Tal definição deve muito à linguagem e ao ensino de Agostinho, que escreveu sobre a forma visível que tem alguma semelhança com a coisa invisível simbolizada. Quando a esse "elemento" ou forma visível, a palavra da instituição de Cristo era adicionada, era criado assim um sacramento, de tal maneira que o sacramento podia passar a ser considerado como "a palavra visível" (v. Agostinho, *John Tract.* 80, *Epis.* 98, *Con. Faustum*, 19.16, *Serm.* 272).

O NT ensina a obrigação de observar os ritos sacramentais para todos os cristãos? Que benefício espiritual advém de sua recepção, e como esse benefício é transmitido?

A obrigação de dar prosseguimento aos ritos sacramentais depende de: (1) sua instituição por Cristo; (2) sua ordem expressa relativa à sua continuação; (3) seu uso essencial como símbolos de atos divinos que são parte integrante da revelação do evangelho. Existem apenas dois ritos obrigatórios dessa maneira para todos os cristãos. Não há qualquer base bíblica para dar-se aos outros chamados ritos sacramentais (isto é, a Confirmação, a Ordenação, o Matrimônio, a Penitência e a Extrema Unção), a mesma validade que se dá ao batismo e à ceia do Senhor, os quais, desde o princípio têm estado juntamente associados com a proclamação do evangelho e com a vida da igreja (At 2.41,42; cf. 1Co 10.1-4). Tais sacramentos ou ordenanças (como muitos preferem chamá-los), estão ligados com a circuncisão e com a Páscoa, os ritos obrigatórios do AT (Cl 2.11; 1Co 5.7; 11.26). A vida cristã é

associada, em seus primórdios e em sua continuação, à observância dos sacramentos (At 2.38; 1Co 11.26). Algumas das mais profundas lições sobre a santidade e a perfeição estão implícitas naquilo que as Escrituras dizem a respeito das obrigações sacramentais dos crentes (Rm 6.1-3; 1Co 12.13; Ef 4.5). As referências aos sacramentos podem sublinhar muitas passagens onde não há qualquer menção explícita aos mesmos (p. ex., Jo 3 e 6; Hb 10.22; Jo 19.34). A grande comissão do Senhor ressurto aos discípulos, para que fossem a todas as nações com o evangelho, ordena especificamente a administração do batismo e claramente deixa subentendida a observância da ceia do Senhor (Mt 28.19,20). Cristo promete estar com os seus servos até o tempo do fim. A obra para a qual ele os chamou, incluindo a observância dos mandamentos, não será completada antes disso. Paulo também não deixa transparecer qualquer dúvida que a ceia do Senhor deve ser continuada, como uma demonstração da morte de Cristo, até que ele volte (1Co 11.26). É verdade que Mateus e Marcos não registram o mandamento que diz "fazei isto em memória de mim", mas a evidência da prática da igreja primitiva (At 2.42; 20.7; 1Co 10.16; 11.26) mais do que compensa isso.

A eficácia dos sacramentos depende da instituição e da ordem emanadas de Cristo. Os elementos por si mesmos não têm qualquer poder: o seu uso fiel é que importa. Pois por intermédio deles os homens são levados à comunhão com Cristo em sua morte e ressurreição (Rm 6.3; 1Co 10.16). O perdão (At 2.38), a purificação (At 22.16; cf. Ef 5.26), e a revivificação espiritual (Cl 2.12) são associados com o batismo. A participação no corpo e no sangue de Cristo é realizada por intermédio da santa comunhão (1Co 10.16; 11.27). O batismo e o cálice da ceia são juntamente associados, no ensino de nosso Senhor, quando ele fala sobre a sua morte e, na mente da igreja, quando relembra suas solenes obrigações (Mc 10.38,39; 1Co 10.1-5).

Os sacramentos são ritos próprios da aliança: "Este é o cálice da nova aliança" (Lc 22.20; 1Co 11.25). Fomos batizados "em nome de Jesus" (Mt 28.19). A nova aliança teve início pelo sacrifício da morte de Cristo (cf. Êx 24.8; Jr 13.31,32). Suas bênçãos são transmitidas por Deus por intermédio de sua palavra e sua promessa no evangelho e nos seus sacramentos. Há evidência clara que muitos, nos dias apostólicos, recebiam bênção através da administração dos sacramentos acompanhada pela pregação da palavra (At 2.38s.). Era a palavra ou promessa evangélica, que acompanhava a administração que outorgava significado e eficácia ao rito. Aqueles que haviam recebido tão somente o batismo de João foram novamente batizados "em o nome do Senhor Jesus" (At 19.1-7). É igualmente evidente que alguns recebiam os sacramentos sem disso derivar qualquer benefício espiritual (At 8.12-21; 1Co 11.27; 10.5-12).

No caso de Cornélio e sua família (At 10.44-48) temos um exemplo de alguns que receberam os dons que o batismo sela, antes mesmo de haverem recebido o sacramento correspondente. Não obstante, apesar disso receberam o batismo como algo que transmite bênção e como algo obrigatório.

No NT não existe qualquer conflito sugerido entre o uso dos sacramentos e a espiritualidade. Quando os sacramentos são corretamente recebidos, transmitem bênçãos ao crente. Porém, essas bênçãos não se confinam ao emprego dos sacramentos, nem quando essas bênçãos são transmitidas por intermédio dos sacramentos, essa transmissão entra em conflito de maneira alguma, com a ênfase forte e bíblica posta sobre a fé e a piedade. Os sacramentos, quando administrados de conformidade com os princípios estabelecidos nas Escrituras, nos fazem lembrar continuamente a grande base de nossa salvação, a saber, Jesus Cristo em sua morte e ressurreição, e nos fazem lembrar as obrigações que temos de andar de modo digno da chamada mediante a qual fomos chamados. V. BATISMO; CEIA DO SENHOR. A. R.J.C.

## SACRIFÍCIO E OFERTA

### 1. No AT

#### I. TERMOS PELO SACRIFÍCIO

O AT não possui palavra geral para "sacrifício", excetuando o termo esparsamente empregado *qorban*, "aquilo que é trazido perto" (*qrbh*), o qual é praticamente confinado à literatura levítica. (Nossa versão portuguesa, acompanhando muitas outras, apresenta esse termo como "Corbã" na única referência neotestamentária do mesmo, em Mc 7.11). *'Ish* é vocábulo que também pode servir a esse propósito nas leis, porém, é ponto debatido se o mesmo deve ou não ser limitado as "ofertas com fogo" (*'esh*) (mas cf. Lv 24.9). As outras palavras, freqüentemente usadas, descrevem tipos específicos de sacrifício, e se derivam ou do modo do sacrifício, como *zevah* (sacrifício), "aquilo que é abatido" (*zavah*), e *'olah* (oferta queimada), "aquilo que ascende", ou então se derivam de seu propósito, como *'asham* (oferta pela culpa), "pela culpa" (*'asham*), e *hata't* (oferta pelo pecado), "pelo pecado" (*hata't*). Essas palavras podem ser parcialmente distinguidas pela maneira de dispor da vítima, que era ou inteiramente queimada (*'olah*, Lv 1), ou comida pelos sacerdotes e adoradores juntamente (*zevah*, Lv 3), ou então comida exclusivamente pelos sacerdotes (*hata't* e *'asham*, Lv 4-5). Quanto à distinção entre *'olah* e *zevah*, v. Dt 12.27 (cf. Jr 7.21, onde o profeta sugere ironicamente a obliteração da distinção entre os mesmos).

Igualmente incluídos entre os *qorban* enfileiravam-se as ofertas incruentas, "oferta, oblação", as ofertas de cereais (*minhah*, Lv 2), as primícias (*re'shit, bikurim*), o molho da oferta movida de 16 de nisë, a massa da Festa das Semanas, e os dízimos.

## II. TEORIAS SOBRE OS INÍCIOS DO SACRIFÍCIO

O sacrifício não se confinava a Israel entre as nações da antigüidade (cf. Jz 16.23; 1Sm 6.4; 2Rs 3.27; 5.17), e muitos paralelos das nações circunvizinhas têm sido aduzidos como explicação dos sacrifícios dos israelitas. W. R. Smith ("Sacrifice", EBr<sup>9</sup>, XXI, 1886, p. 132-8; *The Religion of the Semites*, 1894) construiu, baseando-se nos árabes nômades pré-islâmicos, um "semita" hipotético, para quem a refeição sacrificial foi a forma mais antiga, bem como também a comunhão dos adoradores e a deidade sendo a idéia controladora. O movimento pan-babilônico (H. Winckler, A. Jeremias, desde c. de 1900 em diante) preferia encontrar os primórdios das ofertas sacrificiais na civilização mais alta da Mesopotâmia, bem como no desenvolvimento ritual de sacrifício propiciatório ali praticado.

R. Dussaud, por sua vez, preferia um pano de fundo cananeu, e encontrou paralelos primeiramente nas tarifas sacrificiais cartaginesas (*Le sacrifice en Israel et chez les Phéniciens*, 1914, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, 1921), e posteriormente nos textos de Ras Shamra (*Les découvertes de Ras Shamra et l'ancien Testament*, 1937). Neste último caso, os materiais da antiga Ugarite (c. 1400 a.C.) indicavam um bem desenvolvido ritual de sacrifícios dotado de nomes semelhantes àquele do AT. O *srf* era uma oferta queimada, o *dbh*, era uma oferta abatida para uma refeição, o *shlm*, possivelmente era um sacrifício propiciatório, e o *'atm*, era o equivalente do *'asham* hebraico. (Essas não foram identificações de Dussaud). A escola mítica e ritualística (S. H. Hooke, *The Origins of Early Semitic Ritual*, 1938; I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, 1943) salientava esse pano de fundo sedentário e frisava o papel substitucionário do rei sofredor no culto. Mas tal ponto de vista não pareceu convincente para A. Alt, que já anteriormente havia afirmado (*Der Gott der Väter*, 1929) que os verdadeiros antecedentes da fé israelita deveriam ser buscados antes entre os patriarcas nômades, os quais teriam praticado uma forma de religião centralizada no deus do cabeça do clã (o "Deus de Abraão", o "Deus de Isaque" o "Deus de Jacó"). V. Maag ("Der Hirte Israels", *Schweizerische Theologische Umschau*, XXVIII, 1958, p. 2-28) levou isso um pouco mais adiante ao observar a predominância da metáfora sobre o pastor nas descrições desse Deus, e quando, baseando-se no pano de fundo das culturas pastoris migrantes das estepes asiáticas, sugeriu que o sacrifício dos mesmos consistia na refeição de comunhão, em que o deus assumia a responsabilidade pelo sangue derramado, o que doutro modo teria provocado a vingança (cf. A. E. Jensen, "Über das Pöten als kulturgeschichtliche Erscheinung", *Paideuma*, IV, 1950, p. 23-38; H. Baumann, "Nyama, die Rachemacht", *ibid.*, p. 191-230). A religião dos israelitas, conforme ela aparece no AT, seria um sincretismo em que o sacrifício nômade *zevah*

existe paralelamente aos sacrifícios de doação do tipo 'olah, que se originou do lado cananeu sedentário (V. Maag, VT, VI, 1956, p. 10-18).

Tal ponto de vista pode comportar tanto o aspecto sedentário como o aspecto nômade, mas se torna subjetivo quando é aplicado a narrativas específicas do AT. O AT pinta o antigo Israel menos como um povo nômade do que como um povo no processo de tornar-se sedentário. Os patriarcas já possuíam os bovinos, ou gado de maior porte, e já se ocupavam de alguma agricultura, e é bem possível que um paralelo mais próximo dos sacrifícios hebreus possa ser encontrado entre certa tribo como os Nuer da África, cujo sacrifício, conforme descrito por E. Evans-Pritchard (*Nuer Religion*, 1956) envolvia o oferecimento de um boi em substituição pelo pecado. A escola de Wellhausen, que traçava uma evolução que teria partido de uma alegre refeição sacrificial nos tempos mais antigos para as ofertas pelo pecado e ofertas pela culpa, somente já no período pós-exílico (J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, 1885; W. R. Smith, *op. cit.*), considerava a conexão do sacrifício com o pecado como o último elemento. Porém, isso não é mais reputado como provável (cf. o artigo à máquina deste escritor, *Penitence and Sacrifice in Early Israel*, Zurique, 1960), conforme o esboço histórico dado abaixo demonstrará.

### III. O DESENVOLVIMENTO NA HISTÓRIA

#### a) Patriarcal

É significativo que os primeiros sacrifícios mencionados no livro de Gênesis não eram refeições *zevahim*, mas antes, as ofertas voluntárias de Caim e Abel (*minnah*, Gn 4.3,4), e as ofertas queimadas de Noé ('olah, Gn 8.20; aqui encontramos a primeira referência a um altar). Os altares patriarcais são freqüentemente descritos (p. ex., Gn 12.6-8), mas infelizmente os detalhes acerca do tipo de sacrifício não são dados. Maag pensa na refeição de comunhão *zevah*, mas T. C. Vriezen (*An Outline of Old Testament Theology*, 1958, p. 26) pensa que o 'olah é mais típico. Gn 22 dá algum apoio à última dessas posições. Isaque sabia que Abraão tinha o costume de oferecer 'olah, e que um cordeiro era geralmente a vítima (v. 7). As refeições sacrificiais, entretanto, selam as alianças (Gn 21.54, primeiro emprego do termo *zevah*), mas nem todas as alianças são desse tipo. Gn 15.9-11 pode ser melhor compreendido como um ritual purificador como aquele do texto hitita traduzido por O. Masson (RHR, CXXXVII, 1950, p. 5-25; cf. O. R. Gurney, *The Hittites*, 1952, p. 151).

Quanto aos motivos que impeliam ao sacrifício, nesse período, aparecem como proeminência a honra a Deus e a ação de graças pela sua bondade, porém, outros pensamentos mais solenes não podem ser evitados. A oferta de Noé deve ser vista não meramente como uma oferta de ação de graças pelo livramento recebido, mas igualmente como uma expiação. Quando Jacó se dirigia ao Egito (Gn 46.1), fez uma pausa para buscar a vontade de Deus, e ofere-

ceu sacrifícios (*zevah*), que possivelmente foram expiatórios (cf. L. Rost, VTSuppl., VII, 1960, p. 354; ZDPV, LXVI, 1943, p. 205-16). No Egito, o povo de Israel foi conclamado a oferecer um solene sacrifício no deserto (Êx 5.3, *zevah*), que exigia vítimas animais (Êx 10.25,26) e foi distinguido de qualquer oferta feita pelos egípcios (Êx 8.26).

#### b) Anfitiônico ou Tribal

O reconhecimento do Israel primitivo como uma organização tribal do tipo anfitiônico é um dos avanços do estudo moderno. Noth pensa que isso chegou a tornar-se realidade no solo da Palestina no tempo dos juizes (cf. *The History of Israel*, 1958), mas a forte tradição bíblica faz isso recuar a tempos bem mais remotos e o associa ao nome de Moisés. As principais dentre as ocasiões anfitiônicas eram as três grandes festividades religiosas, quando então deveriam ser oferecidos sacrifícios: "... ninguém apareça de mãos vazias perante mim" (Êx 23.15). Os sacrifícios que melhor conhecemos são aqueles da Páscoa e da aliança. A Páscoa combinava os elementos de sacrifício como um apotropaico e o sacrifício como uma refeição de comunhão. Estando confirmados no conhecimento de que o sangue fora derramado para desviar o mal, os membros de cada família podiam assentar-se em alegre comunhão entre si (Êx 12; Js 5.5-12; v. PÁSCOA). Elementos similares provavelmente entravam no sacrifício da aliança e em suas renovações (Êx 24.1-8; Dt 27.1s.; Js 8.30s.; 24; cf. Sl 50.5). A aspersão de sangue purificava a aliança enquanto a ingestão da refeição assinalava a sua consumação (V. ALIANÇA).

Em adição a isso, muitos outros sacrifícios, tanto nacionais como locais, eram levados a efeito. Sacrifícios nacionais típicos eram aqueles oferecidos em momentos desastrosos ou em ocasiões de guerra (Jz 20.26; 21.4; 1Sm 7.9), quando então aparentemente a penitência figurava como a nota principal (cf. Jz 2.1-5). As dedicações e novos inícios eram marcados por sacrifícios (Jz 6.28; Êx 32.6; 1Sm 6.14; 11.15; 2Sm 6.17), como também o eram as ocasiões individuais de celebração (1Sm 1.3), de intercessão (Nm 23.1s.), e talvez de hospitalidade (Êx 18.12).

#### c) Monárquico

A edificação do templo, por Salomão, proveu uma oportunidade do oferecimento de sacrifícios iniciatórios (1Rs 8.62s.) e regulares (1Rs 9.25), mas, como as fontes são os livros dos "reis", tais sacrifícios foram antes sobre a participação real (cf. 2Rs 17.10s.) do que sobre a participação do povo. Que o culto diário achava-se em progresso, entretanto, é confirmado por um versículo tal com 2Rs 12.16, bem como pela freqüente menção sobre sacrifícios nos escritos dos profetas e nos salmos. As muitas referências favoráveis no livro dos Salmos mostram que as condenações que encontramos nos livros proféticos não devem ser tomadas em sentido absoluto, como se profeta e sacerdote estivessem em oposição. Os profetas faziam menos objeção ao próprio culto do que às idéias de operação mágica emprestadas dos cultos de

S

fertilidade (Am 4.4,5; Is 1.11-16), e as tais inoções como a idolatria e o sacrifício de crianças, introduzidos pelos governantes apóstatas (Jr 19.4; Ez 16.21). O profeta Isaías pôde receber a sua chamada no templo (Is 6), e Jeremias e Ezequiel puderam encontrar um lugar para um culto expurgado na religião futura de Israel (Jr 17.26; Ez 40-48). Esse é igualmente o sentimento predominante dos salmistas, os quais constantemente falam sobre seus sacrifícios de ação de graças em pagamento por seus votos (p. ex., Sl 66.13-15). Expressões de penitência, e da alegria do perdão, acham-se igualmente presentes (Sl 32 e 51), e, embora não seja mencionado qualquer sacrifício nesses contextos, provavelmente deve-se supor a existência de sacrifícios pelo fato que o perdão é experimentado no templo (Sl 65.1-5). Se por um lado não há necessidade de fazer com que todas as tais referências sejam pós-exílicas, a queixa dos profetas de que a penitência nem sempre acompanhava o sacrifício no período do reino posterior, também não deve deixar de ser lembrada.

#### d) Pós-exílico

O desastre do exílio é usualmente visto como algo que deu em resultado um profundo senso de pecado, e sem dúvida alguma isso foi verdade (cf. 2Rs 17.7s.; Ne 9), mas não no sentido em que Wellhausen dizia, de que somente então a nota expiatória de Lv 1—7 e Lv 16 poderia ter entrada na religião de Israel. As referências a sacrifícios, nos escritos não-levíticos, antes e depois do exílio, embora usualmente por demais fragmentários para que nos ajudem a decidir a questão, dão bem pouco apoio a tal evolução. Tanto a alegria como a penitência, continuam ali a caracterizar os sacrifícios (Ed 6.16-18; Ne 8.9s.). O templo e o culto recebem grande valor (Ag 1—2; Jl 2.14, e especialmente os livros de Crônicas), mas somente quando servem de veículo para uma adoração sincera (Ml 1.6s.; 3.3s.). A literatura apocalíptica e de sabedoria consideram o culto como ponto pacífico (Dn 9.21,27; Ec 5.4; 9.2) e igualmente dão prosseguimento à ênfase moral profética (Ec 5.1; Pv 15.8).

#### IV. OS REGULAMENTOS DAS LEIS

As leis referentes aos sacrifícios estão espalhadas por todos os códigos do AT (Êx 20.24s.; 34.25s.; Lv 17, 19.5s.; Nm 15; Dt 12 etc.), mas o "torah" por excelência sobre os sacrifícios fica em Lv 1-7. Os caps. 1—5, tratam, por sua vez, das ofertas queimadas ('olah), das ofertas de cereais (*minhah*), das ofertas pacíficas (*zevah*), das ofertas pelo pecado (*hata't*), e das ofertas pela culpa ('asham), enquanto os caps. 6 e 7 nos fornecem regulamentos adicionais a respeito de todos aqueles outros cinco capítulos anteriores — 6.8-13 (ofertas queimadas), 6.14-18 (ofertas de cereais), 6.24-30 (ofertas pelo pecado), 7.1-10 (ofertas pela culpa), 7.11s. (ofertas pacíficas). Dessas e de outras referências pode-se compilar o seguinte relato sintético.

##### a) Os materiais

A vítima sacrificial tinha de ser tirada dentre os animais e pássaros limpos (Gn 8.20), e podiam

ser o touro, a cabra, a ovelha, a pomba ou a rola (cf. Gn 15.9), mas de forma alguma podia ser o camelo ou o jumento (Êx 13.13) (v. LIMPO E IMUNDO). Essas provisões não devem ser traçadas até à idéia de sacrifício como "alimento para os deuses" (a saber, que os deuses comiam aquilo que o homem comia) — conforme parece ser sugerido por Lv 3.11; 21.6; Ez 44.7 — pois os peixes (Lv 11.9), e os animais selvagens (Dt 12.22) podiam ser comidos, mas não sacrificados. O princípio parece ter sido antes o de propriedade (cf. 2Sm 24.24), caso em que os animais selvagens seriam considerados como já de alguma maneira pertencentes a Deus (Sl 50.9s.; cf. Is 40.16), enquanto os animais domésticos ter-se-iam tornado propriedade do homem devido o seu trabalho (Gn 22.13 é uma exceção apenas aparentemente) e tinha uma espécie de "conexão vivencial" com ele. Isso se torna ainda mais claro no caso das ofertas incurrentes, produzidas pelo "suor de seu rosto" (cereais, farinha, azeite, vinho etc.), as quais eram também artigos de primeira necessidade na cozinha. A propriedade ilegitimamente adquirida não era aceitável como sacrifício (Dt 23.18).

O princípio que diz "o melhor é para Deus", era observado em todas as ocasiões — quanto ao sexo, os animais machos eram preferidos às fêmeas (Lv 1.3; mas cf. Lv 3.1; Gn 15.9; 1Sm 6.14; 16.2); quanto à idade, a maturidade era reputada especialmente valiosa (1Sm 1.24); quanto à perfeição física, "sem defeito" é exigência constantemente salientada (Lv 1.3; 3.1; Dt 15.21; 17.1; Lv 22.17-25; cf. Ml 1.6s., mas notar a exceção referente às ofertas voluntárias, Lv 22.23); e, em alguns casos, quanto à cor, o vermelho era a cor preferida (Nm 19.2), talvez por representar melhor o sangue (cf. as pinturas de animais nas cavernas pré-históricas). A diferença entre Israel e seus vizinhos é claramente perceptível na rejeição da extensão desse princípio até aquilo que poderia ser considerado como seu climax lógico, no primogênito humano. Os sacrifícios de crianças, presentes no período final do reino (2Rs 21.6), e os sacrifícios humanos ocasionalmente anunciados em tempos anteriores (Jz 11.29s.), vieram de influências externas, e foram condenados pelos profetas (Jr 7.31s.), por preceitos (Lv 20.4), e p. ex. (Gn 22). Êx 22.29b é passagem que deve ser claramente interpretada à luz de Êx 34.19,20 e Êx 13.12-16. O princípio da substituição se faz presente, não apenas nessa substituição do primogênito humano por uma vítima animal, mas igualmente na provisão dada aos pobres para que pudessem oferecer pombas, como oferta pelo pecado, que eram bem mais baratas (Lv 5.7), e, se até mesmo essa oferta fosse pesada demais, uma oferta de cereais (Lv 5.11). As palavras "segundo as suas poses" (Lv 14.22 etc.) são significativas neste caso.

As libações de azeite (Gn 28.18), de vinho (Gn 35.14), e de água (? 1Sm 7.6), parecem ter tido certo lugar no culto, mas somente as ofertas de vinho são referidas nas leis básicas (Nm 28.7 etc.). A proibição do uso de fermen-



to e de mel (com algumas exceções), e possivelmente também de leite, provavelmente deve ser compreendida pela facilidade com que tais coisas se putreficam. Justamente pelo motivo oposto, o sal era provavelmente adicionado aos sacrifícios, por causa de suas qualidades preservadoras bem conhecidas (mencionadas somente em Lv 2.13 e Ez 43 24, mas cf. Mc 9.49). O incenso (*'vona*h, *q'toret*) desempenhava um papel considerável, tanto como uma oferta independente (Êx 30.7; cf. as instruções para sua fabricação, nos v. 34-38) quanto como um acompanhamento das ofertas de cereais (Lv 2). Muitos eruditos, duvidando de seu emprego antigo, à base de que não seria nem comestível nem uma propriedade de cada família (Jr 6.20), pensam que *q'toret*, nos livros históricos, é vocábulo que descreve a queima da gordura (*qtr*) e não de incenso, mas isso não é certo. (V. N. H. Snaith, *IB*, III, 1954, p. 40, e J. A. Montgomery, *ICC*, *Kings*, 1952, p. 104, também *VT*, X, 1960, p. 113-29; v. tb. *ALTAR*.)

#### b) As ocasiões

Os regulamentos bíblicos cobrem tanto as ofertas nacionais e individuais como as ocasiões diárias e festivas. Os primeiros sacrifícios públicos com boa comprovação são os periódicos, a saber, a Festa dos Pães Asmos, a Festa das Primícias ou das Semanas, e a Festa da Colheita ou dos tabernáculos (Êx 23 14-17; 34.18-23; Dt 16). Com a primeira, a Páscoa estava ligada desde o princípio (Js 5.10-12), e com a última, com toda a probabilidade, estavam ligados os cerimoniais de renovação da aliança (cf. Êx 24; Dt 31.10s.; Js 24) e possivelmente os ritos de ano novo e de expiação (cf. Lv 23.27s.) (v. tb. PENTECOSTE; PÁSCOA; TABERNÁCULOS, FESTA DOS). Uma completa tarifa de sacrifícios para as mesmas, e para observâncias adicionais, mensais (luas novas), semanais (sábados), e diárias (matinais e vespertinas), se encontra em Nm 28.29, podendo ser apresentada de forma tabular conforme damos nesta página (tirado da obra de A.R. S. Kennedy, *Leviticus and Numbers*, *Century Bible*, 1910, p. 349).

A data do início da oferta queimada, oferecida duas vezes por dia, é assunto controvertido, e certamente é difícil de ser solucionado, por causa da natureza ambígua de *minhah*, tanto para ofertas de cereais como para ofertas queimadas. As principais referências são:

	Manhã		Tarde	
	'olah	minhah	'olah	minhah
1Rs 18.29		x		x
2Rs 3.20	x			x
2Rs 16.15	x	x		
Ez 46.13,14	x	x	x	x
Êx 29.38-42	x	x	x	x
Nm 28.3-8			x	

'Olah e minhah são igualmente referidos, sem qualquer referência ao tempo, em 1Sm 3.14; Jr 14.12; e Sl 20.3, e 'olot e minhot contínuos em Ed 3.3s. e Ne 10.33.

Sacrifícios de uma natureza mais particular eram a Páscoa, a respeito da qual a unidade era a família (Êx 12; cf. 1Sm 20.6, mas aqui temos uma lua nova, e não uma lua cheia), e sacrifícios individuais, tais como aqueles que cumpriam algum voto (1Sm 1.3; cf. v. 21; 2Sm 15.7s.), ou em confirmação de um tratado (Gn 31.54), na veneração a Deus (Jz 13.19), na dedicação pessoal (1Rs 3.4), na consagração (1Sm 16.3), ou na expiação (2Sm 24.17s.). Se a extensão da hospitalidade a um hóspede era sempre considerada como uma ocasião própria para oferecer-se sacrifício, não é claro (Gn 18; Nm 22.40; 1Sm 28.24 talvez não envolva ritos levados a efeito perante um altar, mas cf. 1Sm 9). Ocasões adicionais mencionadas nas leis são a purificação do leproso (Lv 14), a purificação após o parto (Lv 12), a consagração de um sacerdote (Lv 8; 9) ou de um levita (Nm 8), e quando um nazireu era dispensado de seus votos (Nm 6). Sacrifícios menos freqüentes são aqueles da dedicação do santuário (2Sm 6.13; 1Rs 8.5s.; Ez 43.18s.; Ed 3.2s.), de coroações reais (1Sm 11.15; 1Rs 1.9), e de dias de penitência nacional (Jz 20.26; 1Sm 7), ou da preparação para a batalha (1Sm 13.8s.; Sl 20).

	Touros	Cordeiros	Carneiros	Cabras
Diários (manhã e tarde)			2	
Sábados (adicionais)			2	
Luas Novas	2	1	7	1
Pães Asmos (cada dia)	2	1	7	1
<b>Total para sete dias</b>	<b>14</b>	<b>7</b>	<b>49</b>	<b>7</b>
Semanas (Primícias)	2	1	14	1
Primeiro dia do 7.º mês	1	1	7	1
Dia da Expiação	1	1	7	1
Tabernáculos, 1.º dia	13	2	7	1
Tabernáculos, 2.º dia	12	2	14	1
Tabernáculos, 3.º dia	11	2	14	1
Tabernáculos, 4.º dia	10	2	14	1
Tabernáculos, 5.º dia	9	2	14	1
Tabernáculos, 6.º dia	8	2	14	1
Tabernáculos, 7.º dia	7	2	14	1
Tabernáculos, 8.º dia	1	1	7	1
<b>Total para oito dias</b>	<b>71</b>	<b>15</b>	<b>105</b>	<b>8</b>

Entre as ofertas periódicas trazidas anualmente em reconhecimento à participação de Deus na produtividade, eram os primogênitos dos animais e as primícias dos frutos da terra (Êx 13; 23.19; Dt 15.19s.; 18.4;26; Nm 18; cf. Gn 4.3,4; 1Sm 10.3; 2Rs 4.42), os dízimos (q.v.), e as ofertas do primeiro molho (Lv 23.9s.) e da primeira massa (Nm 15.18-21; Ez 44.30; cf. Lv 23.15s.). O propósito dessas ofertas provavelmente não era consagrar o resto da colheita, mas antes, desconsagrá-la. Pois tudo pertencia a Deus até que a primeira porção houvesse sido oferecida e aceita, em lugar do todo. Somente então é que era removida a restrição contra o uso humano do restante (Lv 23.14; cf. 19.23-25). Até mesmo a porção trazida era usualmente apresentada somente como um sinal perante o altar, e depois era tirado para ser usado pelos sacerdotes ou para ser usado como uma refeição sacrificial. Essa era, igualmente, a sorte dos pães semanais da proposição (q.v.)

### c) O ritual

Os principais sacrifícios efetuados sobre o altar, em Lv 1—5, são descritos dentro de uma moldura de ritual estereotipado que se compõe de seis atos, dos quais três pertencem ao adorador e três pertencem ao sacerdote. Podem ser ilustrados com o 'olah e o zevah (cf. R. Rendtorff, *Die Gesetze in der Priesterschrift*, 1954).

As provisões referentes à oferta pelo pecado, por diversas vezes repetidas acerca de várias classes (Lv 4.1-12,13-21,22-26,27-31), seguem o mesmo esquema, exceto em detalhes secundários. A oferta queimada constituída de uma ave (Lv 1.14-17) e a oferta de cereais ou de manjares (Lv 2) necessariamente apresentam maiores variações, porém não são inteiramente dissimilares. Uma fórmula semelhante para a oferta pela culpa, entretanto, não é apresentada (cf., todavia, 7.1-7), mas pode

ser compreendida como algo dado sob a lei da oferta pelo pecado (Lv 7.7).

Termo Hebraico	'olah (Lv 1)		Zevah (Lv 3)		
	1-9	10-13	1-5	6-11	12-17
1. <i>hiqriv</i>	3	10b		6b	12b
2. <i>samakh</i>	4		2a	8a	
3. <i>shahat</i>	5a	11a	2a	8a	13a
4. <i>zaraq</i>	5b	11b	2b	8b	13b
5. <i>hiqtir</i>	9b	13b	5	11	16
6. 'akhal					

1. O adorador trazia para perto (*hiqriv*) a sua oferta (também *hevi'*, 'asah). O lugar do sacrifício é o tabernáculo, no átrio fronteiro, ao lado norte do altar (no tocante às ofertas queimadas, pelo pecado, e pela culpa, mas não no tocante às mais numerosas ofertas pacíficas), embora em tempos anteriores talvez o local exato mais apropriado fosse a porta do tabernáculo (Lv 17.4) ou o santuário local (1Sm 2.12s.), ou então um altar rude de pedras ou de terra (Êx 20.24s.), ou ainda uma rocha (1Sm 6.14) ou coluna (Gn 28.18). O animal abatido sobre o altar, embora deixado subentendido por Gn 22.9 e Êx 20.24 (Sl 118.27 é duvidoso), não é normal no culto.

2. O adorador impunha suas mãos (*samakh*), ou no período bíblico mais provavelmente uma mão só (cf. Nm 27.18), sobre a vítima, e possivelmente confessava o seu pecado. Este último é mencionado, entretanto, somente em conexão com o bode Hazazel, caso em que não era derramado qualquer sangue (Lv 16.21), e em conexão com algumas ofertas pelo pecado (Lv 5.5) e algumas ofertas pela culpa (Nm 5.7) (cf., entretanto, Dt 26.3; Js 7.19,20), pelo que o *s'mikhah* não pode ser reputado com certeza como uma transferência de pecado. Por outro

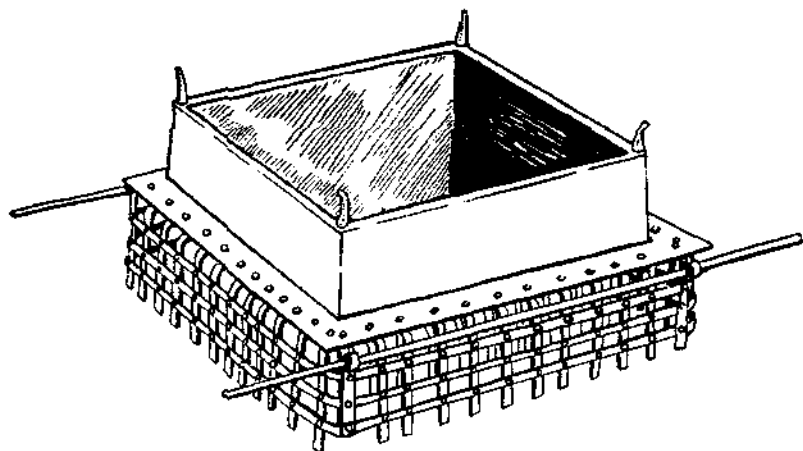


Fig. 161 — Uma reconstrução do altar descrito em Lv 27.1-8, que foi colocado no pátio do tabernáculo.

lado, parece inadequado considerá-lo simplesmente como uma identificação da propriedade por parte de seu proprietário, pois tal identificação não é feita no tocante às ofertas incruentas, onde deveria ser igualmente apropriado. A representação, se não até mesmo a transferência, parece estar claramente envolvida (cf. o emprego da mesma palavra no concernente à comissão dada a Josué (Nm 27.18) e aos levitas (Nm 8.10), como também ao apedrejamento de algum blasfemo (Lv 24.13s.)). V. P. Volz, ZAV, XXI, 1901, p. 93-100, e quanto a um ponto de vista contrário, v. J. C. Matthes, *ibid.*, XXIII, 1903, p. 97-119).

3. O abate (*shahat*) é levado então a efeito pelo adorador, excetuando no caso de ofertas nacionais (Lv 16.11; 2Cr 29.24). Na literatura não-levítica, o verbo *zavah* é empregado mas este talvez se refira ao esquarteramento subsequente ao sacrifício, bem como à disposição das partes sobre o altar (*mizbeah*, não *mishat*) (conforme K. Gallig, *Der Altar*, 1925, p. 56s.). Quanto a isso, entretanto, *nth* é a palavra normalmente empregada (1Rs 18.23; Lv 1.6), enquanto *zavah* descreve antes os sacrifícios *z' vahim*, exceto no caso de algumas poucas passagens (Êx 20.24; 1Rs 3.4; cf. 2Rs 10.18s.) onde ocorre juntamente com o termo 'olof. Esses devem provavelmente ser reputados um uso frouxo do verbo, que nos idiomas cognatos pode ser até mesmo usado acerca de ofertas de legumes, enquanto no piel, em hebraico, parece ser usado de modo bastante geral para indicar a gama inteira do culto (usualmente apóstata). Não é certo, portanto, que todo uso do termo *zavah* era sacrificial, ou então que a carne podia ser comida somente em ocasiões de sacrifício, embora esse tivesse sido freqüentemente o caso na antigüidade (cf. o problema da carne oferecida aos ídolos, em Corinto).

4. A manipulação (*zaraq*) do sangue ficava ao encargo do sacerdote, que recolhia o sangue numa bacia e o salpicava sobre as esquinas nordeste e sudoeste do altar de tal maneira que todos os quatro lados ficavam aspergidos. Isso tinha lugar com as ofertas queimadas de animais (Lv 1), ofertas pacíficas (Lv 3), e ofertas pela culpa (Lv 7.2), mas não com as ofertas queimadas de pássaros (Lv 1.15), pois nesse caso a quantidade de sangue era insuficiente, pelo que era deixado escorrer por um dos lados do altar. A oferta pelo pecado (Lv 4) emprega um conjunto diferente de verbos, *hizah* ("aspergir") ou *natan* ("pôr"), de conformidade com o caso, se a oferta fosse de importância primária ou secundária (v. abaixo). O restante do sangue era então derramado fora (*shafakh*), à base do altar. O rito cruento só é refletido nos livros históricos em 2Rs 16.15 (mas cf. 1Sm 14.31-35; Êx 24.6-8).

5. Alguma queima (*hiqtir*) tomava lugar no caso de todos os sacrifícios. Não somente o sangue, mas igualmente a gordura, pertencia a Deus, e esta era primeiramente queimada (Gn 4.4; 1Sm 2.16). Não se tratava da gordura em geral, mas especificamente da gordura dos

rius, do fígado e dos intestinos. Somente no tocante às ofertas pacíficas, pelo pecado e pela culpa é que a gordura era queimada, enquanto no tocante às ofertas de cereais havia uma porção, chamada de 'azkarah, que era separada e queimada; porém, a oferta queimada era inteiramente queimada excetuando o couro, que se tornava propriedade dos sacerdotes (Lv 7.8). Uma diferente espécie de queima (*sarah*) longe do altar, era a sorte das ofertas pelo pecado de primeira importância. Nessa queima o couro do animal também era incluído.

6. As porções restantes do sacrifício eram comidas ('*akhal*) em uma refeição sacrificial, ou pelos sacerdotes e adoradores conjuntamente (oferta pacífica), ou pelos sacerdotes e suas famílias, ou pelos sacerdotes exclusivamente. O alimento dos sacerdotes era classificado como santo ou como santíssimo. O primeiro incluía as ofertas pacíficas (Lv 10.14; 22.10s.), e as primícias dos frutos da terra e os dízimos (Nm 18.13), e podiam ser comidos pela família do sacerdote em qualquer lugar limpo, mas o último incluía as ofertas pelo pecado (Lv 6.26), as ofertas pela culpa (Lv 7.6), as ofertas de cereais (Lv 6.16), e os pães da proposição (Lv 24.9), e só podiam ser consumidas pelos próprios sacerdotes, e dentro dos átrios do templo. A refeição sacrificial do povo, tirada da oferta pacífica, era o acompanhamento popular da adoração local nos tempos primitivos (1Sm 1; 9) mas com a centralização do culto em Jerusalém (cf. Dt 12) a tendência foi deste aspecto diminuir perante os aspectos mais formais da adoração. Tão tarde quanto Ez 46.21-24, entretanto, continuava havendo provisão para tal refeição popular.

#### d) Os tipos de sacrifício

(i) 'olah. A oferta queimada aparentemente com melhor razão pode ser reputada como um típico sacrifício hebreu, e não o sacrifício *zavah*, favorecido pela escola de Wellhausen. Acha-se presente nas Escrituras desde o princípio (? Gn 4; 8.20; 22.2; Êx 10.25; 18.12; Jz 6.26; 13.16), desde bem cedo se tornou um rito regular (1Rs 9.25; cf. 1Rs 10.5), nunca foi omitido em grandes ocasiões (1Rs 3.4; Js 8.31), e reteve seu papel dominante até os últimos tempos do AT (Ez 43.18; Ed 3.2-4) (v. R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im alten Israel*, escrito à máquina, Göttingen, 1953). Seja o que for que se possa dizer a respeito do ponto de vista de Robertson Smith acerca de uma oferta pacífica primária, da qual a oferta queimada ter-se-ia desenvolvido posteriormente, no que diz respeito ao AT, foi do 'olah que o *minhah*, o 'asham, o *hata't*, e até mesmo os *sh'lamim* parecem ter-se originado. O *kaliil*, referido por cinco vezes (1Sm 7.9; Sl 51.19; Dt 23.10; cf. Dt 13.16 e Lv 6.22,23) é igualmente outro nome para o sacrifício 'olah, embora aparentemente diferisse um tanto nas tarifas de Cartago e de Marselha.

Apesar de que o ponto de vista de Rost tenha seus pontos de verdade, quando diz que a incidência do 'olah é confinado à Grécia e à região "confinada pelo Tauro, ao norte, pelo Mediterrâneo a oeste, e pelo deserto no leste e

no sul" (Erwägungen zum israelitischen Brandopfer", *Von Ugarit nach Qumran* (Eisfeldt Festschrift), 1958, p. 177-83), disso não se segue que suas origens em Israel foram os sacrifícios humanos (2Rs 3.27) ou os ritos de aversão da espécie grega. Seu indubitável caráter de doação é evidente pela sublimação dos elementos transformados numa forma pela qual podem ser transportados para Deus (Jz 6.21; 13.20; cf. Dt 33.10), mas isso não diz coisa alguma acerca do propósito da doação, que talvez visasse homenagem e ação de graças, ou então, expiar o pecado. Esta última nota está presente em Jó 1.5; 42.8, e em muitas outras passagens antigas, e é dada como o motivo do sacrifício em Lv 1.4 (cf. o Texto Ugarítico IX.7, onde a oferta queimada *shrp* é ligada com o perdão da alma (*sh npsh*). Quando a oferta pelo pecado veio a tomar a procedência como a primeira de uma série de sacrifícios (*Mishnah, Zebahim* x.2) tendia a assumir essa função, mas esse não era originalmente o caso (cf. Nm 28; 29; e cf. Nm 6.14 com 6.11).

(ii) *Minhah* ("oferta-refeição", "oferta de cereais ou de manjares"). É algo que confunde um tanto o fato que esse vocábulo é usado de três maneiras diferentes no AT. Por 34 vezes simplesmente significa "presente" ou "tributo" (cf. Jz 3.15; 1Rs 4.21 — a raiz é provavelmente *manah*, "dar", cf. a forma peculiar do plural no texto massorético de Sl 20.3), 97 vezes na literatura levítica e a oferta de cereais (p. ex., em Lv 2), e num número indeterminado das instâncias restantes, também tem esse significado (p. ex., Is 43.23; 66.20), mas noutras instâncias se refere a sacrifícios em geral (1Sm 26.19; 2.29, e provavelmente também no livro de Malaquias), e ao sacrifício de animais em particular (1Sm 2.12-17; Gn 4.3,4; mas v. N. H. Snaith, VT, VII, 1957, p. 314-6). S. R. Driver corretamente, definiu o *minhah* como um sacrifício que não expressa meramente a idéia neutra de presente, mas também que denota "um presente feito para obter ou reter a boa-vontade" (HDB, III, 1900, p. 587; cf. Gn 33.10), e esse sentido propiciatório aparece em primeiro plano igualmente em tais referências a sacrifícios como 1Sm 3.10-14; 26.19.

Nessas referências o *minhah* é um sacrifício independente, enquanto nas leis é o acompanhamento das ofertas queimadas e das ofertas pacíficas (Nm 15.1-16), exceto em Nm 5.15,25; Lv 5.11-13; 6.19-23. De conformidade com Lv 2, devia consistir ou de farinha (2.1-3), ou de bolos cozidos (2.4-10), ou de cereal cru (2.14-16), juntamente oferecido com azeite e incenso puro (*shvonah*). Com esse "*minhah* do átrio" pode ser comparado aquilo que Kurtz chamou de "*minhah* do lugar santo" — o altar de incenso, os pães da proposição sobre a mesa, e o azeite na lâmpada (*The Sacrificial Worship of the Old Testament*, 1865). Outros ingredientes podiam ser o sal (Lv 2.13) e o vinho (Lv 23.13). Nenhuma dessas ofertas era consumida pelos adoradores (mas ? Lv 7.11-18). Pertenciam aos sacerdotes, mas tão somente depois que uma "por-

ção memorial" (Lv 2.2) houvesse sido queimada sobre o altar. Certas revisões apresentam uma tradução que sugere derivação de *'azkara* do termo *zakhar*, mas G. R. Driver sugeriu o significado de "sinal", isto é, uma parte em lugar da totalidade (JSS, I, 1956, p. 97-105), e isso seria ainda uma outra instância do princípio de substituição nos sacrifícios.

(iii) *Zevah* e *sh'lamim*. Neste caso novamente há grande variedade no seu uso, onde, *zevah* e *sh'lamim* são algumas vezes empregados como sinônimos (Lv 7.11-21; 2Rs 16.13,15), algumas vezes distinguidos entre si (Js 22.27; cf. Êx 24.5; 1Sm 11.15), algumas vezes independentemente (2Sm 6.17,18; Êx 32.6), e algumas vezes combinados numa expressão composta, como *zevah sh'lamim* ou como *zivhe sh'lamim* (conforme usualmente é usada na lei levítica). E de duvidar que todos esses usos fossem compreendidos como referências simplesmente à refeição sacrificial *zevah*. *Sh'lamim*, quando usado isoladamente, possivelmente não era uma refeição de forma alguma (cf., entretanto, 2Sm 6.19), mas antes, uma solene oferta expiatória semelhante ao sacrifício *'olah* (cf. R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers*), e em conjunção com outros sacrifícios talvez ainda continuasse retendo esse significado. Um *shim* de espécie propiciatória, parece ter sido conhecido em Ugarite (D. M. L. Urie, "Sacrifice among the West Semites", PEQ, LXXI, 1949, p. 75-7) e é referido em passagens tais como Jz 20.26; 1Sm 13.9; 2Sm 24.25. De maneira alguma é incoerente que o mesmo fosse seguido por uma refeição de regozijo, se a alegria fosse o regozijo do perdão, pois a refeição de aliança *zevah* também assinalava usualmente uma reconciliação depois de qualquer alienação (Gn 31.54; cf. S. I. Curtiss, "The Semitic Sacrifice of Reconciliation", *The Expositor*, sexta série, VI, 1902, p.454-62).

Qualquer das derivações propostas de *shalem* — de *shalom*, "paz", portanto, "estabelecer a paz", ou então de *shalem*, "compensar", portanto, "recompensar, expiar" — estaria de conformidade e seria preferível à redução da oferta pacífica àquilo que de fato não passava de seus segmentos, as "ofertas de voto" ou as "ofertas de ação de graças". Essas duas, juntamente com a oferta voluntária, constituíam três classes dentro da oferta pacífica propriamente dita, e os regulamentos que os controlavam (Lv 7.11s.) são um suplemento aos que aparecem em Lv 3. Todas as três ofertas eram ofertas de ação de graças, mas a oferta de voto, que se desincumbia de uma promessa anterior, na ocasião de sua realização, não era mais opcional, enquanto as outras duas o eram. Possivelmente foi por esse motivo que o voto reverteu para o regulamento mais estrito de uma vítima sem qualquer defeito (Lv 22.19; cf. Mt 1.14, onde se acrescenta que deveria ser um animal macho), enquanto essa exigência era relaxada no tocante às ofertas voluntárias (Lv 22.23). Lv 7 igualmente adiciona as regras referentes à refeição sacrificial, que se encontram ausentes em Lv 3 — saber, que a oferta de ação de graças

deveria ser comida no mesmo dia, e que a oferta de voto e a oferta voluntária não podia ser comida mais tarde que o dia seguinte ao do seu oferecimento. As porções dos sacerdotes são definidas (Lv 7.32s.) como o peito "movido" e o ombro "alçado" (coxa). G. R. Driver (op. cit.) sugere algum significado como "contribuição" para os termos "movido" (*"nufah"*) e "alçado" (*"rumah"*), e isso parece melhor do que as mais antigas sugestões de movimentos horizontal e vertical perante o altar, que dificilmente são apropriados no caso de se tratar de cordeiros, bodes, ou levitas (Nm 8.11).

(iv) *'Asham* e *hata't*. Os nomes dessas ofertas, a oferta pela culpa (oferta pela transgressão) e a oferta pelo pecado, são os nomes das ofertas pelas quais elas fazem expiação, *'asham* ("culpa") e *hata't* ("pecado"). Num contexto culto esses termos se referem, não tanto a ofensas morais, mas antes, àquelas ofensas que tornavam o ofertante cerimonialmente contaminado, embora o aspecto moral da ofensa de modo algum esteja inteiramente fora de vista. Da primeira espécie temos as ofertas pelo pecado, do leproso (Lv 14; cf. Mc 1.44), e da mãe, após haver dado à luz (Lv 12; cf. Lc 2.24), e da última espécie, temos aquelas ofensas de engano e apropriação indevida, em Lv 6.1-7, e de paixão, em Lv 19.20-22. Esses exemplos podem ter sido pouco mais do que exemplos escolhidos ao acaso para ilustrarem as leis, e não devem ser considerados como uma descrição completa do sacrifício pelo pecado nessas leis, e muito menos do culto como um todo. Na história, p.ex., esses sacrifícios quase nem constam. Não são mencionados no livro de Deuteronômio (cf. Dt 12), e provavelmente não devem ser compreendidos como tais em Os 4.8. Porém, este fato não deve nos levar a atribuí-los ao período pós-exílico, conforme Wellhausen argumentava — pois são bem conhecidos para Ezequiel (cf. 40.39; 42.13) e podem ser percebidos em Sl 40.6; 2Rs 12.16; 15m 6.3 (a não ser que sejam meramente monetários) — mas a considerá-los à luz de sua natureza individual (isso poderia explicar o silêncio referente ao sacrifício *'asham*, que não era um sacrifício festivo), tendo-se em conta o caráter fragmentário dos registros. Os registros se calam igualmente no tocante ao período pós-exílico (*'asham* é mencionado, com dúvidas, somente em Ed 10.19, e *hata't*, em Ne 10.33, e naquilo que parece uma fórmula do cronista, em Ed 6.17; 8.35 e 2Cr 29.21s.).

Igualmente obscura é a relação entre as duas ofertas (isto é, são usadas como sinônimos em Lv 5.6). Tudo quanto pode ser dito com certeza é que os pecados contra o próximo são mais proeminentes no sacrifício *'asham*, enquanto os pecados contra Deus são mais proeminentes no sacrifício *hata't*. O sacrifício *'asham*, por conseguinte, requeria uma compensação monetária em adição ao próprio sacrifício. O valor do objeto indevidamente apropriado, mais um quinto adicional devia ser dado ao próximo ofendido (Lv 6.5) ou, se o próximo ou seu

representante não estiverem presentes, isso devia ser dado ao sacerdote (Nm 5.8). A vítima sacrificial na oferta pela culpa, que era usualmente um carneiro, também pertencia ao sacerdote, e depois que o sangue e a gordura regulares tivessem sido dispostos, o animal podia ser comido pelos sacerdotes como algo "santíssimo" (Lv 7.1-7). A mesma provisão se aplica (Lv 6.24-29) às ofertas pelo pecado do príncipe (Lv 4.22-26) e do indivíduo comum (Lv 4.27-31), mas nesses casos o sangue era colocado nos chifres do altar.

As ofertas pelo pecado do sumo sacerdote (Lv 4.1-12) e da comunidade inteira (Lv 4.13-21) seguem um ritual ainda mais solene, em que o sangue é aspergido (*hizah*, não *zaraq*) perante o véu do santuário, e os corpos das vítimas não deviam ser ingeridos, mas tinham de ser queimados (*saraf*, não *hiqtir*) fora do acampamento (Lv 6.30; cf. Hb 13.11). Em adição a essas quatro classes, havia igualmente provisões para as ofertas substitutivas de parte dos pobres (Lv 5.7-13). Os caps. 4 e 5, dessa forma, contêm uma escala graduada de vítimas: o touro (o sumo sacerdote e congregação, mas cf. Nm 15.24; Lv 9.15; 16.5), o bode (o príncipe), a cabra ou o cordeiro (o indivíduo comum), pombas ou rolas (os pobres), farinha (os muito pobres). Os princípios que damos a seguir podem ser ali observados: todos estavam na obrigação de trazer alguma oferta pelo pecado, ninguém podia comer de sua própria oferta pelo pecado, e quanto mais propiciatório fosse o rito, tanto mais próximo o sangue devia ser levado até à presença de Deus. No Dia da Expição, o próprio veu era atravessado pelo sumo sacerdote, e o sangue era aspergido sobre o propiciatório ou tampa da arca.

#### e) O significado

O propósito, dos sacrifícios, freqüentemente declarado no livro de Levítico, é "fazer expiação" (*kiper*, Lv 1.4 etc.). Esse verbo pode ser explicado de uma das três seguintes maneiras: "cobrir", do árabe *kafara*; "apagar", do acadiano *kuppuru*; "resgatar por um substituto", do substantivo hebraico *kofer*. Esta última explicação parece mais de conformidade com a teoria de sacrifício apresentada em Lv 17.11, "Porque a vida da carne está no sangue... porquanto é o sangue que fará expiação em virtude da vida", e com o princípio em operação em muitas das práticas encontradas acima: a escolha do material da oferta como preço de vida; a designação dos mesmos pela imposição de mãos; a queima de uma porção simbólica, como a gordura ou o *'azkarah*; a oferta de uma primeira porção e a redenção do primogênito (cf. S. H. Hooke, "The Theory and Practice of Substitution", VT, II, 1952, p. 1-17, e quanto a um ponto de vista contrário, v. os artigos de A. Metzinger, *Bib*, XXI, 1940). A isso poderíamos adicionar o ritual da novilha, em Dt 21 e do bode Azazel, em Lv 16, que, embora não sendo sacrifícios cruentos, refletem idéias que a *fortiori* devem ser aplicáveis a sacrifícios cruentos. Sob essa luz é que Lv 16 era compreendido

pela tradição judaica (p. ex., *Mishnah, Yoma'*, vi. 4, "suporta nossos pecados e vai-te").

Tais passagens são uma advertência contra confinar-se a expiação a um único ato, como se fosse a morte somente, ou somente a apresentação do sangue, ou somente o dispor-se da vítima, que fizesse expiação. A morte era importante — o bode vivo é apenas metade do ritual em Lv 16 (cf. o v. 15 com 14.4-7; 5.7-11). A manipulação do sangue também era importante — em 2Cr 29.24 parece que a expiação é subsequente ao abate. O dispor final da vítima, pelo fogo ou pela ingestão, ou para o Azazel, também tinha o seu lugar — em Lv 10.16-20 os sacerdotes, ao comerem a oferta pelo pecado, faziam um ato que era mais do que simplesmente declaratório. O ponto de vista que a morte da vítima visava apenas soltar a vida que estava no sangue, e que a expiação consistia apenas deste ato, é um ponto de vista tão monolateral, como aquele que vê a morte como uma satisfação penal quantitativa. No tocante a este último ponto de vista, tem sido objetado que os pecados pelos quais o sacrifício era oferecido não eram tais que merecessem a morte, que as ofertas pelo pecado nem sempre exigiam a morte (cf. Lv 5.11-13), e que o abate não poderia ter sido o ato central, pois do contrário ficaria inteiramente ao encargo dos sacerdotes, e não dos leigos. Essas objeções falam apenas contra as formas extremas da teoria da substituição e não contra o princípio da própria substituição.

A verdadeira vantagem da teoria da substituição é que a mesma retém as categorias de relações pessoais, enquanto as demais posições tendem a descer para as categorias dinâmicas subpessoais, em que o próprio sangue é considerado como algo que efetua uma união ou revitalização mística, de modo semi-mágico (cf. as teorias de H. Hubert e M. Mauss, "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", *L'Année Sociologique*, II, 1897-8, p. 29-138; A. Loisy, *RHLR*, NS, I, 1910, p. 1-30, e *Essai historique sur le sacrifice*, 1920; S. G. Gayford, *Sacrifice and Priesthood*, 1924; A. Bertholet, *JBL*, XLIX, 1930, p. 212-33, e *Der Sinn des kultischen Opfers*, 1942; E. O. James, *The Origins of Sacrifice*, 1933).

Uma objeção mais válida contra a teoria substitucionária é aquela que encontra dificuldade na descrição da oferta pelo pecado depois do sacrifício, como "santíssima", e como apropriada para o consumo pelos sacerdotes. Se uma transferência de pecado teve lugar, não ficaria tal oferta imunda, e apropriada tão somente para ser destruída pelo fogo (*saraf*)? Esse era, de fato, o caso no tocante ao primeiro grau de ofertas pelo pecado. Nos outros casos, o fato de o sacerdote poder consumir das ofertas, talvez deva ser semelhantemente interpretado, como se o poder de uma "santidade" superior nos sacerdotes, devido haverem sido unguídos, absorvesse a imundicia adquirida pelas ofertas (cf. Lv 10.16-20, e o artigo "Sin-Eating", *ERE*, XI, 1920, p. 572-6 (Hartland)). Que estamos manuseando aqui com categorias de "santida-

de", que não pertencem à nossa civilização, é evidente pela instrução de quebrar-se os vasos de barro em que a oferta pelo pecado era cozinhada (Lv 6.28; cf. PURO E IMPURO). Alternativamente, a morte da vítima podia ser compreendida como algo que neutralizava a infecção do pecado, pelo que a gordura e o sangue podiam ser postos sem qualquer impedimento sobre o altar, como uma oferta a Deus.

Se outros pontos de vista sobre os sacrifícios, tais como os de "homenagem" e "comunhão", são possíveis paralelamente àquele esboçado acima, conforme favorecidos pela maioria dos eruditos recentes (A. Wendel, *Das Opfer in der altisraelitischen Religion*, 1927; W. O. E. Oesterley, *Sacrifices in Ancient Israel*, 1937; H. H. Rowley, *The Meaning of Sacrifice*, 1950), ou se certos tipos de sacrifício expressam um desses aspectos mais do que os outros (p. ex., as ofertas queimadas: homenagem; e as ofertas pacíficas: comunhão) é melhor ser deixado como questão aberta. Porém, pelo menos no tocante às leis sobre as ofertas queimadas, sobre as ofertas de cereais, e sobre até mesmo as ofertas pacíficas (mas apenas raramente, cf. Êx 29.33, Ez 45.15), bem como sobre as ofertas pelo pecado e pela culpa, sabe-se que elas faziam expiação. E, aquilo que é verdadeiro no tocante às leis, parece ser igualmente verdadeiro no tocante à parte histórica.

A questão que pergunta se as ofertas eram ao mesmo tempo uma expiação (isto é, pelos pecados) e uma propiciação (isto é, da ira), ou se eram apenas uma expiação, é igualmente difícil de ser respondida. *Kiper* indubitavelmente significa propiciação em algumas instâncias (Nm 16.41-50; Êx 32.30), e isso é apoiado pelo uso da expressão *reah nihoah*, "sabor de cheiro suave", em todas as leis (cf. tb. Gn 8.21, e Dt 33.10 na LXX). *Reah nihoah*, entretanto, pode ter tido um sentido enfraquecido (G. B. Gray, *Sacrifice in the Old Testament*, 1925, p. 77-81, salienta que tal expressão é usada onde dificilmente a esperaríamos, com as ofertas de cereais e as ofertas *zevah*, mas não onde com razão a esperaríamos, isto é, com as ofertas pela culpa e pelo pecado), e isso ainda é mais evidentemente o caso no tocante ao *kiper* quando essa oferta é usada em conexão com coisas materiais tais como os móveis e utensílios do tabernáculo (Êx 29.37; Ez 43.20; 45.19), e precisa ser traduzida simplesmente por "limpar".

De grande importância para esta discussão é o reconhecimento que o próprio Deus dou este ritual ao homem pecaminoso (Lv 17.11, "...o sangue... Eu vo-lo tenho dado sobre o altar, para fazer expiação pelas vossas almas..."). Os sacrifícios devem ser vistos como algo que operava dentro da esfera da aliança e da graça do pacto. Não eram "um expediente humano para sua própria redenção", conforme Köhler (*Old Testament Theology*, 1947) sugere, mas antes eram "o fruto da graça, e não a sua raiz" (A. C. Knudson, *The Religious Teaching of the Old Testament*, 1918, p. 295). A pergunta se dentro desse contexto a propiciação tem um

lugar, é semelhante ao caso no NT, e depende do ponto de vista assumido acerca do pecado, da lei e da natureza de Deus (v. EXPIAÇÃO; também L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, 1955).

Resta ser dito que dentro do próprio AT, muita coisa existe que sugere que seu sistema não era o sistema final. Nenhum sacrifício tinha valor, p.ex., para o rompimento da aliança (cf. Êx 32.30s.) — e é nessa luz que a rejeição dos sacrifícios, pelos profetas, deve ser compreendida — ou para os pecados “atrevidos” que excluíam qualquer pessoa da aliança (Nm 15.30), embora talvez a idolatria e a apostasia aqui seriam apenas exemplos disto. Apesar de não poderemos aceitar o ponto de vista, por um lado, que a eficácia dos sacrifícios se limitava aos pecados feitos inadvertidamente, que afinal de contas não eram pecados reais de forma alguma, nem por outro lado, o ponto de vista de que os profetas e salmistas piedosos não viam qualquer valor no sacrifício, permanece verdade que o culto estava sujeito a abusos, quando a ligação íntima entre o adorador e o meio da adoração se aprofundava, tendo-se tornado então necessária à religião profética salientar a prioridade das relações pessoais para com Deus. Não é por acidente, no entanto, que quando a religião sacerdotal e profética se encontram na figura do Servo do Senhor, em Is 53, atinge-se o ponto mais alto da religião do AT, visto que tudo quanto se reveste de valor no culto se concentra em uma pessoa, a qual ao mesmo tempo perfaz uma expiação sacrificial (*hizah*, “cordeiro”, “oferta pela culpa”) e reivindica o amor e a lealdade pessoal do coração humano. R.J.T.

## 2. No NT

As palavras gregas empregadas são *thysia*, *doron*, *prophora*, e seus cognatos, e *anaphero*, traduzidas como “sacrifício, dom, oferta, oferecer” (*thysia*, em Mc 12.33, provavelmente significa “oferta de manjares”); *holokautoma*, “oferta queimada inteira”; *thymiama*, “incenso”; *spendo*, “derramar como libação”. Todas essas palavras, juntamente com os outros termos apresentados abaixo, foram adotadas da LXX.

## I. SACRIFÍCIOS DO ANTIGO TESTAMENTO NO NOVO TESTAMENTO

Os sacrifícios do AT (v. artigo anterior) continuavam sendo oferecidos durante praticamente o período inteiro da composição do NT, não sendo surpreendente, por conseguinte, que até mesmo a significação literal dos mesmos apareça ali para receber comentários iluminadores. Importantes máximas podem ser encontradas em Mt 5.23,24; 12.3-5 e paralelos, 17.24-27; 23.16-20; 1Co 9.13,14. É digno de nota que nosso Senhor mandou oferecer sacrifício por si mesmo ou o ofereceu pessoalmente por ocasião de sua apresentação no templo, por ocasião de sua última Páscoa, e, presumivelmente naquelas outras ocasiões em que subiu a Jerusalém por causa das festiva-

des religiosas. A prática dos apóstolos no livro de Atos remove toda a base para a opinião que depois do sacrifício de Cristo a adoração do templo judaico deveria ser considerada como uma abominação a Deus. Pois encontramo-los a frequentar o templo enquanto o próprio Paulo sobe a Jerusalém, para a festa de Pentecoste, e nessa oportunidade oferece sacrifícios (que incluía ofertas pelo pecado) para a interrupção de votos (At 21; cf. Nm 6.10-12). Entretanto, como princípio, esses sacrifícios haviam-se tornado agora desnecessários, pois a antiga aliança estava “envelhecendo” e “prestes a desaparecer” (Hb 8.13), de tal maneira que quando os romanos destruíram o templo, até os próprios judeus não-cristãos suspenderam o oferecimento de sacrifícios.

A Epístola aos Hebreus contém o tratamento mais completo sobre os sacrifícios do AT. O pensamento desse escritor sagrado tem o seu lado positivo (11.4), mas a sua grande preocupação era salientar o caráter inadequado dos sacrifícios, a não ser como tipos. O fato que os sacrifícios não podiam obter para os homens a entrada no Santo dos Santos prova que não podem libertar a consciência da culpa mas eram simplesmente ordenanças carnis, impostas até um tempo de reforma (9.6-10). Sua incapacidade de fazer expiação é igualmente demonstrada pelo fato que meros animais eram oferecidos (10.4), bem como pelo próprio fato de sua repetição (10.1,2). Não eram tanto remédios pelo pecado como lembretes do mesmo (10.3).

## II. “SACRIFÍCIOS ESPIRITUAIS”

“Sacrifícios espirituais” (1Pe 2.5; cf. Jo 4.23,24; Rm 12.1) são o substituto neotestamentário das ordenanças carnis, e aparecem freqüentemente (Rm 12.1; 15.16,17; Fp 2.17; 4.18; 2Tm 4.6; Hb 13.15,16; Ap 6.9; 8.3,4). Até no próprio AT, contudo, os salmistas e os profetas usaram a linguagem sacrificial metaforicamente (p. ex., Sl 50.13,14; 51.16,17; Is 66.20), e esse uso é continuado na literatura intertestamental (Eclesiástico 35.1-3; *Testamento de Levi*, iii.6; *Manual de Disciplina*, viii, ix; Filon, *De Somniis*, ii.183). A tentativa de F. C. N. Hicks (*The Fulness of Sacrifice*, 1930), para fazer tais passagens se referirem a sacrifícios literais, deve ser reputada no todo como um fracasso. Os sacrifícios mencionados nessas passagens nem sempre são imateriais, e algumas vezes envolvem a morte: o sentido em que são “espirituais” é que pertencem apropriadamente à época do Espírito Santo (Jo 4.23,24; Rm 15.16). Mas algumas vezes são imateriais, e nunca têm um ritual prescrito. Parece, realmente, que todo ato do indivíduo controlado pelo Espírito pode ser considerado como um sacrifício espiritual, e o sentido em que se trata de um sacrifício é que o mesmo é aceito por Deus. Naturalmente que tal “sacrifício espiritual” não expia. O antítipo do sacrifício expiatório deve ser procurado não aqui, mas antes, no sacrifício de Cristo, sem o qual os sacrifícios espirituais não seriam aceitáveis (Hb 13.15; 1Pe 2.5).

### III. O SACRIFÍCIO DE CRISTO

O sacrifício de Cristo é um dos principais temas do NT. Sua obra salvadora é algumas vezes referida por meio de termos éticos, algumas vezes por meio de termos penais, mas freqüentemente também por meio de termos sacrificiais. Cristo é chamado de Cordeiro de Deus que foi morto, cujo sangue precioso tira o pecado do mundo (Jo 1.29,36; 1Pe 1.18,19; Ap 5.6-10; 13.8) — um cordeiro era o animal empregado em vários dos sacrifícios da lei. Mais especificamente, Cristo é referido como o verdadeiro Cordeiro pascal (*pascha*, 1Co 5.6-8), como uma oferta pelo pecado (*peri hamartias*, Rm 8.3; cf. LXX, Lv 5.6,7,11; 9.2,3, SI 40.6 etc.), e em Hb 9-10 ele é reputado como o cumprimento dos sacrifícios da aliança de Êx 24, da novilha vermelha de Nm 19, e das ofertas do Dia da Expição. O NT constantemente identifica nosso Senhor com o Servo sofredor de Is 52 e 53, que é uma oferta pela culpa (Is 53.10), e com o Messias (Cristo) de Dn 9, o qual haveria de fazer expiação pela iniquidade (v. 24). O NT emprega os termos "propiciar" e "resgate" (v. PROPICIAÇÃO, REDENTOR) a respeito de Cristo, dando-lhes um significado sacrificial, e a idéia de ser purificado pelo seu sangue (1Jo 1.7; Hb, *passim*) é sacrificial (v. tb. PURO E IMPURO, SANTIFICAÇÃO).

Esta doutrina é mais completamente explorada na Epístola aos Hebreus. O escritor sagrado frisa a importância, no sacrifício de Cristo, de sua morte (2.9,14; 9.15-17,22,25-28; 13.12,20), e o fato que seu sacrifício está terminado (1.3; 9.12,25-28; 10.10,12-14,18), mas algumas outras afirmações daquele mesmo escritor sagrado têm levado alguns anglo-católicos (p. ex., S. C. Gayford, *Sacrifice and Priesthood*, 1924), e o presbiteriano W. Milligan (*The Ascension and Heavenly Priesthood of our Lord*, 1892), a suporem, pelo contrário, que a morte não era o elemento mais importante do sacrifício de Cristo, e que o seu sacrifício se repete para sempre. É perfeitamente verdade que a Epístola aos Hebreus confina o sacerdócio e o santuário de Cristo ao céu (8.1-5; 9.11), mas enfaticamente não confina ao céu o seu sacrifício. De fato, afirma que ele se ofereceu ali (8.3), mas "ofereceu" é uma palavra igualmente empregada para o doador que traz e que mata um sacrifício fora do santuário e para o sacerdote que o apresenta, ou ali sobre o altar externo, ou na parte interna do santuário. A referência, nessa passagem bíblica, indubitavelmente diz respeito à aspersão ou "oferta" do sangue no Santo dos Santos, no Dia da Expição, pelo sumo sacerdote (9.7,21-24), uma ação simbólica cumprida por Cristo de modo literal. Tudo quanto custava algo no sacrifício — a parte do doador e da vítima — teve lugar na cruz: faltava apenas a parte sacerdotal — a apresentação a Deus por parte de um mediador aceitável — e isso Cristo realizou ao entrar na presença de seu Pai, por ocasião de sua ascensão. Não há a menor necessidade de pensar-se em qualquer apresentação literal de si mesmo ou de seu sangue por ocasião da ascensão: é suficiente que Cristo

entrou na qualidade de sacerdote do sacrifício que foi morto na cruz, foi de uma vez para sempre recebido, e assentou-se na glória, estando completa a sua obra (v. tb. SACERDOTES E LEVITAS).

É um engano considerar o sacrifício de Cristo como um sacrifício mais literal do que são literais os sacrifícios espirituais. Ambos transcendem seus tipos do AT, e nenhum deles é ritual. A contensão de Owen e de outros, de que o sacrifício de Cristo foi um sacrifício autêntico, visava o ponto de vista sócio de que a morte de Cristo não cumpriu aquilo que os sacrifícios do AT pretendiam fazer e falharam — o ponto de vista que negava que a morte de Cristo foi propiciatória. Porém, à parte da morte (e isso não foi realizado, como no ritual do AT, pelo doador), tudo o mais em seu sacrifício foi espiritualizado. Em lugar do sangue de um animal temos no sacrifício de Cristo o sangue do Deus-homem (Hb 9.14; 1Pe 1.19). Em lugar do cheiro suave, temos a verdadeira aceitabilidade (Ef 5.2). Em lugar da aspersão de nossos corpos com sangue, temos o perdão (Hb 9.13,14,19-22). Em lugar de expiação simbólica, temos uma expiação verdadeira (Hb 10.1-10).

### IV. O SACRIFÍCIO E A CEIA DO SENHOR

O sacrifício e a ceia do Senhor estão inseparavelmente ligados — não, realmente, da maneira que os romancistas, os não-juradores, e os tracterianos têm desejado ligá-los, ao fazerem da eucaristia um ato de oblação, mas antes, como complementares um do outro. Dar a "faizei" e a "memória" (Lc 22.19; 1Co 11.24,25) um sentido técnico sacrificial é meramente um pensamento posterior daqueles que já haviam aceitado o sacrifício eucarístico sobre bases que não são bíblicas. Outro tanto é verdade no que diz respeito à tentativa de excluir um significado futuro dos participios "dado" e "derramado" (Mt 26.28; Lc 22.19,20). E, correlacionar a eucaristia com o sacrifício eterno de Cristo no céu é impossível se o sacrifício eterno for demonstrado como uma inverdade. Porém, reputar a eucaristia como uma festa em torno do sacrifício de Cristo é algo exigido pelo argumento que encontramos em 1Co 10.14-22, onde a mesma corresponde às refeições sacrificiais dos judeus e dos gentios; pela alusão a Êx 24.8, em Mt 26.28 e Mc 14.24; e pela interpretação tradicional de Hb 13.10. Visto que o sacrifício de Cristo tem que ser espiritualizado em tantos pontos, a linguagem acerca da festa em torno de seu sacrifício é indubitavelmente espiritualizada também, mas não deve ser despidida de seu significado. O significado da refeição sacrificial não era a apropriação da expiação, mas antes, uma festa com Deus em torno da vítima. Não participamos de um Cristo meramente físico, como também Deus não aceitou meramente um Cristo físico. Mas o Deus-homem a quem Deus recebeu, nós, daquela maneira que podemos também o recebemos, e o modo pelo qual Cristo se mostra disponível para nossa participação sobre a terra, hoje em dia, é presumi-



velmente na qualidade de Espírito divino (v. tb. CEIA DO SENHOR). R T.B.

**SADAI** — V. DEUS, NOMES DE.

**SADRAQUE** — V. HANANIAS (4).

**SADUCEUS** — Nossas fontes são todas hostis aos mesmos, e, portanto, inadequadas para um quadro exato a seu respeito. Tais fontes são: (1) Josefo, BJ ii. 8.14; *Antiguidades* xiii. 5.9,10 6; xvii. 1.4; xx. 9.1; (2) a *Mishnah*, 'Eruvin vi.2' *Hagigah* ii.4; *Makot* i.6; *Parah* iii.3,7; *Nidah* iv.2' *Yadayim* iv.6-8; (3) o NT, Mt 3.7; 16.1,6,11,12, 22.23-34; Mc 12.18-27; Lc 20.27-38; At 4.1,2; 5.17; 23.6-8.

O nome e a origem do partido dos saduceus são, igualmente, pontos debatidos. Tal nome tem sido derivado de Zadoque, ou o contemporâneo de Salomão cujos descendentes eram considerados como a linhagem pura sacerdotal (cf. Ez 44.15s. 48.11) ou como o hipotético fundador ou antigo líder do partido (a declaração no *Aboth of Rabbi Nathan v* de que Antígono de Socó teve dois discípulos, Zadoque e Boethus, que caíram em heresia, provavelmente conta com pouco fundamento histórico). Mas a família sumo sacerdotal governante dos hasmoneanos não era zadoquita (1Macabeus 2.1; 14.29), e o duplo "d" tanto nas formas hebraica como grega do nome é difícil de ser explicado, se tiver de ser derivado do nome de Zadoque. T. W. Manson sugere uma derivação do vocábulo grego *syndikoi*, "controladores fiscais" (o duplo "d" pode ser explicado pela assimilação do "n"). A conexão com a palavra *tsadiq*, "reto", pode ter sido uma assonância posterior.

Quatro teorias sobre a origem dos saduceus podem ser esboçadas de modo superficial. M. H. Segal, seguindo Wellhausen, pensava que fossem principalmente um partido político, derivado em última análise dos judeus helenistas. G. H. Box, seguindo Geiger, pensava que fossem um partido religioso, e que alguns dos escribas nos evangelhos, eram escribas saduceus. L. Finkelshtein pensava que tivessem sido originalmente um grupo aristocrático, em oposição aos fariseus citadinos. T. W. Manson julgava que tivessem sido originalmente funcionários públicos (cf. acima).

Quanto às maneiras, os saduceus eram um tanto rudes, mostrando-se violentos tanto com seus adversários como com seus aliados, e considerando uma virtude disputar com seus mestres. Não tinham seguidores entre a população, mas restringiam-se entre os ricos. Eram mais severos no julgamento que os demais judeus. Muitos, mas nem todos os sacerdotes, eram saduceus; quase todos os saduceus entretanto, parecem ter sido sacerdotes, especialmente pertencentes às famílias sacerdotais mais poderosas. Sob os primeiros hasmoneanos, alguns saduceus ocupavam posições na *gerousia* ("senado" ou Sinédrio). João Hircano, ofendendo com o pedido de Eleazar, membro de uma deputação farisaica, para que resignasse ao sumo sacerdócio, transferiu sua lealdade dos fariseus

para os saduceus. Os saduceus desfrutaram do favor dos governantes hasmoneanos até o reinado de Salomé Alexandra (76-67 a.C.), que dava preferência aos fariseus. Sob os Herodes, e sob os romanos, os saduceus predominaram no Sinédrio. O partido desapareceu com a destruição do templo, no ano 70 d.C. Diz Josefo que, mesmo quando estavam no poder, os saduceus eram compelidos a cooperar com os fariseus, por temerem o povo.

Quanto à religião, os saduceus eram notabilizados pelo seu conservantismo. Negavam a validade permanente de qualquer escrito sagrado além das leis escritas do Pentateuco. Rejeitavam as doutrinas mais adiantadas da alma e do após-vida, da ressurreição, das recompensas e retribuições, dos anjos e demônios. Acreditavam que não existe destino, que os homens têm a livre escolha entre o bem e o mal, sendo que a prosperidade ou a advertência era o resultado de seu próprio curso de ação. A.G.

**SAFÁ** — 1. Filho de Azalias, que era secretário de estado (em nossa versão, "escrivão") de Josias. Hilquias anunciou-lhe a descoberta do livro da lei no templo (2Rs 22.3; 2Cr 34 824). Desse livro Safá leu perante Josias, que depois o enviou à profetiza Hulda. Safá era pai de pelo menos três filhos. (i) Aicá, que assistia ao profeta Jeremias (2Rs 22.12; 2Cr 34.20; Jr 26.24); (ii) Elásá, que com outro homem recebeu a incumbência da parte de Jeremias de levar uma carta aos exilados na Babilônia (Jr 29.3); (iii) Gemarias, que procurou impedir Jeoaquim de queimar o rolo que continha as profecias de Jeremias (Jr 36.10-12,25). Safá tinha como netos a Micaías (Jr 36.11,13) e Gedalias, o governador de Judá após a invasão dos babilônios em 589-587 a.C., e que ajudou a Jeremias (Jr 39.14).

2. Pai de Jaazania, que foi visto a sacrificar perante os ídolos, na visão de Ezequiel (Ez 8.11).

Ainda que esse nome tenha de ser ligado com o termo hebraico *shafan*, "texugo da rocha", não há qualquer evidência que dá a entender a totens (segundo opinião de G. B. Gray, *Hebrew Proper Names*, 1896, p. 103).

D.J.W.

**SAFIR** — Uma cidade da planície da Illstia contra a qual profetizou Miqueias (Mq 1.11). O local exato é desconhecido, mas pode ter sido um dos três povoados em grutas de es-Süáfir, perto de Asdode. A identificação de Safir com Samir (Jo 15.48; Jz 10.1,2) é tênue. R.J.W.

**SAFIRA** — V. JÓIAS E PEDRAS PRECIOSAS.

**SAFIRA** (gr., *sappheira*, transliteração do aram. *shapira*, feminino singular, "bela") — No livro de Atos 5.1s., trata-se da esposa de Ananias, membro da igreja cristã primitiva. Esse nome, em grego e em aramaico, foi encontrado em um ossuário em Jerusalém, em 1923, mas a teoria de J. Klausner (*From Jesus to Paul*, 1944, p. 289s.), de que a Safira de Atos está em vista, exige confirmação. V. ANANIAS (1). F.F.B.

**SAL** — Enquanto os fenícios obtinham quantidades de sal do mar Mediterrâneo por meio de evaporação, em panelas de sal, os hebreus, por sua vez, possuíam um suprimento ilimitado nas praias do mar Morto (Sf 2.9) e na colina do Sal (Jebel Usdum), uma elevação com 24 milhas quadradas localizada no extremo sudoeste do mar Morto. Essa área era tradicionalmente associada com a sorte da mulher de Ló (Gn 19.26).

Esse sal era sal de rocha ou da variedade fóssil, e, por causa de impurezas e da ocorrência de transformações químicas, a camada externa geralmente não tinha sabor. A referência a Mt 5.13 é a essa camada, muito da qual era jogada fora como inútil. O sal era valioso como um preservativo e um tempero (Mt 5.13; Mc 9.50; Cl 4.6). Entre os povos orientais era freqüentemente usado para a ratificação de alianças, pelo que o sal veio a se tornar símbolo de fidelidade e constância. Nas ofertas de cereais levíticas (Lv 2.13) o sal era empregado como um preservativo a fim de simbolizar a natureza eterna da "aliança de sal" existente entre Deus e Israel (Nm 18.19; 2Co 13.5).

O efeito do sal sobre a vegetação produzia uma terra requeimada e desolada (Dt 29.23). Assim é que os "lugares secos do deserto" (Jr 17.6) eram sinônimos da terra salgada de Jó 39.6. Abimeleque seguiu um antigo costume ao semear de sal a arruinada cidade de Siquém (Jz 9.45), como sinal de desolação perpétua. Eliseu empregou o sal para tornar potáveis as águas amargas da fonte de Jericó (2Rs 2.19-22). Os infantes recém-nascidos eram normalmente esfregados com sal antes de serem enrolados em faixas (Ez 16.4). Sob Antioco Epifânio, à Síria foi imposto um tributo de sal, que era pago aos romanos. R.K.H.

**SAL, CIDADE DO** (heb., *'ir hamelah*) — Em Js 15.62, aparece como um dos postos de fronteira do território da tribo de Judá, "no deserto", ao sul de Midim, Secacá e Nibsa (atualmente identificável, à base de escavação recentemente feita, com os povoados de Buquei'a, da Idade do Ferro II, em Khirbet Abu Tabaq, Khirbet es-Samrah, e Khirbet el-Maqâri), e ao norte de En-Gedi. Sua identificação com Khirbet Qumran, pela primeira vez sugerida por M. Noth (*Josua*, 1938, p. 72), tem sido confirmado pela descoberta de uma fortaleza pertencente à Idade do Ferro II, por baixo do povoado da comunidade de Qumran (cf. R. de Vaux, RB, LXI, 1954, p. 567, F. M. Cross Jr. e J.T. Milik, BASOR, 142, abril de 1956, p. 5s.). V. QUMRAN. F.F.B.

**SAL, VALE DO** — As encrustrações salinas, nas terras de estepe e nas terras desertas são comuns. Algumas são de origem climática; noutros casos, o clima tem preservado a salinidade geológica nas rochas. Não é possível identificar uma localização topográfica meramente pelas referências bíblicas. Davi e seu comandante, Abisai, tiveram memoráveis vitórias sobre os edomitas no vale do Sal (2Sm 8.13; 1Cr 18.12).

Posteriormente Amazias obteve uma vitória similar (2Rs 14.7; 2Cr 25.11). Tradicionalmente, o local tem sido aceito como a planície que fica a sul-sudoeste do mar Morto, do lado oposto do oásis do delta do Zeredé, onde uma planície com 10 a 13 km de comprimento dá de frente para a colina de sal de Jebel Usdum, com 8 km de comprimento por 200 m de altura. Essa planície vai passando imperceptivelmente para as brilhantes terras baixas do Sebca, no sueste, uma região desolada, fofa e impenetrável de pantanais salgados, onde um exército bem poderia ser desbaratado devido à confusão. Mas, igualmente bem, o local poderia ser o Uádi el-Mih (sal), a leste de Berseba, que igualmente dá frente para uma colina rochosa, o Tell el-Milh. Tudo quanto a referência mais exata de 2Cr 25.11 sugere é que a planície dava frente para uma colina rochosa, em algum lugar entre Judá e Edom, presumivelmente no Arábá. J.M.H.

**SALÁ** — 1. Filho de Arfaxade, da família de Sem, e pai de Éber (Gn 10.24; 11.12-15; 1Cr 1.18,24). 2. Filho mais jovem de Judá e de sua (Gn 38.5; 46.12), que fora prometido por Judá à sua nora, Tamar, depois que Er e Onã faleceram (Gn 38.11,14,26). Pai dos selanitas (Nm 26.20). 3. Em Ne 3.15 é nome do poço melhor conhecido como Siló. J.G.N.

**SALAMINA** — Uma cidade na costa oriental da planície central de Chipre, que não deve ser confundida com a famosa ilha ao largo da costa da Ática. Rivalizava em importância com Pafos, a capital romana da ilha inteira, e eventualmente a ultrapassou. O porto, que fazia de Salamina um grande centro comercial, atualmente está totalmente invadido pelos detritos. No primeiro século de nossa era, a comunidade judaica ali existente era suficientemente numerosa para contar com mais de uma sinagoga (At 13.5). Destruída por terremotos, a aldeia foi reconstruída no século quatro de nossa era, recebendo o nome de Constância. Suas ruínas ficam a 5 km de Famagusta. K.L.MCK.

**SALÁRIO** — Basicamente se refere ao pagamento feito por serviços prestados. A freqüência do termo na Bíblia é um tanto obscurecida pelo fato que os termos hebraico e grego são algumas vezes traduzidos de outras maneiras em português.

Na sociedade do AT o trabalhador assalariado não era coisa comum. A família é que cultivava as próprias terras. O grupo da família incluía os escravos e os parentes cujos salários eram recebidos em espécie, p.ex., os de Jacó, quando trabalhava para Labão. Mas o neto de Moisés recebia tanto dinheiro como o seu sustento por seu serviço como sacerdote da família (Jz 17.10). E quando Saul consultou a Samuel, o vidente, ele primeiramente planejou pagar os serviços em espécie, mas finalmente resolveu dar-lhe uma recompensa monetária (1Sm 9.7,8).

Nas comunidades primitivas o empregador tinha grande poder na fixação dos salários, e Jacó pôde queixar-se que Labão havia alterado o seu salário 10 vezes (Gn 31.41). Mas o AT legislava visando a proteção do trabalhador que ganhava salário. Os empregadores inescrupulosos não podiam tirar vantagem das fraquezas econômicas dos trabalhadores assalariados. Os empregadores precisavam pagar seus empregados um salário justo, e isso prontamente, cada dia (Dt 24.14,15).

No NT, encontramos menção de homens que trabalhavam a troca de salário, tanto em realidade (Mc 1.20) como em parábola (Mt 20.1,2; Lc 15.17,19; Jo 10.13 etc.). Esse princípio é estabelecido claramente na máxima que diz "digno é o trabalhador do seu salário" (Lc 10.7). Paulo faz uso desse princípio a fim de revelar a verdade essencial que há no coração do evangelho. Escreveu o apóstolo: "... ao que trabalha, o salário não é considerado como favor, e, sim, como dívida" (Rm 4.4). Então Paulo prossegue a fim de salientar que os homens são salvos não por adquirirem com suas obras um salário celestial, mas antes, por confiarem "naquele que justifica ao ímpio" (Rm 4.5). Em contraste, os perdidos recebem um salário exato, ainda que terrível: "o salário do pecado é a morte" (Rm 6.23; cf. 2Pe 2.13,15).

Há um certo sentido em que os pregadores do evangelho recebem salários da parte daqueles a quem pregam (*misthos* é palavra usada nessa conexão em Lc 10.7; 2Co 11.8; 1Tm 5.18). Nosso Senhor mesmo destacou o princípio que "os que pregam o evangelho, que vivam do evangelho" (1Co 9.14). Isso não deve ser mal interpretado, entretanto, pois tanto no AT como no NT, aqueles que ensinam por amor ao dinheiro são castigados (Mq 3.11; Tt 1.7; 1Pe 5.2).

Há muitas passagens que se referem a Deus proporcionando salário ou galardão à retidão (p. ex., Lc 6.23,25; 1Co 3.14; 2Jo 8). A metáfora é notável, mas as Escrituras deixam claro que não devemos pensar que quaisquer galardões que Deus porventura nos proporcione sejam merecidos no seu sentido literal. Pelo contrário, são atos gratuitos de um Deus beneficente que se deleite em dar ao seu povo todas as coisas proveitosas para que delas desfrutem ricamente. O conhecimento desses galardões gratuitos nos é dado a fim de fortalecer a nossa perseverança no caminho da retidão. D.B.K.

**SALCÁ** — Uma localidade no extremo oriental de Basã (q.v.; Dt 3.10; Js 12.5; 13.11). Embora Basã tivesse caído por sorte como possessão de Manassés, a área que foi ocupada por Gade incluiu Salcá (1Cr 5.11). Provavelmente ficava dentro da área conquistada por Davi, mas, depois do tempo de Salomão, situava-se fora do território israelita. O local é possivelmente a moderna Salhad (entre os nebateus, *tslhd*), que fica sobre um dos contrafortes do sul do Hauran, embora tal identificação não seja universalmente aceita. V. GTT, p. 13, 122, 128. T.C.M.

**SALÉM** — Lugar onde Melquisedeque governava (Gn 14.18; Hb 7.1,8), próximo do vale de Savé (Gn 14.17). É mencionado paralelamente a Sião (Sl 76.2). Segundo Josefo (*Antiguidades* i 10.2), o local é usualmente identificado com o antigo sítio de Jerusalém, a cidade de Salém, *Uru-salem*, *uru-salium* conforme as inscrições cuneiformes (v. JERUSALÉM). Isso se conformaria com a rota provavelmente seguida por Abraão por ocasião de seu retorno de Damasco para Hebrom, quando se encontrou com Melquisedeque. Aqueles que supõem que ele teria regressado pelo vale do Jordão abaixo, procuraram uma locação mais oriental (v. SALIM). Os samaritanos ligavam Salém com Salim, a leste do Nablus, mas isso pode ter tido origem em sua secular rivalidade com Judá, onde um "Vale de Salém" é conhecido até tão tarde como os dias dos macabeus (Judite iv.4). Em Jr 41.5 a LXX (B) diz Salém em lugar de Silo.

O nome *shalem* (gr., *Salēm*) significa "seguro, em paz", embora o nome de Jerusalém tenha sido interpretado como "fundada sobre Salém", o que subtendendo um nome divino, Salém. Quanto às mais antigas ocorrências da forma desse nome, cf. *shilem* (Gn 46.24; Nm 26.59). D.J.W.

**SALGUEIRO** — V. ÁRVORES.

**SALIM** — Uma localidade bem conhecida (gr., *Saleim*) perto de Enom, no rio Jordão, onde João batizou (Jo 3.23). Dentre as muitas indicações propostas, a Salim (Salumias), cerca de 13 km ao sul de Beisã (Bete-Seã-Citópolis), é a mais provável. As ruínas de Tell Ridgha ou Tell Sheikh Selim, conforme é também chamada de conformidade com o santuário local, ficam perto de diversas fontes que poderiam ter sido chamadas de Enom (em árabe, 'ayin, "fonte"). Esse local estaria sob o controle de Citópolis (v. DECÁPOLIS). A Salim a leste do Nablus, com a qual os samaritanos identificam a Salém de Gn 14.18, fica bem no centro de Samaria. A terra de Salim é uma região nas colinas de Efraim, possivelmente entre Aijalom e Ramá (1Sm 9.4). Cf. W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine*, 1960, p. 247; id., em *The Background of the New Testament and its Eschatology* (ed. W. D. Davies e D. Daube), 1956, p. 159. V. SALÉM, SAALBIM. D.J.W.

**SALISA** — Distrito para onde Saul chegou depois de haver ultrapassado as colinas de Efraim e antes de haver atingido a terra de Salim (v. SALIM, SAALBIM), ao procurar os jumentos perdidos de seu pai (1Sm 9.4). O lugar parece ter tido sua própria divindade ou santuário, Baal-salisa (2Rs 4.42). Visto que os lugares em conjunção com os quais Salisa é citada são de localização incerta, sua própria localização é desconhecida. Conder propôs as ruínas de Khirbet Keft Thilth, a 30 km a nordeste de Jafa. D.J.W.

**SALITRE** (*neter*) — O nome moderno indica o nitrato de sódio ou de potassa, mas o nome

bíblico se refere ao natro (carbonato de soda), que provinha principalmente dos "lagos de soda" do Baixo Egito. Em Pv 25.20 o efeito de cânticos sobre um coração pesado de tristeza é comparado com a ação do vinagre sobre o salitre (em nossa versão, "feridas") — isto é, a produção de grande efervescência. A LXX traduz "é como derramar vinagre sobre uma ferida" (no que certamente é acompanhada pela nossa versão). Em Jr 2.22, o salitre é usado em sentido purificador: misturado com azeite formava uma espécie de sabão (q.v.). V. ARTES E OFÍCIOS, IIIh. J.D.D.

**SALMÁ** — Indivíduo que saqueou Bete-Arbel (Os 10.14). Essa ação foi suficientemente bem conhecida para servir de advertência a Israel. É geralmente suposto que essa pode ser uma referência a Salmaneser V, o rei assírio que cercou Samara em 725-723 a.C. Nesse caso, Arbel bem poderia ser Arbela, a oeste da Galiléia (1Macabeus 9.2). Porém, contrariamente a isso, o nome de Salmaneser se escreve noutros lugares de forma completa (v. SALMANESER), e a área da Galiléia caiu perante Tiglate-Pileser III em 734-732 a.C. (v. ASSÍRIA). Dessa maneira Salmá talvez se refira a Salamanu, rei de Moabe, mencionado nos anais de Tiglate-Pileser. A identificação permanece incerta. D.J.W.

**SALMANESER** (heb., *shalman'esar*; gr., *Salmanesar*; em assírio, *Shulmanu-asaridu*, "o deus Shulmá é o chefe").

Salmaneser foi nome de diversos governantes da Assíria. O rei assírio de quem Oséias, de Israel, se tornou vassalo (2Rs 17.3) foi Salmaneser V (727-722 a.C.), filho de Tiglate-Pileser III. Quando Oséias suspendeu o pagamento de tributo, no sétimo ano de seu reinado, Salmaneser deu início ao cerco de Samaria, capital de Israel, que haveria de prolongar-se por três anos. Não existem anais referentes ao governo desse rei, mas a Lista Eponímica da Assíria registra o cerco, enquanto a crônica babilônica diz que Salmaneser "quebrou (a resistência de) a cidade de Shamara'in" (v. SAMÁRIA). É provável que o "rei da Assíria" para quem a cidade caiu (2Rs 17.6) tenha sido esse mesmo Salmaneser, embora a captura final da cidade seja reivindicada por seu sucessor, Sargom II, em 722/1 a.C. É possível que Sargom tenha usurpado o trono durante o cerco e tenha dado prosseguimento à campanha (DOT, p. 58-63).

Salmaneser III, rei da Assíria, em 859-824 a.C. frequentemente atacava o ocidente, e o primeiro contato assírio registrado com os israelitas se encontra nos seus anais. Em 853 a.C. Salmaneser combateu uma coligação de reis sírios liderados por Irhuleni, de Hamate, e Hadadezer, de Damasco, em Carcar. Entre os seus aliados estava "Acabe, o israelita", o qual, de conformidade com os assírios, contribuiu com 2.000 carruagens e 10.000 homens. O avanço assírio foi temporário e Salmaneser não retornou por três anos (1Rs 16.29; 20.20; 22.1).

Em seu relato sobre as operações contra a Síria, em 841 a.C., inscrito no seu obelisco negro de Ninrude (v. CALÁ), Salmaneser III afirma haver derrotado a Hazeal de Damasco (v. 1Rs 19.15). Não obstante, não capturou a cidade e partiu via o Hauran até o Líbano, onde recebeu tributo de "Jeú, filho de Onri", acontecimento esse que não é mencionado no AT, ainda que registrado no obelisco negro. V. ASSÍRIA, JEÚ. D.J.W.

**SALMOM** — 1. Da linhagem de Judá (Mt 1.4,5; Lc 3.32). Filho de Naasom, e pai de Boaz o mando de Rute, e o bisavô de Davi, filho de Jessé (Rt 4.20; 1Cr 2.11). De conformidade com Mt 1.5 ele se casou com Raabe (de Jericó).

2. Igualmente da linhagem de Judá. Filho de Calebe (que não deve ser confundido com Calebe, filho de Jefuné), e pai dos belemitas, netofatitas, e outros grupos associados com os que-neus (1Cr 2.51-54). C.H.D.

**SALMOM** — Em nossa versão dois montes recebem esse nome. O primeiro fica nas vizinhanças da torre de Siquém (Jz 9.48). Sua identificação está longe de ser segura, mas o maciço de Jabel al-Kabir tem sido proposto. O outro monte, mencionado em Sl 68.14, tem sido identificado ocasionalmente com o anterior, mas parece que o monte do livro de Salmos ficava a leste do rio Jordão, possivelmente um dos picos mais altos de Basã. D.F.P.

**SALMONA** — Um promontório no extremo oriental da ilha de Creta, atualmente conhecido como cabo Sidero. No caminho para Roma, o navio de Paulo foi impedido, por um vento noroeste, de prosseguir do largo de Cnido ao longo da costa norte de Creta, então, bordejando pela altura de Salmona, abrigou-se no sotavento da ilha (At 27.7). K.L.MCK.

## SALMOS, LIVRO DOS

### I. A IMPORTÂNCIA DO SALTÉRIO

É impossível subestimar a significação, tanto para os judeus como para os gentios, do Livro dos Salmos. Aqui estão refletidos os ideais da piedade religiosa e da comunhão com Deus, da tristeza pelo pecado e da busca pela perfeição, do andar nas trevas sem temor por causa da lâmpada brilhante da fé; da obediência à lei de Deus, do deleite na adoração a Deus, da comunhão com os amigos de Deus, de reverência pela Palavra de Deus; da humildade sob a vara do castigo, da confiança quando o mal triunfa e a impiedade prospera por algum tempo, da serenidade no meio da tempestade.

Os poetas hebreus foram inspirados para, tomando esses discernimentos espirituais eternos e essas experiências religiosas preciosísimas, fazer deles os temas de seus cânticos. Porém, deve ser lembrado que "os Salmos são poemas, e poemas cuja intenção era serem cantados, e não tratados doutrinários, nem mesmo sermões" (C. S. Lewis, *Reflections on the Psal-*

ms, 1958, p. 2) — e isso explica o título hebraico do livro dos Salmos, *Shilim*, "cânticos de louvor" — e também não nos devemos esquecer que estavam expressando a religião de Israel, da qual os salmistas eram herdeiros, e que não estavam meramente expressando as suas próprias experiências religiosas. De fato, aqueles poetas hebreus refletiram as experiências espirituais da alma humana, da humanidade. Em outras palavras, os salmos pertencem a todos os "crentes", judeus e gentios. Nisso jaz a importância do saltério.

## II. A FORMAÇÃO DO SALTÉRIO

Tem sido costume descrever o Livro dos Salmos como "o hinário do Segundo templo", e realmente assim indubitavelmente era. O título é ilusório, todavia, caso o interpretemos como título que significa que todos os salmos foram escritos nos períodos exílico ou pós-exílico. É importante observar que esse tipo de literatura não apenas não está confinado ao saltério, no AT, mas também se encontra em muitos diferentes períodos da história dos hebreus. Encontrase entre os hebreus tão cedo como o período do êxodo (Êx 15), e um outro exemplo nos vem do tempo subsequente à invasão de Canaã, sob Josué, ainda que imediatamente depois disso (Jz 5). O salmo de Ana (1Sm 2.1-10) aparece no fim do período dos juizes.

A literatura profética pré-exílica igualmente contém exemplos de composição em forma de salmos (cf., p.ex., Os 6.1-3; Is 2.2-4; 38.10-20; Jr 14.7-9; Hc 3.1s. etc.). E, do período pós-exílico nos vêm passagens tais como Ed 9.5-15 e Ne 9.6-34, que são poderosamente reminiscências dos salmos. É claro, portanto, que o saltério não foi um fenômeno literário isolado. Efetivamente, o mesmo tipo de poesia é encontrado entre os babilônios e os cidadãos de Ugarite, conforme testificam os tablets de Ras Shamra. O saltério do AT é uma coleção de poemas que são típicos de certa forma literária que os hebreus, em comum com outras culturas, usavam desde pelo menos o êxodo até o fim mesmo do período pós-exílico ou do segundo templo. E, naturalmente, se levarmos em conta os salmos não-canônicos, torna-se claro que essa forma literária persistiu entre os judeus até bem dentro da era cristã.

### a) Sua autoria

Nada menos que 73 salmos são atribuídos a Davi. Outros autores nomeados nos títulos são: Asafe (50; 75-83), os filhos de Coré (42-49; 84; 85; 87), Salomão (72 e 127), Hemã (88) e Etã (89), ambos ezraitas, e Moisés (90), a cada um dos quais é atribuído um salmo. A autoria davídica de muitos dos salmos tem sido frequentemente negada, principalmente à base da alegação que o Davi salmista da crença popular não tem qualquer semelhança com o Davi guerreiro dos livros de Samuel e de Reis. Sabemos, entretanto, que Davi era músico (1Sm 16.14s.), e poeta (2Sm 1.17s.; 3.33s.). As tentativas feitas por alguns eruditos, procurando provar que Davi não foi autor dos salmos

que lhe são atribuídos em 2Sm 22.1s.; 23.1-7, e procurando extirpar as palavras "como Davi" de Am 6.5 (onde a tradição de Davi e sua música e cânticos é referida trezentos anos depois de seu falecimento), até o momento não têm tido qualquer sucesso. A própria tradição aponta para a forte possibilidade que existem salmos no saltério que saíram diretamente da pena de Davi.

Esse hinário do segundo templo contém material antiquíssimo. Isso de forma alguma é surpreendente quando nos lembramos que os tablets de Ras Shamra demonstram que, quando Israel invadiu Canaã, o tipo de poesia representada nos salmos já era uma tradição longamente estabelecida entre os habitantes de Ugarite. O cântico de Moisés, portanto, em Êx 15, e o cântico de Débora (Jz 5), não eram exemplos nem isolados nem sem precedentes da poesia semítica. As autorias mosaica e salomônica, referidas nos títulos de três dos salmos, sugerem que a antiga religião do tabernáculo e do primeiro templo exigia sua música sacra. Igualmente, o fato que certos salmos estavam ligados com a adoração sacrificial entre os judeus (p. ex., Sl 30, que era empregado na Festa da Dedicção do templo; Sl 92, que era usado no sábado; e outros salmos, usados por ocasião das ofertas de ação de graças etc.) também aponta para a grande antiguidade de certa porção do material do saltério do AT. A religião, nos dias de Amós (5.21-23) e de Isaías (30.29), durante o exílio (Sl 137.1s.), e o período que se seguiu ao retorno, e à edificação do segundo templo, também requeria sua música sacra cantada. Com a derrubada gradual da teoria de Graf-Wellhausen a respeito da história do AT, e com o reconhecimento que "P", escrito durante ou depois do exílio, como era costumeiramente afirmado com segurança no passado, em realidade nada diz acerca da arte hebraica da composição de salmos ou hinos cômicos, está sendo crescentemente admitido pelos estudiosos que o saltério contém composições antiquíssimas, como também salmos do período pós-exílico.

### b) Sua organização

O saltério do AT, conforme atualmente o possuímos, consiste de cinco livros. Essa divisão recua até à versão da LXX, que teve início em tempos tão recuados como 300 a.C. Cada seção é facilmente reconhecida porque uma doxologia encerra cada livro. Essas doxologias são breves, excetuando aquela que encerra o livro V; ali um salmo inteiro é dedicado à doxologia final. As cinco divisões do saltério são como segue: Livro I, Sl 1-41; Livro II, Sl 42-72; Livro III, Sl 73-89; Livro IV, Sl 90-106; Livro V, Sl 107-150. Muitos têm visto nessa quintupla divisão uma tentativa para imitar a divisão da Torah em cinco livros, o Pentateuco. V. N. H. Snaith, *Hymns of the Temple*, 1951, p. 18-20, onde a significação desse fenômeno é discutida.

O primeiro livro consiste, em sua maior parte, de salmos atribuídos a Davi. Então os Sl 42-83 incluem composições originais principalmente em três fontes — os filhos de Coré, Davi e Asafe. Então os Sl 90-150 contêm salmos que



são quase todos anônimos. Provavelmente também muitos desses salmos tinham a intenção de ser usados no templo: cf., p.ex., os Sl 95—100 e 145—150. Há igualmente uma breve coleção de salmos (120—134) que são frequentemente chamados de “Cânticos dos Degraus” (v. GRAUS). Esses salmos quase certamente eram coleções separadas e originais, e é possível que elas provejam a chave para a compreensão dos estágios que conduziram à formação do saltério, conforme este chegou até nós.

À base da sugestão de Gray, apresentada em sua obra *Critical Introduction to the Old Testament*, 1913, pode-se supor que os salmos atribuídos a Davi teriam formado a primeira unidade, ainda que provavelmente os 72 salmos de Davi formassem originalmente duas coleções, o que é sugerido pelo fato que atualmente são encontrados entre os dois primeiros principais grupos de salmos, 3—41 e 51—72. Pensa-se que as duas próximas compilações eram os dois grupos de salmos atribuídos a Asafe (50, 73—83) e aos filhos de Corê (42—49). Outras duas coleções têm sido postuladas; a primeira consistiria do segundo dos grupos de Davi e dos salmos coraitas e asafitas (42—83), e a segunda conteria os salmos 84—89. Essas duas coleções têm uma coisa em comum — o emprego da palavra hebraica *‘elohim* para Deus. Os “Cânticos dos Degraus” provavelmente formavam o núcleo da coleção que contém os salmos 90—150. Quando os 150 salmos foram finalmente reunidos, segundo pensa Robertson Smith, talvez já tivessem sido reduzidos a três compilações: 1—41; 42—89; e 90—150, os quais, a seguir, teriam sido rearranjados em sua atual quintupla divisão, para que correspondessem às divisões da lei.

### III. OS TÍTULOS DO SALTÉRIO

O título do livro de Salmos, em hebraico, é *tšhilim*, “Cânticos de Louvor” ou “Louvores”. Em português, o título *Saltério* vem da LXX A, *Psalterion*, enquanto *Os Salmos* é título que nos vem da LXX B, *Psalmoi*, ou da *Vulgata, Liber Psalmorum*. Em adição ao título dado ao próprio livro, a maioria dos salmos individuais tem títulos separados. Esses tendem a deixar perplexo o leitor que não tem conhecimento do idioma hebraico, pelo que talvez sejam úteis a esse as observações que oferecemos a seguir.

De conformidade com Mowinckel, o professor E. A. Leslie, em sua obra de introdução aos salmos, *The Abingdon Bible Commentary*, 1929, p. 509s., divide os títulos dos salmos em quatro categorias:

1. Os títulos que são designações técnicas dos salmos. *Mizmor*, uma melodia, usualmente traduzido por “salmo” (p. ex., Sl 24), que sugere que esses salmos eram cantados para ser acompanhados com música instrumental; *shir*, um cântico, ou seja, um cântico religioso entoado na adoração (p. ex. 46); *shir hama‘alot*, cântico de degraus, um cântico de peregrinos, entoado pelos adoradores que avançavam por detrás da arca da aliança, na celebração de alguma festividade religiosa (120-134); *mikhtam*,

um termo técnico cujo sentido raiz se desconhece. A tradução da LXX sugere a idéia de inscrição em tabletes, mas a noção de expiação fica sugerida por que todos os salmos *mikhtam* são lamentações (16, 56-60); *maskil*, um poema didático, ou seja, uma composição que apresenta introspecções divinas, que, portanto, se torna instrutiva (74, 78, 79); *shigayon* (7), outra designação técnica obscura. Se essa palavra se deriva de *shagah*, “virar”, “girar”, então o título pode significar um cântico de ritmo selvagem, e talvez tivesse conexões com alguma parte do culto que atualmente nos escapa ao conhecimento; *tšfilah*, “oração”, ou seja, uma oração litúrgica de petição (142).

2. Alguns títulos projetam luz sobre o propósito do salmo: *todah*, “ação de graças”, sugere um salmo para expressar louvor na liturgia do templo (c); *š’anot* provavelmente palavra que se deriva de uma raiz que significa “ser afligido”, e o salmo assim intitulado seria, nesse caso, uma expressão de penitência da parte daqueles que se humilham; *hazkir*, “comemorar”, isto é, um salmo em que ou o adorador individual lembra seus pecados, ou um salmo em que o sacerdote traz à lembrança os pecados do adorador (38, 70); *yedutun* é provavelmente ligado com a idéia de confissão, caso em que os salmos *yedutun* (39, 62, 77) seriam expressões de confissão e penitência; *lamed*, “ensinar”, indica que tal salmo proporciona instrução religiosa (60).

3. Existem alguns títulos que são evidentemente cultícos (cf. Hc 3) em seu significado e intenção: o bem conhecido *mšatseah*, que BDB traduz “diretor musical” ou “mestre do coro”, e conjectura que os 55 salmos assim intitulados formavam originalmente uma “Coletânea do Diretor”, é ligado, por Mowinckel, a uma raiz que significa “brilhar”, o que é compreendido como palavra que significa o brilho do rosto de Deus em termos de sua bênção sobre os adoradores no templo; outros, porém, pensam que o termo deveria ser ligado com a idéia da vitória de Deus, que era celebrada no culto; o título *yonat ‘elem tšhoqim*, “à pomba de terebintos distantes” (BDB), é usualmente compreendido como o mesmo que o nome da melodia em que foi posto o salmo 56, podendo ter alguma conexão com o sacrifício da pomba sobre a qual eram postos os pecados do adorador (Lv 5.6-10); o título *‘ayelet hashshar*, “corça da madrugada”, pode apontar também para um outro sacrifício qualquer que era feito com o acompanhamento do Salmo 22, assim intitulado; um outro título, *shashanim*, “lírios” (45, 69); formas variantes se encontram nos Sl 60, *shushan edut*; 80, *shoshanim edut*, “lírio (lírios) da lembrança”, talvez aponte para o emprego de flores em alguma procissão festiva; se o título *mahšlat*, (53, 58), se deriva de uma raiz que significa “estar enfermo”, então esses dois salmos podem ter sido empregados no ritual da purificação depois de alguma enfermidade. Existem diversos outros títulos que, segundo se supõe, ligam os salmos onde são encontrados

com atos cômicos específicos, como, p.ex., os títulos comuns a Sl 57-59, 75; Sl 8, 81, 84; e Sl 6, 12; porém, uma grande disputa e dúvida concernente a seu significado e interpretação continua havendo, *mut laben* (9), "morrer pelo filho" (?), é um desses.

4. Dois títulos existem que são considerados referências musicais. São eles: *n'ginot* (6, 54, 55, 67), que significa "a música de instrumentos de corda", ou os próprios instrumentos, e pode indicar que esses salmos eram cantados com o acompanhamento da harpa; e *selah*, que ocorre por 71 vezes em 39 salmos diferentes (BDB). Esse vocábulo significa "elevação" e provavelmente assinalava os pontos, nos salmos, onde os adoradores deveriam elevar suas vozes, clamando: "Bendito seja Javé para sempre", ou então "Javé vive para sempre". Em muitas das instâncias onde ocorre o termo *selah*, as palavras "amém" ou "aleluia" podem facilmente serem substituídas, e talvez devessem ser classificadas com aquele. E, visto que *selah* ocorre com *higayon*, em 9.16, julga-se que este último termo seja idêntico em significado que o primeiro. O obscuro *n'hilol* ("flautas?") pode cair dentro dessa categoria.

#### IV. A POESIA DO SALTÉRIO

Uma apreciação dos princípios e da estrutura da poesia hebraica é essencial para a compreensão apropriada dos salmos e de sua interpretação. Também se torna necessária para que percebemos que aquilo que nós do Ocidente atualmente entendemos por poesia tem pouca semelhança com aquilo que os hebreus entendiam com o vocábulo. Na poesia hebraica não existe a rima, e é mais exato falar em ritmo do que em métrica na poesia hebraica. Há certa acentuação rítmica em cada cláusula, bem como um equilíbrio rítmico de cláusulas, porém, não parece existir nenhum sistema métrico dependente da quantidade ou número de sílabas, ou de acentos em cada linha. As tentativas para descobrir um sistema de métrica, na poesia do saltério, não têm encontrado grande sucesso. Isso se explica com o fato que a poesia hebraica depende do equilíbrio rítmico de cláusulas e não de rima e da métrica (no sentido clássico desses termos) e que perde tão pouco, comparativamente falando, no processo da tradução.

Foi Robert Lowth (1710-87), professor de poesia em Oxford, Inglaterra, quem primeiro chamou atenção para o princípio fundamental da poesia hebraica. Em seu tratado, *De Sacra Poesi Hebraeorum: Praelectiones Academicæ Oxoniæ habitæ* (153), Lowth salientou que a característica distintiva da poesia hebraica era o paralelismo, ou, noutras palavras, a correspondência de uma linha de poesia com outra linha, ou a repetição do mesmo pensamento com palavras diferentes. É importante que na tradução da poesia hebraica, essa seja impressa como poesia, isto é, em linhas, e não como na prosa. Isso capacita o leitor, que não tem conhecimento de hebraico, a reconhecer os membros ou linhas dos quais os versículos se compõem, bem

como a notar o paralelismo entre os membros (usualmente dois); isso equivale a dizer, a notar como a segunda linha do verso repete o pensamento da primeira linha, ainda que com palavras diferentes. É essencial ser capaz de reconhecer essa lei do paralelismo na poesia hebraica porque isso se reveste de grande valor exegético. Pode ser frequentemente usado pelo exegeta quando este tem de decidir tão importantes questões como a construção ou conexão de palavras, a elucidação do significado de um versículo, e ocasionalmente a escolha entre vários textos possíveis.

Vários tipos de paralelismo têm sido distinguidos.

1. Paralelismo sinônimo. Esse tipo se encontra em todo versículo por todo o Sl 114, mas é extremamente comum também por todo o saltério. É chamado de "sinônimo" porque a declaração, na primeira linha do versículo, é repetida exatamente da mesma maneira, apenas que com palavras diferentes, na segunda linha: cf. tb. 50.11, 13, 19; 80.13.

2. Paralelismo antitético ou contrastado. Nesse tipo, a declaração da primeira linha do verso é afirmada, não por sua repetição na segunda linha, mas antes, exatamente por seu oposto: p.ex., Sl 1.6; 30.5; 37.21.

3. Paralelismo sintético ou construtivo. Aqui os dois membros ou linhas do verso não dizem a mesma coisa, mas antes, a declaração da primeira linha serve como base sobre a qual a segunda declaração se fundamenta, ou seja, a relação é a de causa e efeito: p.ex., Sl 19.7-10; 2.6; 22.4; 119.121.

4. Paralelismo climático ou ascendente, onde freqüentemente a primeira linha do verso é incompleto, mas onde a segunda linha apanha alguma palavra da anterior, e daí completa o pensamento: Sl 29.1; 121.1-4; 22.4.

A pergunta: os salmos eram originalmente divididos em estrofes? Não pode ser respondida com completa certeza. Que existem arranjos em estrofes, em alguns dos salmos, é perfeitamente claro. É toleravelmente certo que os refrões que se encontram nos Sl 41, 42, 46, 57, 80, 99, e 107, indicam arranjos em estrofes. É possível, igualmente, que a referência musical, *selah*, também possa ter servido para dividir um salmo em estâncias ou estrofes, tal como em Sl 3 e 4. Outros salmos caem em estrofes de forma natural; p.ex., o sentido geral do Sl 2 conduz a uma quádrupla divisão natural: v. 1-3, 4-6, 7-9, 10-12. Semelhantemente também o Sl 92: v. 1-3, 4-8, 9-11, 12-15. Ocasionalmente, um arranjo alfabético era usado para dividir um salmo em estâncias. O mais conhecido exemplo desse artifício é, naturalmente, o Sl 119. A probabilidade é que nem toda a poesia hebraica era originalmente dividida em estrofes, e as tentativas, por parte de Duhm, Briggs, e outros, para forçar muitos dos salmos numa forma estrófica, mediante emendas, têm sido fadadas ao fracasso e são muito infelizes.

Outra característica da poesia hebraica, para a qual devemos chamar a atenção, é o emprego



do arranjo acróstico ou alfabético. Existem nove salmos alfabéticos no saltério, e esses demonstram uma grande quantidade de variação em sua estrutura alfabética; p. ex., nos Sl 111 e 112, onde cada linha começa com uma letra diferente do alfabeto hebraico; porém, no Sl 111, as linhas são arranjadas em oito pares de linhas de versos ou duplas, enquanto no Sl 112, as linhas são arranjadas em dois trísticos. Nos Sl 25, 34 e 145, cada letra do alfabeto dá início a uma dupla. No Sl 119, onde os versos são arranjados em estrofes de oito versos cada, a mesma letra dá início a cada verso da estância. Os Sl 9, 10 e 37 também têm estrutura alfabética. O conteúdo desses salmos demonstra que esse artifício acróstico não tolhia a inspiração poética do escritor, assim também como a métrica ou rima moderna, que é característica geral de nossa poesia, não tolhe o estilo dos poetas ocidentais.

### V. A INTERPRETAÇÃO DO SALTÉRIO.

A questão da interpretação depende bem de perto da questão da classificação, não havendo de forma alguma completa unanimidade sobre a segunda dessas questões. Diferentes autoridades procedem baseadas em diferentes princípios quando procuram determinar a classificação dos salmos. Se o emprego dos salmos, na adoração do templo, for tomado como o fato determinante, então alguma classificação tal como a que damos abaixo transparecerá: (1) hinos de louvor; (2) orações de ação de graças; (3) orações de petição; (4) orações de lamentações; (5) salmos espirituais e de sabedoria. Pertencentes aos quatro primeiros tipos, aparecem, naturalmente, salmos tanto públicos como individuais.

Algumas autoridades classificam os salmos de conformidade com seus assuntos: (1) hinos de adoração; (2) salmos que celebram o reino de Deus; (3) salmos reais; (4) salmos de meditação; (5) salmos de adoração e ação de graças; (6) salmos que recontam a história de Israel; (7) salmos imprecatórios; (8) salmos penitenciais; (9) salmos de petição. Se alguém procurar classificar os salmos sobre uma base psico-religiosa, então os salmos seriam agrupados de conformidade com o princípio se expressam ou não sentimentos tais como ódio, penitência, piedade, patriotismo, senso de admiração, confiança em Deus, auto-confiança etc.

Talvez a mais satisfatória classificação dos salmos seguiria as seguintes linhas:

1. Salmos que são orações, em que os salmistas solicitam a bênção e a proteção de Deus (p. ex., 86, 102).

2. Salmos de louvor, em que a ação de graças pode ser por causa de atos específicos de misericórdia divina, ou o louvor pode basear-se na majestade de Deus no mundo da natureza, ou louvor em adoração (p. ex., 47, 68, 104, 145—150).

3. Salmos que apelam pela intervenção divina e por livramento em tempos de enfermidade, calamidade ou perigo (p. ex., 38, 88).

4. Salmos que são confissões de fé de que Deus é o Senhor, o Criador e o rei das nações,

juiz e governador moral do universo (p. ex., 33, 94, 96, 136, 145).

5. Salmos de penitência por causa de pecado, havendo sete salmos dessa categoria (6, 32, 38, 51, 102, 130, 143), porém, em apenas um deles (51) é que a confissão é proeminente; de fato, em dois deles (6 e 102) não há qualquer referência ao pecado, pois a principal preocupação gira em torno do perdão, e não da confissão.

6. Salmos de intercessão, nos quais os salmistas intercedem a favor do rei, de seu povo, de outras nações, da casa de Davi, e de Jerusalém (p. ex., 31, 67, 89, 122).

7. Salmos imprecatórios, que são discutidos de maneira mais completa um pouco adiante; contudo, deve ser observado neste ponto que essas imprecções são realmente a resposta dos salmistas às imprecções dos inimigos de Israel (p. ex., 35, 59, 109).

8. Salmos de sabedoria, na forma de homilias espirituais ou religiosas, que oferecem instrução sobre a paciência quando o ímpio prospera sobre a verdadeira glória de Jerusalém, sobre como o rei deve realmente governar, sobre a falsa prosperidade, sobre o serviço autêntico prestado a Deus, sobre o cuidado providencial de Deus acerca da nação, sobre o poder de Deus no mundo da natureza, e sobre seu domínio em toda a história (p. ex., 37, 122, 45, 49, 50, 78, 104, 105—107).

9. Salmos que tratam de providências estranhas que sobrevêm ao povo de Deus, e com questões tais como a vida futura, a razão da prosperidade dos ímpios, e com especulações sobre a possibilidade de galardões após a morte (exemplos, 94, 49, 16, 17, 73).

10. Salmos que exaltam a grandeza da lei. O primeiro salmo de todos concerne às alegrias e bênçãos que acompanham o indivíduo que estuda e pratica a Torah. O Sl 19, descreve a natureza da lei e seus efeitos sobre o coração obediente, enquanto Sl 119 é um cântico de contínuo louvor a Deus devido sua maior dívida a Israel, a sua lei, e a revelação de sua vontade para com o povo de sua aliança, que a lei media.

Os intérpretes do livro de Salmos, em adição a salientarem o valor de que se reveste o conhecer as classes às quais os salmos pertencem, também insistem em que o estudioso deve ser guiado por outros princípios. Sublinham a importância do estudo da situação histórica, por motivo da qual surgiram os diversos salmos. É óbvio que esse método "histórico" de interpretação dos salmos é de grande importância. Porém, quando se tenta aplicar o mesmo às dificuldades, procurando determinar a data de um salmo e as circunstâncias que provocaram sua composição, essas dificuldades são quase insuperáveis. Essas dificuldades têm provocado muitas conjecturas e especulações acerca do fundo histórico, e, portanto, acerca das categorias a que pertencem os salmos individuais. As alusões históricas são certamente importantes onde essas podem ser encontradas, porém, com grande frequência



tais alusões são tão vagas que é impossível identificá-las com certeza.

Um critério muito mais seguro é o caráter das idéias religiosas encontrado em cada salmo. Em outras palavras, qual era o conceito de Deus do salmista, quais eram as suas esperanças, suas aspirações a respeito de Deus, seus temores, suas realizações para agradar a Deus. Esse método de estudo é importante porque os estudos modernos dos salmos têm dado em resultado o estabelecimento de uma data mais antiga para o saltério do que até então se pensava ser possível. Muitos dos salmos indubitavelmente são de origem pré-exílica, mas a associação do saltério com a adoração no templo sugere que o saltério era o hinário ou livro de orações do segundo templo. Em outras palavras, o saltério, como um todo, se desenvolveu durante aqueles séculos quando Israel estava sendo compelida a refletir sobre seu caminho através de suas convicções religiosas e da história passada, e buscar seu significado e relevância a respeito da posição de Israel no mundo, e a sorte provável da nação e do indivíduo, na época em que atualmente se encontrava.

Porém, como é que deve ser interpretada essa convicção de que o saltério pertence à época do segundo templo? Isso significa simplesmente que todos os salmos foram escritos para serem usados no ritual do templo, e que a maioria era para ser empregada pela congregação, ainda que alguns visassem um uso particular? Alguns eruditos têm chegado mesmo muito além de uma interpretação assim simples. O nome de Sigmund Mowinckel, o erudito escandinavo, se tornou famoso com razão por causa do trabalho monumental que apresentou acerca do saltério, embora tenha havido muita hesitação na aceitação de suas teorias. Em termos gerais, essas teorias têm um duplo aspecto.

Apesar de concordar em que os salmos foram escritos para satisfazer as necessidades do ritual, ele sugeriu, desde 1921, em seu *Psalmenstudien*, parte I, que muitos dos salmos eram principalmente encantamentos que, quando escritos e posteriormente recitados, deixavam emanar uma força dinâmica contra os inimigos do recitador, o qual, por meio de feitiçaria tentara lesar o salmista. Quando os inimigos em questão eram numerosos, Mowinckel supôs que se tratasse de forças demoníacas. Essas eram "obreras de dano" visto que praticavam magia e artes negras (cf. 10.7; 6.6-8; 94.3-7; 64.2-4). Mowinckel, entretanto, em realidade não está baseando seus argumentos naquilo que encontra nos próprios salmos; de fato, baseia seus argumentos em analogias. Esse terreno de idéias mui claramente forma o pano de fundo de onde se originam os salmos babilônios e assírios, porém, nada existe que sugira que a mesma coisa tenha acontecido com o saltério do AT. Seja como for, dizer que os "obreiros de dano", nos salmos, eram feitiçeiros que praticavam a magia negra, não passa de pura suposição.

Outra hipótese com a qual o nome de Mowinckel está associado concerne aos chamados

"Salmos da Ascensão". Aqui igualmente, ele estava dependendo principalmente do conhecimento acerca da festividade anual da ascensão na cultura babilônica. Nessas festividades mesopotâmicas de ascensão, o monarca reinante recebia anualmente o reino da parte da deidade, Marduque, seu senhor. Em adição a essa significação fundamental, havia idéias subsidiárias. Por exemplo, nas festividades de ascensão havia um conflito ritual em que a deidade derrubava os inimigos do monarca, e depois desta vitória o monarca ascendia ao trono novamente, por mais um ano. Parte da festividade tomava a forma de uma procissão na qual a imagem da deidade era colocada em um trono. O bem conhecido ritual da morte e ressurreição do deus talvez também desempenhasse algum papel na festividade da ascensão anual na Babilônia, além de um ritual de casamento em que o monarca reinante, na qualidade de substituto da deidade, "casava-se" com alguém que representava a deusa. Porém, apesar de haver inegável evidência que essas festas anuais de ascensão faziam parte integrante da civilização babilônica, não há qualquer evidência que tais festas anuais de ascensão tivessem estado em voga em Israel. Que Saul (1Sm 10.1,2; 11.4-11) e Davi (2Sm 2.3s.; 5.1-3) foram confirmados em seus reinados não pode ser reputado como evidência de uma festividade anual de ascensão em Israel. Além disso, apesar de que os sete "Salmos da Ascensão" (42, 93, 95—99) possam ser plausivelmente interpretados em termos de um dia anual de ascensão de Javé, que teria sido considerado como uma festividade religiosa cada dia de Ano Novo (Nm 29.1), não obstante essa interpretação depende de uma analogia baseada na literatura cônica babilônica, e não da história narrada no Velho Testamento ou no próprio saltério.

## VI. A RELIGIÃO DO SALTÉRIO

Não se pode repetir demais que o saltério é um espelho que reflete não tanto a experiência religiosa de alguns indivíduos, mas antes, a experiência da "alma religiosa de Israel", concebida como uma personalidade corporativa. A mensagem do saltério e mediado através das variedades de experiência religiosa que encontram expressão ali. O mais elevado dever do homem é amar a Deus mediante a adoração e a oração a ele, a participação no culto público, a obediência aos mandamentos nos quais ele revelou sua vontade relativa ao homem. O homem deve orar a Deus em todas as ocasiões e em todas as circunstâncias. Os obreiros da iniquidade devem ser por ele evitados, pois deve antes associar-se aos piedosos. O homem deve ser fiel, bondoso, honesto e santo. Seu culto deve consistir de adoração, ação de graças, louvor e os sacrifícios oferecidos por um coração contrito. A casa de Deus, a lei de Deus, o serviço de Deus, e também a liturgia, são os meios de graça indispensáveis para o homem de Deus.

O saltério deposita grande ênfase sobre o lugar da adoração pública na vida religiosa do

hebreu individual. Nessa conexão é interessante observar a falta de ênfase sobre o sistema sacrificial no culto do templo. No salterio exorta-se que o indivíduo dele participe (4.5; 20.3; 51.19; 66.13-15); mas, por outro lado, um tipo não-ritual de religião também não é desprezado. De fato, esta última expressão da vida religiosa do indivíduo é aceitável para Deus (40.6; 50.9), ainda que substituídos pelas ofertas sacrificiais devam ser oferecidos ao Senhor, tais como a obediência (40.6s.), a gratidão (50.14,23), a contrição (51.16s.), a meditação (19.14), a adoração (141.2), a moralidade (15.1s.), e a fé (4.5). Aqui, aos valores espirituais está sendo dada sua posição apropriada na religião hebraica.

Essa tendência de depreciar o sistema de sacrifícios conforme se encontra no Pentateuco, também deve ter contribuído para o descobrimento do valor do indivíduo na presença de Deus. E essa religião do indivíduo perante Deus, segundo se reflete no salterio, era supremamente uma expressão de fé confiante no Senhor, de louvor a Deus, de aceitação perante Deus. Estava enraizada na obediência à lei de Deus e na comunhão com Deus. Que muitos em Israel dispunham seu coração para atingir tal experiência de Deus não pode ser posto em dúvida quando damos a devida consideração à amargura de vida refletida no salterio. Os gentios freqüentemente dominavam os judeus, os ricos dominavam os pobres, e os amigos falsos, as testemunhas falsas, e os caluniadores freqüentemente tornavam a vida insuportável; e as enfermidades mortais eram um lembrete constante da negra impotência que havia no *sh'of*. Se os piedosos de Israel, os "afritos", os "necessitados" e os "mansos" tivessem de enfrentar a vida conforme a conheciam e apesar disso tivessem de reter sua fé e fidelidade, mantendo sem transigência sua atitude não-mundana, então a experiência religiosa que é refletida no salterio era seu único refúgio

## VII. A TEOLOGIA DO SALTÉRIO

1. O âmago da vida religiosa dos salmistas indubitavelmente era sua concepção de Deus. Nunca se cansam de cantar sua majestade na criação. Em todas as suas obras no céu, na terra e no mar, ele se fizera conhecido como o Deus onipotente, onisciente e onipresente. Ele é igualmente o Deus de toda a história, que guia tudo para o alvo final que se propôs cumprir. Porém, esse governador do mundo, esse Rei dos reis, é também legislador e juiz, o vingador de todos aqueles que são oprimidos, e é seu Salvador. Por conseguinte, ele é misericordioso e fiel, justo e reto, o santo a quem homens e anjos adoram. Porém o Deus dos salmistas é igualmente, e sem igual, o Deus de Israel. O Deus que a si mesmo se revelou a Abraão, Isaque e Jacó, que por intermédio de Moisés livrou Israel do Egito, entrou em aliança com o povo israelita e lhes deu a terra prometida, continuando sendo o Deus de Israel, o Senhor e defensor do povo escolhido.

Com tão alta concepção de Deus, não é surpreendente que os salmistas tivessem encontrado seu principal deleite e privilégio na adoração e oração a Deus. Existe certa franqueza, certa espontaneidade, certo caráter direto nas orações dos salmistas que convencem da realidade da oração para eles. Eles confiam em sua providência, confiam em sua presença, regozijam-se em sua retidão, descansam em sua fidelidade, confiam em sua proximidade. Em suas orações eles louvam, solicitam e comungam com seu Deus, e encontram refúgio contra as enfermidades, contra a necessidade, a pestilência e a calúnia, e humilham-se sob sua poderosa mão. Na vida progressiva da comunidade seu comportamento se assinala pela fidelidade a Deus, pela obediência reverente à lei, pela bondade para com os oprimidos, e pela alegria na adoração prestada pelo povo de Deus.

2. Contrastados com esse pano de fundo de fé e obediência, os salmos imprecatórios (v. especialmente 35.1-8; 59, 69, 109), segundo se sente, podem constituir uma "dificuldade moral". Orações semelhantes pedindo vingança podem ser encontradas em Jr 11.18s.; 15.15s.; 18.19s.; 20.11s. A idéia que forma o fundo dessas passagens do salterio, onde maldições e punições vingativas são invocadas contra os adversários é expressa em 139.21s.: "Não aborreço eu, Senhor, os que te aborrecem?... para mim são inimigos de fato". Em outras palavras, os salmistas não são motivados por desejos de vingança pessoal, mas antes, pelo zelo pelo Santo de Israel, que necessariamente exerce retribuição na presente ordem moral do mundo. Por trás das imprecações há o reconhecimento de um governo moral exercido por Deus no mundo, uma crença que o correto e o errado têm significado para Deus, e que, por conseguinte, o julgamento deve operar no mundo moral paralelamente com a graça. Era natural, por conseguinte, para homens que viviam sob a dispensação da lei, que orassem pela destruição dos inimigos de Deus através de julgamento, embora os crentes, que atualmente vivem na dispensação da graça, orem por todos os homens para que sejam salvos, ao mesmo tempo que acreditam na realidade do julgamento tanto nesta vida como no julgamento que ainda é futuro.

Deve ser lembrado igualmente que se por um lado os salmistas estavam côncios das tensões entre os justos e os injustos, entre o povo de Deus e os inimigos de Deus, por outro lado não tinham qualquer conceito de julgamento no sentido escatológico, nem possuíam qualquer doutrina de um estado futuro no qual os ímpios seriam punidos e os piedosos seriam galardoados. Por conseguinte, para eles, se o justo tivesse de ser vindicado, teria de ser vindicado agora, e se a impiedade tivesse de ser castigada, teria de ser castigada agora. Pois, quando o homem justo orava pela destruição da impiedade, não distinguia, em sua mente, entre o ímpio e a impiedade. A destruição de um sem o outro era inconcebível para o hebreu piedoso. Era mesmo difícil, se não impossível,

para alguns salmistas distinguirem entre o homem ímpio e sua família. Tudo quanto pertencia ao iníquo estava envolvido juntamente consigo em sua iniquidade. O crente, por conseguinte, deve ter essas coisas em mente quando lê esses salmos imprecatórios. Não deve despi-los de toda a sua significação. Servem pelo menos como um poderoso lembrete sobre a realidade do julgamento neste mundo moral, e testificam sobre um zelo requeimante pelo causa da justiça que inflamava os corações de alguns dos salmistas, bem como fala sobre a recusa dos mesmos de mostrar tolerância para com o pecado.

3. O saltério tem uma teologia sobre a vida futura? A resposta neste ponto é: Não. Há esperança, mas não crença certa acerca do futuro. Nenhum salmista, naturalmente, pensa jamais sobre a morte em termos de antiquilamento, mas a morte é algo que deve ser temido porque separa o homem de Deus. Visto que a morte é sorte tanto dos piedosos como dos ímpios, isso significa que a existência dos mortos é vazia de qualquer significação moral ou religiosa. O máximo que o indivíduo piedoso podia esperar era a sobrevivência por intermédio de uma posteridade feliz. Não existem referências certas à ressurreição no saltério. Lampejos de revelação ou discernimento concernente à vida futura talvez existam, mas não é evidente qualquer doutrina, qualquer artigo de fé religiosa semelhante. O germe de tal esperança pode ser encontrado em Sl 16, 17, 49, 73, mas tudo é apenas uma esperança. Em parte alguma algum salmista atinge uma crença firme sobre a ressurreição.

4. Os salmos messiânicos. Um dos mais importantes fatores da sobrevivência nacional de Israel tem sido a esperança messiânica. Essa esperança se centraliza em torno da volta da era de Davi, cujo reinado no passado assinalou a idade áurea da história de Israel; e é contra esse pano de fundo que a esperança messiânica do saltério deve ser contemplada. O quadro do Messias que emerge do saltério é duplo.

Em primeiro lugar, visto que o Messias deverá ser o rebento da dinastia davídica, ele deve ser o rei da era messiânica. O saltério contempla um rei messiânico divino contra quem as nações rebelar-se-ão inutilmente (Sl 2). A era messiânica é pintada no Sl 72, enquanto no Sl 2 o reino é descrito como um reino universal que pertence a Deus, mas sobre o qual o Messias governa em associação com o Senhor. No Sl 110, o Messias figura como rei, sacerdote e vencedor, que se assenta na glória, à mão direita de Deus. O Sl 45 fala sobre o domínio eterno, enquanto o Sl 72 salienta a universalidade do governo do Messias.

Mas, em segundo lugar, o saltério também prepara as mentes dos homens para receberem um Messias sofredor. Is 53 tem seu paralelo no saltério. O filho unguido de Javé, o rei-sacerdote cujo trono durará para sempre e cujo reinado de paz e equidade fará com que todas as nações sejam abençoadas nele, haveria de submeter-se voluntariamente a sofrimentos espantosos (Sl 22, 69 etc.). Entretanto, enquanto Cristo não interpretou o saltério para os apóstolos,

esses e outros salmos semelhantes não eram considerados messiânicos (Lc 24.27-46). Somente conforme o Senhor iluminava as mentes dos discípulos é que a igreja foi compreendendo o significado dessas passagens no saltério, que então se transformou no hinário e no livro de orações da igreja.

### VIII. O CRENTE CRISTÃO E O SALTÉRIO

À parte das qualidades religiosas e devocionais inerentes dos salmos, dois fatores têm comobido a igreja cristã a fazer do saltério o seu livro de orações.

1. Há o fato que o saltério ocupava importantíssimo lugar na vida e no ensino de nosso Senhor. Esse era o livro de oração que ele certamente usava no culto da sinagoga, e seu hinário nas festividades religiosas do templo. Ele o empregava em sua instrução, enfrentava a tentação com o mesmo, cantou o Hallel do saltério por ocasião da Última Ceia, citou-o estando na cruz, e morreu com suas palavras nos lábios.

2. Outrossim, desde os tempos mais recuados, o saltério tem sido tanto o hinário como o livro de orações da igreja cristã. Alguns de seus grandes hinos de louvor são modelados segundo os salmos (Lc 1.46s., 68s.; 2.29s.). O saltério serviu de inspiração aos apóstolos em período de perseguição (At 4.25s.), estava embebido na sua mensagem (At 2.25s.; 13.33), era usado para confirmar suas mais profundas crenças a respeito do Senhor (Hb 1.6,10-13; 2.6-8; 10.5-7). Em todas as épocas a igreja tem reputado o saltério como "a Bíblia em miniatura" (Lutero) ou como "a Bíblia dentro da Bíblia". E apesar de que essa "Bíblia em miniatura" se tenha originado na congregação judaica, estando intimamente relacionada com o AT, no entanto, visto que é iluminada pela luz que brilha nos evangelhos, a igreja cristã a reivindica e emprega em toda a sua aproximação a Deus, a quem ela sempre e continuamente adora e serve. J.G.S.S.T.

### SALMOS DE SALOMÃO — V. LIVROS APÓCRIFOS DO NOVO TESTAMENTO; PSEUDEPIGRAFOS, I.

**SALOMÃO** — Terceiro rei de Israel (c. 971-931 a.C.), filho de Davi e Bate-Seba (2Sm 12.24); também foi chamado Jedídias ("amado do Senhor") pelo profeta Natã (2Sm 12.25). Salomão (*sh<sup>h</sup>lomoh*, provavelmente "pacífico") não figura na narrativa bíblica até os últimos dias de Davi (1Rs 1.10s.) a despeito do fato que nasceu (em Jerusalém; 2Sm 4.14), perto do início do reinado de seu pai.

#### I. SUA ELEVACÃO AO PODER

A vereda que Salomão teve de palmilhar até o trono esteve longe de ser suave. A oposição de Absalão foi continuada pelo filho mais velho sobrevivente de Davi, Adonias (2Sm 3.4), que fez intensa tentativa para apossar-se do trono ainda nos últimos dias de seu pai (1Rs 1.5s.). Apoiado pelo general deposto por Davi, Joabe, que havia assassinado Absalão (2Sm 18.14,15), e pelo influente sacerdote Abiatar, Adonias reuniu setas

aderentes e chegou mesmo a levar a efeito uma festividade de coroação, em En-Rogel. Mas Salomão não estava destituído de aliados. Benaia, filho de Joiada, interessava-se pelo generalato; Zadoque ambicionava uma posição sacerdotal proeminente. O porta-voz dos aliados de Salomão foi o profeta Natã, confidente de Davi e Bate-Seba (1Rs 1.11s.). Depois que Natã e Bate-Seba lembraram Davi da promessa ainda não executada a respeito de Salomão, o rei deu instruções acerca da ascensão de Salomão ao trono, selando-as com um juramento (1Rs 1.28s.).

A notícia da coroação de Salomão interrompeu as festividades de Adonias (1Rs 1.41s.), mas não o seu estrategema para controlar o reino. Implorou a Bate-Seba para que convencesse Salomão a dar-lhe Abisague, criada de Davi (1Rs 1.3.4), como sua esposa (1Rs 2.13s.). Salomão, evidentemente temendo que tal casamento desse a Adonias fundamento para sua reivindicação ao trono, se recusou a tanto. Adonias pagou com a vida por sua precipitada proposta (1Rs 2.25); quando Abiatar, o sumo sacerdote foi banido do ofício (1Rs 2.26,27) e Joabe foi assassinado por vingança defronte do altar (1Rs 2.28s.). Salomão passou a reinar sem rivais. O papel proeminente desempenhado pela rainha-mãe durante essa intriga inteira é digno de nota. Bate-Seba parece ter aberto precedente para outras rainhas-mães em Judá, pois o autor dos livros de Reis registra fielmente o nome da mãe de cada rei (p. ex., 1Rs 15.2,10 etc.).

## II. O GRANDE SÁBIO

Salomão foi o primeiro governante dinástico de Israel. Saul e Davi, à semelhança dos juizes, foram escolhidos por Deus lhes ter dado certa medida especial de poder: foram governantes *carismáticos*. Mas, embora Salomão tenha assumido o ofício sem a *charisma* de Deus, recebeu-a depois, durante sua visão em Gibeom, quando o Senhor ofereceu-lhe que escolhesse o que desejava (1Rs 3.5s.). Percebendo a enormidade de sua tarefa, Salomão preferiu um "coração compreensivo" (v. 9). A história da disputa das prostitutas por causa do bebê sobrevivente (1Rs 3.16s.) se tem tornado o exemplo clássico da sabedoria real de Salomão.

Ultrapassando os seus contemporâneos do Egito, da Arábia, de Canaã e de Edom no que tange à sabedoria (1Rs 4.29s.), Salomão se tornou o grande protetor da literatura de sabedoria de Israel (q.v.). Nenhum outro período da monarquia proveu combinação de contatos internacionais, riquezas e isenção de guerras, necessária para a produtividade literária. Salomão tomou a liderança nesse movimento, coligindo e compondo milhares de provérbios e cânticos (1Rs 4.32). A afirmação que ele discorreu sobre as árvores, os animais etc. (1Rs 4.33) provavelmente se refere ao emprego que fez dos reinos vegetal e animal em seus provérbios, e não às suas realizações na botânica ou na zoologia, embora a observação cuidadosa dessas criaturas teria sido necessária antes que pudessem ser empregadas em suas afirmativas (cf. Pv 30.24-31).

Duas extensas coleções de Provérbios (10.1-22.16 e 25.1-29.27) lhe são creditadas, e a coletânea inteira dos Provérbios exibe o seu nome como o principal contribuidor (1.1). Os livros de Cântico dos Cânticos e Eclesiastes sugerem que Salomão também foi o autor dos mesmos, embora o último desses volumes não mencione o seu nome. Conquanto a composição final desses livros parece ter sido feita muito mais tarde que o séc. X a.C., ambos provavelmente contém uma fiel transmissão da obra e do pensamento de Salomão. Dois salmos (Sl 72, um salmo real; e Sl 127, um salmo de sabedoria) completam a lista dos escritos canônicos atribuídos a ele. A relação de personalidade associada (o ponto de vista que diz que os membros de um clã estavam tão inter-relacionados entre si que quando um deles agia os outros eram reputados participantes da ação) para com os problemas de autoria, não é clara. É possível que alguns dos escritos salomônicos sejam produtos dos sábios que sentiam seu parentesco com o seu pai intelectual tão intensamente que lançaram em seu crédito a sua própria obra.

Nenhum herói da antiguidade (com a possível exceção de Alexandre, o Grande) é tão largamente celebrado na literatura popular. Os contos judaicos, árabes e etíopes acerca dos feitos intelectuais e dos poderes mágicos de Salomão formam legião. (Quanto às coletâneas de contos pós-bíblicos acerca de Salomão, v. G. Salzberger, *Die Salomo-Sage*, 1907, e St. J. Seymour, *Tales of King Solomon*, 1924).

## III. O GOVERNADOR DE FERRO

A tarefa de Salomão consistia em manter e controlar o extenso território que lhe foi deixado por Davi. Além disso, ele tinha de efetuar a transição mais suave possível da confederação tribal que caracterizara a vida política da nação antes de Davi, para um forte governo central, o único que poderia manter unido o império de Israel.

As tradicionais fronteiras entre as tribos foram substituídas por distritos administrativos: 12 em Israel (1Rs 4.7s.) e talvez um em Judá; cf. o problemático versículo de 1Rs 4.19, em nossa versão. (V. J. Bright, *A History of Israel*, 1960, p. 200, a respeito da opinião que Js 15.20-62 contém a lista dos 12 distritos de Judá). Cada um desses distritos pagadores de taxas estava obrigado a prover o sustento para a corte durante um mês em cada ano (1Rs 4.7), o que parece ter sido uma tarefa onerosa, segundo a lista em 1Rs 4.22,23. (V. ALIMENTO, *Id* (iii)).

Em adição a isso, Salomão começou a recrutar trabalhadores dentre os israelitas, medida essa que não estava de conformidade com o gosto de um povo que vivia em completa liberdade. Há uma aparente contradição entre 1Rs 5.13s. e 9.22, onde a primeira passagem afirma que Salomão usava 30.000 israelitas como trabalhadores forçados, enquanto a última afirma que havia israelitas que ocupavam posições no exército, mas não eram escravos. É possível, entretanto, que 5.13s. esteja abordando acontecimentos subsequentes ao su-

mário apresentado em 9.15s. Quando os trabalhadores cananeus se tornaram insuficientes para os enormes projetos de construção de Salomão, o rei foi compelido a organizar uma força de trabalhadores israelitas. Acresce que pode haver certa diferença técnica entre o trabalho forçado, (mas, em 5.13) e o trabalho escravo (mas 'oved, em 9.21). Que tais medidas se tornaram impopulares é evidenciado no assassinio de Adonirão, superintendente das turmas de trabalhadores (1Rs 4.6; 5.14; 12.18), bem como na solicitação que o rei reconsiderasse certos pontos que o povo reputava insultuosos, solicitação essa que, ao ser desprezada por Reoboão, provocou a separação do reino do norte (1Rs 12.4s.).

O ressentimento também foi crescendo, com toda a probabilidade, pelo fato de Salomão haver empenhado vinte cidades da Galiléia a Hirão, como garantia pela ajuda financeira recebida (1Rs 9.10s.). O fato que Hirão talvez as tenha devolvido mais tarde (conforme 2Cr 8.1,2 parece deixar indicado) não teria desfeito totalmente o ressentimento. Salomão realizara feitos monumentais, incluindo a edificação do templo (q.v.), mas a um preço exorbitante: a boa vontade e a lealdade de seu povo.

#### IV. O COMERCIANTE ATIVO

O comércio era o ponto forte de Salomão. Tendo compreendido perfeitamente bem a significação do controle estratégico de Israel sobre a faixa de terra pátria que ligava o Egito e a Ásia, Salomão resolveu explorar sua posição controlando as principais rotas de caravanas que seguiam a direção norte-sul. Suas ligações com Hirão, de Tiro, puseram à sua disposição frotas que o capacitaram a assumir igualmente o monopólio das rotas marítimas.

Eziom-Geber (q.v.), seu centro manufatureiro e porto marítimo no golfo de Aqabah, era uma das principais bases de suas atividades comerciais. Dali é que os seus navios, tripulados por fenícios (os israelitas evidentemente não amavam o mar nem sabiam viver nele), velejavam até Ofir (q.v.), transportando cobre fundido. A frase "navios de Târsis" provavelmente deve ser traduzida como "navios de refinação", isto é, navios equipados para transportar minério derretido (v. TÂRSIS). Por ocasião do regresso, tais embarcações traziam uma carga esplêndida: ouro, prata, madeiras duras, jóias, marfim e variedades de macacos (1Rs 9.26-28; 10.11,12,22; pavões, em 10.22, provavelmente deveria ser traduzido como babuínos).

A visita da rainha de Sabá (1Rs 10.1-13) talvez tenha tido propósitos comerciais. O controle que Salomão passou a exercer sobre as rotas comerciais e as suas aventuras marítimas no sul, fizeram dele uma séria ameaça financeira aos sabeus, cuja estratégica posição no sudoeste da Arábia permitiam-nos controlar o comércio do incenso e das especiarias. A viagem da rainha foi bem sucedida, mas provavelmente teve de dividir seus lucros com Salomão, como aconteceu a outros monarcas árabes (10.13-15).

A pericia comercial de Salomão tirou vantagem da localização de Israel ao tornar-se agente exclusivo por intermédio de quem os heteus e arameus tinham de negociar a fim de comprar cavalos ou carros do Egito (1Rs 10.28,29). Esses e outros empreendimentos semelhantes fizeram a prata tornar-se tão comum como a pedra e o cedro, tão abundantes como os sicómoros, e Jerusalém, onde o rei vivia em esplendor oriental, em notável contraste com a rústica simplicidade de Saul, em Gibeá. Embora o padrão de vida dos israelitas sem dúvida alguma subiu, estes não tiraram proveito uniforme de tantas riquezas. A tendência de centralização de riquezas, que provocou a censura dos profetas do séc. VIII a.C., começou durante o reinado áureo de Salomão.

#### V. O IMPERADOR PACÍFICO

Salomão, que herdara um vasto império de seu pai, evidentemente não dirigiu quaisquer grandes campanhas militares. Sua tarefa consistiu antes em manter as extensivas fronteiras de Israel e explorar sua posição vantajosa durante o vácuo de poder criado pelo eclipse temporário do Egito e da Assíria. As duas principais colunas da política estrangeira de Salomão foram as alianças amigáveis, algumas vezes confirmadas por casamento, e a manutenção de um formidável exército.

Entre as esposas de Salomão figurava a filha do faraó, fato esse quase sem precedente entre os antigos monarcas orientais. Por causa da alta posição da princesa, Salomão edificou uma ala especial em seu palácio para ela (1Rs 3.1; 7.8). Essa aliança foi proveitosa para Salomão, pois o faraó (provavelmente um dos últimos membros da importante XXI.<sup>a</sup> dinastia) lhe deu a cidade fronteiriça de Gezer como dote (1Rs 9.16; v. J. Bright, *op. cit.*, p. 191, n.º 63, quanto à opinião que "Gerar" é preferível no texto a "Gezer"). Em vista dos numerosos casamentos de Salomão com mulheres estrangeiras (1Rs 11.1-3), não é surpreendente que as tradições árabes, judaicas e especialmente etíopes descrevem suas reações amorosas com a rainha de Sabá, a qual, segundo os etíopes, deu-lhe um filho, Menelik I, fundador tradicional da casa real etíope (v. SABÁ, RAINHA DE).

Salomão tirou a maior vantagem com sua aliança com Hirão (c. 969-936 a.C.), de Tiro (1Rs 5.1-12). Os fenícios, que estavam justamente dando início ao auge de seu poder colonial, suprimam os arquitetos e muito do material, especialmente as madeiras libanesas, para o templo de Jerusalém e para os palácios de Salomão; os fenícios é que desenhavam e tripulavam os seus navios; proviam mercado comprador para as safras de trigo e de azeite de oliveira da Palestina. Pelo menos em uma ocasião Hirão ajudou a Salomão com um empréstimo substancial (1Rs 9.11).

O âmago da força militar defensiva de Salomão compunha-se de um anel de cidades estrategicamente localizadas perto das fronteiras de Israel e guarnecidas com companhias dotadas

de carros de combate (1Rs 9.15-19). Sua milícia incluía 4.000 estábulos para cavalos (40.000 em 1Rs 4.26, mas que evidentemente é um erro de cópia; cf. 2Cr 9.25), 1.400 carruagens e 12.000 cavaleiros (1Rs 10.26). Diversas cidades têm produzido restos salomônicos em anos recentes, como p.ex., Hazor, Eglom, Gezer e, especialmente, Megido (q.v.), onde 450 estábulos, com elaborados sistemas para dar rações e água aos cavalos, foram descobertos. Y. Yadin ("New Light on Solomon's Megiddo", BA, XXIII, 1960, p. 62-8) tem posto em dúvida a opinião costumeira que credits a Salomão esses estábulos. Tendo encontrado uma construção que se assemelha aos muros de Salomão, em Gezer, mas que difere dos estábulos, Yadin preferiu atribuí-los a Acabe. Os resultados da descoberta de Yadin continuam sendo avaliados.

A era de paz do tempo de Salomão foi manchada por dois incidentes registrados, ambos os quais são interpretados pelo autor dos livros de Reis em termos de julgamento divino (1Rs 11.14s., 23s.). Hadade, um príncipe edomita, que se refugiara na corte egípcia durante o massacre dos homens edomitas desfechado por Joabe, retornara à sua terra natal e aparentemente assaltava o flanco sul de Israel (1Rs 11.14-22,25). As atividades de Hadade talvez se confinassem a conflitos de fronteiros em diferentes lugares, pois não há qualquer indicação que apresentasse uma ameaça apreciável ao porto sul de Salomão, Ezion-Geber. A prontidão com que faraó cortejou o favor de Hadade é uma outra indicação da inclinação egípcia em formar alianças benéficas ao Egito durante esse período.

O segundo antagonista de Salomão foi Rezon que arrebatou Damasco de Israel e estabeleceu um reino independente naquela cidade que fora sede nortista de Davi (2Sm 8.6). A perda daquela importante cidade comercial arábia, estrategicamente localizada, enfraqueceu grandemente o controle que Salomão exercia sobre o norte e o centro da Síria. O império monolítico, que no início do reinado de Salomão se estendera desde o golfo de Aqabah até os rios Orontes e Eufrates, e desde a costa do mar Mediterrâneo até à Transjordânia (cf. 1Rs 4.24), estava em perigo de ruir. (V. M. Unger, *Israel and the Aramaeans of Damascus*, 1957, p. 47-57).

#### VI. A FALHA FATAL

Para Salomão, casar-se com mulheres estrangeiras era um expediente político, mas não lhe foi vantajoso espiritualmente. O historiador sagrado não recrimina Salomão pelo pecado de sensualidade, mas pelo pecado de desobediência contra o ideal monoteísta de Israel. Os casamentos com mulheres estrangeiras trouxeram para o país as religiões estrangeiras, e o rei comprometeu as convicções por ele expressas por ocasião de sua oração dedicatória do templo (1Rs 8.23,27) ao ocupar-se de uma adoração mista a fim de aplacar as suas esposas. Esse violento rompimento da aliança de Israel não

podia deixar de ser punido. Embora o julgamento tivesse sido suspenso durante a vida de Salomão, por amor a Davi, as sementes da insatisfação, semeadas entre o povo, pela pesada orientação de cobrança de impostos e taxas, haveriam de produzir seus frutos amargos durante o reinado de seu filho e sucessor, Reoboão (1Rs 11.1-13). D.A.H.

**SALOMÉ** (heb., *shalom*, "paz", com o sufixo grego) — 1. De conformidade com Mc 15.40 e 16.1, das três mulheres que contemplaram a crucificação e foram ao túmulo na manhã do domingo da ressurreição, duas eram chamadas Maria, e a outra era chamada Salomé. Mt 27.56 nomeia duas das mulheres chamadas Maria, e a mãe dos filhos de Zebedeu, que provavelmente deve ser identificada com Salomé. Jo 19.25 se refere a duas mulheres chamadas Maria, além da mãe de Jesus e da irmã de sua mãe, que estavam perto da cruz. Se a irmã de sua mãe for identificada com Salomé, então Tiago e João, os filhos de Zebedeu, seriam primos de Jesus. É igualmente possível, entretanto, que João tenha feito uma diferente seleção de nomes, dentre as "muitas outras mulheres" que, de acordo com Mc 15.41, estavam presentes por ocasião da crucificação.

2. Filha de Herodias, por seu primeiro marido, Herodes Filipe. Embora não seja chamada por nome nos relatos dos evangelhos, é usualmente identificada como a jovem que dançou perante Herodes (Mc 6.22; Mt 14.6). Casou-se com seu tio-avô, Filipe, o tetrarca. D.R.H.

**SALTÉRIO** — V. MÚSICA E INSTRUMENTOS MUSICAIS.

**SALUM** (*shalum*) — Esse nome é exibido por quinze indivíduos no AT, dos quais os principais são: 1. Rei de Israel, c. de 745 a.C. (2Rs 15.10-15). Foi líder de uma conspiração que derrubou a dinastia de Jeú e que dessa maneira cumpriu a centenária profecia de 2Rs 10.30. Assassinou o filho de Jeroboão II, Zacarias, quando este já reinava por seis meses. Ele mesmo reinou por apenas um mês antes de, por sua vez, tornar-se vítima de um outro golpe de estado, liderado por Menaém.

2. Rei de Judá, em c. de 609 a.C. (v. JEOACAZ). Sendo filho de Josias, ele reinou por apenas três meses. Ele é referido com esse nome em 1Cr 3.15 e Jr 22.11. 3. Um levita da família de Coré que era porteiro do santuário nos dias de Davi (1Cr 9.17,19). 4. Um sumo sacerdote do período médio da monarquia (1Cr 6.12,13) e antepassado de Esdras (Ed 7.2). 5. Marido de Hulda, a profetisa (2Rs 22.14; 2Cr 34.22), e "guarda-roupa". É bem possível que tivesse sido tio de Jeremias (Jr 32.7; cf. Jr 35.4). 6. Um contemporâneo de Neemias, filho de Laés, que administrava um distrito em Jerusalém (Ne 3.12). J.C.J.W.

**SALVAÇÃO** — O vocábulo português se deriva do latim, *salvare*, "salvar" e de *salus*, "saúde", "ajuda", e traduz o termo hebraico *y'shu'ah* e cognatos, ("largura", "facilidade", "segurança")

e o vocábulo grego *soteria* e cognatos ("cura", "recuperação", "redenção", "remédio", "salvação", "bem-estar"). Significa a ação ou o resultado de livramento ou preservação de algum perigo ou enfermidade, subentendendo segurança, saúde e prosperidade. Nas Escrituras, o movimento parte dos aspectos mais físicos para o livramento moral e espiritual. Assim é que as porções mais antigas do AT dão ênfase aos meios dos servos individuais de Deus escaparem das mãos de seus inimigos, a emancipação de seu povo da escravidão e o estabelecimento dos mesmos numa terra de abundância; já as porções posteriores dão maior ênfase às condições e qualidades morais e religiosas da bem-aventurança, e estende suas amenidades além das fronteiras nacionais. O NT indica claramente a inclinação do homem para o pecado, seu perigo e potência, e também o livramento que pode ser encontrado exclusivamente em Cristo. A Bíblia nos fornece um relato que desdobra como Deus proveu a base da salvação, tendo-se apresentado pessoalmente como a salvação do homem.

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

No AT, a salvação tem tanto os seus aspectos humanos como divinos; o homem está ameaçado pelas enfermidades, pela calamidade física, pela perseguição movida por seus inimigos, e pela morte; na comunidade do povo escolhido de Deus o cativo é a experiência que se torna necessária para haver o livramento, e os ideais da salvação são principalmente relativos a esta terra. O perigo mais profundo é aquele em que se acham indivíduos ou comunidades, quando transgridem a vontade de Deus, e caem no seu desfavor. Os meios de salvação, diretos e indiretos, são providos nesse contexto por intermédio dos patriarcas, dos juizes, dos legisladores, dos sacerdotes, dos reis e dos profetas. A lei, moral e ritualística, se por um lado incapaz, por causa da natureza do pecado do homem, de adquirir-lhe uma completa salvação, indicava o caráter e as reivindicações de Deus, bem como as condições do bem-estar humano, e de alguma maneira freitava as iniquidades dos homens; seu abuso, entretanto, como um código moral, produziu um duplo legalismo em que a aderência estrita e externa aos regulamentos estava inteiramente despida de qualquer realidade espiritual íntima, enquanto as realizações humanas eram exibidas perante Deus como uma reivindicação auto-justificadora de salvação.

A rigidez cerimonial estava eivada de perigos similares, mas enquanto o ponto alto da observância ritual — o Dia da Expição — realizava apenas a remissão de pecados inadvertidos, sua elaborada pomposidade salientava e apontava para a substância da verdadeira salvação. A ênfase profética sobre a necessidade de uma transformação no íntimo do indivíduo, sublinhava a natureza radical do erro praticado pelo homem, e conduziu à predição de uma salvação apocalíptica e messiânica quando Deus, de conformidade com a promessa de sua aliança, haveria

de, na qualidade de Deus justo e Salvador, vir trazer a salvação (Is 45.17; Dn 7.13s.). A doutrina de salvação do AT atingiu o seu zênite no retrato do Servo Sofredor (p.ex. Is 53); quanto a esse particular, o AT arma o palco e prenuncia a salvação apresentada no NT.

## II. NO NOVO TESTAMENTO

### a) Os evangelhos sinóticos

A palavra salvação é mencionada por Jesus apenas uma vez (Lc 19.9), onde pode referir-se ou a si mesmo, como a personificação da salvação que proporcionara o perdão a Zaqueu, ou àquilo que é evidenciado pela transformação da conduta do publicano. Nosso Senhor, todavia, empregou "salvar" e termos semelhantes para indicar primeiramente o que ele viera fazer (deixando subentendido, Mc 3.4; e por declaração direta, Lc 4.18; Mt 18.11; Lc 9.56; Mt 20.28), e, em segundo lugar, para indicar o que ele exigia da parte do homem (Mc 8.35; Lc 7.50; 8.12; 13.24; Mt 10.22). Lc 18.26 e seu contexto, demonstra que a salvação exige um coração contrito, de disposição semelhante à das crianças: impotência receptiva, e a renúncia de tudo por amor a Cristo — condições essas que o homem, sozinho, jamais poderia satisfazer.

O testemunho de outros acerca da salvação salvadora de nosso Senhor é tanto indireta (Mc 15.31) como direta (Mt 8.17). Há, igualmente, o testemunho de seu próprio nome (Mt 1.21,23). Todos esses variados usos sugerem que a salvação estava presente na pessoa e no ministério de Cristo, e, especialmente, em sua morte.

### b) O quarto evangelho

Essa dupla verdade é sublinhada no quarto evangelho, onde cada capítulo sugere diferentes aspectos da salvação. Assim é que, em 1.12s., os homens nascem como filhos de Deus ao confiarem em Cristo; em 2.5 a situação é remediada por fazer-se "tudo quanto ele vos disser"; em 3.5, o novo nascimento produzido pelo Espírito é essencial para a entrada no reino, mas 3.14,17 deixa claro que essa nova vida não é possível à parte da confiança na eficácia da morte de Cristo, sem o que os homens já estão sob a condenação (3.18); em 4.22 a salvação é dos judeus — mediante a revelação historicamente canalizada por meio do povo de Deus — e é um dom que transforma e equipa internamente os homens, para que possam adorar a Deus.

Em 5.14, o indivíduo curado tinha por obrigação não mais pecar, a fim de que não lhe acontecesse algo pior; em 5.39, as Escrituras testificam sobre a vida (= salvação) que há no Filho, a quem a vida e o julgamento foram entregues; em 5.24 os crentes aparecem como quem já passou da morte para a vida; em 6.35, Jesus declara-se pão da vida, e somente a ele é que os homens deveriam apelar (6.68) para dele receber as palavras revivificadoras da vida eterna; em 7.39, a água aparece como o símbolo da vida salvadora do Espírito que haveria de vir depois que Jesus fosse glorificado.

Em 8.12 o evangelista exibe a segurança da orientação dada pela luz e, nos v. 32 e 36 a liberdade através da verdade que há no Filho; em 9.25,37,39 a salvação é conceder a visão espiritual; em 10.10 a entrada na segurança e na vida abundante do rebanho e do Pai é por intermédio de Cristo; em 11.25, a vida ressurreta pertence ao crente; em 11.50 (cf. 18.14) o propósito salvador de sua morte é indiretamente descrito; em 12.32, Cristo, erguido de entre os mortos, atrai os homens a si mesmo; em 13.10 sua lavagem inicial significa salvação ("está todo limpo"); em 14.6, ele é o caminho verdadeiro e vivo até à habitação do Pai; em 15.5, o permanecer em Cristo, a videira, é o segredo dos recursos da vida; em 16.7-15, por amor a ele, o Espírito removerá os obstáculos à salvação e preparará sua realização; em 17.2,3,12 ele guarda em segurança aqueles que tem conhecimento do verdadeiro Deus e de si mesmo; em 19.30 a salvação é realizada; em 20.21-23 as palavras de paz e perdão acompanham o seu dom do Espírito; em 21.15-18 seu amor curador reinstala o amor em seu seguidor e o reintegra para poder servir.

#### c) O livro de Atos

O livro de Atos traça a proclamação (cf. 16.17) da salvação em seu impacto primeiramente sobre as multidões, as quais são exortadas com as palavras: "Salvai-vos desta geração perversa" (2.40), e indica-se-lhes o arrependimento (em si mesmo um dom e uma parte da salvação, 11.18), a remissão dos pecados, e a recepção do Espírito Santo; então, sobre um indivíduo enfermo, ignorante de sua verdadeira necessidade espiritual, sobrevém a cura através do nome de Jesus, o único nome mediante o qual podemos e devemos ser salvos, e, em terceiro lugar, a salvação vem sobre a família daquele que perguntou: "Que devo fazer para que seja salvo?" (16.30s.).

#### d) As epístolas paulinas

Paulo afirma que as Escrituras tornam o homem "sábio para a salvação pela fé em Cristo Jesus" (2Tm 3.15s.) e provêem os ingredientes essenciais para o desfrute de uma salvação completa. Ampliando e aplicando o conceito de retidão divina do AT, que por sua vez prenuncia a retidão salvadora apresentada no NT, Paulo mostra que não há salvação por intermédio da lei, visto que a mesma poderia indicar a presença do pecado, e excitar a sua atividade reacionária, fechando as bocas dos homens em sua culpa na presença de Deus (Rm 3.19; Gl 2.16). A salvação é provida como a dádiva gratuita do reto Deus, que pela graça desmerecida age em favor de pecadores, os quais, pelo dom da fé, confiam na retidão de Cristo, que os redimiu por meio de sua morte e os justificou pela sua ressurreição. Deus, por amor a Cristo, justifica o pecador sem merecimento (isto é, lança em sua conta a perfeita retidão de Cristo e considera-o como se nunca houvesse pecado), perdoa o seu pecado, reconcilia-o consigo mesmo em Cristo, e através dele o qual fez "paz pelo sangue da sua cruz" (2Co 5.18; Rm 5.11; Cl 1.20), adota-o em sua família (Gl 4.5s.; Ef 1.13; 2Co 1.22), dando-lhe o selo, o penhor e as primícias de seu Espírito em

seu coração, e assim transformando-o em uma nova criatura. Pelo mesmo Espírito os recursos subsequentes da salvação capacitam-no a andar em novidade de vida, mortificando os feitos do corpo de modo crescente (Rm 8.13), até que finalmente é conformado com Cristo (Rm 8.29), e sua salvação é consumada na glória (Fp 3.21).

#### e) A Epístola aos Hebreus

A "grande" salvação da Epístola aos Hebreus transcende o prenúncio da salvação que encontramos no AT. A salvação exposta no NT, nessa epístola se descreve na linguagem de sacrifício; as ofertas frequentemente repetidas do ritual do AT, que tratavam principalmente dos pecados involuntários, e proviam tão somente uma salvação superficial, são substituídas pelo sacrifício único e sem repetição de Cristo, tendo sido ele mesmo tanto o sacerdote como a oferta salvadores (Hb 9.28; 10.12). O derramamento na morte de seu sangue da vida efetua uma expiação de tal maneira que daí por diante o homem, com uma consciência purificada, pode entrar na presença de Deus conforme as condições da nova aliança ratificada por Deus por intermédio de seu Mediador (Hb 9.15; 12.24). A Epístola aos Hebreus, que põe ênfase tão acentuada sobre a eliminação do pecado por Cristo, através de seu sofrimento e morte para prover a salvação eterna, antecipa a sua segunda aparição, dessa vez não mais para tratar do pecado, mas antes, para consumir a salvação de seu povo e, presumivelmente, a glória que seguir-se-á a isso (9.28).

#### f) A Epístola de Tiago

Tiago ensina que a salvação no seu aspecto de "justificação", não é pela "fé" somente, mas também pelas "obras da fé" (2.24). Sua preocupação é desiludir todos aqueles que dependem de um mero reconhecimento intelectual da existência de Deus, para sua própria salvação, sem qualquer transformação do coração que resulte em obras de justiça. Tiago não combatia a verdadeira fé como a grande condição da salvação, mas exortava para que a presença dessa fé fosse demonstrada por uma conduta condizente com as energias salvadoras da verdadeira religião, as quais operam por meio da palavra de Deus, enxada no crente. Tiago se sentia tão preocupado como qualquer outro escritor sagrado em trazer o pecador de volta de seu erro, para que dessa maneira pudesse a sua alma ser salva da morte (5.20).

#### g) 1 e 2Pedro

A Epístola de 1Pedro faz soar uma nota semelhante àquela da Epístola aos Hebreus, acerca da custosa salvação que possuímos (1.19), a qual foi examinada e predita pelos profetas, mas que atualmente se transformou numa realidade presente, para todos aqueles que, à semelhança de ovelhas desviadas, retornaram ao pastor de suas almas (2.24s.). Seu aspecto futuro é conhecido por aqueles que são "... guardados... para salvação preparada para revelar-se no último tempo" (1Pe 1.5).

Na segunda Epístola de Pedro, a salvação envolve o escapar da corrupção que há no



mundo por causa da concupiscência, quando então o crente se torna participante da natureza divina (1.4). No contexto do pecado, o crente almeja pelos novos céus e pela nova terra onde habita a justiça, mas reconhece que o adiamento da *parúsia* ou segunda vinda de Cristo é devido à longanimidade do Senhor, a que em si mesma é um dos aspectos da salvação (3.13,15).

#### h) 1, 2 e 3 João

No tocante à primeira Epístola de João, a linguagem sacrificial da Epístola aos Hebreus é natural. Cristo é nossa salvação pelo fato de ser a propiciação pelos nossos pecados, como resultado do amor de Deus. É Deus, em seu amor derramado por intermédio do sangue vivificador de Cristo, que cobre nossos pecados e nos purifica. Tal como no quarto evangelho, a salvação é concebida em termos de nascimento da parte de Deus, de conhecimento de Deus, de possessão da vida eterna em Cristo, do viver à luz e na verdade de Deus, de habitar em Deus e de saber que ele habita em nós por meio de amor, na pessoa de seu Espírito Santo (3.9; 4.6,13; 5.11). A terceira Epístola de João apresenta uma significativa oração em favor da prosperidade geral e da saúde corporal (bem-estar natural) como acompanhamento da prosperidade da alma (v. 2).

#### i) A Epístola de Judas

Judas 3, ao referir-se à "nossa comum salvação" tem em mente algo semelhante a "fé comum" de Tt 1.4 e liga essa salvação com a "fé" (cf. Ef 4.5), a respeito da qual cumpre aos crentes contenderem. Essa salvação inclui as verdades salvadoras, bem como privilégios, exigências e experiências comuns à grande variedade de seus leitores. Nos v. 22s., o escritor sagrado apresenta intensamente essa salvação a vários grupos que estavam em dúvida, perigo e degradação.

#### j) O livro de Apocalipse

O livro de Apocalipse reitera o tema (de 1 João) da salvação como liberação ou purificação do pecado em virtude do sangue de Cristo, e da constituição dos crentes como sacerdotes reais (1.5s.). De maneira que faz lembrar o salmista, o vidente, em adoração, atribui a salvação em todos os seus diversos aspectos inteiramente a Deus (7.10). Os capítulos finais do livro pintam a salvação em termos das folhas da árvore da vida, que têm por finalidade a cura das nações, a admissão à qual, como também à cidade da salvação, é dada somente para aqueles cujos nomes estão escritos no livro da vida.

### III. O CAMINHO DA SALVAÇÃO

A pressuposição da Bíblia é que desde a queda, o homem — como indivíduo ou na sociedade — está em desesperada necessidade de ajuda, de salvação. O homem se encontra em um círculo vicioso, numa perigosa posição e condição, culpa e impotência. Sua culpa o desqualifica de qualquer merecimento do único recurso que porventura poderia tirá-lo de sua incômoda posição. Nenhum poder humano pode solucionar esse problema, tirando o homem do círculo vicioso em que está. Deus preci-

sa tomar a iniciativa se o homem tiver de ser salvo. Há várias descrições sobre a horrenda sorte do homem — fracasso, destituição, vazio, alienação, escravidão, rebelião, enfermidade, corrupção, poluição e morte. Igualmente variados são as fúteis tentativas humanas para remediar essa situação — iluminação intelectual da ignorância, reforma moral, esforços ascéticos, tratamento médico ou psicológico, melhoramento social pelo emprego do avanço tecnológico, estratégia econômica e política e, acima de tudo, técnicas religiosas criadas pelo próprio homem. Desde bem cedo em sua história, o homem teve de perceber, como continua tendo de ver, que não pode produzir a sua própria salvação, por causa de natureza radical de seu pecado e ego-centrismo; as suas tentativas para salvar a si mesmo são a pior afronta feita a Deus, e fazem-no incorrer em seu julgamento.

A Bíblia pinta Deus em santo amor, a conceber e a desdobrar um "plano de salvação". As referências bíblicas àquilo que aconteceu antes ou por ocasião da "fundação do mundo" têm feito surgir perguntas sobre quando, ou em que ordem, Deus teria planejado a salvação (cf. Mt 13.35; 25.34; Jo 17.24; Ef 1.4; Hb 4.3; 1Pe 1.20; Ap 13.8; 17.8). Entretanto, isso pertence mais à teologia especulativa do que ao nosso propósito, discutir aqui em que ordem cronológica devem ser situados os quatro termos de criação, queda, eleição, e salvação.

Os meios de salvação são mais claramente delineados. É evidente que o Pai, o Filho, e o Espírito Santo estão envolvidos (a maneira tradicional de afirmar isso é que o Pai decreta, o Filho obtém, e o Espírito aplica a salvação). O ponto "crucial" da salvação é a cruz de Cristo (Rm 1.16; 1Co 1.18). Atribuindo o devido lugar à sua vida e ressurreição, os teólogos bíblicos concordam em que é na morte de seu Filho que Deus realiza o ato focal da salvação que oferece ao homem. Por toda a revelação bíblica, é o próprio Deus que, movido por santo amor, provê a salvação. Os retratos são variados, mas o quadro daí resultante exibe a majestade, o mistério, o poder e a misericórdia de Deus em ação: o pecado, que é uma afronta à santidade de Deus, é removido em Cristo; condições legítimas de paz com Deus são ratificadas por Cristo, o qual estabeleceu a paz por meio de sua cruz e fez expiação pelo homem alienado de seu Criador; um resgate foi pago para redimir ou libertar o escravo de sua escravidão; a absolvição, perante o tribunal de justiça, é declarada, visto que Deus, em seu Filho, já suportou o julgamento e sofreu a pena imposta ao homem, ao identificar-se com o homem em seu pecado; a honra de Deus fica satisfeita pela perfeição de Cristo, apresentada em obediência; Cristo une em si mesmo a humanidade e a leva em seu sacrifício até o Pai; Cristo é supremamente vitorioso em sua morte. A ênfase, aqui, recai sobre a salvação que Deus, em Cristo, preparou *em lugar do homem e para o homem*, e, apesar de não haver separação aqui, é importante indicar como ele opera a salvação *no homem*.

É pelo Espírito Santo (q.v.) que a salvação se torna uma realidade para o homem. A experiência de salvação, por parte do homem, tem um triplice aspecto temporal. Pode ser descrita em termos de passado, presente e futuro; possessiva, progressiva e futuristicamente; o homem está salvo, está sendo salvo, e será salvo (Ef 2.8; 1Co 1.18; Mt 10.22; Rm 5.9,10; 8.24).

#### a) Possessivamente

O homem, pela fé nele instilada através do Espírito Santo, recebe uma nova posição em Cristo; já está justificado e absolvido por causa de Cristo. Assim, como, em sua posição pré-justificada, o homem não podia merecer a salvação, semelhantemente, após haver sido justificado (não por qualquer justiça própria) agora não pode desmerecer a salvação ou desfazer a sua justificação no sentido de desfazer aquilo que Deus fez por ele. Está redimido, reconciliado, perdoado, purificado (Jo 13.10); já passou da morte para a vida, e recebeu a certeza, pelo testemunho do Espírito junto a seu próprio espírito, de que é filho de Deus (Rm 8.16), co-herdeiro juntamente com Cristo, possuidor da vida que é eterna em sua qualidade e duração, e que de uma vez para sempre despedaçou as correntes da escravidão ao temor da morte (Hb 2.15).

#### b) Progressivamente

A graça de Deus, que traz a salvação (Tt 2.11), que é o poder transmitido pela pregação da cruz àqueles que "estão sendo salvos" (tradução mais correta de 1Co 1-18)

ensina a necessidade da operação santificadora do Espírito, a exteriorização da salvação que Deus operou no homem (Fp 2.1-12), evidenciando a negação à impiedade e as concupiscências mundanas, e produzindo uma vida sóbria, reta e piedosa no mundo presente. Assim como a fé é o fato operativa na salvação, concebida possessivamente, semelhantemente é o amor, na exteriorização da salvação. Mediante o amor implantado pelo Espírito, a vida do homem é conservada, o homem atinge sua verdadeira personalidade ao refletir a imagem de Deus dessa nova maneira, e se faz verdadeiramente presente em sua pessoa para aqueles que ainda necessitam da salvação.

#### c) Futuristicamente

A salvação, em sua plenitude, deverá ser realizada somente no futuro. O homem é salvo em esperança. Ao crente é apontado a obtenção da salvação total (1Ts 5.9; 2Ts 2.13; 2Tm 2.10; Hb 1.14). A salvação total está prestes a ser revelada no último tempo (1Pe 1.5). Essa salvação está "agora mais perto do que quando no princípio cremos" (Rm 13.11). Para aqueles que esperam em Cristo, ele aparecerá segunda vez, não para novamente tratar do pecado, mas, sim, "para a salvação" (Hb 9.28). Por ocasião da derrota definitiva do mal, a voz celeste profetizará as palavras: "Agora é vinda a salvação".

### IV. PRIVILÉGIOS E RESPONSABILIDADES DA SALVAÇÃO

Não se encoraja aos que recebem a salvação, em trecho bíblico algum, que abusem da graça

de Deus. Até mesmo os eleitos são advertidos a tornar seguro seu chamamento e eleição (2Pe 1.10) e a evidenciarem sua salvação com temor e tremor (Fp 2.13). A comunidade salva dos crentes, a igreja, é a guardiã da salvação e as palavras *exter ecclesiam nulla salus* têm verdadeiro significado quando é percebido que a ela foi solenemente confiada a *kerygma* e a *didache* da salvação. A Igreja deve ser a "comunhão dos envolvidos", isto é, um povo que salva tanto quanto um povo salvo.

Se a salvação verdadeiramente está operando nos crentes, sua própria comunhão (*koinonia*) no Espírito aumentará, e a operação "vertical" do poder salvador de Deus os constrangerá a perceber as repercussões "horizontais" sobre a sociedade, da posse da salvação. Aqueles que possuem a salvação devem ser luzes no mundo, sal da terra, cidades construídas sobre montes. A história da igreja demonstra como a mesma tem aprendido e como precisa continuar aprendendo a testificar de sua salvação, profeticamente, em cada época.

### V. A CONSUMAÇÃO DA SALVAÇÃO

A Bíblia exhibe bem pouco sinal de uma salvação gradual da totalidade da humanidade, quer no sentido de prepará-la para a glória, quer no sentido de transformar a sociedade mediante contínuo progresso através da aplicação de princípios "salvadores". Entretanto, as Escrituras prometem a destruição final do mal, apocalíptica ou escatologicamente, o livramento da criação que atualmente geme sob a escravidão da corrupção, para a gloriosa liberdade dos filhos de Deus (Rm 8.21s.) por ocasião da "adoção", a "redenção do corpo", a "regeneração" (Mt 19.28), e a criação dos "novos céus e nova terra, nos quais habita justiça", onde Deus será contemplado face a face.

V. EXPIAÇÃO, ELEIÇÃO, PERDÃO, ESPÍRITO SANTO, JUSTIFICAÇÃO, RECONCILIAÇÃO, REDENTOR, REGENERAÇÃO, SANTIFICAÇÃO.  
G.W.

### SALVADOR — V. SALVAÇÃO.

**SAMÁ** — 1. Um duque ou chefe tribal (heb., *'aluf*), de Edom, descendente de Esaú (Gn 36.17). 2. Irmão do rei Davi, e filho de Jessé (1Sm 16.9). Seu nome também aparece como Simea ou Sima, em diversas versões. 3. Um dos três notáveis guerreiros de Davi (2Sm 23.11), descrito como um hararita. O texto de 2Sm 23.32s. quase certamente deveria ser emendado para dizer "Jônatas, o filho de Samá, o hararita"; pois doutro modo um diferente Samá precisa ter estado na mente do escritor sagrado. 4. Outro dos guerreiros de Davi, um harodita (2Sm 23.25). 1Cr 11.27 traduz seu nome como "Samote" (forma plural de seu nome), enquanto o "Samute" de 1Cr 27.8 talvez tenha sido o mesmo indivíduo. D.F.P.

**SAMARIA** — Nome da capital do reino israelita do norte, e o território que a circundava.

## I. HISTÓRIA

Depois de haver reinado durante seis anos em Tirza, Onri construiu uma nova capital para o reino do norte, em uma colina a 11 km a noroeste de Siquém, dominando as principais rotas comerciais que atravessavam a planície de Esdrelom. Onri adquiriu o local por dois talentos de prata, e deu-lhe o nome de seu antigo proprietário, Semer (1Rs 16.24). O lugar era doutro modo desconhecido, a não ser que devesse ser identificado com Samir, terra natal de Tola (Jz 10.1; Abel, *Géographie de la Palestine*, II, p. 444). A colina, que tem 100 m de altura e domina uma larga paisagem sobre a planície, era inexpugnável exceto por cerco (2Rs 6.24), e o seu nome (*shomron*) pode ser ligado com o vocábulo hebraico que significa "posto de vigia".

Onri permitiu que os sírios de Damasco viessem estabelecer seus bazares (algumas versões dizem "ruas") em sua nova cidade (1Rs 20.34). Durante seis anos trabalhou na construção de Samaria, e isso teve prosseguimento sob Acabe, o qual edificou uma casa decorada ou apainelada com marfim (1Rs 22.29). Em um templo dedicado a Baal de Sidom (Melcarte), a deidade cuja adoração Jezabel encorajara (1Rs 18.22), Acabe ergueu uma coluna (*ashterah*) próxima do altar que Jorão posteriormente removeu (2Rs 3.2). Outros santuários e edifícios usados pelos sacerdotes idólatras devem ter sido usados desde esse tempo até à reforma efetuada por Jeú (2Rs 10.19). A própria cidade de Samaria foi por longo tempo considerada pelos profetas como um centro de idolatria (Is 8.4; 9.9; Jr 23.13; Ez 23.4; Os 7.1; Mq 1.6).

Ben-Hadade II, da Síria, cercou Samaria, a princípio sem sucesso (1Rs 20.1-21), mas posteriormente os sírios reduziram-na à fome gravíssima (2Rs 6.25). Só foi livrada devido o pânico e a retirada súbita dos sitiadores, o que foi descoberto e anunciado pelos leprosos (2Rs 7). Acabe foi sepultado na cidade, como igualmente certo número de reis israelitas que ali haviam feito sua residência (1Rs 22.37; 2Rs 10.1). Ali seus descendentes foram assassinados, incluindo Acazias, que se escondeu em vão na cidade apinhada de gente (2Cr 22.9). Samaria foi novamente cercada no tempo de Eliseu, e foi miraculosamente livrada (2Rs 6.8s.).

Durante o reinado de 10 anos de Menaém, este conseguiu evitar os assírios pagando-lhes tributo para que se afastassem, assim comprando a Tiglate-Pileser III (2Rs 15.17-20). Seu filho Peca, entretanto, atraiu novamente o exército assírio por causa de sua oposição a Judá, que apelou aos assírios pedindo ajuda. Peca deu ouvidos ao apelo do profeta Odede de devolver o despojo e os cativos judeus, a quem havia trazido para Samaria (2Cr 28.8-15). A cidade, chamada de Samerina ou *Bit-Humri* ("Casa de Onri") nos anais assírios, em 725-722 a.C. (2Rs 17.3s.), foi cercada por Salmaneser V, embora a sua captura final seja reivindicada pelo seu sucessor Sargom II (v. SARGOM). Os cidadãos, incitados por Iau-bidi, de Hamate, se recusaram a pagar o tributo imposto e, no ano

seguinte, 721 a.C., Sargom deu início a um esquema de deportação em massa dos habitantes de toda aquela área. De conformidade com os seus anais, Sargom levou 27.270 ou 27.290 cativos, e o efeito disso foi o fim da existência do reino norte de Israel como um estado homogêneo e independente. Os exilados foram levados para certos lugares da Síria, da Assíria e da Babilônia, e o lugar dos mesmos foi tomado por colonos vindos de outras porções agitadas do império assírio (2Rs 17.24). O fracasso sofrido no cultivo dos distritos limítrofes, levou ao aumento das incursões dos leões (v. 25). Alguns israelitas, chamados samaritanos (v. 29), continuavam habitantes em certas parte da cidade e continuavam a ir adorar em Jerusalém (Jr 41.5). A cidade, de acordo com inscrições cuneiformes (HES, 247), ficou sob um governador assírio, e tanto Esar-Hadom (Ed 4.2) como Assurbanipal (Ed 4.9,10), trouxeram levas de povo adicionais da Babilônia e do Elá. A contenção entre Samaria e Judá, de origem bem antiga, gradualmente foi aumentando de intensidade (v. SAMARITANOS), embora a própria Samaria tivesse declinado em importância.

A cidade foi colonizada pelos gregos, depois de sua captura por Alexandre, o Grande, em 331 a.C., mas pouco se sabe a seu respeito, depois disso, até à ocupação efetuada pelos romanos. Foi, contudo, cercada por João Hircano, e as terras ao redor foram assoladas em c. de 111-107 a.C. Pompeu e Gabínio começaram a reconstruí-la (Josefo, *Antiguidades* xiv. 4.4), mas coube a Herodes embelezar a cidade, que dele recebeu o novo nome de Sebaste (Augusta), em honra ao seu imperador. Samaria abrigava 6.000 veteranos, incluindo gregos. Por ocasião da morte de Herodes, Samaria se tornou parte do território de Arquelau, e posteriormente foi transformada em colônia romana sob Sétimo Severo. A despeito do mútuo antagonismo entre Judá e Samaria, Jesus Cristo tomou a rota mais curta, atravessando a Samaria e a Galiléia (Lc 18.11), descansando em Sicar, perto de Siquém, uma cidade samaritana (Jo 4.4). Filipe pregou em Samaria, mas talvez o distrito, e não a cidade, esteja ali em vista, visto que o artigo definido, no original grego, está ausente em At 8.5 antes do nome.

## II. ARQUEOLOGIA

A colina de Samaria (modernamente, Sebastiyeh) não foi ocupada desde a Idade do Bronze Primitiva até o reino israelita (RB, III, 1946, p. 589s.). Dezesseis níveis de ocupação têm sido desenterrados por Harvard (1909-10) e, posteriormente, conjuntamente por Harvard, pela Universidade Hebraica e pela Escola Britânica de Arqueologia nas expedições de Jerusalém (1931-5). O local é difícil de ser trabalhado por causa da densa e continua habitação, com constantes reedificações. Dos períodos de ocupação que têm sido desenterrados, alguns têm sido atribuídos aos israelitas: os níveis i-ii = Onri-Acabe (28 anos). O muro de fortificação interno (com um metro e meio de espessura), e o muro externo (com 6 m de espessura), completado

pelo último desses reis, fechava o alto. Um pórtico principal parece ter sido um átrio de entrada com colunata. O palácio, que foi posteriormente adaptado por Jeroboão II, tinha um grande átrio onde havia um reservatório ou poço (10 m x 5 m), provavelmente aquela em que a carruagem suja do sangue de Acabe foi lavada (1Rs 22.38). Em um quarto-despensa adjacente, mais de 200 placas ou fragmentos de marfim foram descobertas. Essas placas mostram estilos e influências fenícios e pseudo-egípcios, e poderiam perfeitamente bem ter sido partes encrustradas de móveis (v. MARFIM; cf. fig. 156, prancha Va). Sessenta e cinco ostracas, inscritas em hebraico antigo, observavam a capacidade e os proprietários originais de jarras de vinho, com a data da fabricação de seus conteúdos (DOTT, p. 204-18; IEJ, IX, 1959, p. 184-7). Tais ostracas provavelmente devem ser atribuídas ao reinado de Jeroboão II.

O nível III assinala o período de Jeú com adaptações em edifícios mais antigos. Então, após um intervalo, vêm os níveis IV-VI, que pertencem ao período israelita desde Jeroboão até o séc. VIII a C. A cidade foi reparada nas últimas décadas antes de sua queda perante os assírios em 722 a.C., o que é assinalado pela destruição do nível VII.

Os remanescentes dos edifícios helenísticos estão bem preservados, com uma torre arredondada com dezenove cursos de pedra de altura, uma fortaleza, o muro da cidade (perto da Porta Ocidental), moedas, asas de jarras estampadas, e restos de cerâmica grega. Algumas dessas características arquiteturais talvez devam ser atribuídas a Perdicas (c. 322 a.C.), Sotel (312 a.C.), e Demétrio (296 a.C.).

A cidade romana de Herodes é notável pelo grande templo dedicado a Augusto, edificada sobre os palácios israelitas. Outros remanescentes incluem o muro que cercava a cidade, e a Porta Ocidental, com três torres arredondadas, uma rua com uma longa colunata de quase 900 m, ladeada por pórticos e lojas, o templo de Ísis, rededicado a Coré, uma basílica (quase 74x35 m), dividida em três naves por meio de colunas coríntias, o fórum, o estádio e um aqueduto. Muitas das modernas ruínas provavelmente devem ser datadas em tempos pertencentes a restauradores posteriores, especialmente Sétimo Severo (193-211 A.D.). D.J.W.

**SAMARITANOS** — A queda de Samaria, em 722 a.C., marcou uma nova era na história do reino israelita do norte. Os principais cidadãos foram deportados por Sargom, enquanto exilados de outras partes do império assírio foram importados por Sargom, Esar-Hadom e Assurbanipal. Os israelitas que foram deixados, formaram o âmago da nova comunidade e, a despeito da introdução de diversos cultos, ficou garantida a continuidade da adoração a Javé. Relações mais íntimas passaram a ser mantidas com Judá, antes e depois da queda de Jerusalém, em 586 a.C. (cf. 2Cr 30.1s.; 2Rs 23.19,20; Jr 41.4s.).

No início do período persa, quando os judeus receberam permissão de retornar a Jerusa-

lém, foram eles permitidos a reedificar o templo e os muros da cidade. Imediatamente tiveram de enfrentar oposição da parte das classes dominantes na Samaria. Não há motivo para que se pense que essa oposição era mais do que política, visto que tão tarde como o término do séc. V a.C., os judeus de Elefantina, no Egito, puderam escrever solicitando auxílio, para a reconstrução de seu templo, tanto às autoridades de Jerusalém como às de Samaria.

Com o advento de Esdras e Neemias, a tensão, porém, tornou-se ainda mais profunda. O novo zelo pela pureza da raça, importado da comunidade judaica na Babilônia, se confrontou com a ascendência mista dos samaritanos. Quando o neto do sumo sacerdote se casou com a filha de Sambalate, Neemias o expulsou. Josefo relata um incidente semelhante, ao mesmo tempo que data o incidente no século seguinte, tornando-se difícil harmonizar as duas narrativas. Talvez registrem acontecimentos bastante separados no tempo, ou Josefo pode ter-se confundido acerca de alguns dos detalhes de que dispunha. Ele liga a edificação do templo samaritano no monte Gerizim juntamente com esse incidente, e ao datar o templo provavelmente está correto.

O rompimento final entre os judeus e os samaritanos deve ter ocorrido em cerca de 200 a.C., quando Ben Siraque escreveu Eclesiástico 50.25,26. Os samaritanos possuíam a lei, mas não os escritos proféticos, e isso pode igualmente sugerir, um rompimento de relações por essa altura dos acontecimentos. No tempo da revolta dos macabeus, os samaritanos se inclinaram perante a tempestade, e seu templo, no monte Gerizim, era dedicado ao Zeus Xênio. Os hasmoneanos, entretanto, adquiriram uma crescente ascendência sobre Samaria e, por volta de 128 a.C., Hircano capturou Siquém e destruiu o templo do monte Gerizim.

Em 63 a.C., Pompeu conquistou a Samaria e a anexou à nova província da Síria. A cidade de Samaria tornou-se sede favorita de Herodes, o Grande, que lhe conferiu o novo nome de Sebaste, em honra a Augusto. Em 6 d.C., a Judéia e a Samaria foram novamente unidas em uma província de terceira classe sob a Síria, estando em Cesaréia a sede do procurador. Durante esse período, o atrito entre os judeus e os samaritanos foi aguçado por diversos incidentes. Entre os anos 6 e 9 d.C., os samaritanos espalharam ossos no templo de Jerusalém, por ocasião de certa Páscoa. Em 52 d.C., samaritanos houve que massacraram um grupo de peregrinos galileus em En-ganim. Isso provocou uma disputa perante o imperador Cláudio, que deu decisão favorável aos judeus.

Assim como os judeus, os samaritanos sofreram abaixo da repressão dos romanos. Em 36 d.C., um fanático samaritano reuniu uma multidão no monte Gerizim, prometendo revelar os vasos sagrados escondidos, e muitos deles foram massacrados por Pilatos. Um protesto para Vitélio, o legado da Síria, obteve o desligamento de Pilatos de suas funções. Na revolta de 66

d.C., Sebaste foi incendiada até os alcerces, e um grupo de teimosos, no monte Gerizim, foi moído por Cerealis provavelmente em 67 d.C. Desde então os samaritanos têm sobrevivido como uma pequena e freqüentemente perseguida comunidade, e até o dia de hoje um pouco mais de 300 samaritanos podem ser encontrados em Nablus (Siquém).

O credo samaritano consistia de seis artigos: Crença no único Deus; em Moisés, o profeta; na lei; no monte Gerizim como o lugar apontado por Deus para o oferecimento dos sacrifícios (cf. o texto samaritano de Dt 27.4); o dia de julgamento e recompensa; e a volta de Moisés como Taheb, ou restaurador (algumas vezes semelhante ao Messias). Sua crença na ressurreição é problemática. Os judeus consideravam os samaritanos como cismáticos, e não como gentios, e confiavam neles, p.ex., no tocante aos dizimos e à impureza oriunda das sepulturas. O ponto principal da discórdia era o templo do monte Gerizim. O Pentateuco samaritano, a despeito de modificações teológicas, é um testemunho importantíssimo acerca do texto original.

João conta como Jesus passou dois dias em Siquém, onde muitos vieram a confiar nele. Durante o seu ministério, ele reputava que sua missão visava primariamente a Israel, mas, depois de sua ressurreição o Senhor comissionou os apóstolos para que pregassem em Samaria, e a missão a Samaria foi levada a efeito especialmente pelos judeus helenistas, depois do martírio de Estevão.

Nossas fontes acerca da história dos samaritanos são as seguintes: O AT, especialmente 2Rs 18; Esdras e Neemias; Eclesiástico 50.25,26; 2Macaieus 6.2; *Testamento de Levi* vii.2; o prisma de Sargom, nos anais assírios; os papiros de Elefantina (v. A. E. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century BC*, n.º 30); a *Mishnah B'rakhot* vii.1; viii.8; *D'mai* iii.4; v.8; vi.1; vii.4; *Shevi'it* viii.10; *T'rumot* iii.9; *Sheqalim* i.5; *Rosh Hashanah* ii.2; *Ketubot* iii.1; *Nedarim* iii.10; *Gittin* i.5; *Kidushin* iv.3; *Oholot* xvii.3; *Nidah* iv.1,2, 7.5,4; o *Talmud Babilônico (Maseket Kutim)*; o NT (Mt 10.5; Lc 9.52; 10.33; 17.16; Jo 4.7-42; 8.48; At 1.8; 8.1,5-25; 9.31; 15.3); Josefo, especialmente BJ ii.12.3-7; Antigüidades ix.14.3; xi. 7.2, 8.2-7; xiii.9.1; xviii.2.2, 4.1,2; xx.6.1,2; e a literatura samaritana em geral, especialmente o Pentateuco Samaritano, o Targum, o "Livro de Josué", *To'p'dot*, Crônica de Abu'l Fath e outras obras teológicas e litúrgicas. A.G.

**SAMBALATE** — Esse nome é de origem babilônica. *Sim-uballit*, isto é, "Sin (o deus-lua) deu vida". Em Ne 2.10,19; 13.28 ele é chamado de o horonita, o que provavelmente denota que ele viera de Bete-Horom, cerca de 29 km a noroeste de Jerusalém (cf. Js 10.10 etc.). Foi um dos principais oponentes de Neemias. Os papiros de Elefantina demonstram que em 407 a.C. Ele era governador de Samaria. Se, quando Neemias chegou, em 445 a.C., Sambalate era governador ou esteja almejando a governança, indubitavelmente desejava exercer con-

trolar igualmente sobre a Judeia. Os papiros de Elefantina falam sobre os seus dois filhos, Delaias e Selamias, e esses nomes talvez possam provar que Sambalate era adorador de Javé. Isso significaria que ele ou descendia de uma família israelita, que não fora levada para o cativeiro em 721 a.C., ou então que descendia de um dos povos que os reis assírios fizeram entrar na Palestina, vindos do estrangeiro. Seja como for, sua religião provavelmente era sincretista (2Rs 17.33), embora pusesse Javé em primeiro lugar, e assim tivesse conquistado a simpatia até mesmo da família do sumo sacerdote com cuja filha finalmente se casou (Ne 13.28). Josefo (*Antigüidades* 11.7.2) responsabilizou Sambalate pela edificação do templo samaritano, que aquele historiador data em cerca de 330 a.C. Se a história é verdadeira, então Josefo fez confusão quanto à data; todavia, bem poderia ter havido um segundo governador com esse mesmo nome. J.S.W.

**SAMOS** — Uma das maiores ilhas do mar Egeu, ao largo da costa da Ásia Menor, a sudoeste de Éfeso. Uma possessão jônica, fora um importante estado marítimo. Sob os romanos, fazia parte da província da Ásia, até que Augusto a fez em estado livre, em 17 a.C. A caminho da pátria, terminada a sua terceira viagem missionária, Paulo passou de navio entre Samos e o continente (At 20.15). K.L.MCK.

**SAMOTRÁCIA** (hoje, Samothraki) — Uma pequena ilha montanhosa, no norte do mar Egeu, ao largo da costa da Trácia, com uma cidade do mesmo nome no seu lado norte. Um de seus picos eleva-se até cerca de 1680 m, formando um marco conspicuo. Velejando para o noroeste, tendo partido de Trôade, a caminho de Neápolis, Paulo deve ter tido a ajuda de ventos favoráveis para em um dia chegar em Samos, e em Neápolis no dia seguinte (At 16.11; cf. 20.6).

A Samotrácia era renomada como centro dos cultos misteriosos dos Kaibeiroi, antigas deidades da fertilidade, que supostamente protegiam os que se achavam em perigo, especialmente no mar. K.L.MCK.

**SAMUEL** (heb., *sh'mu'el*, "(?) nome de Deus"; cf. Samuel) — Em português, tanto o grande juiz desse nome como os indivíduos aqui alistados, têm o mesmo nome, que são entretanto distinguidos noutros idiomas. 1. Filho de Amiúde, líder da tribo de Simeão, nomeado para ajudar na divisão da terra de Canaã (Nm 34.20). Em Nm 1.6; 2.12; 7.36,41; 10.19, o líder da tribo é chamado de Selumiel, filho de Zursadai, enquanto a LXX apresenta "Salamiel" em todas essas instâncias. 2. Neto de Issacar (1Cr 7.2). R.A.H.G.

**SAMUEL** — Samuel, o último e maior dos juizes (At 13.20), e o primeiro dos profetas (At 3.24), era evidentemente considerado, nos tempos do AT, como a maior figura desde Moisés (Jr 15.1).

Foi igualmente o sucessor de Eli no sacerdócio, enquanto 1Sm 13.13 subentende que somente ele tinha o direito de oferecer sacrifícios.

Era filho de Elcana, um piedoso efraimita, e de sua esposa, Ana, que por longo tempo fora estéril, e fizera um voto que se Deus lhe desse um filho ele seria dedicado ao serviço do santuário. Seu pai era de linhagem levítica, mas não pertencia à linhagem arônica (1Cr 6.33s.). Samuel pertencia à província de Ramá, mas em parte alguma é afirmado que sua cidade principal, Ramá, que deu nome à província, tenha sido o lugar de nascimento de Samuel, ou que ele ali tivesse fixado moradia. De fato, o fraseado de 1Sm 28.3 implica em que a sua cidade era outra, e não Ramá; se esse não tivesse sido o caso, o fraseado teria sido simplesmente: "na cidade de Ramá". A frase "ir a Ramá" é usada a respeito da província (cf. 1Sm 19.22). Seu nome é algumas vezes associado com uma das suas cidades menores (1Sm 19.18,19), ou "filhas", conforme eram chamadas em hebraico (cf., p.ex., Jz 11.26). Seu nome significa "nome de Deus", ou então "nome piedoso". Provavelmente fazia parte da sentença proferida por Ana por ocasião de seu nascimento. A sentença completa teria sido mais ou menos da seguinte forma: "Pedi para ele um nome piedoso".

Quando Samuel foi desmamado, provavelmente com dois ou três anos de idade, sua mãe o levou e o dedicou formalmente, deixando-o com Eli. Seu magnífico cântico de louvor é registrado em 1Sm 2.1-10, e termina com uma observação profética sobre o rei messiânico.

Samuel, sendo ainda rapazinho, foi favorecido com uma revelação divina (3.1-21). Tal revelação dizia respeito à derrubada da casa de Eli, e só foi com relutância que Samuel comunicou a mensagem a Eli. Samuel foi crescendo em estatura na presença do povo, e toda a terra compreendeu que Samuel fora encarregado com um ofício profético da parte do Senhor (3.20).

A trágica derrota de Israel e a perda da arca, usada como talismã contra os filisteus, quando os dois filhos de Eli figuraram entre os mortos, significou o fim da sucessão de Eli, e a rejeição do sacerdócio arônico. Embora não seja explicitamente afirmado, Samuel, a única pessoa então em vista, assumiu as rédeas até então nas mãos do falecido Eli (cf. 4.1).

Quando em seguida o encontramos, depois de um longo intervalo, ele aparece a conchamar o povo ao arrependimento racional e à rededicação (7.3). A referência a "julgar", em 7.6, provavelmente diz respeito a questões religiosas. Conhecendo perfeitamente bem quão curta é a memória humana, Samuel erigiu um lembrete permanente dos votos feitos pelo povo (7.12). Na qualidade de cabeça dos negócios seculares ele fez um circuito a fim de julgar a Israel (7.6).

Os filhos de Samuel não se mostraram melhores que os de Eli. A iniquidade dos mesmos provocou grave descontentamento contra o sistema hierárquico e exigiu sua alternativa — uma

monarquia, a forma comum de governo das nações circunvizinhas. Deus lhe disse que aquiescesse, mas foi-lhe permitido apresentar um aviso acerca do preço que teriam de pagar, por meio de alistamento militar, altos impostos, e servidão (8.11-18).

Uma interessante luz lateral é projetada sobre a vida particular de Samuel, em 9.1-24. É difícil acreditar-se que para alguns não pareça axiomático o fato que todos os homens, grandes e pequenos, têm tanto vidas públicas como vidas particulares. Temos tão somente que pensar sobre o lugar que a religião tinha nas vidas privadas, digamos, de W. E. Gladstone e de Miguel Faraday, algo inteiramente desconhecido de muitos de seus contemporâneos. A teoria que professa descobrir aqui um documento primitivo ressentese de todo apoio objetivo, além de fazer ultraje aos cânons do bom senso. O quadro que aqui temos de Samuel, é o de um homem profundamente exercitado espiritualmente, fazendo um retiro espiritual, indubitavelmente com o propósito de inculcar a verdadeira religião, que é sempre algo pessoal e que envolve a necessidade do líder fazer-se acessível àqueles a quem procura influenciar. Samuel, pois, estava ao mesmo tempo profundamente envolvido com os negócios do estado, até o ponto de haver-lhe sido confiada a unção de um cabeça nacional. Esse acontecimento foi a semente humilde da qual se iniciou a árvore da monarquia. Há muitos paralelos na história. Um incidente que transforma um homem em "criador de reis" jamais deveria ser considerado irrelevante.

A incapacidade de Saul em discernir entre o que é material do que é espiritual, foi motivo de grande tristeza para Samuel. Saul arrogou-se privilégios sacerdotais, oferecendo pessoalmente sacrifícios (13.9) e foi severamente repreendido por Samuel. Depois da derrota dos amalequitas, Saul desobedeceu às instruções divinas, e Samuel o tratou como um réprobo (15.10s.), e não lhe fez mais visitas oficiais. V. SAUL.

Samuel foi então comissionado para dar início às providências que conduziriam à unção do sucessor de Saul, e foi enviado à família de Davi. A reação dos anciãos de Belém à sua vinda indica inegavelmente a grandeza do poder por ele detido. Novamente, quando Davi procurou refúgio com Samuel, até o próprio Saul soube que não deveria exercer força contra o profeta: meramente enviou mensageiros (19.20).

Nada mais se ouve acerca de Samuel, até à sua morte, mas a lamentação nacional (28.3) indica que ele não sofrera nenhum eclipse em sua reputação. O quanto Saul havia dependido dele é exibido pela sua patética tentativa de consultar a Samuel com a ajuda da médium de En-dor.

Samuel faleceu antes de ver o jovem que havia ungido tornar-se o maior dos reis de Israel. De fato, no tempo da morte de Samuel, Davi estava sendo perseguido por Saul no deserto de Engedi. Samuel foi uma das figuras-chaves da história de Israel, e seu nome figura entre os heróis da fé, em Hb 11. W.J.W.

**SAMUEL, LIVROS DE** — Os livros de Samuel registram a transição de Israel, de uma teocracia para uma monarquia, o reinado de Saul, e o reinado ativo de Davi. As vidas e os atos de Samuel, Saul e Davi provêm uma triplíce divisão em linhas gerais. O período coberto é de aproximadamente 100 anos, de c. de 1050 até 950 a.C.

Os livros de Samuel eram tratados pelos escribas hebreus como um único livro, conforme é demonstrado pela observação marginal a 1Sm 28.24, que afirma que é "metade do livro".

## I. AUTORIA

A autoria ou autores dos livros não é ponto implicitamente mencionado. Samuel pode ter sido perfeitamente bem o co-autor da obra, juntamente com Natã e Gade, conforme a declaração de 1Cr 29.29 parece deixar subentendido: "Os atos, pois do rei Davi, assim os primeiros como os últimos, eis que estão escritos nas crônicas, registrados por Samuel, o vidente, nas crônicas do profeta Natã, e nas crônicas de Gade, o vidente". Afirma-se explicitamente que o próprio Samuel deixou registros escritos (1Sm 10.25).

## II. O CONTEÚDO DE 1SAMUEL

O livro começa com um relato do nascimento de Samuel. A informação colateral sobre a história de sua família lança interessante luz sobre a prática e o estado da religião naquele período, como igualmente sucede com o relato acerca de Eli, o sumo sacerdote.

### a) A carreira de Samuel

No primeiro capítulo encontramos uma descrição sobre uma família amargurada devido às contendas domésticas, tão profundamente enraizadas que até mesmo os solenes exercícios religiosos não puderam extirpá-las temporariamente. A visão breve que nos é dada acerca da depravação do sacerdócio (2.12s.) não é menos espantosa. O próprio Elcana era um marido gracioso e afetuoso, e Ana era uma mulher dotada de profunda piedade. Quando a sua fé foi recompensada com o nascimento de um filho, ela entoou um dos grandes cânticos do AT (2.1-10).

Deus enviou a Eli duas advertências, uma pela boca de certo homem de Deus (2.27s.), e a outra pela revelação especial dada a Samuel (3.14s.). Samuel, pressionado por Eli, revelou o conteúdo da mensagem, e Eli a recebeu sem demonstrar qualquer sinal de ressentimento. O fracasso de Eli, não havendo restringido os seus filhos dissolutos (3.13) foi a causa que levou Deus a rejeitar a sua família. A derrota de Israel pelos filisteus, e a perda da arca, bem como a morte de seus dois filhos, provocaram a morte do idoso Eli (4.17s.).

Os filisteus depositaram a arca no templo de Dagom, mas as retribuições divinas que se seguiram tornou a sua presença altamente indesejável, e os filisteus resolveram devolvê-la. A arca foi colocada em uma carroça puxada por duas vacas privadas de seus bezerros, mas, a despeito disso, dirigiram-se diretamente para Bete-Semes. A associação de tumores com aqui-

lo que provavelmente era uma espécie de carumdongo, parece indicar o irrompimento da peste bubônica (6.10s.). V. ÚLCERAS. Quando a arca chegou em Israel, foi eventualmente depositada na casa de Abinadabe, onde permaneceu até ser removida por Davi (2Sm 6.4).

Samuel era agora não somente chefe do estado mas também supremo nas questões espirituais. Percebeu, por conseguinte, que seu primeiro dever era conchamar o povo para que seguisse a Deus. Seus deveres seculares envolviam-no em um circuito anual, passando por três centros, onde julgava o povo. Quando Samuel envelheceu, dividiu suas responsabilidades judiciais com seus dois filhos, nomeando-os juizes no distrito de Berseba. Suas práticas desonestas, todavia, provocaram uma tempestade de protesto da parte dos anciãos de Israel, seguida pelo insistente pedido que se lhes desse um rei. Em resposta à sua oração, Deus ordenou a Samuel que concordasse, mas ao mesmo tempo que avisasse ao povo do alto preço nisso envolvido (1Sm 8.9s.). O povo porém, não se deixou dissuadir; a hierarquia fora um fracasso.

### b) A unção e ascensão de Saul

Samuel estava em seu próprio distrito nativo (a terra de Zufe) levando a efeito o que provavelmente era um retiro religioso, quando Deus o avisou acerca da visita do homem que deveria ser o rei. Apesar de que a reunião teve lugar num ambiente provinciano, torna-se abundantemente claro que a ação de Samuel, no tocante a Saul, não foi a ação de algum vidente local, como o jovem criador de jumentos, com seu passado mercenário, julgou que ele fosse. Quando Saul e Samuel se encontraram, aparentemente por acidente, Samuel convidou-o para participar de sua festa, e fez dele o hóspede principal. Na manhã seguinte, Samuel ungiu a Saul, em sinal da escolha divina. Posteriormente a escolha divina foi publicamente demonstrada quando Saul foi identificado, provavelmente por lançamento de sorte (10.20s.). Saul dentro em breve vingou a sua escolha derrotando os amonitas (11.11). Samuel reuniu o povo em Gilgal, e o povo aclamou Saul como seu rei (11.14).

Samuel, preparando-se para afastar-se da vida pública, fez um discurso no qual lembrou os grandes atos de Deus em favor de Israel. Sua reivindicação de haver servido ao povo fiel e honestamente foi confirmada por eles. Finalmente, assegurou-lhes da sua constante oração a favor deles. Encorajou-os a servir a Deus e advertiu-os sobre as trágicas conseqüências da iniquidade (12.1s.).

Agora Saul era o rei, mas incorreu no erro fatal de interferir nas questões religiosas. Primeiramente causou ofensa ao assumir as prerrogativas dos deveres sacerdotais (13.9). Samuel chegou no momento crítico e o repreendeu devido à sua insensatez, cuja conseqüência havia de ser a rejeição de sua casa.

Sua segunda ofensa foi a flagrante desobediência ao mandamento divino de exterminar os amalequitas (15.3). Samuel censurou-o e lembrou-lhe que a obediência é melhor que o

ritual. O ritual correto não é substituído para o coração correto. Foi novamente informado que Deus o havia rejeitado. Samuel concordou com o pedido de Saul de manter as aparências perante o público, uma indicação da preocupação de Saul com o que é externo (15.30). Samuel executou ou mandou executar a Agague. A tradução "despedaçou" (15.33) nada possui para justificá-la. Samuel então rompeu relações com Saul, e não lhe fez mais visitas. (O verbo "ver", no v. 35, é freqüentemente usado no sentido de "visitar", cf. 2Sm 13.5).

A resposta de Deus à subsequente depressão de Samuel foi comissioná-lo para ungir o homem que seria finalmente o sucessor de Saul. Deus freqüentemente sujeitava seus futuros servos a prolongadas preparações.

Davi mereceu a atenção de Saul (16.18), possivelmente por intermédio de um dos amigos de Samuel. A passagem de 16.22 provavelmente é um retrospecto: "Saul tinha mandado dizer a Jessé". A expressão "estar... perante mim", significa "estar em serviço de alguém"; não significa "permanecer". Davi foi nomeado como um dos escudeiros, possivelmente um título honorário.

#### c) Davi e Golias

Os filisteus e os israelitas estavam em estado de guerra, e os exércitos se haviam postado em suas respectivas posições. Davi, provavelmente não mais requerido por um Saul restaurado, voltou à sua casa. A isso foi adicionado o outro dever de suprir seus irmãos com rações, enquanto os exércitos aguardavam o momento do assalto. A expressão "ia a Saul, e voltava", indica que habitualmente ele passava o tempo em sua própria casa. "Saul", neste caso, significa simplesmente "o exército de Saul".

Golias, um gigante com mais de 2,75m de altura, carregando uma armadura com cerca de 60 quilos, apareceu no espaço que ficava entre os dois exércitos, desafiando os israelitas para que escolhessem alguém que o enfrentasse em duelo para resolver a disputa (17.15.). Davi, ousado por causa de sua fé em Deus, ofereceu-se para aceitar o desafio do gigante. Saul, naturalmente, tinha de dar a sua aprovação (17.37). Davi dependia de sua habilidade com a funda. Provavelmente estava acostumado a usar pedras com cerca de meio quilograma de peso. Com uma velocidade inicial de 160 a 240 km por hora, a pedra lançada por uma funda era uma arma letal. Sua pontaria provavelmente em nada deixava a desejar para a dos homens de Gibeá, que podiam atirar com a funda em um fio de cabelo sem errar (Jz 20.16). A primeira pedra que lançou atingiu Golias na testa, e o gigante caiu por terra inconsciente ou então já morto. Davi tornou certa a morte da vítima, usando a própria espada de Golias para cortar-lhe a cabeça.

Davi, até então apenas um entre centenas de jovens semelhantes pelo acampamento, tornou-se agora o centro de todas as atenções. O fato de Saul não haver reconhecido a Davi talvez possa ser explicado pela natureza de sua enfermidade mental, ou talvez ao fato que sempre

deve ter havido grandes números de jovens no meio da corte. O intervalo, igualmente, entre seus dois encontros, deve ter sido bastante prolongado, e a aparência física de Davi deve ter mudado consideravelmente nesse interim. O fato inegável é que Davi, até então apenas um entre muitos, tornou-se dali por diante em herói nacional. Uma adamação pública teria de ser feita, e Davi deveria ser apropriadamente aclamado. O fato igualmente se tornara genro em potencial de Saul. Conhecendo como conhecemos a carreira subsequente de Davi, é difícil para nós percebermos que anteriormente ele era um jovem desconhecido do interior. Para sermos justos para qualquer acontecimento histórico, devemos tentar redescobrir um ponto de vista sincrônico.

Um triunfo mais significativo do que a derrota de Golias foi a conquista da amizade de Jônatas (18.1-4). Foi tornada possível pela natureza, destituída de inveja, do filho do rei.

#### d) Davi e Saul

A Davi foi dada uma grande ovação pública, e as mulheres se expressaram em seus cânticos. Saul ficou insatisfeito quando ouviu falar em maiores heroísmos atribuídos a Davi do que a si mesmo. Isso provocou uma repetição da sua antiga perturbação mental. Por essa altura, ele ou os seus cortesãos já deveriam ter sabido de Davi que ele já estivera ao serviço do rei. Uma vez mais Davi foi solicitado a tocar sua harpa perante o rei. Saul por duas vezes em acesso de ira invejosa, tentou através de Davi com a lança. Isso provavelmente poderia ser atribuído à profunda impressão que ao rei causara a pressão das batalhas. Esses períodos de perturbação mental com toda a probabilidade eram intermitentes, e somente os seus mais íntimos associados é que sabiam do fato (18.8-11).

Saul deu a Davi a sua filha, Mical (18.27), como esposa. Quando Saul subsequente tentou novamente matar a Davi, este fugiu, e, com a cooperação de sua esposa, iludiu os homens enviados com essa intenção. Em conexão com o subterfúgio adotado por Mical, para demorar os perseguidores de Davi, ao dar a impressão que ele estava deitado no leito, o objeto que ela usou para tomar o lugar do corpo de Davi é chamado *ṯrafim*. Nesse contexto, parece que se tratava de um único objeto cerca do tamanho de um homem. Noutros trechos, entretanto, parece indicar certo número de pequenas imagens (19.12s.).

Davi fugiu para a companhia de Samuel, o qual, na qualidade de cabeça e pai espiritual do povo, estava imune dos ataques de Saul (19.18-24). Samuel se encontrava em Naiote, uma cidade provinciana em Ramá. Ali parece que agia à testa de um colégio de profetas, cujo principal dever provavelmente era manter a vida espiritual da nação. Instituições semelhantes para o treinamento de escribas, existiram no antigo Oriente semítico desde os tempos mais recuados. Saul não empregou a força contra Samuel, e teve de contentar-se em enviar-lhe mensageiros. Três delegações ao todo, foram enviadas, e cada uma delas, por sua vez, foi tomada pelo espírito



de profecia. Finalmente, quando o próprio Saul se apresentou, começou a profetizar. A afirmativa que se tornara proverbial (10.12), apareceu novamente agora nos lábios dos espectadores. A expressão "peço que se diz", deixa subentendido que a notícia estava sendo repetida por todos os lados. Aqui considera-se como ponto pacífico que o fato já era do conhecimento geral. As palavras "peço que" devem referir-se ao comportamento de Saul naquela ocasião, como a causa da rememoração, e não da origem, do provérbio (19.24).

Davi apelou para o auxílio de Jônatas para descobrir as verdadeiras intenções de Saul. Jônatas descobriu que seu pai estava resolvido a destruir a Davi (20.1-24). Jônatas anunciou os fatos a Davi, mas encorajou a Davi expressando a convicção que esse haveria finalmente de sair-se vencedor.

#### e) As peregrinações de Davi

Davi foi compelido a tornar-se fugitivo (21.1.s.). Visitou Aimeleque, o sacerdote de Nob, e dele obteve pão e a espada de Golias. Essa amigável ajuda custou a Aimeleque e à sua casa, com a exceção de Abiatar, um de seus filhos, as suas vidas às mãos de Saul (22.6-23).

Davi estabeleceu seu quartel em Adulão, e a ele se reuniu a casa de seu pai, bem como um bando de fugitivos e descontentes (22.1-5). Percebendo que a situação poderia prolongar-se indefinidamente, Davi colocou seus pais sob a proteção do rei de Moabe. Por conselho de Gade, o profeta, o próprio Davi mudou-se para o território de Judá (22.5).

Davi havia agora organizado e treinado suficientemente os seus homens, de tal modo que pôde assumir a ofensiva contra os assaltantes filisteus. Dessa maneira livrou Queila de suas mãos, mas eles, longe de se mostrarem agradecidos, posteriormente se preparavam para atraí-lo entregando-o a Saul (23.1-14).

Davi retirou-se para o deserto de Zife (23.14). Os zifitas informaram a Saul disto (23.19), e posteriormente outra vez revelaram o esconderijo de Davi ao rei (26.1s.). Davi deve ter sabido acerca da primeira traição de que fora vítima, e enquanto ele esteve perambulando, os zifitas ficaram expostos à sua vingança. Os relatos sobre os dois incidentes de contatos ligeiros entre Davi e Saul, têm em comum apenas as pessoas dos informantes (24.1-23; 26.1-25). Os lugares são diferentes: En-Gedi (24.1), e a colina ou colinas de Haquilã, no deserto de Zife (26.1s.). No primeiro desses encontros, Davi cortou a beira da túnica de Saul (24.4), enquanto na segunda ele removeu a lança e a bilha de água (26.11). Na primeira ocasião Davi se mostrou respeitoso (24.8), e na segunda se mostrou desafiador. Em consequência do primeiro encontro, o espírito de Davi não foi abalado (24.22); mas, depois do segundo, mostrou-se desanimado (27.1). Para que fosse efetuada tal transformação em um homem do temperamento de Davi, certamente foi necessário um longo período. Por conseguinte, provavelmente houve um intervalo de diversos anos entre os dois incidentes.

A repetição de incidentes semelhantes não é desconhecida na história. As duas fugas de Carlos II, da Inglaterra, nas vizinhanças da casa de Boscomb, provêem uma dessas instâncias.

O desanimado Davi tomou então a drástica resolução de buscar asilo na corte de Aquis, o rei filisteu de Gate, que lhe permitiu residir em Ziclague (27.1-12). Mas até mesmo ali Davi encontrou oportunidade de ajudar o seu próprio povo, atacando aqueles que se mostravam hostis aos israelitas. Davi obteve a confiança de Aquis, mas não dos comandantes deste, e quando um grande ataque foi planejado contra Israel, fizeram objeção à presença de Davi e seus homens nas fileiras do exército filisteu (29.1-11). Davi que já havia iniciado a marcha na companhia deles, retornou para encontrar Ziclague pilhada pelos amalequitas, e descobriu que seus habitantes, incluindo suas próprias duas esposas, haviam sido levados como cativos. Davi alcançou os assaltantes e os destruiu, recuperando tudo quanto havia sido perdido, além de muito despojo, uma parte do qual foi enviado aos anciãos de Judá (30.1-31).

#### f) A morte de Saul

Em 28.1-25 temos o relato do desvairado Saul, procurando, por meio da médium de En-dor, a ajuda do falecido Samuel. A aparição anunciava a derrota de Israel e a morte de Saul e de seus filhos. O desastre sobreveio a Saul na batalha contra os filisteus, no monte Gilboa (31.1-13).

### III. O CONTEÚDO DE 2SAMUEL

Davi tornou-se daí por diante a figura central, e, visto que o livro diz respeito principalmente aos seus feitos, a unidade da narrativa é raramente interrompida por digressões.

Começa com a chegada de um amalequita, que afirmava ter vindo diretamente do campo de batalha, no monte Gilboa, e que matara a Saul a seu próprio pedido (2Sm 1.1-16). Se essa história é verdadeira, então 1Sm 31.5 deve ser traduzido da seguinte forma: "Vendo, pois o seu escudeiro que Saul já estava morrendo", o que é igualmente possível. Para Saul, o homem a quem fora confiada a tarefa de exterminar os amalequitas, ter recebido o seu golpe de morte da mão de um amalequita, apenas adicionava o toque final de sua tragédia. Não possuímos atualmente meios de confirmar se a história do amalequita foi verdadeira ou não, mas isso não afeta a verdade do registro. O tratamento que Davi deu ao amalequita provavelmente foi ditada por seu ponto de vista acerca da inviolabilidade da pessoa revestida de autoridade.

O sentimento da lamentação de Davi por Saul e Jônatas foi profundamente comovedor (1.17-27). O v. 18 é provavelmente uma referência retrospectiva (cf. Js 10.13).

Davi transferiu a sua residência de Ziclague para Hebrom, onde os homens de Judá o ungiaram rei sobre Judá (2.1-4). Abner, comandante de Saul, pôs Isbosete, um dos filhos de Saul, sobre o trono de Israel (2.8s.).

Um notável encontro teve lugar posteriormente em Gibeom, entre Abner e Joabe, o sobrinho

de Davi e mais tarde comandante de seu exército. Na sangrenta luta que daí se originou, Abner, em auto-defesa, matou Asael, irmão mais novo de Joabe (2.12-32). Quando posteriormente Abner entrou em desentendimento com Isobete, resolveu transferir sua lealdade para Davi, e fazer Israel seguir a este. Ao retornar das negociações com Davi, foi perseguido e morto por Joabe (3.6-29).

Depois da morte de Abner, dois homens, provavelmente pensando em achar graça perante Davi, assassinaram Isobete. Quando vieram a Davi dizer-lhe o que tinham feito, o rei mandou executá-los (4.1-12).

Os israelitas chegaram a Hebrom e convidaram a Davi para tornar-se seu líder (5.1-5). O próximo feito de Davi foi a captura de Jerusalém (5.6-10). Davi se tornou grande e deu início a um programa de edificações. Nisso foi auxiliado por Hirão, rei de Tiro (5.10-12). Quando os velhos inimigos de Israel, os filisteus, resolveram atacá-lo, Davi os derrotou (5.17-25).

Davi a seguir voltou suas atenções à restauração da vida religiosa de seu povo. Mandou buscar a arca da casa de Abinadabe (1Sm 7.1) para Jerusalém (6.1-23). Então resolveu dar prosseguimento a seus feitos com a edificação de uma casa para Deus, mas o Senhor lhe informou por meio de Natã que essa obra estava reservada para seu filho (7.1-29).

Um resumo das principais conquistas de Davi, incluindo a derrota dos arameus de Zobá, é dado em 8.1-14.

Davi honrou o seu pacto com Jônatas, procurando Mefibosete, o único filho sobrevivente de Jônatas. Davi o restaurou às propriedades da família, e tratou-o como um de seus próprios filhos (9.1-13).

O sucesso de Davi trouxe consigo lazer e inatividade. Em certo momento de ócio aconteceu-lhe espiar Bate-Seba, esposa de Urias, um de seus oficiais mais fiéis, e por ordem do rei ela o visitou na ausência de seu marido. Davi adicionou a esse pecado ao mandar colocar Urias numa posição no campo de batalha que resultou em sua morte. Acima de tudo, Joabe, seu comandante cruel e sem princípios, teve de ser arrolado como cúmplice. Joabe era da espécie de homem que exploraria tal situação ao máximo de suas próprias habilidades. Natã, o profeta, por meio de parábolas, levou Davi a perceber quão repreensível fora o seu comportamento (11.1-12.14). A criança da união ilícita faleceu. Mas o próximo filho a nascer de Bate-Seba foi Salomão (12.24,25).

Joabe derrotou os amonitas e mandou recado a Davi, para que viesse aceitar a capitulação de Rabá (modernamente, Amã). Os habitantes foram sujeitados aos trabalhos mais árduos possíveis (12.26-31). Em 1Cr 20.1-3, onde o incidente é referido, o verbo "passar à serra" chegou a ter tal significado por meio da perda da última letra do termo no original. Devia ser "serviço na serra".

Absalão, filho de Davi, depois que assassinara a seu irmão, Amnom, fugiu (13.1-19). Joabe

procurou efetuar a reconciliação entre ele e seu pai (14.1-24). Mas a semente da rebelião já havia sido semeada no coração de Absalão, e mediante um truque ele conseguiu atrair para si 200 dos homens liderantes de Davi, em Hebrom, e, estando ali, proclamou a sua rebelião (15.7-12).

Davi teve de abandonar Jerusalém. Poucos episódios na história são tão plenamente registrados como essa fuga (15.13-16.14). Um dos conselheiros em quem Davi mais confiava, Aitofel, bandeou-se para Absalão. Husai, outro conselheiro, embora estivesse em companhia de Absalão, permanecia fiel a Davi e tornou ineficaz a obra de Aitofel (16.15-17.23).

Davi saiu a campo contra Absalão e o derrotou perto da floresta de Efraim. Joabe matou Absalão, contrariamente à ordem expressa dada pelo rei. A grande tristeza de Davi tornou impossível que ele pudesse celebrar a vitória (18.1-33).

Davi retornou a Jerusalém. Dentro de pouco tempo teve de tratar da rebelião de Seba, um benjamita. A rebelião fracassou quando Seba foi decapitado por alguns de seus próprios seguidores (20.1-26).

Em 21.15-22 temos um breve relato sobre as repercussões da inimizade de sangue que inevitavelmente seguiu-se ao fato de Davi haver morto Golias. Os incidentes mencionados são provavelmente apenas as mais notáveis tentativas feitas pelos parentes de Golias de vingar sua ignominiosa morte. Embora esses choques aparentemente tenham tido lugar em tempos de guerra, a inimizade de sangue prossegue incessantemente. Se o texto que ornita as palavras "irmão de" (segundo nossa versão faz) no v. 19 (cf. 1Cr 20.5, onde tais palavras se fazem presentes) for o texto correto, não seria de maneira alguma surpreendente encontrar aqui um dos indivíduos da família chamado segundo o nome de um poderoso parente como foi Golias.

O cântico de livramento de Davi (22.1-51) tem sido incluído no salterio (Sl 18). As diferenças secundárias entre esse cântico e o que se encontra o salterio talvez seja devido ou a erros de transcrição ou a alterações efetuadas pelo próprio Davi.

As últimas palavras de Davi são encontradas em 23.1-7. Então segue-se uma lista de seu heróis, com breve menção de alguns de seus feitos. Esse esclarecimento sobre o naipe de seus homens nos ajuda a compreender o seu grande sucesso nos feitos militares (23.8-39).

Davi resolveu fazer o recenseamento, e descobriu que tinha à sua disposição 800.000 homens. Isso talvez lhe tenha dado uma falsa confiança nos seus próprios recursos. Davi tornou-se côncio de sua culpa. Foi-lhe oferecida a escolha entre três espécies de castigo. Davi lançou-se na misericórdia do Senhor, o qual enviou a pestilência, a mais breve das três espécies de castigo. Davi ergueu um altar na eira de Araúna, onde o anjo destruidor se havia postado. Essa eira ficava no monte Moriá (2Cr 3.1), o local onde Deus provera um substituto para Isaque (Gn 22.8), e que não ficava longe de onde posteriormente foi erguida a cruz.

#### IV. CONCLUSÃO

Os livros de Samuel cobrem um dos períodos mais formativos do desenvolvimento da nação de Israel. Trata-se de história da mais excelente qualidade. Aqui temos o retrato de Davi, o grande rei e salmista, um retrato não ultrapassado em qualquer história. Apesar de muito haver nesses livros que reflete os baixos padrões morais daquela época, há igualmente grandes picos éticos. Nessa época começou a haver ênfase sobre a distinção entre as formas visíveis de adoração e as realidades por detrás delas. W.J.M.

#### SANDÁLIA — V. VESTIDO.

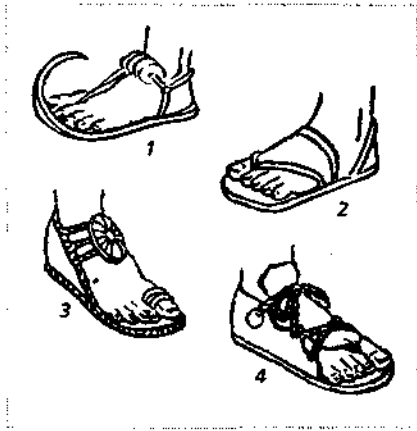


Fig. 162 — Tipos de sandália: 1. Egípcia; 2. Grega; 3. Babilônica; 4. Romana.

#### SÂNDALO — V. ÁRVORES.

**SANGAR** — (heb., *shamgar*, provavelmente derivado do hurriano *shimqari*).

Nome pessoal repetidamente verificado nos textos de Nuzi (cf. R. H. Pfeiffer e E. A. Speiser, AASOR, XVI, 1936, p. 161), chamado de "filho de Anate" (Jz 3.31; 5.6), isto é, nativo de Bete-Anate (presumivelmente uma Bete-Anate do sul; cf. Js 15.59). O fato de ele haver matado 600 filisteus deve pertencer ao período mais recuado de ocupação filistéia em Canaã, já que a referência a ele, no cântico de Débora (Jz 5.6) indica que ele viveu antes da batalha de Quisom (c. 1125 a.C.). O agulhão de bois (heb., *mal-mad*) com o qual produziu tal morticínio certamente tinha uma ponta de metal que era afiada conforme o necessário (v. AGUILHÃO). Sangar não é descrito como juiz de Israel — de fato, é bem possível que ele tenha sido um cananeo — mas o seu feito proporcionou algum alívio aos seus vizinhos israelitas. Algumas recensões da LXX e outras versões repetem Jz 3.31 no fim do cap. 16, num contexto mais "filisteu". A suposição de J. Garstang de que Sangar é idêntico a Ben-Anate, um capitão de marinha sírio e genro de Ramsés II (c. 1260 a.C.) não é convincente (Joshua-Judges, 1931, p. 63s.; 284s.); ainda menos provável é a sugestão de Sir C. Marston de que "O Agulhão de Bois"

tivesse sido o nome de um navio (*The Bible is True*, 1934, p. 247s.). F.F.B.

**SANGAR-NEBO** (heb., *samgar-n'vo*; gr., muitas formas variantes, como *Samagath*, *Eissamagath*) — Um oficial de Nabucodonosor, que se assentava entre outros oficiais babilônios na porta do meio de Jerusalém, depois que a mesma foi capturada em 587 a.C. (Jr 39.3). É incerto se esse era um nome pessoal (um raro nome babilônico, *Sumgir-Nabu*, tem sido sugerido) ou o título de Nergal-Sarezzer, o Rabe-mague (q.v.). Muitas emendas do texto têm sido propostas, algumas com o objetivo de fazer os três ofícios idênticos àqueles mencionados no v. 13, considerando-se Nebo e Sarsequim como o mesmo que Nebusazbã. Isso entretanto, é extremamente duvidoso. É possível que *samgar* seja a transliteração do título babilônico de um oficial de Nabu. V. SARSEQUIM, NEBO, NERGAL-SAREZER. D.J.W.

**SANGUE** — O ponto que deve ser determinado em primeiro lugar é se no uso bíblico "sangue" aponta basicamente para a vida ou a morte. Há aqueles que sustentam que no sistema sacrificial do AT, o "sangue" representa a vida liberada das limitações do corpo, que assim é liberada para outros propósitos. A manipulação cerimonial do sangue, segundo esse ponto de vista, representaria a apresentação solene da vida a Deus, a vida rendida, dedicada, transformada. Nesse caso, a morte ocuparia posição subordinada, ou não teria posição alguma. Segundo esse ponto de vista, ainda, "o sangue de Cristo" significaria pouco mais do que a "vida de Cristo". A evidência, todavia, certamente não apóia tal opinião.

Em primeiro lugar, há a evidência estatística. Das 362 passagens nas quais aparece o termo hebraico *dam*, no AT, 203 se referem à morte violenta. Somente sete passagens ligam a vida com o sangue (dezessete passagens se referem ao comer carne com seu sangue). Disso torna-se suficientemente claro que a morte é a associação mais provável a ser transmitida pelo uso do termo.

Além disso, há a falta de evidência aduzida em apoio da teoria de que sangue significa vida. Os expoentes dessa posição consideram-na auto-evidente por passagens tais como Lv 17.11, onde se lê: "a vida da carne está no sangue". Mas as passagens bíblicas podem com igual razão ser interpretadas como a vida sacrificada na morte, como a vida liberada.

É inegável que em alguns lugares é dito que a expiação foi assegurada pela morte, como, p.ex., Nm 35.33, que diz: "porque o sangue profana a terra; nenhuma expiação se fará pela terra por causa do sangue que nela for derramado senão com o sangue daquele que o derramou", V. tb. Êx 29.33; Lv 10.17.

O AT, portanto, não fornece qualquer base para as ousadas afirmações que algumas vezes são feitas. A expiação é assegurada pela morte da vítima, e não por sua vida. Isso passa também



para o NT. Aqui, como no AT, o sangue é mais freqüentemente usado no sentido de morte violenta do que em qualquer outro sentido. Quando chegamos a tratar sobre o sangue de Cristo, descobrimos algumas passagens que indicam da maneira mais clara possível que está em vista a sua morte. Tais são as referências que falam sobre como fomos "justificados pelo seu sangue" (Rm 5.9; paralela a "reconciliados... mediante a morte do seu Filho", no v. 10), "sangue da sua cruz" (Cl 1.20), e à referência ao vir "por meio de água e sangue" (1Jo 5.6), e outros trechos.

Algumas vezes a morte de Cristo é vista como um sacrifício (p. ex., o sangue da aliança). Mas um exame cauteloso dessas passagens indica que o termo é usado da mesma maneira, como no AT. Em outras palavras, os sacrifícios continuam sendo entendidos como eficazes em virtude da morte da vítima. "O sangue de Cristo", de acordo com isso, deve ser compreendido como a morte expiatória do Salvador. V. tb. EXPIAÇÃO.

L.M.

## SANGUE, CAMPO DE — V. ACELDAMA.

**SANGUESSUGA** (heb., *'aluqah*, "chupadora"; em árabe, *'alaqeh*) — Usada em Pv 30.15 para denotar insaciabilidade, a palavra evidentemente é capaz de duas interpretações. 1. A maioria dos eruditos supõem uma referência à sanguessuga, provavelmente de alguma espécie aquática (*Limnatis nilotica*) a qual continua sendo encontrada em águas estagnadas no Egito e no Oriente Próximo, e que constitui séria ameaça aos homens e aos animais, quando sorvida juntamente com a água bebida. 2. Outros eruditos, notando a semelhança entre os termos hebraico e árabe, identificam-na com uma espécie de vampiro sugador, que os árabes chamam de *'aluq*. Quanto a esse particular, v. W. O. E. Oesterley, *The Book of Proverbs*, WC, 1929, p. 275. J.D.D.

**SANSÃO** — O último dos juizes impulsionados pelo Espírito, em Israel, antes de Samuel aparecer em cena (v. JUÍZES). O nome de Sansão, *shimshon*, provindo do termo hebraico *shemesh*, "sol", que provavelmente significa "pequeno sol" ou "pessoa solar", foi-lhe dado pelos seus pais em antecipação de sua força heróica e miraculosa energia, semelhante à do sol (cf. Jz 5.31; Sl 19.5; 84.11).

### I. CARÁTER

Antes de seu nascimento, Sansão foi dedicado a Deus como nazireu para o resto de sua vida (v. NAZIREU). Ele confiava em Deus na maioria das vezes (Hb 11.32), e era poderosamente dotado pelo Espírito de Javé (Jz 13.25; 14.6,19; 15.14) a fim de realizar feitos prodigiosos de força física. Ao tratar seus votos de nazireado de modo descuidado, entretanto, Sansão não cuidava em honrar a Deus em todas as ocasiões. Logo no início de sua vida adulta ele desobedeceu especificamente a proibição contra o aproximar-se de um corpo morto (14.8) e de beber vinho, quando ofereceu um festejo de vinho

(*mishteh*, 14.10); e violou o princípio nazireu de dedicação a Javé por suas relações imorais com uma prostituta de Gaza e com Dalila. Sansão odiava intensamente os filisteus quando a coexistência desses com os israelitas era mais popular. Era espirituoso e possuía um estranho senso de humor. Mas, era estouvado, e suas paixões sensuais tornaram-no tão teimoso que dissipou a força que lhe fora dada por Deus, até que o Senhor finalmente o abandonou.

### II. FUNDO HISTÓRICO

Tendo nascido no início da opressão filistéia que se prolongou por quarenta anos, em cerca de 1090 a.C. (Jz 13.1), Sansão provavelmente deu início à sua carreira pouco depois da terrível batalha que se feriu perto de Afeque, por volta de 1070 a.C., quando os filisteus capturaram a arca e incendiaram Silo (1Sm 4; v. SILO). Os descoroçoados israelitas se submeteram ao jugo filisteu de tal maneira que não houve arrependimento nacional nem desejo pelo aparecimento de um libertador durante o ministério de vinte anos de Sansão (Jz 15.11s.; 1Sm 7.2).

### III. HISTÓRIA PESSOAL

#### a) Seu nascimento e crescimento. Jz 13

À semelhança de Isaque, Samuel, e João Batista, Sansão nasceu de uma mulher anteriormente estéril. O anjo do Senhor prometeu a Manó e à sua esposa que teriam um filho, o qual começaria a livrar Israel (13.5). Sansão foi criado com treinamento espiritual; em resultado disso, o Espírito começou a impeli-lo contra os filisteus (13.25; 14.4; v. FILISTEUS).

#### b) Sua tentativa de se casar e sua vingança. 14.1-15.8

Sansão viu uma mulher filistéia em Timinate, tendo ficado convencido que deveria casar-se com ela a fim de provocar uma querela com o povo da mesma. Tendo os pais de Sansão arranjado o noivado, ele retornou após a colheita da uva a fim de casar-se com ela. Por ocasião da festa de casamento de sete dias (cf. Gn 29.27), ele entreteve os seus convidados com uma adivinhação, prometendo que se a adivinhassem ele lhes daria trinta mudas de vestes festivas. Não puderam solucionar a adivinhação que dizia respeito a mel encontrado no esqueleto de um leão, por ele anteriormente abatido, pelo que ameaçaram a noiva de Sansão, já curiosa, a fim de obterem dela a resposta do enigma. Sansão cedeu aos rogos dela e, para manter firme o trato, foi até Asquelom e matou trinta filisteus a fim de obter as prometidas mudas de vestidos. Irado contra toda multidão, voltou para casa, e sua noiva foi dada ao seu "padrinho de casamento" (14.1-20). Quando voltou na primavera seguinte para visitar sua esposa, o pai da mesma recusou entrada a Sansão. Agora, com ampla justificação, ele habilidosamente apanhou 300 chacais, amarrou tochas às suas caudas, e as soltou nos campos de cereais e nos pomares de seus inimigos filisteus. Embora não tivesse podido reunir nem ao menos 300 homens fiéis, como sucedeu no caso de Gideão, ainda

assim conseguiu provocar imediatamente e de modo eficiente, o pânico entre seus adversários. Em retaliação, os filisteus queimaram na fogueira a sua esposa e o seu sogro; mas Sansão vingou-se disso com uma grande matança (15.1-8).

#### c) Sua fuga e vitória em Leí, 15.9-19

Ocultando-se na penha de Etã, Sansão foi aprisionado por 3.000 homens de Judá, pois os judeus sofriam por causa das represálias dos filisteus. Sansão deixou-se amarrar com duas cordas novas, e foi levado aos filisteus, em Leí. Ao ouvir o grito de vitória dos mesmos, o Espírito do Senhor "de tal maneira se apossou dele" que partiu as cordas, apanhou uma queixada de jumento ainda recente, e com a mesma feriu mil de seus habitantes adversários. Jogando para um lado sua arma improvisada, deu àquela localidade o nome de Ramate-Leí, "Colina da Queixada". Quando invocou ao Senhor pedindo água e reconheceu a origem de seu triunfo, Deus fez com que uma corrente brotasse de uma rocha em Leí, que estava fendida com cavidades na forma de almofariz usadas para pisar o grão (*makhtesh*; cf. Pv 27.22; Nelson Glueck, *Rivers in the Desert*, 1959, p. 84).

#### d) Seu período como juiz, 15.20

Tendo dessa maneira estabelecido a sua autoridade carismática, Sansão resolveu problemas locais para Dã e Judá, e talvez passou a residir em Hebrom, a principal cidade de Judá naquela época (cf. 16.3), enquanto Samuel julgava em Mísra (Tell en-Nasbeh, 1Sm 7.6). Dotado pelo Espírito, Sansão parece ter agido de maneira bastante sábia durante pelo menos vinte anos. Porém, nunca pôde reunir um exército para ir combater contra os filisteus.

#### e) Sua queda e morte, Jz 16

À semelhança de Salomão, todavia, Sansão se deixou arruinar ao cair eventualmente nos excessos do amor e da concupiscência. Cheio de confiança própria Sansão entrou em Gaza (v. GAZA), talvez procurando combate com algum gigante (cf. Js 11.22; 2Sm 21.15-22). Mas, notando uma prostituta succumbiu. Quando os filisteus ouviram isso, rodearam a cidade durante a noite inteira. Mas Sansão se levantou à meia-noite e, arrancando os portões da cidade, juntamente com seus postes e a tranca, carregou tudo na direção de Hebrom. Essa foi a pior humilhação que ele poderia ter infligido em seus inimigos, porque os portões das cidades simbolizavam o poder nacional (16.1-3). Depois disso, Sansão ficou apaixonado por Dalila, uma mulher que vivia perto de sua casa (v. SOREQUE, VALE DE). Ela colaborava com os príncipes filisteus, procurando descobrir o segredo da tremenda força de Sansão. O suborno extravagante que lhe ofereceram talvez indique que Dalila não era mulher filistéia. Por três vezes Sansão conseguiu iludi-la, evitando seus ardis sedutivos e hipócritas, mas não fugiu à semelhança de José (cf. Gn. 39.12). Eventualmente, sendo pegado fora de vigília, explicou que ele era nazireu, e que seus cachos compridos eram o segredo de sua potência. Ao desvendar esse segredo, ele rompeu completa-

mente o voto de sua aliança, e o Senhor o abandonou (16.4-20). Tendo sido cegado e posto a trabalhar de maneira humilhante, cego em Gaza e a moer a mó entre os escravos, Sansão foi finalmente conduzido de sua prisão em Gaza para o átrio fronteiro do templo de Dagom (v. DAGOM), a fim de servir de palhaçada perante a multidão alegre dos filisteus. Mas entretimentos os cabelos de Sansão (juntamente com o seu arrependimento) haviam voltado a crescer, e sua extraordinária força voltara com o crescimento dos mesmos. Invocando o nome de Javé, Sansão se abraçou às duas colunas de madeira que suportavam o telhado do pórtico em que os nobres filisteus estavam postados para contemplar a cena; acima, havia 3.000 espectadores. Sansão puxou as colunas para fora de seus pedestais de pedra e o edifício veio abaixo, matando a si mesmo e mais filisteus que a totalidade por ele morta durante o resto de sua vida. Essa catástrofe dizimou os filisteus, provavelmente contribuindo para a vitória dos israelitas na batalha de Ebenézer, pouco depois ferida (1Sm 7).  
J.R.

#### SANTIDADE, SANTO, SANTOS —

Provavelmente não existe religião que não faça distinção entre o santo e o profano, e na maioria delas, se não em todas, o indivíduo religioso é aquele para quem alguma coisa é santa.

As principais palavras bíblicas são *qadosh* e *qodesh*, no AT, e *hagios*, no NT, todas as quais são de derivação incerta. Se a origem semítica de *qadosh* for aceita, talvez venha de uma raiz que expressa "separação" ou "extirpação", aplicada à separação ou consagração de uma pessoa ou coisa para o uso divino, e assim, eventualmente, para o estado do objeto ou pessoa assim consagrados. *Hagios*, no NT, é o equivalente mais próximo do hebraico *qadosh* (provavelmente vem da mesma origem que *hagnos*, que significa "puro") e tem o mesmo pensamento fundamental de separação e, por conseguinte, de consagração a Deus. *Hosios* também é empregado como equivalente do hebraico *hasid*; e, tal como esse vocábulo, subentende a correta relação para com Deus em que o indivíduo aparece como santo ou piedoso, havendo ainda o sentido adicional, talvez, de "amado" por Deus. Neste último sentido é que o Messias é chamado de o Santo (At 2.27). Na primeira instância talvez não tenha as mesmas implicações éticas que *hagios*, embora em Tt 1.8 certamente subentenda caráter santo.

No AT, a santidade é atribuída a lugares, coisas, períodos de tempo, e pessoas oficiais em virtude de sua conexão com a adoração a Deus. A primeira aplicação do termo é ao sábado do sétimo dia, que Deus, conforme é declarado, tornou santo (Gn 2.3). É semelhantemente aplicado ao lugar de adoração ou santuário, e também a coisas dentro do santuário, empregadas na adoração ao Senhor. Por semelhante modo, é usado em conexão com pessoas, sacerdotes, levitas etc., oficialmente ligados com a adoração a Deus. Nessas instâncias, santidade significa

S

uma relação que envolvia separação do uso comum e consagração a um uso sagrado.

#### a) A santidade do caráter de Deus

Santidade, tanto no AT como no NT, é atributo que no seu sentido mais elevado, se aplica a Deus. Denota, em primeiro lugar, o fato de estar separado da criação e de estar elevado acima da mesma. Dessa maneira estabelece a transcendência de Deus. Jávé é o santo que faz contraste violento com os deuses falsos (Êx 15.11) e com a criação inteira (Is 40.25). V. tb. DEUS, Seção III.

O termo "santidade" também denota relação, e significa a determinação de Deus de preservar sua própria posição em relação a todos os outros seres livres. Trata-se da auto-afirmação de Deus, "o atributo em virtude do qual Jeová faz-se o padrão absoluto de si mesmo" (Godet). Essa santidade não só faz transparecer o contraste entre o divino e o humano (Os 11.9), mas torna-se igualmente quase sinônimo com a deidade suprema e saliente, em particular, o lado que inspira admiração pelo caráter divino (Sl 99.3).

A qualidade ética da santidade, entretanto, é o aspecto sob o qual o termo é aplicado mais comumente para Deus. Santidade é um termo que expressa a excelência moral de Deus, bem como sua liberdade de toda e qualquer limitação em sua perfeição moral (Hc 1.13). Nesse sentido exaltado, somente Deus é santo, e portanto é o padrão da pureza ética de suas criaturas.

Visto que a santidade abarca cada atributo distintivo da deidade, pode ser definida como o esplendor de tudo quanto Deus é. Assim como os raios do sol, combinando todas as cores do espectro, aparecem na forma de luz quando o sol brilha, semelhantemente, a auto-manifestação de Deus, combinando todos os atributos divinos, se expressa na forma de santidade. A santidade, por esse motivo, tem sido chamada de "atributo dos atributos", aquilo que empresta unidade a todos os atributos de Deus. Conceber o ser e o caráter de Deus como meramente a síntese de perfeições abstratas é privar Deus de toda realidade. No Deus da Bíblia essas perfeições vivem e funcionam na santidade.

Por esses motivos podemos compreender por qual motivo a santidade é expressamente atribuída, nas Escrituras, a cada pessoa da deidade — ao Pai (Jo 17.11), ao Filho (At 4.30), e especialmente, ao Espírito, como aquele atributo que manifesta e comunica a santidade de Deus às suas criaturas.

#### b) A santidade de Deus em relação ao seu povo

O AT aplica a palavra "santo" aos seres humanos, em virtude de sua consagração a propósitos religiosos, como, p.ex., os sacerdotes que eram consagrados por meio de cerimônias especiais; e até mesmo à nação inteira de Israel, como um povo separado das nações e consagrado a Deus. Dessa maneira, era a relação para com Deus que fazia de Israel um povo santo, e, nesse sentido, era a mais alta expressão da relação de aliança. Essa idéia não se faz inteiramen-

te ausente do NT, como na passagem de 1Co 7.14, onde o marido incrédulo é santificado em virtude de sua relação para com a esposa crente, e vice-versa.

Porém, conforme o conceito de santidade avança, juntamente com a revelação progressiva sobre Deus, partindo do exterior para o interior, do cerimonial para a realidade, assim também a santidade tomava um poderoso significado ético, sendo esse o principal, e praticamente o sentido exclusivo da palavra no NT. Os profetas do AT proclamavam-na como a auto-revelação proeminente de Deus, o testemunho que ele dá de si mesmo, e o aspecto sob o qual ele quer que suas criaturas o conheçam. Além disso, os profetas declararam que Deus desejava comunicar sua santidade às suas criaturas, e que, por sua vez, ele exige santidade da parte delas. Se "eu sou santo" é a auto-asseveração divina, o que eleva Deus incomensuravelmente acima de suas criaturas, semelhantemente o "sede santos" é o apelo divino às suas criaturas, para que se tornem "participantes de sua santidade" (Hb 12.10). É esse proporcionar da santidade divina que toma lugar na alma do homem por ocasião da regeneração, e se torna a fonte e o alicerce do caráter santo.

Cristo, em sua vida e caráter, é o exemplo supremo da santidade divina. Nele, a santidade consistia em mais que mera impecabilidade; tratava-se, antes, de sua total consagração à vontade e ao propósito de Deus, e com essa finalidade Jesus santificou a si mesmo (Jo 17.19). A santidade de Cristo é ao mesmo tempo o padrão do caráter cristão como a sua garantia: "tanto o que santifica, como os que são santificados, vêm de um só" (Hb 2.11).

No NT, a designação apostólica para os crentes é *santos*, e assim continuou sendo usada como designação geral pelo menos até aos dias de Irineu e Tertuliano, embora depois tenha sido degenerada no uso eclesiástico, transformando-se num título honorífico. Embora sua significação primária fosse relação, também descrevia caráter, e, mais especialmente, o caráter semelhante ao de Cristo. O NT por toda parte salienta a natureza ética da santidade, em contraste com toda impureza. A santidade se representa ali como a chamada suprema dos crentes, e o alvo de sua vida. No destino final humano, as duas categorias conhecidas pelas Escrituras são: justos e ímpios.

#### c) A significação escatológica da santidade

As Escrituras salientam a permanência da caráter moral (Ap 22.11). Igualmente destaca o aspecto retributivo da santidade divina. Envolve o mundo em julgamento. Devido a uma necessidade moral, existente em Deus, a vida foi de tal modo ordenada que na santidade está o bem-estar, enquanto no pecado está a condenação. Visto que a santidade divina não podia criar um universo no qual o pecado haveria finalmente de prosperar, a qualidade retributiva do governo divino se torna perfeitamente clara. Porém, a retribuição ainda não é o fim; a santidade de Deus assegura que have-

rá uma restauração final, chamada no original grego de *palingenesia*, que fará ocorrer uma regeneração do universo moral. A escatologia da Bíblia sustenta a promessa que a santidade de Deus purificará inteiramente o universo, e criará novos céus e uma nova terra, nos quais habita a justiça (2Pe 3.13). R.A.F.

**SANTIFICAÇÃO, SANTIFICAR** — Tanto o substantivo como o verbo se derivam do vocábulo latino *sanctus*, "santo", e do vocábulo latino *facere*, "fazer", e traduz os termos hebraico *qđsh* e grego *hagiasmos*, *hagiazo*.

O sentido básico da raiz hebraica *qđsh* é variadamente dada como (i) "separar"; (ii) "brilho". A primeira pode sublinhar a santidade ou santificação em termos de posição, estado, relação, onde as palavras são traduzidas como "cortar", "separar", "consagrar para uso exclusivo", "dedicar", ou "consagração", "considerado como sagrado em contraste com o comum, profano ou secular". A última pode sublinhar aqueles empregos que dizem respeito à condição, estado ou processo, o que no NT prossegue com o pensamento de uma transformação interna que gradualmente tem lugar, e que resulta em pureza, retidão moral e pensamentos santos e espirituais que se expressam por meio de uma vida externa de bondade e piedade.

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

Esses dois tipos de significado, esboçados acima, podem ser designados de maneira generalizada como o tipo sacerdotal e o tipo profético, ainda que não sejam mutuamente exclusivos. A referência primária, em ambos os casos, tem em vista a pessoa de Deus.

a) Deus é descrito como santo em majestade, misterioso em sua numinosidade inatingível, altaneiramente removido de todo homem, do pecado, ou da terra (cf. Êx 3.5; Is 6.3s.).

O povo é exortado a santificar-se ao Senhor dos exércitos (Is 8.13), e Deus diz que ele santificar-se-á a si mesmo, e será santificado neles ou por eles, isto é, seria reconhecido em suas reivindicações soberanas (semelhantemente será glorificado, isto é, sua sublimidade será reconhecida por meio da atitude de seu povo e das relações do mesmo povo para com ele).

Qualquer coisa ou pessoa santificada é reconhecida como separada tanto por Deus como pelo homem (p. ex., o sábado, Gn 2.3; o altar, Êx 29.37; o tabernáculo, Êx 29.44; as vestes, Lv 8.30; o jejum, Jl 1.14; a casa, Lv 27.14; o campo, Lv 27.17; o povo, Êx 19.14; a congregação, Jl 2.16; os sacerdotes, Êx 28.41). Isso não envolve necessariamente uma transformação interna. O rito cerimonial da lei fazia provisão para as infrações a respeito das quais, o povo de Deus, separado por Deus e pertencente exclusivamente a ele para ser usado como seu instrumento, porventura viesse a tornar-se culpado.

b) Se por um lado essas eram primariamente instâncias externas e rituais de santificação, algumas vezes eram acompanhadas pela realidade de mais profunda e interna. A exortação de

Deus que diz: "Sede santos, porque eu sou santo", exigia uma resposta positiva moral e espiritual da parte do povo, um reflexo de suas excelências morais de retidão, de pureza, de ódio contra o mal, de amorosa preocupação pelo bem-estar dos outros, em obediência à sua vontade, pois o santo de Israel estava ativamente atarefado visando o bem de seu povo (Êx 19.4), e visando também que o mesmo estivesse separado do mal. Sua santidade era ao mesmo tempo transcendente e imanente (Dt 4.7; Sl 73.28), e a do povo deveria ser paralelamente caracterizada. Os profetas mostraram-se alertas para com os perigos da mera santificação externa, e assim exortaram ao povo que reverenciassem ao Senhor; chegaram até ao ponto de desprezar as observâncias "santas" externas, quando as mesmas não eram acompanhadas pela santidade prática (Is 1.4,11; 8.13). Os filhos de Israel, entretanto, desviaram-se da santidade de Deus mediante suas vidas profanas perante as nações. Estavam falhando, não observando a lei da santidade (Lv 17-26) que combinava de modo admirável tanto o aspecto moral como o aspecto ritual.

### II. NO NOVO TESTAMENTO

Existem dez referências à santificação (*hagiasmos*). Cinco outros vocábulos gregos são geralmente também traduzidos por "santificação" em nossas versões portuguesas, a saber: *hagiotes*, *hagiosyne*, *eusebeia*, *hosiotas*, *hieroprepes*. Tal como no AT, encontramos um uso duplo do termo santificação, ainda que existam significativas diferenças. Os dois empregos dos evangelhos sinóticos do verbo "santificar" são cerimoniais ou rituais. Nosso Senhor falou sobre o templo que santifica o ouro, e do altar que santifica a oferta (Mt 23.17,19). Neste caso o sentido primário é consagração; o ouro e a oferta são dedicados, separados, e reputados como especialmente sagrados e valiosos devido sua relação para com o templo e o altar que já eram santos. Num uso paralelo desse conceito, ainda que mais exaltado e mais diretamente espiritual, visto que tem a ver com o terreno pessoal, Cristo santifica-se ou consagra-se a si mesmo para sua obra sacrificial, o Pai o santifica, e ele ordena aos seus seguidores que "santifiquem" (consideram com sagração reverência, devem posição sem igual) ao Pai (Jo 17.19; 1.36; Mt 6.9). Uma outra extensão desse pensamento aparece na santificação do povo, por parte de Cristo, com o seu próprio sangue (Hb 13.12) e possivelmente em Jo 17.17, o Pai santifica aos crentes através da palavra da verdade.

No tocante a este último texto e textos semelhantes, essa palavra "possivelmente" é usada estudadamente porque a idéia de "santificação" nesse caso se alarga quanto ao seu significado na direção de uma transformação moral e espiritual. A Epístola aos Hebreus forma uma ponte entre os significados externo e interno da santificação. Cristo, através de seu sacrifício, santifica aos seus irmãos não apenas no sentido

em que são separados, mas também no sentido em que são equipados para a adoração e o serviço de Deus. Isso ele fez ao fazer propiciação por seus pecados (Hb 2.17) e ao limpar suas consciências das obras mortas (Hb 9.13s.). Essa santificação, entretanto, não é concebida primariamente como um processo, mas antes, como um fato realizado, pois "com uma única oferta aperfeiçoou para sempre quantos estão sendo santificados" (Hb 10.10,14). Ao mesmo tempo, a exortação para que o crente cresça na santificação não se faz ausente (cf. Hb 12.14, onde a santidade aparece mais como um estado do que como uma posição).

Mas, enquanto a "santificação", na Epístola aos Hebreus, é um tanto semelhante à "justificação", em epístolas tais como Romanos e Gálatas, a distinção entre os usos de "santificação", nesses escritos, não deve ser salientada demasiadamente. Paulo emprega o vocábulo em dois sentidos, igualmente. Em alguns casos ele o considera como uma posição conferida aos crentes que estão em Cristo, tanto no tocante à santificação como no tocante à justificação. A palavra derivada, "santo", se refere primariamente à posição dos crentes em Cristo ("santificados em Cristo Jesus", 1Co 1.2; cf. 1Pe 1.2). Uma santificação viciária é o privilégio do cônjuge não-crente, bem como dos filhos, quando um dos pais é crente; isso, novamente, é santificação de posição (1Co 7.14).

O segundo significado da santificação, nos escritos de Paulo, concerne à transformação moral e espiritual do crente justificado que é regenerado, que recebeu vida nova, da parte de Deus. A vontade de Deus é a nossa santificação (1Ts 4.3), e ser inteiramente santificado é estar conformado segundo a imagem de Cristo, e dessa maneira cumprir na experiência o fato de ser criado na imagem de Deus. Cristo é o conteúdo e a norma da vida santificada: é a sua vida ressurreta que é reproduzida no crente, conforme ele cresce na graça e reflete a glória de seu Senhor. Nessa progressiva experiência de libertação da letra da lei, o espírito do homem é livrado pelo Senhor, o Espírito (2Co 3.17,18). O Espírito Santo é o operador da santificação do homem, mas ele opera por intermédio da palavra da verdade e da oração de fé, bem como por meio da comunhão dos crentes (Ef 5.26) ao se testarem à luz do ideal do amor do Espírito e do caráter indispensável da santidade (Hb 12.14). A fé, ela mesma produzida pelo Espírito, lança mão dos recursos santificadores.

Assim como a justificação subentende o livramento da penalidade imposta ao pecado, semelhantemente a santificação subentende livramento das poluições, privações e potência do pecado. Quanto à intensidade e à extensão e aos passos deste último livramento, entretanto, há bastante discussão. A oração que pede que Deus santifique os crentes inteiramente, a fim de que todo o seu espírito, alma e corpo se preservado inculpável para a vinda de Cristo, é seguida pela asseveração que "Fiel é o que vos

chama, o qual também o fará" (1Ts 5.23,24). Isso levanta três importantes perguntas.

#### a) Deus fará isso imediatamente?

A santificação pela fé significa que a santificação completa é recebida como um dom, da mesma maneira que a justificação, de tal modo que o crente é feito instantaneamente santo e entra imediatamente em um estado real e prático de santidade? Alguns afirmam que por ocasião de certa experiência de crise, subsequente à conversão, o velho homem é crucificado de uma vez para sempre, e a raiz do pecado é extraída, ou ainda, que o princípio do pecado é erradicado. Alguns vão mais longe ainda e salientam a necessidade da recepção e do exercício dos dons do Espírito (notavelmente o dom de línguas) como evidência de tal operação do Espírito. Outros, entretanto, consideram que o ensinamento do NT é definitivamente contrário a esse ponto de vista, e que a própria existência das epístolas, com suas declarações bem pensadas de doutrina, argumento, apelos e exortações, contradiz tal coisa. V. tb. abaixo.

#### b) Deus fará tudo isso dentro do período da vida do crente?

Tanto entre aqueles que salientam o caráter crítico da experiência da santificação e aqueles que vêem na santificação antes um processo, existem alguns que reivindicam para si mesmos altíssimas realizações de vida santificada. Sublinhando tais injunções como "Portanto, sede vós perfeitos" (Mt 5.48), e não interpretação "perfeitos", neste caso, como "maturidade", tais pessoas mantêm que o amor perfeito é algo possível de ser conseguido nesta vida. Altas reivindicações que falam em "perfeição impecável", entretanto, usualmente transformam ao mínimo tanto a descrição do pecado como o padrão da vida moral requerida. O pecado é definido como "a transgressão voluntária de uma lei conhecida" (Wesley), e não como "qualquer falta de conformidade com a lei de Deus ou transgressão contra a mesma" (*Westminster Shorter Catechism*), esta última sendo uma definição que abrange tanto o nosso estado pecaminoso com os pecados de omissão como igualmente os pecados aberta e deliberadamente cometidos. Outros, ainda, concordando que a santidade ininterrupta e a perfeição sem mancha talvez não sejam possíveis, afirmam que, não obstante isso, é possível possuir completamente o perfeito motivo do amor.

Ocorre a minimização dos padrões na afirmação de C. G. Finney, de que a Bíblia "expressamente limita a obrigação pela habilidade". Escreve ele: "A própria linguagem da lei é tal que nivela suas reivindicações à capacidade do súdito, por maior ou menor que esse súdito seja. "Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma de toda a tua mente, e de toda a tua força". Aqui, portanto, fica claro que tudo quanto a lei exige é o exercício daquela força que porventura possuamos, no serviço de Deus. Ora, como a inteira santificação consiste na perfeita obediência à lei de Deus, e visto que a lei não requer mais do que o uso



correto da força que porventura possuamos, fica para sempre estabelecido, naturalmente, que um estado de inteira santificação é atingível nesta vida, à base da habilidade natural" (*Systematic Theology*; 1851, p. 407). Tal exposição se baseia num lamentável malentendimento de Dt 6.5.

### c) Deus fará tudo isso sem a atividade do crente?

Aqueles que reduzem ao mínimo o pecado e o padrão que a santidade de Deus exige, correm o perigo de colocar ênfase indevida sobre a realização humana na santificação. Há, entretanto, um extremo oposto que põe o ônus inteiro da santificação sobre Deus. Nesse caso, espera-se que ele produza instantaneamente um santo, ou que gradualmente infunda no cristão a graça ou o Espírito. Mas isso reduz o homem a um autômato sem qualquer fibra moral, e dessa maneira produz-se uma santificação virtualmente imoral — o que é uma contradição de termos. Aqueles que se preocupam com o caráter intrínseco do espírito humano negam tais operações impessoais do Espírito Santo. Também duvidam das reivindicações de que o Espírito opere diretamente sobre o inconsciente, e não através do processo consciente da mente do homem.

O crente não deve manter ilusões acerca da intensidade da luta contra o pecado (Rm 7 e 8; Gl 5), mas também deveria perceber que a santificação não ocorre em parcelas meramente pelos seus próprios esforços para contrabalançar suas próprias tendências más. Há certa progressão de realização moral, mas existe igualmente uma obra santificadora dentro dele. Além disso, não se trata meramente de um sinergismo mediante o qual o Espírito e o crente contribuem cada qual com alguma coisa. A ação é atribuível tanto ao Espírito como ao crente no paradoxo da graça. Deus Espírito Santo opera através do reconhecimento fiel da lei da verdade e da resposta de amor do crente, e o resultado líquido é a maturidade espiritual expressa no cumprimento da lei de amor para com o próximo. A consumação da santificação do crente que, pela fé graciosa na obra de Cristo, e pelo Espírito "purifica-se a si mesmo" (1Jo 3.3), é indicada pela certeza que afirma: "Sabemos que, quando ele se manifestar, seremos semelhantes a ele, porque havemos de vê-lo como ele é" (1Jo 3.2). Vd. ESPÍRITO SANTO, SALVAÇÃO. G.W.

**SANTO DE ISRAEL** — V. DEUS, NOMES DE.

**SANTO DOS SANTOS, LUGAR SANTO** — V. TABERNÁCULO, TEMPLO.

**SANTOS** — V. SANTIDADE.

**SANTUÁRIO** — V. DIANA

**SANTUÁRIO** — As palavras hebraicas *miqdash*, e seu correlativo *qodesh*, definem um lugar dedicado para a adoração de Deus ou dos deuses. Enquanto a Bíblia emprega essas palavras quase inteiramente para o lugar onde Javé é

adorado, um estudo dos idiomas cognatos, como o cananeu, demonstrará que os mesmos termos eram usados acerca da adoração prestada pelos primitivos habitantes da Palestina. As escavações têm revelado grande variedade de santuários, estendendo-se até o quarto milênio a.C. A mais completa variação desses, no presente, que se conhece, foi escavada em Megido. Uma considerável variedade de imagens cúltricas e instrumentos de culto é atualmente disponível para estudo.

O primeiro santuário de Israel foi a tenda móvel conhecida como tabernáculo (q.v.), onde a arca, contendo as tábuas da aliança, era guardada (Êx 25.8 etc.) Descrições detalhadas das várias partes dessa estrutura ocorrem em Êx 25.31 e 36.40, e o ritual elaborado associado com isso é detalhado em Levítico.

Com o estabelecimento do povo de Israel na terra prometida, Davi planejou e Salomão executou, um lugar permanente de adoração (1Cr 22.19; 28.10 etc.).

A apostasia, durante os dias dos reis, provocou o aparecimento de práticas cúltricas estrangeiras no templo. Ezequiel e Sofonias repreenderam o povo de Deus por haverem contaminado o seu santuário (Ez 5.11; 23.39; 28.18 etc.; Sf 3.4).

Os primeiros santuários de Israel foram estabelecidos nos lugares onde Deus aparecera a seu povo ou fizera "seu nome habitar". Finalmente, Jerusalém se tornou o centro oficial da adoração. (V. LUGAR ALTO, TEMPLO). J.A.T.

**SARA, SARAI** (heb., *sarah*, "princesa") — Esposa principal de Abraão, e igualmente sua meio-irmã pelo lado de seu pai, Terá (Gn 20.12). Ela seguiu com ele de Ur dos caldeus, atravessando Harã, e chegando até à terra de Canaã. A fome o levou a voltar-se para o Egito, e visto que Abraão temia que a grande beleza física dela, pusesse em perigo a sua própria vida, Sara foi apresentada com sua irmã. faraó sentiu-se atraído por ela, e tomou-a para o seu harém. Mas então o faraó suspeitou da verdade, e tanto Abraão como sua esposa foram mandados embora.

Sara foi apresentada como irmã de Abraão pela segunda vez, na corte de Abimeleque, rei de Gerar, de conformidade com as instruções que lhe foram dadas pelo seu marido: "Este favor me farás em todo lugar em que entrarmos, dirás a meu respeito. ele é meu irmão" (Gn 20.13) — palavras essas que sugerem uma orientação fixa. Esse incidente aumentou ainda mais as riquezas de Abraão, pois lhe foram dados presentes como compensação a um mandado ofendido (Gn 20.14).

Sua esterilidade era um opróbrio contínuo para Sara, e ela deu sua criada, a egípcia Hagar (q.v.), a seu marido, como sua concubina. A gravidez de Hagar, todavia, despertou o seu ciúme, e Sara a maltratou até o ponto em que Hagar esteve fugida por algum tempo. Por ocasião de sua volta, Ismael nasceu.

Com a idade de noventa anos é que Sara teve seu nome alterado de Sarai para Sara, en-

quanto o de seu marido passou de Abraão para Abraão. Javé a abençoou e disse que ela teria um filho, e tornar-se-ia "mãe de nações"

Quando a Abraão foi concedida uma teofania, solicitou-se a Sara que fizesse bolos para os visitantes divinos. Ela conseguiu ouvir a profecia acerca do futuro nascimento de um filho seu, e riu-se; então, temerosa, negou que houvesse zombado em face daquelas palavras: "Acaso para Deus há cousa demasiadamente difícil?" (Gn 18.14). Por ocasião do nascimento de Isaac, o opróbrio de Sara foi removido. Sara ficou tão indignada por causa da zombaria de Ismael por ocasião da festa do desmame de Isaac que pediu a expulsão de Hagar e seu filho do seio da família.

Com 127 anos de idade, Sara faleceu em Quiriate-Arba (q.v.) e foi sepultada na caverna do campo de Macpela (Gn 23.1s.). (V. HEBROM).

Sara é nomeada em Is 51.2 como um exemplo de confiança em Javé. No NT, Paulo menciona tanto Abraão quanto Sara entre aqueles cuja fé foi contada como justiça (Rm 4.19), e ele se refere a Sara como a mãe dos filhos da promessa (Rm 9.9). O escritor da Epístola aos Hebreus inclui Sara na lista dos fiéis (11.11). Ela também é considerada como exemplo da consideração apropriada que uma esposa deve ter para com seu esposo (1Pe 3.6). M.G.

**SARÇA ARDENTE** — A chamada de Moisés, para que fosse o libertador de Israel, teve lugar quando ele se voltou para contemplar a maravilha do arbusto que queimava e no entanto não era consumido (Êx 3.3). Tal como todas as manifestações semelhantes registradas pela Bíblia — exemplo, o "fogueiro fumegante" (Gn 15.17) e a coluna de nuvem e fogo (Êx 13.21) — a sarça ardente é uma auto-revelação de Deus, e não, conforme alguns sustentam, uma revelação de Israel na fornalha da aflição. A história começa dizendo que "Apareceu-lhe o Anjo do Senhor" (v. 2); a expressão hebraica traduzida como "numa chama de fogo", com mais exatidão significa "como" ou "no modo de" uma chama (v. 2); Moisés (v. 6) "temeu olhar para Deus"; Dt 33.16 fala sobre aquele que "apareceu na sarça". A revelação assim feita, pode ser sumariada por meio de três palavras, portanto: "vivo", "santo" e "habitador". O arbusto não era consumido porque a chama não precisava de combustível, sendo auto-suficiente, viva por si mesma. Igualmente, e por um simbolismo coerente com isso (p. ex., Gn 3.24; Êx 19.18), a chama é a santidade inaproximável de Deus (v. 5). E, em terceiro lugar, a fim de revelar a graça soberana de Deus, o qual, embora auto-suficiente, voluntariamente escolhe e dota instrumentos para o serviço, a chama na sarça declarava que o Deus vivo e santo é o habitador. Dessa forma, a revelação na sarça serviu de pano de fundo para a promessa da presença divina feita para Moisés (v. 12), para a implementação da aliança firmada com os pais (2.24; 3.6; 6.5), para o nome divino (v. 14), e para a santa lei dada no Sinar. J.A.M.

**SARDES** — Uma cidade da província romana da Ásia, a oeste do que atualmente é a Turquia Asiática. Era capital do antigo reino da Lídia, o maior dos poderes estrangeiros que os gregos encontraram durante sua primitiva colonização da Ásia Menor. Sua antiga prosperidade, especialmente sob Croeso, tornou-se lendária por causa de sua riqueza; esta se derivava em parte do ouro de aluvião do Pactolos, um ribeiro que atravessava a cidade. A cidade original era uma cidadela-fortaleza quase inexpugnável, elevando-se bem acima do largo vale do Hermo, e quase inteiramente cercada por penhascos cortados de precipícios compostos de rochas traçoicamente frouxas. Sua posição como centro da supremacia lidia, sob Croeso, terminou abruptamente quando Ciro, rei da Pérsia, cercou a cidade e conquistou a cidadela (549 a.C.), aparentemente escalando os penhascos e entrando em um ponto fracamente defendido sob a proteção da escuridão. As mesmas táticas levaram novamente à queda da cidade em 214 a.C., quando foi capturada por Antíoco, o Grande. Embora a mesma ficasse numa importante rota comercial, na vale da Hermo, sob o domínio romano jamais recuperou a espetacular proeminência que havia tido em séculos anteriores. Em 26 d.C., seu pedido de ser-lhe dada a honra de servir de sede de um templo imperial foi rejeitado em favor de sua rival, Esmirna. Atualmente existe apenas uma pequena vila (Sarte) perto do sítio da antiga cidade.

A carta "ao anjo da igreja em Sardes" (Ap 3.1-6) sugere que a primitiva comunidade cristã ali existente estava embuída do mesmo espírito da cidade, repousando em sua reputação passada mas sem qualquer grande realização no presente, e falhando, conforme a cidade falhara por duas vezes, por não aprender do passado, e por não ter atitude de vigilância. O símbolo das "vestiduras" pode em parte ser uma alusão ao comércio principal da cidade, que era o fabrico de vestes de lã e a tinturaria. (V. W. M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia*, 1904, caps. xxv, xxvi). E.M.B.G.

**SÁRDIO** — V. JÓIAS E PEDRAS PRECIOSAS.

**SARDÔNIO** — V. JÓIAS E PEDRAS PRECIOSAS.

**SAREPTA** — Uma pequena cidade fenícia (modernamente Sarafandu) que originalmente pertencia a Sidom. Passou para a posse de Tiro depois de 722 a.C., após a ajuda prestada a Salmaneser pela frota de Sidom em sua mal sucedida tentativa de capturar Tiro. Senaqueribe incluiu a cidade na lista de cidades capturadas durante sua invasão contra a Fenícia, em 701 a.C.

Ficava situada cerca de 13 km ao sul de Sidom, na estrada para Tiro, e é mencionada em 1Rs 17.9s. como o lugar para onde Elias se retirou durante a seca que houve no decurso do reinado do rei Acabe, e onde o profeta restaurou a vida do filho da viúva com quem estava alojado (v. SIDOM). Lc 4.26 se refere a esse incidente, onde o nome da cidade aparece

em sua forma grega e latina, semelhante ao português, Sarepta.

Obadias profetizou que, no Dia do Senhor, aqueles dentre os filhos de Israel que foram deportados por Sargom após a queda de Samaria, possuiriam a Fenícia até Sarepta. R.A.H.G.

**SAREZER** — 1. Um irmão de Adrameleque, que juntamente com ele assassinou seu próprio pai, Senaqueribe, em 681 a.C. (2Rs 19.37; Is 37.38). Seu nome só é conhecido através dessa referência, sendo provavelmente uma forma abreviada do nome assírio-babilônico *shar-utsur*, "ele tem protegido o rei", normalmente como prefixo ao nome de uma divindade qualquer. Nergalsarezet tem sido proposto como identificação do mesmo devido à referência a *Nergilus* no relato feito por Abideno sobre o mesmo acontecimento. Johns, todavia, considera que tal nome é uma corrupção de Shar-etur-Ashshur, o bem conhecido nome de certo filho de Senaqueribe.

2. Contemporâneo de Zacarias que interrogou o profeta acerca da propriedade ou não de dar-se continuação à celebração da festa de aniversário da destruição do templo (Zc 7.2). Visto que o texto é difícil, tem sido sugerido que as palavras "de Betel" talvez deixe subentendido que o nome completo desse indivíduo tenha sido o comum nome babilônico Bel-shar-uçur (v. BELSAZAR). D.J.W.

**SARGOM** — Sargom (heb., *sargon*; na LXX, *Arna*; em assírio, *Sharru-ukin*, "(o deus) estabeleceu o reinado") governou a Assíria de 722 a 705 a.C. Seu reinado é conhecido com muitos detalhes por motivo das inscrições em seu palácio de Corsabade, edificado em 717-707 a.C., e por motivo dos textos históricos e cartas encontrados em Ninive e Ninrude. Embora seu nome apareça apenas por uma vez no AT (Is 20.1), as suas campanhas na Síria-Palestina são importantes na compreensão do pano de fundo histórico das profecias de Isaías.

Sargom afirma ter capturado Samaria, que fora cercada por seu predecessor, Salmaneser V, durante três anos (2Rs 17.5,6), até sua morte, a 20 de dezembro de 722 a.C., ou 18 de janeiro de 721 a.C. É provável que Sargom tenha completado essa operação e tenha voltado apressadamente à Assíria a fim de reivindicar o trono. Embora tivesse o mesmo nome real do heróico Sargom I, de Agade (c. 2350 a.C.; v. ACADE, NINRODE), há alguma evidência que ele era sucessor legal ao trono, e não usurpador.

Durante os primeiros meses de seu reinado teve de enfrentar uma grande crise doméstica que só foi solucionada ao conceder-se privilégios aos cidadãos de Assur. Na primavera de 720 a.C. Sargom locomoveu-se para o sul contra o caldeu Marduque-apla-idina II (v. MERODAKE-BALADÁ), que se havia apossado do trono da Babilônia. Uma batalha indecisa, em Der, impediu o avanço dos elamitas e árabes que vinham em socorro dos babilônios, mas distúrbios no oeste fizeram com que Sargom sentisse neces-

sário deixar Marduque-apla-idina no trono da Babilônia (721-710 a.C.).

No ocidente, Yaubi"di, de Hamate, liderou Damasco, Arpade, Simirra, Samaria e possivelmente Hatarica numa coalizão anti-assíria. No fim de 720 a.C., Sargom marchou contra esses aliados e os derrotou numa batalha ferida perto de Carcar, no norte da Síria, e, reduzindo à vassalagem novamente as cidades participantes, daí partiu a fim de destruir Rafia, dessa maneira separando o rebelde Hanum, de Gaza, de uma força egípcia, com seu comandante, que o rei assírio derrotou. Essa interpretação segue a identificação de Sô, ou Sibe (2Rs 17.4) como uma tradução hebraica do termo que significa líder (*re'eh*) e não como nome próprio de algum rei egípcio ainda não identificado (JNES, XIX, 1960, p. 49-53).

Durante essas operações, Isaías advertiu Judá de como não era aconselhável participar da ajuda egípcia ou dela confiar, ilustrando sua mensagem com a sorte que coubera a Carquemis, Arpade, Samaria e Damasco (Is 10.9). Ao retornar da fronteira egípcia, Sargom deportou uma grande parte da população de Samaria, que ele começou a reconstruir como capital da nova província assíria da Samaria. O processo da reocupação da cidade com estrangeiros precisou de diversos anos e parece ter continuado durante o reinado de Esar-Hadom (Ed 4.2).

Em 716 a.C., Sargom enviou o comandante de seu exército (*turtan*; v. TARTÁ) para guerrear contra os árabes, no Sinai. Isso levou ao recebimento de tributo da parte de faraó Silcani (OSORCON IV) do Egito e de Samsi, rainha dos árabes. A despeito desses sucessos assírios, o povo de Asdode expulsou seu governador, nomeado pelos assírios, chamado Aimetu, substituindo-o por um usurpador, Iadna (ou Iamani), que deu início ainda a uma outra liga siro-palestina contra a Assíria, sem dúvida dependendo do auxílio egípcio. Em 712 a.C. o mesmo *turtan* foi enviado para conquistar Asdode (Is 20.1), que foi reduzida à posição de província assíria. Visto que Azaça (Azeqah ou Tell es-Zakariye), na fronteira da Judéia, próximo de Laquis, rendeu-se nessa campanha, pode-se ver como Judá escapou por pouco de sofrer outra invasão. Iamani fugiu para a Núbia, onde se refugiou, mas somente para ser extraditado para Ninive pelo governador Sabaca.

Em outras frentes, Sargom combateu em muitas batalhas, derrotando os manaeanos e rusas de Urartu em 719-714 a.C., e incorporando a derrotada Carquemis como um centro provincial. Nos anos de 710 e 707 a.C., depois de ataques contra a Média a fim de neutralizar as tribos das colinas, Sargom uma vez mais avançou contra Merodaque Baladá, que fugiu para Elá. Os últimos anos de Sargom foram gastos suprimindo rebeliões em Cumuque e Tabal (onde foi morto em ação). Foi sucedido pelo seu filho, Senaqueribe, a 12 de Ab de 705 a.C. O fato que "não foi sepultado em sua casa", foi posteriormente atribuído ao seu pecado de haver adotado uma orientação pro-babilônica, depois de haver "to-



mado as mãos do deus Bel (Marduque) como rei da Babilônia, em 709 a.C. D.J.W.

**SARIDE** — Uma cidade na fronteira sul de Zebulom, mencionada em Js 19.10, 12.

O GTT (p. 180) segue as antigas versões apresentando "Sadude", identificando-a, juntamente com a maioria dos eruditos, com Tell Shaddua, a pouco mais de 7 km a sudoeste de Nazaré.

**SARNA** — As doenças da pele são generalizadas no Oriente, e é freqüentemente difícil identificar precisamente aquelas que são mencionadas nas Escrituras. Portanto, sob esse nome estudaremos aqui quatro diferentes palavras hebraicas.

1. *garav*, Dt 28.27, Lv 21.20; 22.22 (na LXX, *psôra*; na Vulgata, *scabies*). Tal doença foi incluída entre as maldições que sobreviriam aos desobedientes; certamente não é o verdadeiro escorbuto, mas sim, uma enfermidade crônica formadora de uma espessa crosta na cabeça, que algumas vezes se espalhava pelo corpo inteiro. Era doença considerada incurável.

2. *yalefet*, "samento" (na LXX, *leichen*). Era uma das aflições que desqualificava o indivíduo para ocupar-se dos ministérios sacerdotais (Lv 21.20; impigens, em nossa versão) e os animais impróprios para serem sacrificados (Lv 22.22, "sarnoso"), podendo ser uma outra forma de (1), acima. 3. *sapahat*, Lv 13.2; 14.56. 4. *mispahat*, Lv 13.6-8.

Uma forma verbal (*sipah*) é empregada em Is 3.17, "fará tihosa". V. tb. ENFERMIDADE E CURA. J.D.D.

**SAROM** (heb., *sharon*; no NT, "Sarona", em At 9.35), que significa um lugar plano ou planície — Compreende a maior das planícies costeiras da parte norte da Palestina. Ficava entre os extensos pantanais do baixo curso do rio Crocodilo (Nahr es-Zerka) e o vale de Aijalom e Jope, no sul, e se prolonga por cerca de 80 km desde ao norte até o sul, contando com 14 a 16 km de largura (v. fig. 140). Seu aspecto tem sido determinado principalmente pelas praias e depósitos do Pleistoceno. Partindo na direção contrária ao mar, desde o cinturão de recentes dunas de areia que desviam e engolfam alguns dos rios da costa, eleva-se uma zona de areias vermelhas mousterianas até cerca de 60 m de altura, formando no norte uma cadeia contínua com cerca de 32 km. Antigamente essa zona era densamente coberta de carvalhos, provavelmente o *Quercus infectoria*, sendo hoje em dia um dos mais ricos distritos agrícolas de Israel, plantado com bosques de frutas cítricas. Adentrando-se mais ainda desde o cinturão de areias mousterianas, os riachos escavaram parcialmente uma valeta longitudinal ao longo dos sopés das colinas de uma antiga praia do início do Pleistoceno. Os vales dos rios, especialmente no norte dessa valeta, tendiam a ser pantanosos até que modernamente foram drenados. No passado, apenas na fronteira sul de Sarom é que a terra era mais apropriada para ser povoa-

da, sendo claro que a maior parte de Sarom jamais foi colonizada pelos israelitas. Ao norte, Socó, um centro distrital sob Salomão (1Rs 4.10), e Gilgal, sede dos reis vassallos derrotados por Josué (Js 12.23), ficavam nos sopés das colinas samaritanas a leste da planície. As referências a Lode e Ono, no sul, ambos postos avançados fortificados (1Cr 8.12; Ed 2.33; Ne 7.37), e ao "Vale dos Artífices", que os separava (Ne 11.35; cf. 1Sm 13.19.20), parecem indicar que foram ocupados pelos exilados que voltaram da Babilônia.

O "esplendor" de Sarom (Is 35.2), à semelhança da "floresta do Jordão" (Jr 12.5; 49.19), parece sugerir a densa vegetação que encobria o vale, e não a fertilidade que Sarom subseqüentemente demonstrou possuir em suas areias do Pleistoceno, atualmente cobertas de pomares de laranjeiras. No que tange à ocupação humana, por muito tempo permaneceu "um deserto" (Is 33.9), sendo usado apenas como pastagem (1Cr 5.16; Is 65.10). Era ali que Sitrai tomava conta dos rebanhos do rei Davi (1Cr 27.29). A "rosa de Sarom" (Ct 2.1-3) sugere as flores da vegetação rasteira. Quatro flores vermelhas continuam sucedendo-se até hoje em rápida sucessão, uma anêmona (*Anemone coronaria*), um botão-de-ouro (*Ranunculus asiaticus*), uma tulipa (*Tulipa montana*), e uma papoula (*Papaver sp.*). J.M.H.

**SARSEQUIM** — Nome de um oficial babilônico, presente em Jerusalém após terem os babilônios capturado essa cidade, em 587 a.C. (Jr 39.3). Até o momento tal nome ainda não foi identificado. Tem sido proposto que devemos identificá-lo como Nebusazbã, o Rabe-Saris (v. 13). Embora os variantes gregos *Nabonsachar* e *Nabonsarach* incluam o prefixo "Nebo", seria necessária considerável emenda do texto para fazer *sars'kchim* ter ligação com Nabu-sezibanni (n'vo-shazivon?). V. RABE-SARIS. D.J.W.

**SARUÉM** — Um povoado simeonita (Js 19.6). Fontes informativas egípcias mencionam *Shrhan*, uma fortaleza dos hicsos que resistiu a Amoses por três anos em c. de 1570 a.C., impedindo seu avanço para novas conquistas; usualmente é identificada com Tell el-Fara, a 24 km ao sul de Gaza (Albright, BASOR, 33, fevereiro de 1929; Abel, Géographie, II, p. 451). A breve escavação efetuada por Petrie revelou uma forte ocupação filistéia. V. ARQUEOLOGIA. O contexto do livro de Josué se adapta a Tell el-Huweifeh, a quilômetro e meio ao norte de Khirbet Ramamein (Ain Rimmon?), proposto anteriormente por Albright, JPOS, IV, 1924, p. 135. V. tb. Alt, JPOS, XV, 1935, p. 311s. J.P.U.L.

**SATÁ** — Nome do príncipe do mal, que em hebraico é *satan*, em grego é *Satanas*, e que basicamente significa "adversário" (a palavra é assim traduzida, p. ex., em Nm 22.22). Nos dois primeiros capítulos do livro de Jó, vemos que Satanás se apresentou a Deus "num dia em que os filhos de Deus" vieram apresentar-se ao

Senhor. Alguns têm dito que em tais passagens Satanás não é reputado como especialmente mau, mas simplesmente como alguém dentre as hostes celestiais. Admitimos que então ainda não possuímos a doutrina plenamente desenvolvida, mas as atividades de "Satanás" sem dúvida alguma são contrárias a Jó. As referências a Satanás, no AT, são poucas, mas sempre aparecem ali coerentemente ocupado em atividades contra os melhores interesses dos homens. Ele impeliu Davi para numerar o povo (1Cr 21.1). Ele se pôs ao lado direito de Josué, o sumo sacerdote, a fim de "resistir-lhe", assim atraindo contra si mesmo a repreensão do Senhor (Zc 3.1s.). O salmista pensa que é uma calamidade para alguém ter Satanás à sua mão direita (Sl 109.6; mas v. nossa versão, "acusador"). João nos diz que "o diabo vive pecando desde o princípio" (1Jo 3.8), e as referências do AT comprovam isso.

A maior parte de nossa informação, entretanto, nos é dada pelo NT, onde o ser supremamente mau é chamado de Satanás ou de "o diabo" (*ho diabolos*) indiferentemente, com empregos ocasionais de Belzebu (Mt 10.25; 12.24,27). Outras expressões, tais como "o príncipe deste mundo" (Jo 14.30), ou "o príncipe da potestade do ar" (Ef 2.2), também ocorrem. Ele é sempre pintado como alguém hostil a Deus, como alguém que trabalha para derrotar os propósitos de Deus. Mateus e Lucas nos dizem que no início de seu ministério, Jesus passou por um severo teste quando Satanás o tentou para que iniciasse à sua obra com um espírito errado (Mt 4; Lc 4; v. tb. Mc 1.13). Quando esse período de tentações passou, o diabo o deixou "até momento oportuno", o que deixa subentendido que a luta foi reiniciada posteriormente. Isso também fica claro pela afirmação de que "ele foi tentado em todas as coisas, à nossa semelhança" (Hb 4.15). Esse conflito não era algo incidental. Pois o propósito expresso da vinda de Jesus a este mundo foi "destruir as obras do diabo" (1Jo 3.8; cf. Hb 2.14). O NT por toda parte vê um grande conflito entre as forças de Deus e do bem, por um lado, contra as forças do mal lideradas por Satanás, por outro lado. Não se trata do conceito emitido por um ou outro escritor sagrado, mas é comum a todos eles.

Não há nas Escrituras qualquer dúvida sobre a severidade do conflito. Pedro salienta a feroz oposição ao dizer que o diabo é como "leão que rugir procurando alguém para devorar" (1Pe 5.8). Paulo prefere pensar na astúcia empregada pelo maligno. "... o próprio Satanás se transforma em anjo de luz" (2Co 11.14), pelo que não é para admirar que seus ministros apareçam com uma capa atrativa. Os crentes efésios são exortados a se revestirem de "toda a armadura de Deus, para poderdes ficar firmes contra as ciladas do diabo" (Ef 6.11), e existem referências ao "laço do diabo" (1Tm 3.7; 2Tm 2.26). Tais passagens têm o efeito de frisar o fato que os crentes (e até mesmo os arcanjos, Jd 9) estão empenhados em um conflito que é

ao mesmo tempo sem tréguas e efetuado com astúcia. Não estão em posição de se retirarem do conflito. Nem podem simplesmente supor que o mal será sempre obviamente mau. Há a necessidade do exercício da discriminação, bem como de destemor. Mas a oposição firme sempre será bem sucedida. Pedro nos exorta a resistir "firmes na fé" (1Pe 5.9), enquanto Tiago escreve "mas resisti ao diabo, e ele fugirá de vós" (Tg 4.7). Paulo nos exorta com as palavras: "nem deis lugar (isto é, oportunidade, por meio de licença dada à ira sem restrição) ao diabo" (Ef 4.27), pelo que o que fica subentendido no revestir da completa armadura de Deus é que dessa maneira o crente também será capacitado a resistir a qualquer coisa tentada pelo diabo (Ef 6.11,13). Paulo deposita sua confiança na fidelidade de Deus. "... Deus é fiel, e não permitirá que sejais tentados além das vossas forças; pelo contrário, juntamente com a tentação, vos proverá livramento, de sorte que a possais suportar" (1Co 10.13). Paulo estava perfeitamente cômico dos múltiplos recursos de Satanás, e que este está sempre procurando alcançar "vantagem sobre nós". Mas, igualmente pôde adicionar que "não lhe ignoramos os desígnios" (ou, conforme F. J. Rae traduz, "estou a par de seus truques") (2Co 2.11).

Satanás faz oposição contínua ao evangelho, conforme vemos por todo o ministério do Senhor. Ele operava através dos seguidores de Jesus, como quando Pedro rejeitou o pensamento da cruz, e teve de ouvir a repreensão, "Arreda Satanás" (Mt 16.23). Pedro tornou-se alvo de novos planos de Satanás, mas o Senhor orou a favor dele (Lc 22.31s.). Satanás também trabalhava nos inimigos de Jesus, pois Cristo pôde falar sobre aqueles que a si se opunham como pertencentes a Satanás — "Vós sois do diabo" (Jo 8.44). Tudo isso teve seu clima na paixão de Cristo. A obra de Judas Iscariotes foi atribuída à atividade do maligno. Satanás "entrou em Judas" (Lc 22.3; Jo 13.27). O diabo pôs "no coração de Judas Iscariotes, filho de Simão, que traísse a Jesus" (Jo 13.2). Tendo a cruz em mente, Jesus pôde dizer que "ai vem o príncipe do mundo" (Jo 14.30).

Satanás continua tentando os homens (1Co 7.5). Lemos que ele agiu na vida de um crente professo, Ananias ("por que encheu Satanás teu coração...?", At 5.3), bem como num oponente declarado do caminho cristão, Elimas ("O filho do diabo...", At 13.10). O princípio geral é apresentado em 1Jo 3.8: "Aquele que pratica o pecado procede do diabo". Os homens podem entregar-se de tal maneira a Satanás que em realidade tornam-se pertencentes a ele. Tornam-se seus "filhos" (1Jo 3.10). Assim é que lemos sobre "a sinagoga de Satanás" (Ap 2.9; 3.9), bem como sobre os homens que habitavam "onde está o trono de Satanás" (Ap 2.13). Satanás impede a obra de missionários cristãos (1Ts 2.18). Ele arrebatou a boa semente depositada nos corações dos homens (Mc 4.15). Ele semeia os "filhos do maligno" no campo que é este mundo (Mt 13.38s.).

Sua atividade pode produzir efeitos físicos (Lc 13.16). Ele sempre é descrito como alguém ativo e cheio de recursos.

Porém, o NT também se mostra seguro das limitações e da derrota de Satanás. Seu poder é derivado (Lc 4.6). Ele pode exercer sua atividade somente dentro dos limites que Deus lhe impõe (Jô 1.12; 2.6; 1Co 10.13; Ap 20.2,7). Ele pode até mesmo ser usado para promover a causa do direito (1Co 5.5; cf. 2Co 12.7). Jesus contemplou a vitória preliminar sobre Satanás na missão dos setenta discípulos (Lc 10.18). Nosso Senhor ensinou que o "fogo eterno" foi "preparado para o diabo e seus anjos" (Mt 25.41), e João viu isso ter lugar em visão (Ap 20.10). Já tivemos ocasião de notar que o conflito com Satanás chegou ao auge na paixão de Cristo. Ali Jesus se referiu a Satanás dizendo que o mesmo seria "expulso" (Jo 12.31), e "julgado" (Jo 16.11). A vitória é explicitamente aludida em Hb 2.14; 1Jo 3.8. A tarefa dos pregadores consiste em "converter" os homens "da potestade de Satanás para Deus" (At 26.18). Paulo pôde escrever confiantemente: "E o Deus da paz em breve esmagará debaixo dos vossos pés a Satanás" (Rm 16.20).

O testemunho do NT, por conseguinte, é claro. Satanás é uma perversa realidade, sempre hostil contra Deus e contra o povo de Deus. Porém, já foi derrotado na vida, na morte e na ressurreição de Jesus Cristo, e essa derrota tornar-se-á evidente e completa no fim desta época presente. V. tb. ANTICRISTO, DIABO, ESPÍRITOS MALIGNOS. L.M.

**SÁTIROS** (*sa'ir*, "cabeludo", "bode") — O plural hebraico (*s'irrim*) é traduzido como "sátiros" em 2Cr 11.15 (mas, v. Lv 17.7, onde nossa versão oferece a tradução "demônios"). Um sentido semelhante pode também ter sido tencionado no caso de 2Rs 23.8, se o termo hebraico *sh'arim* ("portas"), que parece sem nexos no contexto, for considerado com um equívoco, em lugar de *s'irrim*. A natureza precisa desses "cabeludos" é obscura. Podem ter sido bodes no sentido literal do termo, ou então ídolos que tinham a aparência de bodes. Eram-lhes oferecidos sacrifícios nos lugares altos, havendo sacerdotes especiais que ministravam o ritual.

Na crença semítica, passar do bode para o demônio foi uma transição fácil (cf. AZAZEL). Nossa versão e outras falam sobre os sátiros, aparentemente criaturas demoníacas, que dançariam nas ruínas da Babilônia (Is 13.21), os quais figuram também no quadro de desolação de Edom (Is 34.14), onde o sátiro é mencionado juntamente com a coruja (v. LILITE), com a qual evidentemente tinha certa semelhança. J.D.D.

**SÁTRAPA** — Em hebraico, *'ahashdarp'nim*, cujo equivalente aramaico também ocorre, num total de treze vezes no AT, sendo traduzido por "sátrapa" em Daniel, Esdras e Ester, tanto em nossa versão portuguesa como em certas revisões estrangeiras. Deriva-se do vocábulo persa anti-

go *khshathrapavan*, "protetor do reino". Em Is 41.25, Delitzsch (Comentary on Isaiah, 1890) traduz o hebraico *sagan* por "sátrapa" (cf. Is 10.8, onde ele sugere a mesma tradução para a palavra hebraica *sar*). Os sátrapas eram vice-reis investidos de considerável poder, e possuíam suas próprias cortes. Dario I provavelmente foi o primeiro rei a organizar o império persa em sátrapias, num total de vinte. J.A.B.

**SAUDAÇÃO** — Os seguintes significados de "saudar" e "saudação" podem ser distinguidos nas Escrituras.

1. Uma mensagem epistolar de saudação, não envolvendo qualquer encontro pessoal. Paulo ocasionalmente emprega o substantivo *aspasmos*, porém, mais freqüentemente ainda o verbo *aspazomai*, uma fórmula costumeira na correspondência grega contemporânea, conforme é comprovada pelos papíros (v. Moulton & Milligan). A saudação podia ser feita em nome do escritor, ou então de alguma outra pessoa especificada pelo mesmo (v. Rm 16, e noutros lugares).

2. Uma saudação formal com vassalagem reconhecida por parte de um súdito ao seu monarca, invocando, conforme o exagero usual dos orientais, a vida eterna para o mesmo (cf. Ne 2.3 etc., em hebraico; Dn 2.4 etc., em aramaico).

3. Uma saudação frente a frente, verbal, formal, talvez com gesto da mão, ainda que sem qualquer contato físico. Os termos gregos descritivos são os mesmos que aqueles empregados por Paulo (Mt 10.12; Mc 12.38 etc.). Note-se a homenagem zombeteira prestada a Jesus, em Mc 15.18. A palavra proferida era freqüentemente o imperativo *chaire*, no plural, *chairete*, "regozijai" (Mt 27.29 etc.). O infinito, *chairein*, é igualmente empregado (cf. 2Jo 11; 1 Macabeus 10.18,25). Os termos hebraicos mais comuns estão ligados com bênçãos (raiz, *barakh*, 2Rs 4.29 etc.), ou com a invocação de paz (*sha'al p'shalom*, 1Sm 17.22 etc.). As modernas saudações hebraica e árabe se baseiam nessas expressões (*shalom*, *salam*).

4. Um ósculo formal no rosto, em hebraico, *nashaq*, e o seu substantivo cognato; em grego, *philema*, (cf. 1Sm 10.1; Rm 16.16 etc.). O duplo ósculo no rosto continua sendo diariamente usado entre os homens nos países orientais. 5. O ósculo afetuosos, normalmente na boca, que subentende maior intimidade (as mesmas palavras, Gn 29.11; Ct 1.2). 6. O beijo enganoso (as mesmas palavras, Pv 27.6; o beijo de Judas, Mt 26.48 etc.).

As saudações eram às vezes proibidas devido ao senso de urgência (2Rs 4.29; Lc 10.4), ou então para impedir a associação com o erro (2Jo 11). R.A.S.

**SAÚDE** — Existem seis termos originais hebraicos ou gregos que podem ser considerados sob este título comum, pois estão ligados entre si pelo menos quanto à idéia, ainda que nem sempre sejam traduzidos por saúde.

1. Em hebraico, *'arukhah*, que significa literalmente a carne nova que cresce sobre uma

região ferida do corpo, daí a expressão "cura de uma ferida". Figurativamente, é usada para indicar a cura e a restauração de Israel (Is 58.8; Jr 8.22; 30.17; 33.6).

2. Em hebraico, *marpe', rif'ut* (derivado de *rafa'*, "costurar", "emendar"), "saúde". Usado figurativamente em Pv 12.18 (a respeito da língua do sábio), 13.17 (a respeito de um embaixador fiel), e em 16.24 (a respeito de palavras agradáveis como saúde é agradável aos ossos). Em Jr 8.15 se refere à cura da enfermidade da nação, *adoentada por causa do pecado*.

3. Em hebraico, *y'shu'ah* (Sl 42.6,11; 43.5). A expressão, "saúde de meu rosto", é uma perífrase para "meu auxílio", "meu libertador".

4. Em hebraico, *shalom*, "paz", "estado de ser completo" (2Sm 20.9; em nossa versão, "Vais bem...?").

5. Em grego, *soteria* (At 27.34). Comumente usado nos papíros no sentido geral de "saúde física", "bem-estar" ou "segurança"; o vocábulo é usualmente traduzido em nossas versões por "salvação", no NT.

6. Em grego, *hygiaina*, "ter saúde" (3Jo 2). Paulo emprega o vocábulo metaforicamente para indicar doutrina sã (isto é, doutrina saudável) em 2Tm 1.3; 4.3; Tt 1.9; 2.1; mas Lucas o usa literalmente para significar saúde perfeita (Lc 5.31; 7.10; 15.27).

V. tb. ENFERMIDADE E CURA. D.O.S.

**SAUL** (*sha'ul*, "pedido") — No hebraico é exatamente igual ao nome do famoso primeiro monarca de Israel, como também o é em português, ainda que noutros idiomas seja feita a distinção. E nome de três indivíduos (excetuando, naturalmente, o rei israelita). 1. Um rei de Edom (1Cr 1.48,49; cf. Gn 36.37,38), pertencente a Reobete. 2. Um filho de Simeão e de uma mulher cananéia (Gn 46.10), do qual os saulitas tomaram nome (Nm 26.13). 3. Filho de Coate (1Cr 6.24), chamado "Joel" em 1Cr 6.36. G.W.G.

**SAUL** (*sha'ul*, "pedido", isto é, de Deus) — 1. Rei do antigo Edom de Reobete (Gn 36.37) 2. Filho de Simeão (Gn 46.10; Êx 6.15; Nm 26.13).

3. Primeiro rei de Israel, filho de Quis, da tribo de Benjamim. A história de Saul ocupa a maior parte de 1Sm 9—31, e apresenta um dos mais patéticos de todos os servos escolhidos por Deus.

Mais alto que seus compatriotas dos ombros para cima, homem cuja coragem pessoal estava à altura de seu físico, majestático para seus amigos e generoso para com seus adversários, Saul foi o homem escolhido por Deus para instituir a monarquia, para representar em si mesmo o governo real de Javé sobre o seu povo. Não obstante, por três vezes é declarado que ele se desqualificou da tarefa de que havia sido incumbido, e até mesmo nessa nomeação há certa indicação sobre o caráter desse homem que Deus, em sua soberania, escolheu para rei.

Sob a pressão da vassalagem aos filisteus, os israelitas chegaram ao ponto de pensar que

somente um líder-guerreiro visível poderia lhes dar livramento. Rejeitando a liderança espiritual de Javé, mediada pelo ministério profético de Samuel, exigiram um rei (1Sm 8). Depois de adverti-los dos males de tal governo — um aviso que não quiseram ouvir — Samuel foi instruído por Deus a conceder ao povo o seu desejo, e foi orientado para que escolhesse a Saul a quem ungiu secretamente na terra de Zufe (1Sm 10.1), confirmando posteriormente a escolha mediante uma cerimônia pública, em Mispa (10.17-25). *Quase imediatamente Saul teve a oportunidade de mostrar sua tarimba. Naás, o amonita, cercou Jabes de Gileade e ofereceu cruéis condições de rendição aos seus habitantes, os quais apelaram pela ajuda de Saul, o qual estava do outro lado do Jordão. Saul reuniu o povo por meio de uma típica lição objetiva de sua raça e época, e, com o exército assim convocado, conquistou uma grande vitória (11.1-11). Temos uma evidência de seus melhores instintos no fato que nessa ocasião recusou a aquiescer ao desejo de seus seguidores de que fosse punidos aqueles que haviam recusado prestar-lhe voluntariamente homenagem (10.27; 11.12,13).*

Depois disso, uma cerimônia religiosa em Gilgal confirmou a nomeação de Saul como rei, que obviamente recebera aprovação divina por ocasião da derrota dos amonitas. Com uma exortação de despedida ao povo, para que fosse assíduo em sua obediência a Deus, o que foi seguido por um sinal miraculoso, Samuel deixou nas mãos do novo rei o governo de sua nação. Somente por três ocasiões desde então e uma delas postumamente, é que o antigo profeta haveria de sair do segundo plano. E de cada vez fê-lo para exprobar Saul por haver desobedecido às condições de sua nomeação, condições essas que envolviam total obediência ao menor mandato de Deus. A primeira ocasião foi quando Saul, levado pela impaciência, arrogou-se o ofício sacerdotal, tendo oferecido sacrifício em Gilgal (13.7-10). Por causa desse sacrilégio foi rejeitado como rei segundo a profecia de Samuel, e Saul recebeu a primeira indicação de que já havia, na mente de Deus, um "homem segundo o seu coração", a quem o Senhor selecionara a fim de substituí-lo.

A segunda ocasião foi quando a desobediência de Saul impeliu o profeta a proferir sua bem conhecida frase "Eis que o obedecer é melhor do que o sacrificar, e o atender melhor do que a gordura de carneiros" (15.22). Novamente, o fato que Saul foi rejeitado como governante de Israel é declarado e simbolicamente demonstrado, e Samuel cortou todo contato com o monarca caído. Foi da sepultura que Samuel emergiu para repreender a Saul pela terceira e última vez, e quaisquer que sejam os problemas levantados pela história da feiticeira de En-Dor (capítulo 28), o que é claro é que Deus permitiu essa entrevista sobrenatural com o infeliz rei a fim de encher a taça de iniquidade de Saul e de predizer sua condenação iminente.

Quanto ao longo conflito entre Saul e Davi, v. o artigo DAVI, que trata de outros aspectos

do caráter de Saul. É significativo que quando a unção pública de Davi foi efetuada em Belém, Samuel rejeitou a Eliabe, o mais viril dos irmãos de Davi, e foi advertido contra a suposição que os poderes natural e espiritual necessariamente andam juntos (16.7).

Saul é uma lição objetiva sobre a diferença essencial que existe entre o homem carnal e o homem espiritual, pois seu homônimo do NT haveria de fazer a distinção entre os dois (1Co 3 etc.) Vivendo numa dispensação na qual o Espírito Santo descia sobre os homens com um propósito e um tempo especiais, ao invés de habitar permanentemente nos filhos de Deus, Saul era peculiarmente susceptível a períodos de mau humor e incerteza (v. tb. ENFERMIDADE E CURA). Não obstante, sua desobediência é sem desculpa, pois, tal como nós, ele tinha acesso à palavra de Deus, conforme a mesma era então ministrada a ele por intermédio de Samuel. sua queda foi ainda mais trágica pelo fato de ser ele uma personagem pública e representativa entre o povo de Deus.

4. Nome judaico do apóstolo Paulo (q.v.; At 13.9), mas que em português toma a forma de Saulo. T.H.J.

**SAUSA** — Nome de um secretário de estado durante o reinado de Davi (2Sm 8.17, onde é chamado de Seraias). É chamado de Sisa, em 1Rs 4.3, de Sausa, em 1Cr 18.16, e de Seva, em 2Sm 20.25. Segundo de Vaux, Grollenberg (*Atlas of the Bible*) sugere que a forma que deve sublinhar esses nomes indica que o citado oficial era egípcio. O nome de seu filho mais velho, Eliorefe, poderia significar "meu deus é o (deus) Nilo", ou então, na forma em que aparece na LXX, Eliafe, poderia significar "meu deus é Ápis". Caso seja realmente assim, então o pai egípcio deu a seu filho um nome híbrido, pois o primeiro elemento do nome é hebraico mas o segundo elemento expressa sua lealdade à religião de seus antepassados egípcios. Isso seria uma confirmação da sugestão que Davi convidou egípcios para que preenchessem cargos em seu reino, organizando-o, pelo menos em parte, segundo os moldes egípcios. Porém, ambos esses nomes (e os indivíduos por eles designados) mui provavelmente são semíticos mesmo; e nesse caso, a evidência em favor da influência egípcia na organização do reino de Davi se torna muito mais fraca. R.A.H.G. K.A.K.

**SAVÉ, VALE DE** — Um vale perto de Salém (Gn 14.17s.), também conhecido como "vale do rei", onde Absalão ergueu seu pilar memorial (2Sm 18.18). Se Salém é a mesma que Jerusalém, o local pode ter sido o topo do vale de Hinom. Porém, uma antiga tradição judaica diz *s-h*, outro vocábulo que significa "rei", em lugar de *s-w-h* ("Savé"). (Isso envolve somente uma pequena alteração consonantal). D.F.P.

**SEBA** — Nome de um poço cavado pelos servos de Isaque é assim chamado (*shiv'ah*), por causa de uma aliança com Abimeleque. A própria pala-

vra significa "sete", isto é, "juramento". Já antes do tempo de Isaque, Abraão havia tido dificuldades com Abimeleque, rei de Gerar, tendo finalmente entrado num acordo com ele (Gn 21.22-34). Sete cordeiras foram apresentadas a Abimeleque como testemunhas do fato, e Abraão preservou a memória desse pacto dando ao local o nome de Berseba ("poço de sete", "poço de juramento"). Isaque reviveu o nome antigo ao usar a forma feminina *shiv'ah*, da palavra *sheva'*.

J.A.T.

**SEBA** — 1. Filho de Cuxe, classificado sob Cão (Gn 10.7; 1Cr 1.9). 2. Terra e povo do sul da Arábia, aparentemente intimamente relacionados com a terra e o povo de Sabá (q.v.); de fato, *s'va'* (Seba) e *sh'va'* (Sabá) são comumente reputados como simplesmente as formas árabe antiga e hebraica do único nome de certo povo, isto é, o bem conhecido reino de Sabá. Em certo salmo (72.10) dedicado a Salomão, são-lhe prometidos presentes da parte dos "reis de Sabá e ("sim") de Sabá". Nas profecias de Isaías, o resgate de Israel seriam as riquezas do Egito, da Etiópia (Cuxe) e de Sabá (Is 43.3), e os altos sabeus haveriam de reconhecer o Deus de Israel (Is 45.14), o que é primeiramente cumprido na extensa propagação do judaísmo e no primeiro impacto do cristianismo ali, durante os cinco primeiros séculos d.C. A íntima associação de Seba/Sabá com a África (Egito e Cuxe) bem possivelmente reflete conexões através do mar Vermelho, entre o sul da Arábia e a África, desde o séc. X a.C. em diante; quanto a indicações mais exatas sobre isso, v. W. F. Albright, BASOR, 128, 1952, p. 45, com nn. 26,27. Strabão (xvi. 4.8-10) dá nome de Sabai a certa cidade, e de Sabá a um porto, a oeste, ou seja, na costa árabe, do mar Vermelho.

**SEBA** — 1. Uma cidade (*sh'va'*) no território que por sorte caiu a Simeão, no sul da Palestina, perto de Berseba e Moladá (Js 19.2; o texto massorético, em 1Cr 4.28 omite o nome na lista paralela, mas a LXX diz "Sama"). No manuscrito B da LXX encontra-se "Samaa" (cf. Js 15.26), enquanto no manuscrito A temos "Sabee".

2. Um benjamita (*sheva'*) que se revoltou sem sucesso contra Davi, após a morte de Absalão (2Sm 20.1,2,6,7,10,21,22). 3. Um líder (*sheva'*) da tribo de Gade (1Cr 5.13). 4. Descendente (*sh'va'*) de Cuxe, por meio de Ramá (Gn 10.7; 1Cr 1.9); irmão de Dedá (q.v.). 5. Descendente (*sh'ba'*) de Sem, por intermédio de Joctá (Gn 10.28; 1Cr 1.22). 6. Filho de Jocsá (*sh'va'*) e neto de Abraão e Quetura (Gn 25.3; 1Cr 1.32); irmão de Dedá.

7. O país (*sh'va'*) cuja rainha (v. SABÁ, RAÍ-NHA DE) visitou Salomão (1Rs 10.1s.; 2Cr 9.1s.), e que com toda probabilidade era a terra dos sabeus, no sudoeste da Arábia. J. A. Montgomery afirma que os sabeus continuavam no norte da Arábia (ICC, *Kings*, 1951, p. 215s.), embora controlassem as rotas comerciais vindas do sul da Arábia. Por outro lado, J. Bright (*History of Israel*, 1960, p. 194), apesar



de reconhecer que os sabeus haviam sido originalmente nômades, afirma, com maior probabilidade, que pelo tempo de Salomão se haviam firmado em certa área oriental da região moderadamente chamada de Iêmen.

A relação entre os sabeus e as três Sebas mencionadas no livro de Gênesis de forma alguma é clara. Talvez tenham sido tribos distintas, mas as similaridades entre os grupos diversos são notáveis: os filhos de Ramã (Gn 10.7), camitas, têm os mesmos nomes que os netos de Abraão — Seba e Dedã (25.3); tanto Cuxe, o camita (10.7) como Joctã, o semita, têm descendentes chamado Seba e Havilã (10.28,29). A Tabela das Nações, em Gn 10, talvez reflita tanto a origem semítica dos sabeus como também o fato que se estabeleceram em íntima proximidade de grupos camitas, isto é, egípcios e etíopes. De fato, a cultura abissínia clássica testifica sobre a mescla de elementos camitas e semitas, e o papel que os árabes do sul, que atravessaram o Bab et-Mandeb, e se tornaram comerciantes e colonos, desempenharam na formação dessa cultura, é impressionante.

É na qualidade de comerciantes ou bandidos (Jó 1.15) que o AT fala com mais frequência sobre o povo de Seba. O ouro (1Rs 10.2; Sl 72.15; Is 60.6), o incenso (Is 60.6; Jr 6.20), as especiarias e as jóias (1Rs 10.2; Ez 27.22) eram trazidas para os mercados do norte em suas caravanas (Jó 6.19). Oportunistas comerciais que eram, não deixavam de ocupar-se no comércio de escravos, conforme diz Jl 3.8 (onde com menos probabilidade a LXX lê "para o cativo", em lugar de "para os sabeus"). Esse extenso comércio aparentemente levou os sabeus a fundarem colônias em vários oásis do norte da Arábia. Essas serviam de bases para as caravanas, e provavelmente proporcionavam aos colonos certo grau de controle sobre a área do norte. Um testemunho sobre contatos entre Seba e Canaã foi encontrado num selo de carimbar do sul da Arábia (c. do séc. IX a.C.), desenterrado em Betel (BASOR, 151, outubro de 1951, p. 9-16).

O mais proeminente dos estados árabes, durante a primeira metade do primeiro milênio a.C., Seba era governado por *mukarribs*, reis-sacerdotes, que supervisionavam tanto os negócios políticos como a adoração politeísta ao sol, à lua e às estrelas, personificados como deuses. Recentes explorações feitas pela Universidade de Louvain (1951-2) e pela American Foundation for the Study of Man (Fundação Norte-Americana para o Estudo do Homem) (1950-3) têm trazido à luz notáveis exemplos de arte e arquitetura dos sabeus, especialmente o templo do deus-lua em Maribe, capital do estado, que data do séc. VIII a.C. D.A.H.

**SEBATE** — V. CALENDÁRIO.

**SEBNA** — Um alto oficial sob as ordens de Ezequias. Ele é variadamente designado de ministro ("administrador", Is 22.15), secretário (*sofer*, "escriva", 2Rs 18.18; 19.2; Is 36.3), e oficial do

estado (*sokhen*, "tesoureiro", Is 22.15). Sendo homem de riqueza e posição, foi repreendido por Isaías por haver preparado um túmulo conspiciuosamente monumental, e sua queda foi predita pelo profeta (Is 22.15-19). Parte da ombreira da entrada desse túmulo, inscrita, foi descoberta (N. Avigad, IEJ, III, 1953, p. 137-152; D. J. Wiseman, IBA, 1958, p. 59). O nome completo de Sebna talvez tenha sido Shebanyah(u), nome esse que ocorre em inscrições contemporâneas e que pode ser comparado com o nome posteriormente exibido pelos sacerdotes levíticos (Ne 9.4,5; 10.10; 1Cr 15.24). D.J.W.

**SECACÁ** — Um povoado na planície de Judá (Js 15.61); provavelmente é Khirbet es-Samrah, um local que mede 76x44 m, incluindo muros duplos (casamata no lado oriental), e uma cisterna. Podem ser encontrados sinais de obras de irrigação nas circunvizinhanças. Um único nível de ocupação tem sido datado no IX séc. a.C. ou posteriormente (BASOR, 142). J.P.U.L.

**SECU** — Nome hebraico que provavelmente significa "perspectiva", de um local próximo de Ramã, que Saul visitou quando buscava Davi e Samuel (1Sm 19.22). Uma identificação possível ainda que incerta é Khirbet Shuwikeh, cerca de 5 km ao norte de el-Ram (a Ramã da Bíblia). Alguns manuscritos da LXX apresentam o nome da cidade desconhecida de Sefi, que, de conformidade com alguns eruditos, representa o termo hebraico *sh'fi*, "colina desnuda"; enquanto a versão pesita semelhante traduz por *sufah*, "o fim"; todavia, outros manuscritos gregos e a Vulgata dão apoio ao texto massorético hebraico. J.T.

**SECUNDO** — Um crente tessalonicense que acompanhou Paulo (At 20.4), provavelmente como delegado de sua igreja, juntamente com Aristarco, a fim de levar a contribuição para os santos de Jerusalém (cf. 1Co 16.1s.). Não há acordo completo sobre a significação precisa de At 20.4, mas Secundo parece haver sido incluído entre aqueles que esperaram por Paulo em Troade. Zahn (INT, 1909, I, p. 213) apresentou a conjectura que Secundo era outro nome do macedônio Gaio (mencionado juntamente com Aristarco em At 19.29), que aqui teria sido distinguido de seu companheiro Gaio, de Derbe (v. GAIO).

O nome é latino, e é atestado em inscrições tessalonicenses. A.F.W.

**SEDA** — Sob este título, estudaremos três palavras bíblicas, que geralmente se traduzem "seda". 1. Heb., *meshi* (Ez 16.10,13), talvez "fio sedoso", ainda que o sentido exato seja obscuro. A LXX diz *trichaptos*, "entrançado de cabelos"; ocorrem variantes em outras versões. 2. Heb., *shesh* (Pv 31.22; Gn 41.42 e Êx 25.4; "linho fino"). V. LINHO. 3. Gr., *serikon* (Ap 18.12), "seda", "de seda", alistada entre as mercadorias preciosas vendidas nos mercados da grande Babilônia. J.D.D.

**SEERÁ** — Nome hebraico pessoal cujo significado é "parenta", e que nas Escrituras é atribuído a uma filha de Efraim, ou a seu filho, Berias (1Cr 7.24). Ela edificou ou reedificou aquelas cidades existentes no território dado por parte a Efraim, Bete-Horom, inferior e superior, e Uzem-Seerá. Esse é o único exemplo conhecido na Bíblia de uma mulher edificadora de cidades. O Codex Vaticanus da LXX reputa tal nome como um substantivo comum, "os restantes", enquanto a versão pesita, em siríaco, traduz o nome como um verbo, "foi deixada"; mas outros manuscritos gregos e a *Vulgata* latina dão apoio à interpretação que considerou o nome como um substantivo pessoal.

J.T.

**SEFAR** — Nome de uma "montanha do Oriente" (*har haqedem*), mencionada na Tabela das Nações (v. NAÇÕES, TABELA DAS), na definição das fronteiras do território dos filhos de Joctá (Gn 10 30). A julgar pelos nomes dos demais filhos de Joctá, parece haver sido uma montanha ou promontório no sul da Arábia, tendo sido sugerida a cidade costeira de Zafar, a leste de Hadramaut. Entretanto, em vista da falta de precisão das declarações bíblicas, e da discrepância de letras silábicas, não pode haver certeza quanto a isso.

V. J. A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, p. 41. T.C.M.

**SEFARADE** — Lugar para onde foram exilados alguns cativos de Jerusalém (Ob 20). Sua localização ainda não foi identificada. Dentre as muitas conjecturas, a mais plausível é a terra de Separda, que figura nos anais assírios de Sargom e de Esar-Hadom como um país do Oriente, aliado dos medos. Provavelmente é o mesmo que os persas chamavam de Sparda, e ficava a sul de Urmia e adjacente à Média. O Targum de Jônatas interpreta o nome como Espanha, o que explica por qual motivo os judeus espanhóis são chamados Sefardim (v. tb. Asquenaz). Sua localização na Anatólia é favorecida pela *Vulgata* latina (*in Bosphoro*). D.J.W.

**SEFARVAIM** — Cidade capturada pelos assírios (2Rs 17.24,31; 18.34; 19.13; Is 36.19; 37.13). O contexto deixa entendido que a mesma ficava na Síria ou território adjacente, e isso é confirmado pelo nome de suas divindades (v. ADRAELEQUE, ANAMELEQUE). O local ainda não foi identificado, embora Helévy tenha sugerido que se trata da mesma que Sibraim, perto de Damasco (Ez 47.16), o que é possível. Não pode ser a mesma que Shab/mara'in, da crônica babilônica, visto que essa é a cidade de Samaria. A interpretação usual de Sefarvaim, como as cidades gêmeas de Sipar (de Shamash e Anunitum) na Babilônia, não recebe apoio nas fontes cuneiformes, visto que Sipar não contava com rei independente (cf. 2Rs 19.13).

D.J.W.

**SEGURANÇA** — 1. A base para a certeza (um compromisso, sinal ou prova). 2. O estado da certeza. Ambos os Testamentos pinta a fé como um estado de segurança encontrada nas certezas divinamente dadas. Entretanto, excetuando Is 32.17, a palavra realmente só aparece no NT.

O sentido (1) se encontra em At 17.31, onde Paulo diz que ao ressuscitar a Jesus, Deus o "acreditou diante de todos" (*pistis*, objetivamente, o alicerce adequado para a fé), mostrando que ele é quem julgará o mundo. Cf. 2Tm 3.14, onde Timóteo é exortado a continuar naquilo "de que foste inteirado" (passivo de *pistoo*, tornar certo) — certeza essa que se derivava, nesse caso, do conhecimento que Timóteo tinha de seus mestres e das Escrituras.

O sentido (2) é regularmente expresso pelo substantivo *plerophoria* (plenitude de convicção e confiança) que é traduzido de diversas maneiras em nossa versão portuguesa. Lemos sobre as "riqueza da forte convicção (*plerophoria*) do entendimento" ("riqueza da certeza, trazida pelo entendimento", Arndt) (Cl 2.2); sobre aproximarmos-nos de Deus com *plerophoria* de fé (Hb 10.22); e de manter a *plerophoria* da esperança (Hb 6.11); e também sobre o evangelho ser pregado "no poder do Espírito Santo, e em plena *plerophoria*" — isto é, com convicção profunda, dada pelo Espírito Santo, tanto ao pregador como aos convertidos (1Ts 1.5). Paulo emprega o passivo do verbo correspondente *plerophoreo* (lit., "ser enchido; estar plenamente resolvido", Ec 8.11, LXX; "estar plenamente satisfeito", papiros (v. LAE, p. 82)) para denotar o estado de estar plenamente seguro sobre a vontade de Deus (Rm 14.5) e sobre a sua habilidade de realizar as suas promessas (Rm 4.21). Outro passivo (*pepeismai*, "estou persuadido") apresenta a convicção de Paulo de que Deus podia guardá-lo (2Tm 1.12), e que nada poderia separá-lo do amor de Deus (Rm 8.38s.). Esse passivo aponta para o fato que a segurança cristã não é uma expressão de otimismo ou presunção humanos, mas antes, que é uma persuasão vinda de Deus. De fato, é tão somente uma das facetas da fé (q.v.; cf. Hb 11.1). O testemunho de Deus é seu alicerce, e o Espírito de Deus é o seu autor.

A fé segura no NT tem um duplo objetivo: primeiro, a verdade revelada de Deus, contemplada compreensivamente como uma promessa de salvação em Cristo; segundo, o próprio interesse do crente nessa promessa. Em ambos os casos, a segurança é correlativa do testemunho divino e dele se deriva.

1. Deus testifica aos pecadores que o evangelho é a sua verdade. Isso ele faz, tanto pelos milagres e unções que autenticaram os apóstolos como seus mensageiros (Hb 2.4), como pela iluminação do Espírito que capacita os seus ouvintes a reconhecer e aceitar a mensagem dos mesmos "não como palavra de homens, e, sim, como, em verdade é, a palavra de Deus" (1Ts 2.13; cf. 1.5).

2. Deus testifica aos crentes que eles são seus filhos. O dom do Espírito Santo, que lhes

foi concedido (v. At 2.38; 5.32; Cf 3.2) é o próprio testemunho de Deus de que ele os recebeu no reino messiânico (At 15.8), e de que agora conhecem-no dentro de uma relação salvadora (1Jo 3.24). Esse dom, que é "o penhor (q.v.) da nossa herança" (Ef 1.14), sela os crentes como possessão permanente de Deus (Ef 1.13; 4.30) e assegura os mesmos que, por meio de Cristo, são agora seus filhos e herdeiros. O Espírito testifica isso aos crentes impelindo-os a chamarem a Deus de "Pai" (Rm 8.15s.; Gl 4.6), e outorgando-lhes o senso de seu amor paterno (Rm 5.5). Daí provém a ousadia e a alegria, perante Deus e os homens, que por toda parte caracteriza a religião neotestamentária.

A auto-ilusão, todavia, é um grande perigo neste particular, pois fortes persuasões sobre uma relação salvadora com Deus, podem ser grandes enganos de origem demoníaca. A segurança interna, portanto, deve ser comprovada pelos testes externos morais e espirituais (cf. Tt 1.16). As Epístolas de João tratam desse assunto diretamente. João especifica a crença certa sobre Cristo, o amor aos crentes e a conduta reta como sinais objetivos de que alguém é filho de Deus e que o conhece como seu Salvador (1Jo 2.3-5,29; 3.9s., 14,18s.; 4.7; 5.1,4,18). Aqueles que encontram estes sinais em si mesmos podem assegurar (lit. persuadir) seus corações, na presença de Deus, quando algum senso de culpa leva-os a duvidar de seu favor (1Jo 3.19). Contrariamente, a ausência desses sinais demonstra que qualquer segurança sentida é ilusória (1Jo 1.6; 2.4,9-11,23; 3.6-10; 4.8,20; 2Jo 9; 3Jo 11).

J. I. P.

**SEIO** — Podem ser distinguidos quatro usos diferentes da palavra.

1. Hebraico *dad* ou *shad* (Pv 5.19; Jó 3.12 etc.); grego *mastos* (Lc 11.27). 2. *shod* (Is 60.16; 66.11), que simboliza as riquezas. 3. *hazeh* (Êx 29.26; Lv 8.29 etc.), o peito de qualquer animal, frequentemente oferecido como oferta movida. 4. Aramaico *hadi* (Dn 2.32), o peito equivalente ao grego *stethos*, no NT, onde bater no peito é sinal de angústia (Lc 18.13), e onde inclinar-se ao peito de alguém é sinal de afeição (Jo 13.25).

Em Jó 21.24, o termo hebraico *atin* seria melhor traduzido como "balde" de conformidade com BDB.

B. O. B.

**SEIO DE ABRAÃO** — Uma figura de linguagem usada por Jesus na parábola de Lázaro e o rico (Lc 16.22,23), ilustrando o "grande abismo" posto entre a bem-aventurança do paraíso e a miséria do hades (cf. Mt 8.11). O falecido Lázaro é descrito como alguém reclinado próximo de Abraão, na festa dos benditos, segundo a maneira judaica, que levava a cabeça de uma pessoa quase a encostar-se contra o peito de outra que estivesse reclinada mais para cima. E era nessa posição que ficava o hóspede mais favorecido em relação ao anfitrião (p. ex., Jo 13.23). Reclinar-se no seio de Abraão, na linguagem talmúdica, era igual a entrar no paraíso (cf. 4 Mc 13.17). Essas figuras orientais

não devem ser interpretadas como evidência da crença judaica num estado intermediário. V. LÁZARO E O RICO. J. D. D.

**SEIR** — 1. A palavra *seir* define uma montanha (Gn 14.6; Ez 35.15), uma terra (Gn 32.3; 36.21, Nm 24.18) e um povo (Ez 25.8) na área geral de Edom. Esaú foi habitar ali (Gn 32.3), e seus descendentes dominaram os habitantes originais, os horeus (Gn 14.6; 36.20; Dt 2.12; Js 24.4). Os simeonitas posteriormente destruíram alguns amalequitas que ali se tinham refugiado (1Cr 4.42, 43).

2. Um marco na fronteira de Judá (Js 15.10).

J. A. T.

**SEITA** — V. HERESIA

**SELÁ** — Uma palavra isolada que ocorre por 71 vezes nos salmos e por 3 vezes no livro de Habacuque (3.3,9,13; "o saltério menor"). Visto que todos estes salmos, com exceção de Sl 41 e 81, mencionam a espécie de melodia no título, geralmente se concorda que Selá deve ter sido um sinal musical ou litúrgico, ainda que seu significado exato nos seja desconhecido. As principais sugestões são as seguintes:

1. Uma orientação musical dada aos cantores e/ou orquestra para "elevar", isto é, cantar ou tocar forte. Assim é que a LXX traduz por *diapsalma* em cada instância, o que talvez indique um interlúdio musical e não doloógico.

2. Um sinal litúrgico (*safal*, "elevar"; cf. o acadiano, *sullu*, "oração"), talvez para que fossem elevadas a voz ou as mãos em atitude de oração. Talvez tenha entrado em uso já no período do exílio, em conexão com os salmos usados na adoração pública para denotar aqueles lugares onde o sacerdote deveria pronunciar uma bênção. Alguns consideram que significa "elevar" os olhos, com o propósito de repetir o verso, ou seja, o equivalente antigo do moderno *da capo*. Outros, ainda, preferem derivá-lo de uma raiz aramaica, *sl*, "prostrar-se", e assim interpretam-no como um sinal para que, nesse ponto, o adorador se prostre.

3. O Targum Aquila e a *Vulgata* latina traduzem Selá por frases que subentendem a emissão "para sempre", transformando-no numa expressão de adoração semelhante a "Amém" e "Aleluia" (Sl 46.3) no fim da liturgia ou em pontos especificados no decorrer da mesma (Sl 3.2,4 etc.). D. J. W.

**SELA** — Etimologicamente, o vocábulo *sela'* ou *hasela'* significa "rocha" ou "penedo" e pode ser empregado para designar qualquer lugar rochoso. Há, entretanto, uma Sela específica na Bíblia, que talvez atualmente possa ser identificada com o grande planalto rochoso, Umm el-Biyara, que se eleva 300 m acima do nível de Petra (tradução grega de Sela) e a mais de 1.100 m acima do nível do mar. Nelson Glueck, em 1933, e W. H. Morton, em 1955, demonstraram a existência de um povoado edomita ali, pertencente à Idade do Ferro. O mesmo foi fi-

nalmente conquistado pelos nabateus (q.v.), em cerca de 300 a.C., que converteram o grande vale do norte, com cerca de 1.400 m de comprimento por 225-460 m de largura, bastante fechado por montanhas que lhe servem de muro ao redor, numa maravilhosa cidade escavada na rocha — Petra, “a cidade rósea que tem a metade da idade do tempo”.

A primeira referência bíblica fica em 2Rs 14.7, onde ficamos sabendo que Amazias, rei de Judá, capturou Sela e deu-lhe o nome novo de Joctel. Isaías, referindo-se à condenação vindoura de Moabe, falou sobre moabitas fugitivos que enviavam tributo a Judá da distante Sela (Is 16.1), e Obadias, ao condenar a Edom, refere-se àqueles que habitam nas fendas da rocha (Sela, Ob 3). Outras referências à “rocha”, em Jz 1.36; 2Cr 25.12 e Is 42.11, quase certamente se referem ao mesmo lugar. J.A.T.

**SELÉUCIA** — Antigo porto de Antioquia, na Síria (1Macabeus 11.8), que ficava a 8 km ao norte do estuário do rio Orontes e a 25 km distante de Antioquia. Selêucia (*Seleukeia*) foi fundada por Seleuco Nicator, em 301 a.C., onze anos depois que fundara o reino selêucida. A cidade ficava no sopé do monte Rosus, para o norte, ficando no extremo nordeste de uma bela e fértil planície que ainda é notável por sua beleza. Era fortificada ao sul e a oeste, e cercada por muros, mas, embora reputada como inexpugnável, foi conquistada por Ptolomeu Evergetes (1Macabeus 11.8) nas guerras ptolemaicasselêucidas, e permaneceu nas mãos dos ptolemeus até 219 a.C., quando Antioco, o Grande, a recapturou. Este embelezou-a grandemente e, embora por breve período houvesse sido novamente perdida para Ptolomeu Filômetro, em 146 a.C., a Selêucida foi pouco depois reconquistada. Os romanos, sob Pompeu, fizeram-na cidade livre em 64 a.C., e daí por diante floresceu até que começou a decair, bastante cedo na era cristã. Na Bíblia a cidade só é conhecida em At 13.4, como porto de embarque de Paulo e Barnabé, após haverem sido comissionados pela igreja de Antioquia. De Selêucia velejaram para Chipre, em sua primeira viagem missionária. Provavelmente é o porto inferido em At 14.25 e 15.30,39, embora não seja ali chamada por nome.

Selêucia, atualmente, consiste de extensas ruínas que convidam séria investigação arqueológica. A área da cidade pode ser traçada, e evidência de edificações, portões, muros, o anfiteatro, o porto interno, e o grande conduto de água, construído por Constância, em 333 d.C., na rocha sólida para transportar a torrente que desce da montanha e atravessa a cidade, podem ainda ser vistos. O canal que ligava o porto interno ao mar, entretanto, há muito tempo que foi entulhado por depósitos naturais. J.A.T.

**SELÉUCO** — Um dos generais mais importantes de Alexandre, que assumiu controle das satrapias orientais depois da morte deste, e se

tornou um dos principais advogados da partilha de seu império. Após a batalha de Ipsos, em 301 a.C., fundou o porto de Selêucida (em Pleria) (At 13.4) a fim de servir à sua nova capital ocidental de Antioquia, e posteriormente os domínios selêucidas se estenderam incluindo a maior parte da Ásia Menor. A dinastia, muitos de cujos reis traziam os nomes de Seleuco e Antioco, governou a Síria por dois séculos e meio, até que foi eliminada pelos romanos. A vasta e heterogênea população exigia uma política de ativa helenização se seu poder houvesse de ser estabelecido. Isso, e o fato que a Palestina era a fronteira disputada com os ptolemeus do Egito, causou dificuldades para os judeus. A revolta dos macabeus, com seu legado de reinos e principados vassallos, e das seitas religiosas dos dias de Jesus, foi o resultado da tentativa selêucida de conquistar a Palestina. E.A.J.

## SELO, SELAGEM

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

No Oriente Próximo, onde muitos milhares de selos individuais têm sido descobertos, os selos cinzelados eram comuns nos tempos antigos. Os hebreus usavam um termo geral que não especificava o formato do próprio selo (*hotam*; em egípcio *htm*). Os diversos usos de tais selos eram extremamente semelhantes com o uso moderno dos carimbos.

#### a) Usos dos selos

(i) Como sinal de autenticidade e autoridade. Assim é que faraó entregou um selo a José, como seu deputado (Gn 41.42), e Assuero selava editos reais (Et 3.10; 8.8-10). A ação descreve a entrega do recado do Senhor aos seus discípulos (Is 8.16), e também descreve Javé a outorgar autoridade a Zorobabel (Ag 2.23; cf. Jr 22.24). Quanto a um exemplo extra-bíblico de selos delegados numa aliança, v. *Iraq*, XXI, 1958.

(ii) Para testemunhar um documento. O selo era pressionado sobre a argila ou a cera (v. ESCRITA). Assim é que os amigos de Jeremias testemunharam o ato de compra e seu documento, da parte do profeta (Jr 32.11-14), e Neemias e seus contemporâneos atestaram a aliança (Ne 9.38; 10.1), enquanto Daniel atestou uma profecia (Dn 9.24).

(iii) Para garantir mediante a fixação de um selo. Assim é que um documento de argila, dentro de seu envelope ou outro receptáculo, ou um rolo amarrado com um cordão, a qual estava preso um torrão de argila trazendo a impressão de um selo, podia ser examinado e lido somente depois de quebrado o selo por alguém autorizado (cf. Ap 5.1s.). Uma profecia (Dn 12.9) ou livro selado (Is 39.11) servia, dessa maneira, de símbolo acerca de algo ainda não revelado.

Para impedir a entrada de pessoas não-autorizadas, as portas eram lacradas por meio de uma corda ou de argila, com o selo impresso sobre a vedação entre a porta e sua tranca. Isso foi feito à cova dos leões na Babilônia (Dn 6.17; Bel e o

Dragão 14) e era feito aos túmulos (Heródoto, ii.121; cf. Mt 27.66). As escamas de um crocodilo, próximas umas das outras, eram assemelhadas a um objeto selado (Jó 41.15).

Metaforicamente, o selo simbolizava aquilo que é possuído com segurança, como, p.ex., os pecados dos homens perante Deus (Dt 32.34; Jó 14.17), que é o único que tem a autoridade de abrir e de selar (Jó 33.16). Deus apõe o seu selo como sinal de que algo está completo (Ez 28.12). A metáfora, em Ct 4.12, provavelmente tem em vista a castidade.

#### b) Forma dos selos

Com a invenção da escrita, no quarto milênio a.C., os selos passaram a ser usados em grande número. O selo cilíndrico era o mais comum, sendo passado por cima da argila, embora selos mais parecidos com nossos carimbos também pudessem ser encontrados no uso contemporâneo. Na Palestina, tanto sob a influência mesopotâmica (freqüentemente através dos sírios e fenícios) como sob a influência egípcia, os selos cilíndricos e os escaravinhos entraram em uso no período cananeu. Os escaravinhos predominaram no caso de torrões de cera ou argila, presos a rolos de papiro. Com a monarquia, passaram a prevalecer selos de carimbar, "botões", cônicos ou em forma de escaravelho (v. figs. 163-165).



Fig. 163 — Um selo cilíndrico cananeu e sua impressão. De Hazor, séc. XIV a.C.

O selo tinha uma fenda longitudinal a fim de que pudesse ser usado pendurado por um cordão em torno do pescoço do seu proprietário (Gn 38.18; Jr 22.24; Dt 8.6) ou preso por um alfinete, pois em alguns casos restam traços de seu uso, que era para espetar na roupa. Os selos em forma de escaravelho ou pedras de selar eram postos em um anel para ser usado na mão ou no braço (Et 3.12). V. fig. 166.

#### c) Materiais dos selos

As pessoas pobres podiam adquirir selos mal gravados, feitos de terracota, betume, pedra calcária ou frita locais. A maioria dos selos, todavia, eram especialmente gravados por um artesão habilidoso que usava gravadores de cobre, uma roda de cortar, e algumas vezes uma pequena pua, talvez o "ponteiro de ferro, e com diamante pontiagudo" (Jr 17.1), para trabalhar com pedras duras e semi-preciosas (v. ARTES E OFÍCIOS).

Na Palestina, como noutros lugares, a cornalina, a calcidônia, a ágata, o jaspé, o cristal de

rocha e a hematita eram importados e usados com freqüência. Escaravinhos egípcios importados eram feitos de pedra-sabão esmaltada, e, posteriormente, de composições vitreas.

Pedras gravadas (Êx 28.11-23; 39.8) eram usadas como engastes no ornamento do peitoral do sumo sacerdote. As excelentes pedras e o artesanato fizeram com que esses selos de pedra ou anéis-sinetes (heb., *taba'at*; em acadiano, *timbu'u*) passassem a ser usados como ornamentos (Js 3.21), ofertas votivas, ou para propósitos religiosos (Êx 35.22; Nm 31.50), como, p.ex., o grupo de selos existentes no santuário cananeu de Hazor, ou então como amuletos (q.v.). O termo hebraico *taba'at* é igualmente empregado para indicar anéis em geral (Êx 25.12).

#### d) Desenhos dos selos

Antes da monarquia, selos cilíndricos havia que seguiam o estilo fenício ou sírio, exibindo padrões, desenhos cheios, filas de homens, ou desenhos característicos das diferentes modas prevalentes em vários períodos na Mesopotâmia. Os últimos selos da Palestina, entretanto, eram usualmente ovais, com desenhos de leões (v. IBA, fig. 52), leões ou esfinges alados com cabeças humanas (querubins), grifos ou cobras-capelo aladas. Os motivos egípcios, com a flor do loto, o símbolo *ankh*, da vida, ou o Horus menino, ocorrem com freqüência. Cenas de adoração, divindades sentadas, e animais e aves, parecem demonstrar que essa arte não ofendia os sentimentos religiosos dos hebreus. Após o séc. VII a.C., contudo, a maioria dos selos apresentava apenas uma inscrição com duas linhas (v. fig. 71).



Fig. 164 — Um típico selo cônico, com gravação na base. Assírio, dos sécs. VIII-VII a.C.

#### e) Inscrições nos selos

Sem levar em conta os escaravinhos importados, que traziam nomes reais egípcios, que são úteis para propósitos cronológicos, os 150 selos inscritos com nomes pessoais em hebraico provêm a maioria dos selos inscritos que possuímos. Tais selos apresentam o nome de seu proprietário e de seu senhor, e algumas vezes estampam a profissão ou ofício daquele, ou são simplesmente inscritos com o seu nome pessoal, sendo assim de considerável interesse histórico e epigráfico. Dentre os selos encontrados nas escavações, o selo de jaspé "Pertencente a Sema, servo de Jeroboão" (*lashm' 'bd yrb'm*), de Megido (com a figura de um leão), é provavelmente típico.



Fig. 165 — Um selo escarabóide (tipo egípcio). De Jericó, séc. XV a.C.

Um outro selo, com um nome parecido, inscrito "servo do rei", pode referir-se ao mesmo homem (cf. 2Rs 22.12). O selo de Jaazaniaz (v. fig. 128) exibe um galo cinzelado num selo de ônix preto e branco, datado de cerca de 600 a.C. A inscrição do mesmo diz: "Pertencente a Yaazanyah, servo do rei", e pode indicar que seu proprietário foi o Jaazaniaz de 2Rs 25.23, ou algum contemporâneo seu com o mesmo nome (Jr 35.3; 40.8; cf. Ez 11.1). O selo de Gedalias, encontrado em Laquis, apresenta um título ("Aquele que está sobre a casa"; cf. 2Rs 18.18; V. SEBNA) que pode ser o do governador de Judá (2Rs 25.22-25). O reverso exibe sinais do papiro ao qual estava originalmente afixado. A impressão de um selo, em um rolo de papiro, inscrito "Pertencente a Gealyahu, filho do rei" (de Bete-Zur), segundo se tem pensado, pertenceria a Igal, descendente de Joaquim (1Cr 3.22). O selo de Jotã, provavelmente o rei do mesmo nome (2Rs 15.30s.), ainda está ligado ao seu anel de cobre (desenho: um carneiro, encontrado em Eziom-Geber). Impressões do mesmo selo têm sido encontradas em Tell Beit Mirsim e em Bete-Semes com a inscrição "Pertencente a Eliaquim, mordomo (*na'ar*) de Yaukin (Joaquim)". Outros nomes bíblicos (que não precisam necessariamente ser identificados com pessoas mencionadas no AT) encontrados em selos incluem: Hananias, Azarias, Menaem, Neemias, Micalas e Subel.



Fig. 166 — Um selo-anel com gravação, em ouro. Os primeiros selos-anéis usualmente tinham a pedra de selar engastada. Da Pérsia, sécs. V-IV a.C.

#### f) Asas de jarros estampadas

Escavações feitas na Palestina têm produzido mais de seiscentas asas de jarros trazendo impressões de selos. Algumas delas parecem ter sido marcas de cerâmica real (cf. 1Cr 4.23), que

assim mostram o local de sua manufatura. As impressões usualmente são escaravéis com quatro asas, um rolo volante com uma única linha de inscrição com os nomes Hebrôm, Zife, Socô, Gibeom e *mmsht*. Outras apresentam nomes pessoais (talvez o do oleiro), como, p.ex., Sebnais, Azarias, Iopias. Essas asas de jarros estampadas têm sido encontradas em boa quantidade em Megido, Laquis e Gibeom. Um grupo de impressões de carimbos fiscais, inscritas em aramaico, *yhd* (Judá), datadas de 400-200 a.C., revestem-se de especial interesse (v. DINHEIRO; e também BASOR, 147, outubro de 1957, p. 37-39, 148, dezembro de 1957, p. 28-30; IEJ, VII, 1957, p. 146-153). D.J.W.

## II. NO NOVO TESTAMENTO

### a) Uso literal

O verbo *sphragizo* (substantivo, *sphragis*) é ocasionalmente usado no NT em sentido literal, como, p.ex., sobre a selagem do túmulo de Jesus, depois de seu sepultamento (Mt 27.88; cf. Ev. Petr. vii.33), a selagem de Satanás no abismo (Ap 20.3), e a selagem do rolo apocalíptico para impedir que fosse examinado por alguém não autorizado (Ap 5-8.1, *passim*). A prática da "selagem", mencionada neste último contexto, seria tão familiar para os judeus como para os romanos (cf. Ap 22.10, onde as *logoi* não foram "seladas" porque "o tempo está próximo", e deveriam ser imediatamente usadas; contrastar com Dn 12.4.9).

### b) Uso figurado

(i) Em Rm 15.28, Paulo se refere à sua intenção de entregar certa contribuição (*koinonia*) dos gentios enviada aos santos de Jerusalém, tendo assim "selado" (*sphragisamenos*) a oferta dos mesmos. É possível que isso deixe subentendida a garantia de sua honestidade ("sob meu próprio selo", no dizer de certa tradução), mas, seja como for, denota a aprovação de Paulo à ação dos crentes gentios (conforme Teodoro de Mopsuestia; cf. Jo 3.33, onde *esphragisen* é empregado para indicar a "aprovação" do homem à verdade de Deus, e Jo 6.27, onde exatamente a mesma forma do verbo é usada com referência ao fato que Deus aprovava a Cristo).

(ii) Um emprego incomum da palavra *sphragis*, que ainda tem o sentido de "autenticação", ocorre em 1Co 9.2, quando Paulo descreve seus convertidos na igreja de Corinto chamando-os de "selo" afixado por Cristo ao seu trabalho; de fato, a vindicação do seu apostolado.

(iii) Na discussão sobre a fé exemplar de Abraão, em Rm 4, Paulo menciona o *semeion* da circuncisão como algo que é o "selo" confirmador (certa tradução diz, "marca d'água") de uma justiça que já existia, mediante a fé, antes que o próprio rito houvesse sido instituído. Esse emprego do termo "selo" pode ser equiparado com o que se encontra no livro de Apocalipse (7.2-8; 9.4), onde os servos de Deus são descritos como "selados" com o "selo do Deus vivo" (7.2s.; cf. Ez 9.4; Ap 14.1), tanto como salvaguarda como sinal de posseção. A.G. Hebert sugere ("Seal", em *A Theological Word*

*Book of the Bible*, ed. A. Richardson, 1950, p. 222) que essas passagens "caem facilmente dentro de um contexto batismal".

### III. SELAGEM PELO ESPÍRITO

Uma importante imagem do NT associa *sphragis* com *pneuma*. A caracterização paulina sobre a herança cristã, em Ef 1, p.ex., é pintada num pano de fundo ocupado pela esperança cristã. No v. 13, de conformidade com isso, os crentes de Éfeso são descritos como "selados com o Santo Espírito da promessa"; haviam recebido dentro do tempo, digamos assim, a garantia daquilo que receberiam na eternidade. Uma vez mais esse uso de "selagem" inclui o conceito de "posseção" (cf. 2Tm 2.19; Gl 6.17). Semelhantemente, a menção ao Espírito Santo, em Ef 4.30, se acha num trecho de exortação prática para que o crente se comporte de modo similar a Cristo, é seguida pela frase qualificadora, "no qual (*en ho*) fostes selados para o dia da redenção"; enquanto em 2Co 1.21s. os crentes são descritos como "ungidos" por Deus, que "selou" os mesmos e lhes deu o Espírito Santo como uma eterna garantia. Temos de considerar a natureza desse "selo", bem como o momento e os resultados da "selagem".

**a) Natureza do selo.** Tem havido considerável discussão sobre esse particular. R. E. O. White, p.ex. (*The Biblical Doctrine of Initiation*, 1960, p. 203 e n.), considera que os aoristas de *sphragizo* em Ef 1.13; 4.30; 2Co 1.22 se referem ao dom do Espírito Santo, que agiria como um "selo divino sobre o batismo". Ele descobre, em comprovação a essa sugestão, um "uso regular", no NT, do tempo aorista em conexão com a recepção do Espírito pelo crente por ocasião do batismo. W. F. Flemington, por outro lado (*The New Testament Doctrine of Baptism*, 1953, p. 66s.), propõe que o próprio batismo é esse selo, e relaciona o mesmo à palavra *sphragis*, usada em conexão com o rito judaico da circuncisão. (V. tb. O. Cullmann, em *Baptism in the New Testament*, E. T., 1950, p. 46).

É claro que o pano de fundo hebreu na teologia do batismo, e na noção do próprio "selo" não pode ser desprezado; e Gregory Dix procurou indicar a extensão da dívida dos pais primitivos aos antecessores judaicos a esse respeito ("The Seal" in the Second Century", *Theology*, LI, 1948, p. 7s.). Ao mesmo tempo, conforme Dix também salienta, não é necessariamente o NT que justifica qualquer ligação posterior feita entre o "batismo" e o "selo"; até o próprio *Didaquê* não chama o batismo em água de "selagem", nem liga de forma alguma essa ordenança com o dom do Espírito Santo.

**b) O momento da selagem.** Essas considerações sugerem a dúvida que igualmente existe sobre o momento exato da "selagem" do crente. Se estivermos corretos ao associar o dom do Espírito Santo com o batismo (o que é freqüente, ainda que não o padrão regular no NT, cf. At 8.36s.; 10.44), então podemos considerar que a "selagem" do Espírito tem lugar por oca-

são do batismo, ou, mais precisamente, no momento da entrega que encontra seu foco e expressão na ordenança do batismo. Assim é que G.W. H. Lampe, p.ex. (*The Seal of the Spirit*, 1951), examinou cuidadosamente a origem e o significado dos termos neotestamentários cognatos *sphragis* e *chrisma*, associados com a confirmação do próprio Cristo, em quem o Espírito de Deus se fazia ativamente presente, tendo demonstrado que (na linguagem paulina) a incorporação no corpo de Cristo é efetuada pelo batismo (e não por qualquer equivalente de "confirmação", incidentalmente), e "selado" pelo dom do Espírito Santo (*op. cit.*, p. 6, 61s. Quanto a um sumário do argumento envolvido, e seus proponentes, v. ainda R. E. O. White, *op. cit.*, Notas Adicionais 8, p. 352s.).

**c) O resultado da selagem.** Tem-se tornado claro, pelos papiros pertencentes ao primeiro século de nossa era, que a linguagem da "selagem" veio a adquirir no Oriente o extenso e importante significado, particularmente nos círculos legais, de outorgar validade aos documentos, de garantir a genuidade dos artigos, e assim por diante. (Os possíveis paralelos que existem entre *sphragizo* e a iniciação nos mistérios dos cultos gregos são provavelmente menos significativos). É fácil, como resultado, ver como o vocábulo *sphragis* e seus cognatos cabem naturalmente dentro de contextos neotestamentários que pressupõem a teologia da aliança, e denotam, em termos do dom do Espírito Santo, tanto autenticação como posseção. Já pudemos notar que esses são aspectos do significado do termo noutras passagens do NT. Aqui, novamente, não estamos longe de outras idéias sugeridas pelo uso antecedente de termos similares. A "marca" da iniciação administrada por João Batista, p.ex., era um rito inteiramente escatológico (Lc 3.3s.; notar a reação do povo à identidade de João, no v. 15); e, de conformidade com a apocalíptica judaica normal, o seu batismo significava uma "marca identificadora" para a salvação, em vista do julgamento vindouro, o que é comparável com certas porções dos Salmos de Salomão (p. ex., 15.6s., 8; cf. 2Esdras 6.5) bem como do próprio NT (2Tm 2.19; e cf. o pensamento de "selar para tornar seguro" que já observamos em Ap 7.2s. etc.; v. R. E. O. White, *op. cit.*, p. 88).

No uso que o NT faz do termo "selo", conforme temos considerado, predominam as idéias de posse, autenticação e segurança. As três passagens paulinas revisadas juntamente (Ef 1.13; 4.30; 2Co 1.22) indicam que o arrebatado do Espírito Santo dado ao crente, incorporado em *Christoi*, pelo batismo, mediante a fé, é "um sinal e garantia da redenção final" (G.W. H. Lampe, *op. cit.*, p. 61). Dessa maneira, o dom do Espírito Santo é equivalente ao "revestir-se" de Cristo, ao compartilhar de seu *chrisma*, e ao tornar-se membro de seu corpo, o verdadeiro Israel de Deus (*ibid.*; cf. 1Co 12.13). O dom do Espírito Santo, de fato, confirma a aliança mediante a qual os crentes são "selados" como posseção de Deus. S.S.S.



**SEM** — Filho mais velho de Noé (Gn 5.32; 6.10; 1Cr 1.4), e antepassado de muitos descendentes (Gn 10). Foi uma das oito pessoas a escapar do dilúvio na arca (Gn 7.13), e posteriormente, quando Noé se embebedou, ele e Jafé cobriram a nudez de seu pai (Gn 9.18,23,26,27). Dois anos depois do dilúvio quando Sem tinha 100 anos de idade, tornou-se pai de Arfaxade (Gn 11.10), por meio de quem passavam a linha de descendência do Messias (Lc 3.36), e talvez fosse em referência a esse fato que Noé fez sua declaração profética, em Gn 9.26. Visto que entre os descendentes de Sem, alistados em Gn 10.21-31, certo número é identificado com povos que se sabe terem falado idiomas relacionados na antigüidade, o termo "semitico" tem sido aplicado por conveniência a esse grupo por modernos filólogos. Esse é um emprego moderno do termo, entretanto, e não subentende que todos os descendentes de Sem falavam idiomas semíticos. É declarado que Sem viveu por 500 anos após o nascimento de Arfaxade (Gn 11.11), o que lhe dá um período de 600 anos de vida. *Todas as principais versões concordam sobre essas cifras.* Uma teoria antiga (Poebel) tem sido recentemente revivida (Kramer), a qual diz que o nome *shem* se deriva, através de várias alterações fonéticas, de *sumer*, escrito *ki.en.gi* pelos sumérios, o nome acadiano desse povo que formava um importante elemento da antiga população da Mesopotâmia. Essa teoria não tem sido aceita por muitos. T.C.M.

**SEMANAS, FESTA DAS** — V. PENTECOSTE (FESTA DE).

**SEMEADOR, SEMEADURA** — V. AGRICULTURA.

**SEMENTE** — O organismo vegetal essencial que permite à espécie perpetuar-se. As plantas produtoras de semente são de grande antigüidade (Gn 1.11), havendo alguns excelentes espécimes de samambaias preservados desde o período carbonífero. São uniformemente muito mais altamente desenvolvidas do que as atuais samambaias e licopódios.

A descendência da espécie *Homo sapiens* também era reputada como "semente" (Gn 3.15; 13.15). Dessa maneira a semente de Abraão se compõe de Isaque e os descendentes deste (Gn 21.12; 28.14). A relação entre Deus e seu povo provê um estabelecimento perpétuo para a semente de Israel (Sl 89.4), a qual seria governada por um descendente da casa de Davi (At 2.30), que os cristãos primitivos interpretavam em termos de Cristo, o Messias (2Tm 2.8).

A idéia de semente como unidade de reprodução da vida vegetal encontra expressão em diversas das parábolas de Cristo. A significação espiritual da semente variava com as diferentes circunstâncias sob as quais as parábolas foram narradas. Na parábola do semeador (Mt 13.3-23; Lc 8.5-15), a semente foi interpretada por Mateus como "a palavra do reino", enquanto em Marcos (4.3-20) e Lucas a semente aparece

como a "palavra de Deus". Na parábola da semente de trigo e do joio (Mt 13.24-30), a "boa semente" representa os filhos do reino, enquanto na parábola da semente da mostarda (Mt 13.31,32; Mc 4.30-32) tal semente representa o reino do céu. Em Mc 4.26-29 o mistério que envolve o desenvolvimento do reino divino é assemelhado ao mistério ligado à germinação e crescimento de uma semente.

A doutrina paulina da ressurreição corporal (1Co 15.35s.) reflete o pensamento de Cristo a respeito da necessidade do grão do trigo morrer antes de poder produzir abundantemente (Jo 12.24). O corpo ressurreto do crente será significativamente diferente em espécie e grau do corpo que é depositado na sepultura, ainda que exibindo certa relação semelhante à que existe entre uma bolota e um carvalho maduro.

R.K.H.

**SENAÁ** — Na lista de exilados que retornaram em companhia de Zorobabel, havia 3.630 pessoas (Ed 2.35) ou 3.930 (Ne 7.38) pertencentes à cidade de Senaá. Em Ne 3.3, o nome da cidade ocorre novamente, mas com o artigo definido. Visto que em ambas as passagens Jericó é mencionada perto, Senaá talvez fosse próxima de Jericó.

J.S.W.

**SENADO, SENADOR** — Tradução de algumas versões, em Sl 105.22 (heb., *z'qenim*; na LXX, *presbyteroi*), onde nossa versão apresenta "anciãos". V. ANCIÃO. Em grego, *gerousia*, "assembléia de anciãos", At 5.21. V. SINÉDRIO.

**SENAQUERIBE** — Em hebraico, *sanheriv*; em assírio, *Sin-ahhe-eriba*, "Sin aumentou os irmãos", governou a Assíria em 705-681 a.C. Quando seu pai, a quem serviu como governador da fronteira norte, foi assassinado, Senaqueribe primeiramente marchou para a Babilônia, onde Marduque-apla-iddina II (v. MERO-DAQUE-BALADÁ) estava em revolta. Este havia deposto um nomeado local, Marduque-Zaquirsum, em 703 a.C., e estava convocando apoio contra a Assíria. Foi provavelmente por esse tempo que Merodaque-Baladá mandou enviados a Ezequias, de Judá (2Rs 20.12-19; Is 39). Já no fim de 702 a.C., Senaqueribe derrotou o caldeu, com os seus aliados elamitas e árabes, em batalhas feridas em Cuta e Quis. Foi em seguida recebido na Babilônia, onde estabeleceu Bel-ibini no trono. Os assírios assolaram Bit-Yakin e regressaram a Ninive com muitos prisioneiros, mas o próprio Merodaque-Baladá escapou para Elá.

Senaqueribe teve pouca dificuldade em controlar a fronteira norte, uma área que lhe era bem conhecida desde os seus tempos de príncipe herdeiro. Depois de uma série de ataques contra os povos das colinas, no oriente, ele se deslocou contra o ocidente, onde havia uma coligação anti-assíria que, apoiada pelo Egito, vinha ganhando forças. O líder, Ezequias, de Judá, havia aprisionado Padi, o governante pro-assírio de Ecom (2Rs 18.8), havia fortalecido as



fortificações, melhorado o suprimento de água de Jerusalém (2Rs 20.20; v. SILOAM), e havia solicitado o auxílio do Egito (Is 30.1-4).

A terceira campanha de Senaqueribe, que teve lugar no décimo quarto ano de reinado de Ezequias (701 a.C.), foi dirigida contra essa coligação. Primeiramente ele marchou descendo pela costa da Fenícia, capturando a Grande e a Pequena Sidom, Serepta, Maaliba (v. ALABE), Usu, Aczibe, e Aco, ainda que não houvesse tentado cercar Tiro. Substituiu Luli (Elulaeus), rei de Sidom, que fugira e morrera no exílio, por Etbaal (Tubaal). Os reis de Sidom, Arvade, Biblos, Bete-Amom, Moabe e Edom, se submeteram, mas Asquelom se recusou a isso e, juntamente com as cidades circunvizinhas, incluindo Bete-Dagom e Jope, foi despojada. Senaqueribe afirma haver marchado até El-teca, onde derrotou um exército egípcio. Em seguida, executou os nobres de Ecom, por haverem entregue Padi a Ezequias, e enviou destacamentos para que destruíssem 46 cidades muradas e muitas vilas em Judá, das quais levou 200-150 pessoas e muito despojo. Senaqueribe tomou parte, pessoalmente, do cerco e da captura de Laquis, e é representado, nos relevos de seu palácio, a verificar os despojos (v. LAQUIS). Dali enviou oficiais que apresentassem o ultimato da rendição a Jerusalém (2Cr 32.9).



**Fig. 167** — Desenho do selo real de Senaqueribe, rei da Assíria, em 705-681 a.C. O rei aparece entre o deus Assur e a deusa Ninlil.

O relato do próprio Senaqueribe sobre essa campanha afirma que ele recebeu tributo de Ezequias (Anais) e descreve como cercou "Ezequias, o judeu... encerrei-o como um pássaro encaixado dentro de sua capital real, Jerusalém. Pus vigias em redor e próximo da cidade, e fiz voltar ao seu destino todos os que saíam pelo portão da cidade" (Prisma de Taylor, BM). Ezequias pagou tributo aos assírios (2Rs 18.13-16; Is 36.1s.) que posteriormente foi enviado a Ninive (Prisma de Taylor, datado de 691 a.C.) e libertou Padi, para quem alguns territórios anteriormente judaicos foram então entregues.

O relato de Senaqueribe não faz qualquer menção de o cerco haver sido concluído (cf. 2Rs 19.32-34) nem da derrota do exército assi-

rio às mãos do Senhor, talvez por uma praga (v. 35), que é descrita por Heródoto (ii.141) como "uma multidão de ratos do campo que à noite devorou todas as aljavas e arcos do inimigo, e todas as tiras pelas quais seguravam seus escudos... na manhã seguinte deram início à sua fuga, e grandes números pereceram visto não terem armas com que defender-se".

A maioria dos eruditos afirma que a menção da aproximação de forças egípcias, sob a liderança de Tiraca (2Rs 19.9; Is 37.9), é um anacronismo (v. TIRACA). Além disso, consideram 2Rs 19.37 como passagem que subentende que a morte de Senaqueribe ocorreu pouco depois de sua volta a Ninive. Por conseguinte, postulam uma segunda e mal sucedida campanha assíria contra Jerusalém, talvez depois do ataque contra os árabes, em 689-686 a.C. Nem os anais assírios existentes nem as crônicas babilônias mencionam tal campanha, e os v. 36s. não dão necessariamente o prolongamento do tempo entre a volta de Senaqueribe da Palestina e a sua morte, em 681 a.C., prazo esse que de qualquer modo deve ter sido de alguns anos, qualquer que seja a interpretação. Dessa maneira, a teoria de uma só campanha, em 701 a.C., pode ser razoavelmente mantida.

No ano de 700 a.C., os assírios uma vez mais marcharam contra a Babilônia, onde Bel-ibini se rebelara. Senaqueribe elevou ao trono o seu próprio filho, *Ashur-nadim-shum*, que conseguiu manter-se até ser capturado pelos elamitas. Na série de campanhas que se seguiu, Senaqueribe combateu contra os elamitas e, em 694 a.C., organizou uma expedição naval para atravessar o golfo pérsico contra aqueles que haviam dado apoio a Merodaque-Baladã. Ereque foi capturada e, finalmente, a Babilônia foi saqueada em 689 a.C. Noutras fronteiras, Senaqueribe invadiu a Cilícia e capturou a cidade de Tarso, além de haver atacado os árabes ao sul e a leste de Damasco.

Na própria pátria, Senaqueribe era auxiliado por sua energética esposa semita ocidental, Naqia-Zakutu, na reconstrução de Ninive, onde construiu um "palácio sem rival", um arsenal, novos muros e portões da cidade. Provedo uma nova fonte de suprimento de água mediante o rio Gomel (Bavian), que chegava à cidade por meio de um aqueduto (Jerwan) e despejava a água em uma represa (Ajeila) a leste da metrópole, Senaqueribe foi capaz de irrigar parques e grandes extensões de terreno, além de haver melhorado as defesas naturais de Ninive, formadas pelos rios Tigre e Khosr.

Ele também edificou extensivamente em Assur e Kakzi, e introduziu muitos avanços tecnológicos.

Senaqueribe foi assassinado por seus filhos quando adorava no templo de Nisroque (2Rs 19.37). A fuga dos filhos (v. ADRAELEQUE, SAREZER) talvez seja refletida num relato dos distúrbios que tiveram lugar após a sua morte, em dezembro de 681 a.C., originados por seu filho mais novo, Esar-Hadom, que fora eleito príncipe herdeiro em 687 a.C., e que agora o

sucedida no trono (v. 37). Há pouco apoio para a teoria que Esar-Hadom tenha sido o "filho" cujo nome não é mencionado, mas que figura como o assassino, na crônica babilônica, ou cuja morte teve lugar na Babilônia. D.J.W.

**SENÉ** ("rocha pontiaguda") e **BOZEZ** ("altura") — Eram duas agudas rochas entre as quais Jônatas e seu escudeiro penetraram na guarnição dos filisteus (1Sm 14.4s.). V. MICMÁS. Nenhuma identificação precisa de sua localização foi ainda conseguida, mas v. GTT, p. 317.

**SENHOR** — V. DEUS, NOMES DE.

**SENHOR DOS EXÉRCITOS** — V. DEUS, NOMES DE.

**SENHORA ELEITA** — A Epístola de 2João é dirigida à "senhora eleita" (*eklekte kyria*). Tal expressão pode ter em vista uma pessoa, ou chamada Eleita, ou Kyria, ou Eleita Kyria. Existem objeções bastante convincentes a cada uma dessas sugestões. Além disso, a ausência de alusões pessoais, o uso quase invariável do plural, o conteúdo da carta, e a frase concludente "Os filhos da tua irmã eleita te saúdam", combinam-se para tornar mais provável que a epístola tenha sido endereçada a uma igreja local. Nenhum outro paralelo é conhecido, mas essa parece ser a explicação envolvida em menos dificuldades. L.M.

**SENI** — Nome amorreu do monte Hermom (*sênir*; em assírio, *saniru*), identificado em Dn 3.9, mas distinguido em Ct 4.8. O Hermom é o pico sul da cadeia do Anti-Líbano, e Senir era provavelmente uma porção separada da serra, ainda que algumas vezes este nome fosse aplicado frouxamente ao todo. Já no início do segundo milênio a.C., parece ter sido um lugar de culto dos amorreus. Os manassitas se expandiram para o norte até Senir, às custas dos arameus (1Cr 5.23). Senir supria tábuas de pinheiro para os navios tírios (Ez 27.5). J.W.C.

**SENTENÇA** — Um substantivo empregado mais de oitenta vezes para traduzir diversas palavras hebraicas e gregas. 1. Heb., *masa'*, "coisa levantada", e outros termos cognatos baseados na raiz *nasa'*, "ele levantou". Essa palavra ocorre mais frequentemente ligada às asseverações proféticas. V. tb. ORÁCULO. 2. Heb., *saval*, "carregar um peso" (em várias formas derivativas). 3. Heb., *yahav*, "dar" (Sl 55.22 somente). 4. Heb., *agudah*, "pacote" (Is 58.6 somente). 5. Gr., *baros*, "algo pesado". 6. Gr., *phortion*, "algo para ser carregado". 7. Gr., *gornos*, "o frete" de um navio (At 21.3 somente).

Aqueles termos que ocorrem mais de uma vez variam muito pouco quanto ao sentido, e algumas vezes parecem ser intercambiáveis. Em português, contudo, as traduções dessas palavras vanam bastante, como "oprobrio", "carga", "sentença", "peso", "fadiga", "fardo", "encargo" etc. Usemos aqui o termo português "fardo" para

dizer que fardo é tudo quanto deixa corpo ou mente intranquilos (p. ex., Sf 3.18); é aquilo que alguém pode suportar (2Rs 5.17); é o governo da igreja ou do estado (Nm 11.17); é a predição de severo juízo (Is 13); é labuta, escravidão, aflição ou temor (Sl 81.6; Ec 12.5; Mt 20.12); é o conjunto de princípios cristãos (Mt 11.30; Ap 2.24); é a lei cerimonial de Deus e as cerimônias supersticiosas dos homens (Mt 23.4; At 15.28); é a fraqueza humana (Gl 6.2). J.D.D.

**SEOL** — V. INFERNO.

**SEOM** — Um rei amorreu (séc. XIII a.C.), cuja capital era Hesbom. De conformidade com Nm 21.26-30 e Jr 48.45, Seom conquistou os moabitas e tomou o território dos mesmos chegando ao sul até o rio Arnom. Cinco príncipes midianitas figuravam entre os seus vassallos (Js 13.21). Seus domínios incluíam a área desde o rio Arnom, ao sul, até o Jaboque, ao norte, e desde o rio Jordão, a oeste, até o deserto, a leste (Nm 21.24; Jz 11.22), enquanto Js 12.3 e 13.27 parecem estender o seu controle ao norte do rio *Jaboque até o mar de Quinerete*. Moisés enviou uma embaixada a Seom, solicitando permissão para a passagem dos israelitas pelo seu reino (Nm 21.21,22; Dt 2.26-28). Quando Seom se recusou a tal, os israelitas derrotaram-no e mataram-no em Jaza e ocuparam o seu território (Nm 21.21-32). Essa área foi outorgada às tribos de Rúben e Gade (Nm 32.33-38; Js 13.10). A vitória sobre Seom é frequentemente lembrada na história subsequente de Israel (Dt 31.4, por Moisés; Js 2.10, por Raabe; Js 9.10, pelos gibeonitas; Jz 11.19-21, por Jefé; Ne 9.22, pelos levitas, numa oração de confissão; e em Sl 135.11 e 136.19). O nome Jebel Shihân, para a montanha ao sul de Dhibân (a mesma que a bíblica Dibom), preserva uma forma árabe do nome desse rei, na área que ele governava. O *Talmude* Babilônico (Niddah 61a) registra uma tradição que não pode ser encontrada na Bíblia, a qual afirma que Seom era irmão do rei Ogue (igualmente um amorreu), e filho de Aías, filho do lendário anjo caído, Samazai. J.T.

**SEOR** — V. MAR VERMELHO.

**SEPTUAGINTA** — V. TEXTO E VERSÕES.

**SEPULCRO** — V. SEPULTAMENTO E LAMENTAÇÃO.

**SEPULCRO DOS REIS, SEPULCRO DE DAVI**

— Pelo informe bíblico parece que os reis eram sepultados numa área especial próxima de Jerusalém. O costume talvez recue até os tempos de Davi (1Rs 2.10). Quando Neemias estava edificando os muros de Jerusalém um de seus associados trabalhou "defronte dos sepulcros de Davi" não longe do poço de Silóé (Ne 3.15,16).

A maioria dos reis de Davi até Ezequias, foram sepultados na cidade de Davi, embora alguns deles tivessem tido seus sepulcros particulares, como, p.ex., Asa (2Cr 16.14), e possivelmente Ezequias (2Cr 32.33), Manassés (2Rs 21.18),

Amom (2Rs 21.26) e Josias (2Rs 23.30; 2Cr 35.24). Diversos reis faleceram fora das fronteiras da Palestina: Jeoacaz, no Egito; Joaquim e Zedequias, na Babilônia. É possível que Jeoacim nem tenha sido sepultado (Jr 22.19), enquanto Jeorão, Joás, Uzias e Acáz não foram admitidos ao sepulcro real (2Cr 21.20; 24.25; 26.23; 28.27).

No NT, o sepulcro de Davi ainda era lembrado (At 2.29), e Josefo (BJ v.4.2) fala sobre o terceiro muro, que passava perto das covas sepulcrais dos reis. O local exato é desconhecido hoje em dia. Os monumentos existentes no vale do Cedro são posteriores, e tanto a arquitetura como a epigrafia apontam para o tempo de Herodes, o Grande. Os chamados "túmulos dos reis", que ficam a alguma distância ao norte do muro moderno, são pós-cristãos. J.A.T.

## SEPULTAMENTO E LAMENTAÇÃO

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

#### a) Nos tempos dos patriarcas

Era costume que gerações sucessivas fossem sepultadas no túmulo da família (uma caverna ou uma cova escavada numa rocha); assim é que Sara (Gn 23.19), Abraão (Gn 25.9), Isaque e Rebeca, Lia (Gn 49.31) e Jacó (Gn 50.13), foram todos sepultados na cova de Macpela, a leste de Hebrom. Sepultamentos individuais eram algumas vezes necessários por motivo da ocorrência da morte em lugares distantes da família do morto; assim é que Débora foi sepultada perto de Betel (Gn 35.8) e Raquel na estrada para Efrata (Gn 35.19,20), sendo que seus túmulos foram assinalados respectivamente por um carvalho e por uma coluna. Além do choro, as lamentações já incluíam o rasgar as próprias vestes e o vestir-se de pano de saco (Gn 37.34,35), e podiam prolongar-se até por sete dias (Gn 50.10). O embalsamento de Jacó e José, e o emprego de um ataúde para José, à moda egípcia, foram providências excepcionais

(Gn 50.2,3,26). A mumificação exigia a remoção das vísceras para que fossem preservadas separadamente, e a dissecação do corpo recheando-o com sal (não salmoura); a seguir o corpo era estofado com linho impregnado e inteiramente envolvido em linho. O embalsamento e a lamentação usualmente ocupavam setenta dias, mas o período de embalsamento podia ser mais breve, como no caso de Jacó.

#### b) A legislação do Pentateuco

O sepultamento imediato, incluindo o dos cadáveres dos criminosos enforcados, era a norma (Dt 21.22,23). O contato com os cadáveres e a lamentação formal provocavam a contaminação cerimonial. Lamentação mediante choro, o rasgar das vestes, e o despentear dos cabelos, era permitido aos sacerdotes arônicos (Lv 21.1-4), mas não no caso do sumo sacerdote (Lv 21.10,11), ou no caso do nazireu no período de seu voto (Nm 6.7). Era expressamente proibida para os sacerdotes (Lv 21.5) e para o povo em geral (Lv 19.27,28; Dt 14.1) a prática da laceração ("golpes na carne"), o aparar os cantos da barba, o raspar o pelo entre os olhos, e o cortar os cabelos em "redondo" (mutilação?). O comer os dizimos durante a lamentação, ou oferecê-los aos mortos (Dt 26.14) também era algo proibido. Essas eram práticas pagãs dos cananeus. Mulheres capturadas na guerra podiam lamentar por seus pais, durante um mês, antes de se casarem com seus captores (Dt 21.11-13). Os líderes nacionais Arão (Nm 20.28,29; Dt 10.6) e Moisés (Dt 34.5-8) foram lamentados por trinta dias pela nação, após seu sepultamento.

#### c) Israel na Palestina

(i) **Sepultamento.** Quando possível, as pessoas eram sepultadas no túmulo familiar da herança recebida dos antepassados; assim foram sepultados Gideão e Sansão (Jz 8.32; 16.31), Asael e Aitofel (2Sm 2.32; 17.23), e eventualmente, Saul (2Sm 21.12-14). O sepul-

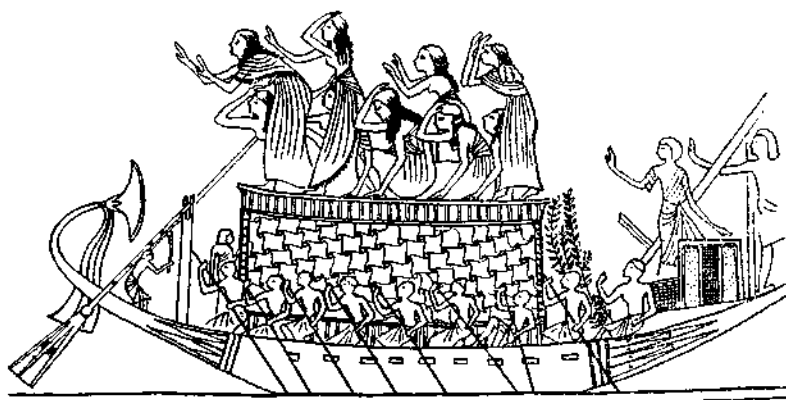


Fig. 168 — Barco carregado de carpideiras profissionais, com os cabelos e as vestes desmaranhadas, atravessando o rio Nilo em companhia de uma múmia (que não aparece na gravura), a caminho do sepultamento. Pintura de um túmulo egípcio, Tebas, sécs. XV-XIV a.C.

tamento na própria "casa", como no caso de Samuel (1Sm 25.1, cf. 28.3) e de Joabe (1Rs 2.34) talvez signifique meramente o mesmo, a não ser que tenham mais literalmente sido sepultados sob a casa ou no terreno da mesma. O corpo era transportado num esquife até o local do sepultamento (2Sm 3.31). A falta de sepultamento apropriado era considerada grande opróbrio (1Rs 13.22; Jr 16.6). Os túmulos usualmente ficavam fora das cidades; pouca evidência arqueológica existe no tocante a túmulos de família dotados de uma câmara irregularmente escavada na rocha, com bancos, e onde se chegava por uma curta entrada cavada na rocha, fechada por uma pedra que se adaptava à mesma. O pretensioso tesoureiro Sebna atraiu a condenação da parte de Isaías ao escavar para si mesmo um ambicioso túmulo na rocha (Is 22.15,16; v. SEBNA). Objetos de cerâmica e outros, deixados com os mortos, tornaram-se pura formalidade durante o período israelita, em contraste com as elaboradas provisões funerárias dos cananeus. Colunas memoriais eram algumas vezes erigidas em Israel, como noutros lugares, nos dias da antiguidade; 2Sm 18.18 é um exemplo antecipatório. Fora de Jerusalém havia um trecho de terreno separado para as "sepulturas do povo" (2Rs 23.6; Jr 26.23). Sem dúvida esse terreno servia para os enterros simples, e tinha seu paralelo em cemitérios similares de outras cidades.

O sepulcro de um criminoso executado ou de um inimigo, era ocasionalmente assinalado por um montão de pedras. Exemplos disso são o do pecador Acã (Js 7.26), do rebelde Absalão (2Sm 18.17), do rei de Ai, e dos cinco reis cananeus (Js 8.29; 10.27). A cremação não era praticada pelos hebreus, mas, em circunstâncias difíceis, um cadáver podia ser queimado e os restos queimados aguardavam sepultamento apropriado, no túmulo ancestral, como sucedeu com Saul (1Sm 31.12,13), e provavelmente é contemplado também em Am 6.10. Quanto aos sepultamentos dos reis, v. SEPULCRO DOS REIS.

(ii) **Lamentação.** Na Palestina do segundo e do primeiro milênio a.C., isso incluía: (1) calva da cabeça e corte da barba; (2) laceração do corpo; (3) rasgar das vestes e uso de pano de saco; (4) espalhar poeira sobre a cabeça e revolver-se nas cinzas; e (5) chorar e lamentar. Nem todas essas práticas eram favorecidas pela lei. (V. seção b, acima). Quanto às lamentações dos hebreus, v. a ação de Davi (2Sm 1.11,12; 13.31), das mulheres de Tecoa (2Sm 14.2), e notar as alusões nos escritos dos profetas (Is 3.23; 22.12; Jr 7.29; Ez 7.18; Jl 1.8; Am 8.10; Mq 1.16). Quanto aos marinheiros de Tiro, Filistia e Moabe, v. Ez 27.30,32; Jr 47.5, Is 15.2,3 e Jr 48.37.

Mortes notáveis algumas vezes motivavam lamentações poéticas. Assim é que Davi lamentou Saul e Jônatas (2Sm 1.17-27), e Jeremias e outros lamentaram Josias (2Cr 35.25). Quanto às carpideiras profissionais, cf. Jr 9.17,18; Am 5.16. Após o funeral, uma refeição quebraveja era possivelmente dada aos lamentadores (Jr 16.7; cf. Os 9.4). Uma "grande quei-

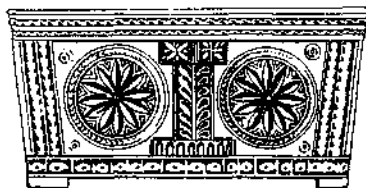
ma" algumas vezes assinalava o funeral dos reis judeus (2Cr 16.14; 21.19,20; Jr 34.5).

#### d) Lamentações não-fúnebres

A lamentação era associada ao arrependimento ou contrição (p. ex., Êx 33.4; Jl 1.13; 2.12,13; Ed 9.3,5), ou tinha lugar por causa de alguma desgraça (p. ex., 2Sm 13.19; 15.32; Jó 2.12,13). Também existem referências às práticas da laceração, choro etc., nas práticas dos cultos paginizadores. Cf. as ações dos profetas de Baal no monte Carmelo (1Rs 18.28), bem como as dos homens de Israel que chegaram com oblações para oferecê-las a Deus (Jr 41.5). Ezequiel viu, numa visão, as mulheres de Jerusalém a chorarem defronte do deus Tamuz (Ez 8.14); e Isaías descreveu observâncias pagãs geralmente feitas nas sepulturas, sendo praticadas pelos rebeldes israelitas (Is 65.4). K.A.K.

## II. NO NOVO TESTAMENTO

As práticas judaicas, referentes aos tempos do NT, diferiam pouco daquelas descritas no AT, embora existam alguns detalhes extras que foram dados. O cadáver era primeiramente lavado (At 9.37); a seguir era unguido (Mc 16.1), envolto em faixas de linho impregnadas com especiarias (Jo 19.40), e, finalmente, os membros eram amarrados e o rosto coberto com um lenço (Jo 11.44). A cena descrita em Atos 5.6 talvez sugira que alguma fraternidade de homens moços tinha o dever de cuidar dessas questões.



**Fig. 169** — Ossuário de pedra, no qual se colocavam os ossos dos defuntos. Decorado com rosetas, flores e um pormenor arquitetural de uma colunata, talvez semelhante àquela que cercava o templo de Jerusalém. Palestina, séc. I a.C.

Chorar e lamentar e bater no peito são, naturalmente, tipicamente orientais, e também são coisas postas em evidência no NT. Tal como no AT, carpideiras profissionais podiam ser empregadas. Mt 9.23 se refere especialmente a flautistas. É possível que Jesus não se importasse muito com o ruído dos lamentadores alugados. Lemos que ele mesmo chorou quietamente perto do túmulo de Lázaro (Jo 11.35). Naquele tempo o período normal de lamentação durava sete dias (cf. Eclesiástico 22.12). O enterro próprio, por outro lado, tinha lugar o mais cedo possível depois da ocorrência do falecimento, normalmente no mesmo dia.

Os sepulcros e os cemitérios usualmente ficavam fora das cidades ou aldeias. Existiam cemitérios comuns (cf. Mt 27.7), mas eram largamente

usados túmulos individuais e familiares. Alguns homens, tais como José de Arimatéia, gostavam de preparar com antecedência os seus sepulcros (cf. Mt 27.60). Os ataúdes não eram usados para transportar os mortos até os seus sepulcros; eram carregados em simples esquifes (v. Lc 7.12,14).

A cremação nunca foi uma prática judaica, mas havia diversos lugares de sepulcros. Havia sepulcros simples, na terra, alguns sem nenhuma assinalação (cf. Lc 11.44). Além disso havia túmulos escavados na rocha ou covas, que bem poderiam ter monumentos ou colunas erigidas sobre os mesmos. Os túmulos de família frequentemente tinham certo número de câmaras separadas. Nessas haviam saliências (*arcosolia*) ou nichos (*kokhim*) para acomodar os corpos. Ali os corpos podiam ser postos dentro de receptáculos, tais como ataúdes da pedra ou sarcófagos. Outra prática do período do NT era depositar os ossos em pequenos cofres de pedra conhecidos como ossuários — costume talvez emprestado e adaptado, baseado nos caixões romanos usados para guardar cinzas após as cremações. Assim é que se um túmulo familiar ficava cheio demais, ossos secos podiam ser tirados das saliências e nichos, e colocados nos ossuários. Os ossuários podiam guardar os ossos de mais de uma pessoa. Esses vários receptáculos usualmente traziam desenhos e motivos de diversos tipos, embora entre os judeus muito ortodoxos bem pouco era permitido no que dizia respeito a enfeites. Nomes também eram frequentemente inscritos nos ossuários. A prática de adomar e embelezar os túmulos parece ter sido comum no tempo de Jesus, a julgar pela sua denúncia contra os fariseus, em Mt 23.29. Ele também comparou o comportamento dos fariseus à prática de cair os túmulos (Mt 23.27). O propósito dessa caiação sem dúvida era torná-los conspicuos (especialmente à noite), assim impedindo que os passantes tocassem-nos acidentalmente e assim incorressem em contaminação ritual.

Para impedir acesso fácil demais aos túmulos, em vista dos chacais e dos ladrões, os portões eram firmemente fechados por portas com dobradiças, ou, então, menos comumente, por grandes pedras chatas como pedras de moinho, que com dificuldade podiam ser roladas para um lado da entrada do túmulo.

Há certo número de túmulos, dentro e fora de Jerusalém, que datam de um século ou dois a partir do tempo de Cristo, notavelmente aqueles que se atribuem a Absalão, a Josafá, a Tiago, a Zacarias, à família de Herodes, e aos "Reis" (a maioria destas identificações são fictícias, deve-se adicionar). Uma descrição ilustrada sobre os mesmos, com outras informações sobre modos de sepultamento, podem ser vistos na obra de A. Parrot, *Golgotha*, 1957, p. 84-122. D.F.P.

**SEPULTURA** — V. SEPULTAMENTO E LAMEN-  
TAÇÃO.

**SERAFIM** — A única menção a esses seres celestiais nas Escrituras fica no livro de Isaías, em

sua primeira visão (cap. 6). Os serafins aparecem associados com os querubins e os ofanins na tarefa de resguardar o trono divino. Os seres celestiais vistos por Isaías tinham forma humana, ainda que dispusessem de seis asas. Com um par cobriam o rosto, com outro par cobriam os pés, e com o par restante voavam. Os serafins da visão estavam postados acima do trono de Deus, e parecem ser líderes na adoração ao Senhor. Uma dessas criaturas entoava um refrão que Isaías registra nas palavras: "Santo, santo, santo é o Senhor dos Exércitos; a terra inteira está cheia de sua glória".

Tão vigorosa era essa ação de adoração que o limiar do templo divino se abalava, e o santo lugar ficava cheio de fumaça. O profeta ficou em auto-humilhação perante Deus, e confessou a sua iniquidade. Então um dos serafins voou até ele, com uma brasa viva tirada do altar, e, num ato de purificação anunciou a Isaías que o seu pecado havia sido perdoado e que a sua culpa havia sido removida.

Pelo que é dito, parece que para Isaías os serafins constituíam uma ordem de seres angélicos responsáveis por certas funções de vigilância e adoração. Entretanto, parecem ter sido criaturas morais distintas, e não apenas projeções da imaginação ou personificações de animais. Suas qualidades morais eram empregadas exclusivamente no serviço de Deus, e sua posição era tal que possuíam o privilégio de exercer um ministério expiatório ao mesmo tempo que exaltavam o caráter moral e ético de Deus.

A origem exata e a significação do termo hebraico é algo incerto. O *saraf* de Nm 21.6; Dt 8.15 era uma serpente venenosa que atacou os israelitas no deserto, enquanto Is 14.29; 30.6 se refere a um réptil popular nas histórias do povo. Alguns escritores judeus têm procurado derivar o vocábulo de uma raiz hebraica cognata, *saraf*, "queimar", sustentando que os serafins eram anjos rebrilhantes. Todavia, a raiz significa "consumir com fogo", e não "rebrilhar" ou "refletir", dessa maneira tornando os serafins agentes de purificação pelo fogo, conforme indicado por Isaías.

A investigação arqueológica de um túmulo da XII.ª dinastia, em Beni-hasam, revelou dois grifos alados, conhecidos em egípcio demótico pelo nome de *seraf*, resguardando um sepulcro. Foi descoberto em Tel Hallaf um artefato vindo da Mesopotâmia representando um serafim com seis asas. Tal criatura tinha um corpo humano, em contraste com a combinação águia-leão do Egito, com quatro asas distribuídas abaixo da cintura e as duas restantes entre os ombros. O rosto exibia traços da influência hitita posterior, e o artefato foi datado como pertencente a cerca de 1000 a.C. R.K.H.

**SERAIAS** (*sarayahah, s'rayayah*, "Javé tem prevalecido") — 1. Escriba de Davi (2Sm 8.17), que é igualmente chamado de Seva (2Sm 20.25), Sisa (1Rs 4.3), e Sausa (1Cr 18.16).

2. Filho de Azarias e sacerdote principal no tempo de Zedequias. Foi morto pelo rei da Ba-

bilônia, em Ribla (2Rs 25.18 = Jr 52.24). 3. Um filho de Tamumete, o netofatita, e um capitão estavam entre as pessoas às quais Gedalias, o governador da Judéia, aconselhou a submeter-se aos caldeus (2Rs 25.23 = Jr 40.8). 4. Filho de Quenaz (1Cr 4.13,14). 5. Um simeonita, filho de Asiel (1Cr 4.35). 6. Um sacerdote que regressou para Jerusalém juntamente com Zorobabel (Ed 2.2; Ne 12.1,12). 7. Um dos que selaram a aliança (Ne 10.2), talvez o mesmo que (6), acima. 8. Um sacerdote, filho de Hilquias (Ne 11.11), e "príncipe da casa de Deus" na Jerusalém pós-exílica. 9. Um dos oficiais do rei Jeoaquim, que por este recebeu ordens de lançar na prisão a Baruque e a Jeremias (Jr 36.26). 10. Um príncipe de Judá que acompanhou o rei Zedequias à Babilônia, no quarto ano de seu reinado. Seraias levou a profecia de Jeremias contra a Babilônia (Jr 51.59,61). Alguns querem associá-lo com (3), acima. J.D.D.

**SÉRGIO PAULO** — V. PAULO, SÉRGIO.

**SERMÃO DA MONTANHA** — Sermão da Montanha é o título comumente dado aos ensinamentos de Jesus registrados em Mt 5-7. Se esse nome pode ser apropriadamente usado para a porção um tanto paralela do Evangelho de Lucas (6.20-49) depende da interpretação acerca da relação literária entre as duas passagens. Este último trecho é frequentemente designado de Sermão da Planície por que teria sido proferido "numa planura" (Lc 6.17), e não no "monte" (Mt 5.1). Porém, ambas expressões provavelmente denotam o mesmo lugar, acessível por dois caminhos diferentes; v. W. M. Christie, *Palestine Calling*, 1939, p. 35s.

Cônego Liddon, em suas Bampton Lectures, refere-se ao sermão como "aquele esboço original de cristianismo essencial". Se isso for interpretado como significando que o sermão do monte é a mensagem cristã para o mundo pagão, precisaremos então replicar com o lembrete que se trata manifestamente de *didache*, e não de *kenygya*. Não existe esforço da imaginação que possa fazê-lo ser considerado como "boas-novas", tornando-o condição para a entrada no reino. (Imagine-se um homem fora de Cristo, sem o poder capacitador do Espírito Santo, procurando exceder a justiça dos escribas e fariseus). Trata-se, antes, de uma descrição do caráter daqueles que já entraram no reino, descrevendo a qualidade da vida ética que agora, se espera dos tais. Nesse sentido, verdadeiramente é "cristianismo essencial".

### I. COMPOSIÇÃO

Nos tempos passados era aceito sem discussão que o Sermão do Monte foi um único discurso feito por Jesus numa ocasião específica. Certamente que conforme registrado por Mateus, parece ter sido realmente assim. Os discípulos se assentaram (v. 1), Jesus abriu a boca e começou a ensiná-los (v. 2), e, quando terminou, as multidões estavam admiradas com o seu ensino (7.28). Entretanto, a maioria dos

estudiosos são da opinião que esse sermão de fato é uma compilação de afirmações do Senhor — "uma espécie de epitome de todos os sermões que Jesus pregou" (W. Barclay, *The Gospel of Matthew*, I, p. 79). Tem sido argumentado que: (1) Há por demais material concentrado aqui num único sermão. Os discípulos, que não eram notórios por sua acuidade espiritual, nunca poderiam ter assimilado tanta riqueza de ensinamento ético. (2) A vasta gama de tópicos (a descrição da bem-aventurança do reino, o conselho sobre o divórcio, a admoestação acerca da ansiedade) é incoerente com a unidade de um único discurso. (3) O modo abrupto com que certas seções têm início no sermão (p. ex., o ensino sobre a oração, em Mt 6.1-11) é muito notável. (4) Trinta e quatro versículos ocorrem em outros contextos, mais apropriados, por todo o Evangelho de Lucas (p. ex., a oração do Senhor, em Lucas, é introduzida por um pedido dos discípulos para que o Senhor lhes ensinasse a orar, Lc 11.1); a afirmação acerca da porta estreita aparece em resposta à pergunta "Senhor, são poucos os que se salvam?" (Lc 13.23), sendo mais provável que Mateus tenha transposto afirmações de Jesus para esse sermão do que Lucas os tenha encontrado reunidos num só bloco e os tenha espalhado por todo o seu evangelho. (5) É característica de Mateus reunir material de ensino sob certos títulos e inseri-lo na narrativa da vida de Jesus (cf. B. W. Bacon, *Studies in Matthew*, 1930, p. 269-325), e o Sermão da Montanha, portanto, seria apenas a primeira dessas seções didáticas. (Outras seções abordam os temas discipulado (9.35-10.42), o reino do céu (13), a verdadeira grandeza (18), e o fim do século (24 e 25).

Essas considerações, contudo, não nos podem forçar a pensar que o sermão da Montanha inteiro seja uma composição arbitrária. O fundo histórico, em Mt 4.23-5.1, leva-nos a esperar um importante discurso feito numa ocasião específica. Dentro do próprio sermão existem diversas seqüências que parecem ser "sermões" de Jesus, e não coletâneas tópicas de *logia* separadas. A comparação com o sermão de Lucas exhibe suficientes pontos de semelhança (ambos começam com as bem-aventuranças, terminam com a parábola dos construtores, enquanto o material inserido por Lucas — sobre o amor aos próprios inimigos (6.27-36) e sobre o julgamento (6.37-42) — segue na mesma seqüência em Mateus), o que nos sugere que por detrás desses relatos havia uma fonte comum de informação. Antes que qualquer dos evangelistas houvesse escrito, com toda a probabilidade houve um arcabouço primitivo que correspondia a um discurso verdadeiro proferido numa ocasião definida. Questões como aquela que pergunta se o Sermão, segundo ocorre em Mateus, é mais parecido com o original do que segundo aparece na versão de Lucas, ou se Mateus seguiu um arcabouço suprido por uma fonte mais antiga, continuam sendo alvo de debates entre os eruditos. Para os nossos propósitos é suficiente concluir que

Mateus tomou uma primitiva fonte histórica sobre o discurso e a expandiu, tendo em vista o seu propósito específico, mediante a inserção de material relevante.

## II. LINGUAGEM DO SERMÃO

Na última geração, a erudição sobre o idioma aramaico muito nos tem ensinado sobre "A Poesia de nosso Senhor" — emprestando o título do livro de C. F. Burney (1925). Até na própria tradução se pode reconhecer os vários tipos de paralelismo, que são as características distintivas da poesia semítica. Mt 7,6, p.ex., é uma ótima ilustração do paralelismo "sinônimo":

"Não deis aos cães o que é santo, nem lancéis ante os porcos as vossas pérolas".

Parece que a oração do Pai Nosso é um poema em duas estâncias, cada qual composta de três linhas de quatro compassos cada (cf. Burney, *op. cit.*, p. 112s.). O valor prático do reconhecimento da poesia onde ela ocorre, é que dessa maneira não nos tornamos tão inclinados a interpretar o texto com o literalismo inflexível que empregariam na interpretação da prosa. Quão trágico se alguém viesse (conforme a história registra que alguns já fizeram) a "arrancar os olhos" ou "cortar a mão direita" literalmente, na tentativa de libertar-se da paixão da concupiscência. A. M. Hunter observa que "os provérbios, em realidade, são princípios afirmados de forma extrema". Sempre precisamos evitar interpretar paradoxos com um literalismo cru, mas antes, devemos buscar o princípio de verdade que sublinha o provérbio (*Design for Life*, p. 19,20).

Nessa conexão, consideremos a qualidade de absoluto que há nos imperativos morais de Jesus. Versículos como Mt 5,48: "Portanto, sede vós perfeitos como perfeito é o vosso Pai celeste", por muito tempo têm perturbado os homens. Parte da resposta jaz no fato que não se trata aqui de "novas leis", mas antes, de princípios latos estabelecidos em termos de ação. Caem dentro da categoria das injunções proféticas, que sempre eram mais profundas e exigiam mais do que a mera letra da lei. E expressavam a ética da nova dispensação, designada para aqueles que participam de seu novo poder (cf. A. N. Wilder, "The Sermon on the Mount", IB, VII, 1951, p. 163).

## III. CIRCUNSTÂNCIAS

Tanto Mateus como Lucas põem o Sermão da Montanha no primeiro ano do ministério público de Jesus; Mateus um pouco antes do que Lucas, que o localiza imediatamente depois da escolha dos 12, e deixa entendido que o mesmo deve ser compreendido como algo como um "sermão de ordenação". Em qualquer caso, foi apresentado naquele período antes que os líderes religiosos pudessem ter reunido as suas forças de oposição, mas tarde bastante para que a fama de Jesus pudesse haver-se espalhado pela terra. Os primeiros meses de seu ministério galileu foram passados na sinagoga, pregando, mas logo o entusiasmo das multidões que o ouviam exigiu que ele passasse a pregar em público.

Uma alteração correspondente com isso pode ser vista no caráter de sua mensagem. A primeira proclamação: "Arrependei-vos, porque está próximo o reino dos céus" (Mt 4,17), deu lugar à exposição sobre a natureza do reino para aqueles que desejavam seriamente aprender.

Visto que o sermão cai dentro do ministério galileu de Jesus, é natural supor que a cena do sermão teria sido uma das colinas que rodeavam a planície do norte. Já que Jesus entrou em Cafarnaum, pouco depois (Mt 8,5), certamente ficava localizada naquela área geral. Há uma tradição latina, de cerca do séc. XIII, segundo a qual a cena do sermão teria sido uma colina com dois picos, Karr Hattin, que fica um pouco mais ao sul, mas apenas os guias e turistas parecem aceitar essa identificação com alguma seriedade.

O Sermão da Montanha foi endereçado primariamente aos discípulos. Esse é o sentido aparente tanto de Mt 5,1,2 como de Lc 6,20. O uso que Lucas faz da segunda pessoa, nas bem-aventuranças, ao dizer: "Vós sois o sal da terra" (Mt 5,13), e a ética exaltada do sermão como um todo, pode significar apenas que o mesmo foi designado para ensinar aqueles que haviam abandonado o paganismo para abraçar a vida no reino. Não obstante, no fim de cada relato (Mt 7,28,29 e Lc 7,1) aprendemos que havia outros presentes também; pelo que a solução parece ser que a multidão também estava presente e ouviu a Jesus enquanto ensinava, mas que o próprio discurso foi dirigido primariamente para o círculo dos discípulos. Declarações ocasionais, tais como os "ais" de Lc 6,24-26, a não ser que se tratem de artifícios retóricos, parecem que só foram ouvidos secundariamente por aqueles que porventura estivessem escutando e precisassem de tal admoestação.

## IV. ANÁLISE

Quer se veja o Sermão da Montanha como o sumário de um discurso verdadeiro, ou como um mosaico de declarações éticas postas em ordem por Mateus, pouca dúvida pode haver que Mt 5—7 possui uma autêntica unidade assinalada pelo desenvolvimento lógico de um tema básico. Esse tema é apresentado nas bem-aventuranças e pode ser expresso como "a qualidade e a conduta de vida no reino". O esboço dado abaixo é uma análise descritiva do conteúdo do sermão.

### a) A bem-aventurança dos que estão no reino, 5,3-16

(i) As Bem-aventuranças (5,3-10).  
(ii) Expansão da bem-aventurança final, é uma digressão para mostrar o papel dos discípulos em um mundo incrédulo (5,11-16).

### b) A relação da mensagem de Jesus para com a ordem antiga, 5,17-48.

(i) A tese apresentada (5,17). A mensagem de Jesus "cumpre" a lei penetrando além da letra e esclarecendo seu princípio subjacente, assim levando-a ao seu término ideal.

(ii) A tese expandida (5,18-20).  
(iii) A tese ilustrada (5,21-48)  
1. No mandamento de não matar a ira é o elemento culpável (5,21-26).

2. O adultério é o fruto de um coração mau nutrido com desejos impuros (5.27-32).

3. A justiça do reino exige uma honestidade tão transparente que os juramentos se tornam desnecessários (5.33-37).

4. A lei de talião deve ceder lugar a um espírito de não-retaliação (5.38-42).

5. O amor é universal em sua aplicação (5.43-48).

**c) Instruções práticas para a conduta no reino, 6.1-7.12**

(i) Resguardar-se contra a falsa piedade (6.1-18).

1. Na distribuição de esmolas (6.1-4).

2. Na oração (6.5-15).

3. No jejum (6.16-18).

(ii) Eliminar a ansiedade com confiança pura e singela (6.19-34).

(iii) Viver em amor (7.1-12).

**d) Desafio para uma vida de dedicação, 7.13-29**

(i) O caminho é estreito (7.13,14).

(ii) A árvore boa produz bom fruto (7.15-20).

(iii) O reino é para aqueles que ouvem e praticam (7.21-27).

## V. INTERPRETAÇÃO

O Sermão da Montanha tem tido uma longa e variada história de interpretação. Para Agostinho, que escreveu um tratado sobre o sermão quando ainda era bispo em Hipona (393-396 d.C.), seria "a perfeita regra ou padrão da vida cristã" — uma nova lei em contraste com a antiga. As ordens monásticas interpretavam-no como um "conselho de perfeição", designado não para a população em geral mas para alguns poucos escolhidos. Os reformadores julgavam-no "a expressão franca da justiça divina dirigida a todos". Tolstoi, o novelista russo e (nos últimos anos de vida) reformador social, resumiu-o em cinco mandamentos (supressão de toda ira, castidade, eliminação de juramentos, não-resistência, amor sem reservas aos inimigos), que, se forem literalmente obedecidos, suprimirão todos os males existente e darão início a um reino utópico. Weiss e Schweitzer afirmavam que suas exigências são por demais radicais para todos os tempos, e por isso declararam-nas "ética interina" para os cristãos primitivos, que acreditavam que o fim de todas as coisas estava próximo. Outros ainda, dando espaço para a linguagem figurada, compreendiam que o Sermão da Montanha é expressão de uma nobre maneira de pensar — que ensinaria aquilo que o homem deve ser, e não aquilo que ele deve fazer.

Assim sendo, o intérprete deste nosso séc. XX se defronta com um perplexo número de "chaves" para abrir o sentido essencial do Sermão da Montanha. Com Kittel, tal intérprete pode reputar tais exigências como algo propositalmente exagerado, para que o homem seja levado ao senso de fracasso (e assim venha a arrepender-se e a crer); ou com Windisch, pode distinguir entre a exegese histórica e a teológica, e defender assim a praticabilidade de tais exigências. Com Dibelius pode interpretar seus grandes imperativos morais como a ética absoluta do reino inflexível, ou então, acompanhando os dispensacionalis-

tas, pode relegar o sermão inteiro para o futuro reino milenar de Cristo.

Como, pois devemos interpretar o Sermão da Montanha? Os seguintes pontos pelo menos nos podem fornecer alguma orientação: (1) Embora apresentado na linguagem poética e simbólica, o sermão exige ainda a qualidade de conduta ética que é conforme suas espantosas dimensões (2) Jesus não estava estabelecendo um novo código de regulamentos legais, mas apenas declarando grandes princípios éticos, e como os mesmos afetam as vidas daqueles que pertencem ao reino. (3) O sermão não é um programa para o melhoramento direto do mundo, mas visa antes aqueles que têm renegado ao mundo a fim de entrar no reino. (4) Não é nem um ideal impraticável nem uma possibilidade completamente atingível. Segundo as palavras de S. M. Gilmour, é "a ética daquela ordem transcendental que irrompeu na história com Jesus Cristo, transformou-se em história com a igreja, mas cuja completa realização jaz para além da história, quando Deus vier a ser "tudo em todos" (*Journal of Religion*, XXI, julho de 1941, n.º 3, p. 263). R.H.M.

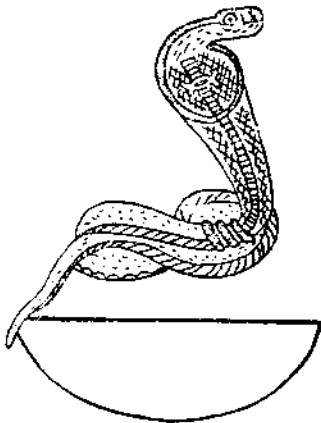
## SERPENTE

### I. EM GERAL

As serpentes ou cobras são répteis dotados de cabeça, corpo e cauda, mas sem membros, movendo-se no chão com o ventre, pelo que, com suas línguas dardejantes, são freqüentemente descritas como animais que lambem ou comem pó (Gn 3.14; cf. Is 65.25; Mq 7.17; e, implicitamente, Pv 30.19). Em símile comparem-se as nações arrastando-se quais serpentes, para reconhecerem o Deus de Israel (Mq 7.17) e a fuga egípcia da batalha, como uma serpente silvadora pela sua cova abaixo (Jr 46.22, em contraste com o conceito egípcio da cobra sagrada, que encimava a testa de faraó, para conduzi-lo à vitória). A capacidade de certas serpentes de injetarem veneno mortífero ao morderem ou atacarem (Gn 49.17; Ec 10.8,11; implicitamente, Mt 7.10; Lc 11.11) faz parte de muitas símiles bíblicas. Os temas de tais símiles incluem a periculosidade dos perversos (Dt 32.33 (hebreus rebeldes); Sl 58.4; 140.3) ou a periculosidade do vinho em excesso (Pv 23.32), o Dia do Senhor (Am 5.19), e, como metáfora, os opressores estrangeiros (Is 14.29). À semelhança da guerra, da fome etc., a mordida da serpente podia figurar entre os julgamentos e castigos divinos (Nm 21.4-6; Jr 8.17; Am 9.3), bem como o livramento desse dano podia ser outorgado aos servos de Deus (Mc 16.18; Lc 10.19; cf. At 28.3-6). Algumas serpentes podiam ser encantadas (Ec 10.11), enquanto outras eram consideradas "surdas" para as técnicas do encantador (Sl 58.4,5; Jr 8.17). Os encantadores de serpentes possivelmente são representados nos amuletos egípcios em forma de escaravelho (P. Montet, *L'Égypte et la Bible*, 1959, p. 90-94, fig. 17). Quanto ao encantamento de serpentes no Egito, tanto antigo como moderno, cf. L.



Keimer, *Histoires de Serpents dans L'Égypte Ancienne et Moderne*, 1947, e, quanto à Mesopotâmia, v. N. L. Corkill, "Snake Specialists in Iraq", *Iraq*, VI, 1939, p. 45-52.



**Fig. 170** — Uma cobra em uma cesta de junco. Era representação comum entre os egípcios para indicar a natureza da poderosa deusa (que protegia o rei), de quem era símbolo. Derivado de uma pintura em um túmulo de Reke', Tebas, c. de 1450 a.C.

Além do vocábulo geral, *nahash*, "cobra, serpente" e de *saraf*, "queimadura" (v. II, abaixo), os hebreus possuíam diversas outras palavras para indicar as serpentes. A antiga palavra *pethen* (Dt 32.33; Jó 20.14,16; Sl 58.4; 91.13; Is 11.8; em nossa versão, "áspeide", "víbora" etc.) ocorre como *bthn* nos textos ugaríticos do séc. XIV a.C. Essa é geralmente considerada como a cobra egípcia (em árabe, *naja haje*; e a *naja nigricollis* relacionada, M. A. Murray, JEA, XXXIV, 1948, p. 117,118), sendo a "áspeide" dos escritores clássicos. A cobra deu origem a dois sinais hieroglíficos. Esse réptil venenoso dá sentido a passagens como Dt 32.13 e Jó 20.14,16. O termo 'ef'eh (Jó 20.16; Is 30.6; 59.5; em nossa versão, "víbora") é idêntica à palavra árabe *af'ah*, e, tal qual esta palavra, parece ser um outro termo geral para serpentes, ainda que algumas vezes seja usada especificamente para indicar a víbora (cf. L. Keimer, *Études d'Égyptologie*, VII, 1945, p. 38,39,48,49). Em Gn 49.17 (em nossa versão, "víbora"), o termo hebraico *shifon* é frequentemente considerado como designativo da víbora cerastes: ou uma ou ambas — a "víbora de chifre", *Cerastes cornutus*, e a destituída de chifre, *Vipera cerastes*. No Egito e na Palestina essas serpentes são familiares desde os tempos antigos, tendo-se transformado no símbolo "f" da escrita hieroglífica, devido às palavras onomatopéicas *fy*, *fyf*, "víbora-cerastes" (Keimer, *Études d'Égyptologie*, VII, 1945; P. E. Newberry, JEA, XXXIV, 1948, p. 118). A identificação de 'akhshuv, em Sl 140.3, é incerta: em Rm 3.13

essa palavra é traduzida pelo termo grego *aspis*, "áspeide". O vocábulo *tsifoni* é traduzido como "báscisco" em Pv 23.32, enquanto o termo *tsefa'* é semelhantemente traduzido em Is 11.8. Esses vocábulos certamente denotam serpentes de alguma espécie. O animal que se enroscou na mão de Paulo, conforme At 28.3, é frequentemente considerado como a víbora comum da região do Mediterrâneo; a mesma palavra grega (*echidna*) é empregada nas poderosas metáforas de Mt 3.7; 12.34; 23.33; Lc 3.7.

## II. ESPECÍFICAS

**a)** A primeira serpente que aparece nas Escrituras é a sutil criatura de Gn 3, usada por Satanás para alienar o homem de Deus (Rm 16.20; 2Co 11.3), controlada pelo diabo como era o caso dos demônios em homens e porcos nos dias do NT. Por sua parte, a serpente foi posta debaixo de maldição para que nunca mais pudesse levantar sua (já costumeira) postura rastejante (Gn 3.14). Dessa maneira a serpente, pela Bíblia inteira, serve de símbolo de engano (Mt 23.33), e o próprio arquienganador é "a antiga serpente" (Ap 12.9,14,15; 20.2); os crentes devem ser iguais à serpente na sabedoria que as fábulas atribuem a ela, sem imitar seus demais aspectos (Mt 10.16).

**b)** Um dos sinais realizados por Moisés perante Israel (Êx 4.2-5, 28-30) e por Moisés e Arão perante faraó (Êx 7.8-12) foi o de lançar a vara no chão a fim de que se transformasse numa serpente, para depois ser novamente recolhida na forma de vara; nesta última ocasião devorou as serpentes-varas criadas pelos magos egípcios (a respeito do que V. MAGIA E FEITIÇARIA: Magia Egípcia no AT).

**c)** No deserto, o rebelde povo de Israel foi certa vez castigado mediante as "serpentes abrasadoras" (*nahash saraf*), cujo veneno era fatal (Nm 21.4-9; cf. Dt 8.15). Quando Israel buscou livramento, Deus ordenou a Moisés que erguesse a figura de uma serpente feita de bronze, no alto de um poste, a fim de que os indivíduos mordidos pudessem contemplá-la e, confiando no poder curador de Deus, não morressem mas vissem (v. SERPENTE DE BRONZE). O vocábulo *saraf*, "queimadura" ou "de fogo", pode referir-se ao efeito do veneno das serpentes envolvidas no relato; reaparece em Is 14.29 e 30.6 (onde "volante" pode talvez referir-se à velocidade com que tais répteis podem dar o bote, como possuísem "asas" — conforme é também o modo moderno de dizer dos árabes; quanto a essa e outras explicações, v. Keimer, *Histoires de Serpents*, p. 10, n.º 2).

**d)** Algumas referências hebraicas às "serpentes" se aplicam não tanto às cobras, mas também a outras temíveis criaturas, ou então servem de metáfora a respeito de alguns grandes poderes militares do mundo bíblico. Assim é que a "serpente" de Am 9.3 é provavelmente algum grande habitante do abismo, e não uma cobra. Em Is 27.1 a espada será levantada contra a "... serpente veloz... serpente sinuosa... o dragão que está no mar", que mais provavel-

mente expressa o julgamento que sobrevirá contra a Assíria (terra do rápido Tigre), a Babilônia (o Eufrates cheio de meandros), e o Egito (*tannin*, "dragão, monstro", como em Ez 29.3; 32.2), respectivamente. Isaias talvez estivesse anunciando aqui o juízo de Deus contra essas terras pagãs em termos do antigo mito cananeu da destruição de Lotan ou Leviatã por Baal, e em termos das muitas lendas mesopotâmicas sobre a matança de dragões e serpentes (Labu, Zu etc.), para não mencionarmos a queda de "Apepe, provocada pelos egípcios, condenando essas nações mediante o emprego de seu próprio folclore popular. Em Jó 26.13 a identidade do "dragão veloz" (conforme nossa versão portuguesa) que é associado com o céu, é incerto. Visto que dragão pode significar Satanás (cf. (a), acima, e Ap 12.7-10,14,15; 20.2), poder-se-ia talvez comparar aqui sua designação alternativa (?) de estrela da manhã ou Lúcifer caído, com quem o rei da Babilônia é assemelhado em Is 14.12,15; v. tb. Jd 6 e 2Pe 2.4.

Em caso algum qualquer dessas passagens, bíblica ou não, se refere à luta de uma divindade ou monstro por ocasião da criação, visto que toda a matança de serpentes que nelas se encontram é feita dentro do mundo já criado. Além disso, o Tíamate babilônico, cuja morte às mãos de Marduque é associado com a criação, não era uma serpente ou um dragão, o que, portanto, não empresta apoio à suposição que está aqui em vista uma luta entre a deidade e uma serpente/dragão (cf. A. Heidel, *The Babylonian Genesis*, 1951, p. 83-88, 102-114). V. tb. DRAGÃO, LEVIATÃ, RAABE.

Na mitologia e no culto religioso cananeu, mesopotâmico, anatólico e egípcio, eram comuns as divindades-serpentes (v. fig. 59), e as serpentes, em vários contextos, são símbolos de proteção (no Egito, a naja), contra o mal (p. ex., o "Apepe ou Apopis egípcio), da fecundidade (deusas do sexo, egípcio-cananeias; ANEP, figs. 471-4), ou da continuação da vida (simbolizada pelas repetidas renovações da vide, cf. A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, 1949, p. 92, n.º 212). Quanto aos suportes de altares cananeus, com serpentes modeladas sobre os mesmos, v. ANEP, figs. 585, 590. Nos textos cananeus de Ugarite, note-se o sacrifício prescrito de "uma cabeça de gado miúdo (para) "Anat-Lôtan" (Gordon, *Ugaritic Literature*, 1949, p. 114, 107, n.º 1). K.A.K.

**SERPENTE DE BRONZE** — Estando nas fronteiras de Edom, o povo rebelde de Israel sofreu com as mordidas mortíferas das serpentes abrasadoras, em castigo contra a rebeldia. Quando os israelitas rogaram a Moisés que intercedesse por eles perante Deus, para que fossem salvos das serpentes, Deus ordenou a Moisés que fizesse uma figura de bronze, representando uma serpente, e a alçasse no alto de um poste, a fim de que qualquer pessoa mordida por uma serpente tivesse apenas de olhar para a serpente de bronze para não perecer (Nm 21.4-9; 1Co 10.9,11). Por esse meio Deus concedeu

livramento ao povo, e frisou a lição que deveriam depender dele, tanto no caso daquele livramento quanto como princípio geral. Séculos mais tarde, ao expurgar os costumes e objetos idólatras da nação, o rei Ezequias, de Judá, destruiu essa serpente de bronze porque o povo israelita a havia transformado num ídolo, queimando-lhe incenso (2Rs 18.4). A frase que então se segue: *wayigra' lo n'hushtan*, pode significar ou que "ele (= Ezequias) chamou-a de Neustã" (isto é, "apenas um pedaço de bronze"), ou que "era chamada Neustã" (isto é, pelo povo antigo). Em qualquer dos casos temos um jogo de palavras na frase *nahash-n'hushtet*, "serpente de bronze", duas palavras que no hebraico se assemelham extraordinariamente. O significado das serpentes, no paganismo dos países limítrofes, tornava essa providência de Ezequias especialmente imperativa (cf. Serpente, fim da seção II; v. tb. H. H. Rowley, "Zadok and Nehushtan", JBL, LVIII, 1939, p. 113s.). Uma serpente de bronze foi encontrada em Gezer (v. R.A.S. Macalister, *The Excavation of Gezer*, II, 1912, p. 398, 399 e fig.; ou então I. Benzinger, *Hebräische Archäologie*, 1927, p. 324, fig. 418), e um pendão em forma de serpente em Hazor.

Quando falava sobre sua crucificação, que estava próxima, Jesus Cristo usou o incidente da serpente de bronze que foi levantada para que o homem pudesse contemplá-la com fé e viver, a fim de ilustrar a significação daquele acontecimento iminente. Aqueles que depositaram em Cristo a sua fé, vendo-o levantado na cruz por causa dos pecados deles, recebem a vida eterna (Jo 3.14). K.A.K.

**SERRA** — V. ARTES E OFÍCIOS, II e IIIc.

**SERVIDORES DO TEMPLO** — À parte de 1Cr 9.2 (paralelo a Ne 11.3) estas pessoas se mencionam somente nos livros de Esdras e Neemias. São alistados entre aqueles que regressaram do exílio, em Ed 2.43-58, onde são agrupados juntamente com "os filhos dos servos de Salomão". Quando Esdras trouxe um novo grupo, enviou delegados a um lugar chamado Casifia para obterem levitas e servidores do templo (Ed 8 17,20). Em Jerusalém tinham aposentos especiais no distrito de Ofel, próximo do templo (Ne 3.26,31; 11.21). Talvez ali é que viviam quando estavam em serviço, visto que Ed 2.70 e Ne 7.73 se refere às cidades em que viviam; é possível, todavia, que a referência aqui diga respeito ao período anterior à reconstrução do templo.

No original hebraico o nome dos servidores do templo realmente significa "aqueles que são dados", e Ed 8.20 diz que Davi e os príncipes os haviam dado para servirem aos levitas. Tem sido mantido que eles e os filhos dos servos de Salomão eram os descendentes dos cananeus ou prisioneiros estrangeiros, como os gibeonitas de Js 9.27. Os nomes estrangeiros em Ed 2.43-58 parece que dão apoio a esta idéia. Em 1Esdras 5.29 e em Josefo (*Antiguidades* xi. 5.1) são chamados de "escravos do templo",

*hierodouloi*. Tem sido suposto por alguns que Ezequiel protestou contra eles em 44.6-8, mas dificilmente é provável que os servidores do templo houvessem permanecido incircuncisos como Ezequiel diz nessa passagem, e sua inclusão na lista do livro de Esdras, e a posição que recebem em Esdras-Neemias demonstra que o rigoroso cronista não fazia qualquer objeção a eles. Similarmente, a referência ao “mercador”, que no original é igual a “cananeu”, em Zc 14.21, mais provavelmente, conforme o contexto, se refere aos mercadores cananeus, como em Pv 31.24, e não aos servidores do templo. J.S.W.

**SERVO** — V. ESCRAVO, SERVO DO SENHOR.

## SERVO DO SENHOR

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

O vocábulo hebraico *'eved*, “servo”, significa uma pessoa posta à disposição de outra (G. A. Smith). É o trabalhador que pertence ao senhor (Zimmerli). *'Eved* ocorre por 807 vezes no texto massorético. No emprego secular esse título era usado para designar o escravo; o servo a serviço do rei; o politicamente sujeitado; como uma humilde auto-descrição; e sobre os servos do santuário (Zimmerli). No uso religioso aparece como descrição de si mesmo do homem humilde na presença de seu Deus (p. ex., Êx 4.10; Sl 119.17; 143.12). Assim empregado, tal vocábulo reconhece a posição humilde de quem fala, o direito total de Deus sobre qualquer membro do povo por ele eleito, e a confiança e a entrega a Deus por parte do indivíduo, que dessa maneira vindicará o seu servo. No plural, o termo denota os piedosos em conjunto (Sl 135.14). No singular, torna-se também descrição de Israel (Is 41.8). Aqui o título é dado à nação israelita pelo próprio Deus, um emprego característico da segunda porção do livro de Isaías, e expressa “a idéia de pertencer completamente a Javé, mediante a graça” (Zimmerli). O título também descreve certos servos do Senhor que foram especialmente distinguidos: os patriarcas, Moisés; certos reis, especialmente Davi; os profetas; e também Jó (Zimmerli).

Em Is 40s. podem ser distinguidas certas passagens que descrevem um certo Servo do Senhor (embora as mesmas não possam ser separadas do restante da profecia). Conhecidas como cânticos do Servo, tais passagens são delimitadas como: Is 42.1-4 (5-7?); 49.1-6; 50.4-9; 52.13-53.12. Sua significação e interpretação têm sido muito debatidas (North). Os estudantes conservadores, que acreditam que essa profecia aponta inequivocamente para Jesus Cristo, não precisam temer o debate. Os profetas não trabalhavam num vácuo. A tentativa de equiparar o Servo dos cânticos com Israel, ou com alguma figura histórica (rei ou profeta), ou com o próprio profeta (cf. At 7.34), ou ainda com uma personalidade incorporada que oscile entre o profeta, os piedosos e Israel como um todo, ou então ver os cânticos à luz do mito ou ritual de Tamuz, celebrado durante o festival do

Ano Novo — pode ser encarada como uma tentativa de situar o pensamento do profeta dentro da experiência de seu povo. É de grande auxílio estudar as origens desse quadro composto, e discernir suas referências contemporâneas. Porém, essas não exaurem a mensagem dos cânticos. Pelo contrário, aqui nos é dado um quadro sobre “o verdadeiro Servo de Javé que em muito transcende a experiência pessoal do profeta. Assim sendo, não é por acaso nem por inaptidão que Is 53 tem sido por muitas e muitas vezes compreendido como trecho que faz alusão à figura daquele que virá” (Zimmerli). O Servo é uma personagem messiânica soteriológica (North), mas tal conceito retém certa fluidez entre o pensamento de Israel na qualidade de servo e o pensamento de um Servo individual por excelência (Rowley). Cristo cumpriria tanto a missão de servo do antigo Israel como geraria um novo servo Israel.

Na descrição do Servo há certo progresso, o pensamento vai passando para um indivíduo, conforme se passa do primeiro para os cânticos seguintes. A personificação transforma-se numa pessoa (G. A. Smith). “A figura que si vista apenas num vislumbre, entre sombras, quando Jeová estava introduzindo suas testemunhas, vem agora para debaixo da plena luz e lança a ponte entre as realidades do fracasso humano e as alturas aparentemente inacessíveis da vontade divina” (Ellison).

### II. NO NOVO TESTAMENTO

Essa figura encontra cumprimento em Jesus Cristo. Que a igreja primitiva assim pensava é claro, mas a questão se Jesus aplicou conscientemente o conceito do Servo de Isaías a si mesmo, e, especialmente, seu tema de sofrimento vicário e expiatório, tem sido uma questão calorosamente debatida. É um estranho fenômeno da erudição crítica o fato que se por um lado certos eruditos (p. ex., Cullmann, *Christology*) vêem o tema do Servo sofredor como tema central no pensamento e modo de ser de Jesus, por outro lado, outros críticos podem encontrar pouca indicação de uma influência dessa espécie (conforme Morna Hooker). O ponto de vista negativo nos ajuda a evitar a exegese; mas, não pode permanecer de pé. Depende demasiadamente da extirpação crítica (p. ex., Lc 22.37 é chamada de passagem “obscura”, e seu sentido e genuidade são reputados “extremamente duvidosos”). Não leva em consideração o uso delicado e criativo das Escrituras por parte de nosso Senhor. (Sobre Lc 22.37 disse James Denney: “Certamente é improvável que ele tivesse aplicado a si mesmo a mais maravilhosa expressão de Is 53 numa maneira verbal superficial, e ao mesmo tempo rejeitasse para sua vida os grandes significados com os quais está repleto o capítulo, e que os escritores do NT abraçam de comum acordo”). É correto afirmar que Is 53 não é a única passagem que influenciou o pensamento de Jesus sobre os seus sofrimentos; mas é errôneo negar o caráter sem paralelo desse capítulo entre aqueles trechos bíblicos

que falam sobre a morte de Cristo por causa do pecado, de seu sepultamento, e de sua ressurreição. Além disso, deve-se reconhecer que o uso que Jesus fez das Escrituras não pode ser reduzido ao nível do uso que os seus contemporâneos faziam das mesmas, nem julgar o conceito dele pelo conceito deles; e que podem existir ligações de pensamento sem paralelos linguísticos explícitos devidamente certificados em alguma escola judaica.

Jesus não deixou mais do que algumas indicações sobre o significado de sua morte. A explicação teológica haveria de vir depois: não devemos "furtar Jesus de Paulo" (P. T. Forsyth). Mas as indicações (p. ex., os "muitos", de Mc 10.45; 14.24) como que dizem, "Vide Isaías 53 — encontrareis ali a chave" — e foi exatamente isso que fez a igreja primitiva. A igreja primitiva também afirmava que o Cristo ressurreto lhes havia interpretado, em todas as Escrituras, aquilo que dizia respeito à sua pessoa (Lc 24). Quando a seguir produziram uma cristologia e uma soteriologia baseada no Servo (Atos, 1 Pedro, as anotações existentes nos evangelhos) parece bastante claro, que o cânticos do Servo de Isaías devem ter sido proeminentes entre as Escrituras interpretadas e, em segundo lugar, que o próprio Jesus deve tê-las achado significativas para a sua missão.

Paulo edificou sobre esse fundamento (1Co 15.3,4), e teceu a teologia do Servo sofredor em sua própria teologia (2Co 5.21; Rm 4.25; 8.3,4,32-34). Ele participou vitalmente na extensão teológica do motivo do Servo à vida do povo messiânico (2Co 4.5; Cl 1.24,25) e no consequente reflexo desta idéia sobre a cristologia (Fp 2) (Mudge). Pelo estreito canal do título *pais theou*, conforme aplicado a Jesus (At 3 e 4), o motivo do Servo apareceu em primeiro plano e foi expandindo (através de muitas correntes linguísticas) a fim de fertilizar a vida e o pensamento do corpo de Cristo em sua missão mundial. O padrão da revelação redentora de Deus é a "forma de um servo" — eleito, a testificar, a sofrer, a abençoar — pelo que esse se tornou o único padrão autêntico da vida da igreja (Dillistone). J. H.

**SEBBAZAR** — Um príncipe de Judá (Ed 1.8), a quem Ciro nomeou governador de Judá, e a quem foram confiados os vasos do templo, anteriormente tomados por Nabucodonosor, a fim de serem devolvidos a Jerusalém (Ed 5.14,15). Sesbazar lançou os fundamentos do novo templo (Ed 5.16; cf. 1Esdras 6.18-20), que foi completado por Zorobabel, seu sucessor como governador, em cerca de 520 a.C. (Ag 1.1,14). É provável que Sesbazar é que tenha sido entitulado de "governador" (no original é palavra derivada do avesta, *tarsta*, "reverendo"; v. GOVERNADOR), em Ed 2.63; Ne 7.65,70. Uma teoria atrativa mas sem fundamento identifica Sesbazar com Senazar, filho de Joaquim e tio de Zorobabel (1Cr 3.18).

Seu nome (*sheshbatsar*) quiçá represente o nome babilônico *Shamash-apal-utsur* ("Sha-

mas tem guardado a filiação"), e algumas versões gregas apresentam *sasab(a)-assar*. Tal qual outros nomes babilônicos dados a judeus, pode ter havido alguma alteração deliberada quanto à forma, para evitar a inclusão de nomes de divindades pagãs (vd, p.ex., ABEDE-NEGO).

R. D. Wilson sugeriu que o nome completo pode ter sido *Shamash-ban-zer-babili-utsur*, pelo que seria a mesma pessoa que Zorobabel (ISBE), ponto de vista esse que já fora exposto por diversos eruditos anteriores (HDB) D.J.W.

## SETE — V. NÚMERO.

**SETE** — 1. Terceiro filho de Adão e Eva, que nasceu depois do assassinato de Abel, e que foi chamado Sete (*shet*) porque Eva dissera: "Deus me concedeu (*shat*) outro descendente em lugar de Abel" (Gn 4.25). A genealogia de Noé passava por Sete (Gn 5.3,4; 1Cr 1.1; Lc 3.38). Seu filho, Enos, nasceu quando ele estava com 105 anos de idade (texto massorético e pentateuco samaritano; a LXX diz 205), e viveu até à avançadíssima idade de 912 anos (o texto massorético, o pentateuco samaritano e a LXX concordam; Gn 4.26; 5.6-8). O indivíduo na lista de reis sumerianos, Alagar, que corresponde a Sete, é apresentado como alguém que reinou por 36.000 anos.

2. Um indivíduo desconhecido cujo nome é traduzido como Sete (Nm 24.17; certa revisão diz "tumulto", em lugar de "Sete"), antepassado de um povo mencionado por Balaão como sendo inimigos de Israel. T.C.M.

**SETE PALAVRAS, AS** — A primeira das palavras proferidas por nosso Senhor, estando ele na cruz (Lc 23.34) revela um amor que é inteiramente inesperado e completamente desmerecido. Ele orou a favor dos soldados romanos, e até mesmo, conforme Pedro sugere (At 3.17), pelos guias religiosos da nação. Quantas outras pessoas podem ser incluídas dentro do escopo dessa oração é algo conhecido somente pelo Filho e pelo Pai, para Quem foi feita tal oração.

A segunda palavra foi proferida para o ladrão penitente (Lc 23.43), que, por detrás da cruz, conseguiu perceber a coroa e a glória vindoura, e que clamou a Jesus, dizendo: "Jesus lembra-te de mim quando entrares no teu reino" (v. 42). Para ele Jesus respondeu como que a dizer: "Não dentro de muitos séculos, mas antes que o sol se ponha, estarás juntamente comigo na bem-aventurança do paraíso". Não houve purgatório nem mesmo para um pecador como aquele.

A terceira palavra (Jo 19.25-27) prova que temos em Jesus o exemplo supremo de um "coração despreocupado consigo mesmo, pronto para consolar e cheio de simpatia". Ainda que sofrendo severa dor física e suportando muito maior agonia de alma, Jesus pensou em sua mãe e providenciou acerca de seu futuro. A espada estava atravessando o coração de Maria (Lc 2.35), mas as ternas palavras de seu Filho devem ter-lhe sido profundo consolo e refrigério.

As três primeiras palavras foram pronunciadas durante as brilhantes horas da manhã, antes do meio-dia. A quarta palavra, que inspira grande respeito (Mt 27.46; Mc 15.34), foi provavelmente proferida por Jesus quando as misteriosas e sobrenaturais três horas de trevas estavam passando. "Trevas mudas envolviam a sua alma", e nos é proibido entrar em todos os segredos de seus "desconhecidos sofrimentos"; podemos tão somente meditar nele em reverência abafada, enquanto ele sofre tudo quanto a penalidade de nosso pecado merecia. (V. ELOÍ, ELOÍ, LAMÁ SABACTÂNÍ).

A quinta palavra (Jo 19.28) foi dita pouco depois da quarta. É a única que faz referência ao sofrimento físico, e podemos evocar as palavras notáveis de Alexander: A fonte clama: "Tenho sede". Jesus havia rejeitado uma bebida intencionalmente preparada (Mc 15.23), mas aceitou outra espécie de bebida, a fim de umedecer seus lábios e garganta ressequidos, a fim de, com alta voz, poder fazer a declamação que está contida na sexta exclamação.

Essa palavra (Jo 19.30) consiste de um único verbo grego cheio de significado, *tetelestai*, "Está consumado". Trata-se de um suspiro de infinito alívio, visto que a dor e a agonia já haviam passado. Trata-se, igualmente, não do grito de uma vítima vencida, mas do grito de um vitorioso, que terminara a obra que lhe fora dada para fazer, que cumprira todas as profecias e todos os tipos simbólicos do AT, e que de uma vez para sempre ofereceu o único e final sacrifício pelo pecado (Hb 10.12).

Na palavra final (Lc 23.46) Jesus citou Sl 31.5. Os redimidos são de tal modo irmãos do Redentor (Hb 2.11-13) que, no momento de morrer, podem empregar a mesma linguagem, ao encomendarem suas almas às mãos do Pai — seu Pai, e Pai deles em Cristo. Muitos crentes têm morrido com essas palavras nos lábios. A.R.

**SETENTA** — V. NÚMERO.

**SEVA** — V. SAUSA.

**SEVENE** — Tradução tirada do texto massorético *s<sup>w</sup>eneh* (em egípcio, *swn*, "lugar da troca", "mercado"; em cóptico, *swan*; em árabe, "aswan"), em Ez 29.10; 30.6, onde algumas versões retêm a forma clássica, "Siene". Localizada na primeira catarata do Nilo, Siene (modernamente Aswan) assinalava a fronteira entre o Egito e a Etiópia. "De Migdol "torre", em algumas versões) a Siene" é expressão que significa "todo o comprimento do Egito, do norte ao sul". O texto massorético, *s<sup>w</sup>eneh*, deveria ser lido como *s<sup>w</sup>enah* ou *s<sup>w</sup>anah*, pois o *ah* significa orientação: "para Siene". Sendo uma fortaleza de fronteira e uma base para expedições Nilo acima, ponto final do tráfico ao longo do rio e fonte de granito vermelho, usado nos monumentos egípcios (sienita), Siene se revestia de especial importância para os judeus por causa de sua proximidade à ilha de Elefantina, que abrigava uma colônia judaica que buscava

refúgio no Egito após a queda de Jerusalém (587 a.C.). O manuscrito de Isaías encontrado em Qumran sugere que "sienitas" deveria substituir *sinim* (Is 49.12; em nossa versão, Sinim); a LXX diz *Syene*, em lugar de *Sin*, em Ez 30.16 (em nossa versão, Sim). D.A.H.

**SEXTÁRIO** — V. PESOS E MEDIDAS.

**SIBMA** — Uma cidade conquistada de Seom, rei dos amorreus, e dada por sorte à tribo de Rúben, por Moisés (*swmah*, Js 13.19,21). É idêntica a Sebã; talvez seu nome tenha sido alterado quando foi reconstruída (Nm 32.3,38). Pelo tempo de Isaías e Jeremias, que lamentaram a sua devastação, havia voltado às mãos dos moabitas (Is 16.8,9; Jr 48.32). Originalmente era terra própria para criação de gado (Nm 32.4), mas tornou-se famosa por seus vinhedos e frutas de verão. Jerônimo (*Comentário sobre Isaías* 5) situava-a a 500 passadas de Hesbom; Khirbet qam el-qibsh, a 5 km a oeste-sudoeste é um local provável. J.W.C.

**SIBOLETE** — Palavra que serviu de teste de pronúncia, mediante a qual os gileaditas comandados por Jeftê reconheceram os efraimitas derrotados quando os mesmos procuravam escapar atravessando o Jordão após a batalha (Jz 12.5,6). Visto que no dialeto semítico local de Efraim o *sh* inicial se transformava no sibilante *s*, sua verdadeira identidade era descoberta quando procuravam pronunciar o termo. Ambas as formas da palavra significam "riacho extravasado" (cf. Sl 69.2; Is 27.12), embora a forma palatalizada possa ser confundida com *shibole*, "espiga de trigo". Os efraimitas que dessa maneira foram descobertos foram imediatamente executados (v. 6). No emprego moderno do termo, "Sibolete" tem o sentido de senha ou sinal de uma seita ou partido, freqüentemente usado como injúria. D.J.W.

**SICAR** — Uma cidade de Samaria, mencionada apenas uma vez nas Escrituras com esse nome (Jo 4.5). Jesus se encontrou com a mulher de Samara à beira do poço de Jacó, que ficava nas circunvizinhanças de Sicar, e ensinou-lhe a natureza da adoração espiritual. W. F. Albright preferia identificar esse lugar com a antiga Siquém. Os evangelhos em siríaco antigo dizem "Siquém", o que parece indicar um "Siquém" original (cf. At 7.16), porém, as recentes escavações de G. E. Wright em Siquém sugerem que essa aldeia deixou de existir cerca de 100 a.C. Uma identificação alternativa pode ser a vila de Askar, na vertente oriental do monte Ebal, cêrea de 800 m ao norte do poço de Jacó. Ainda há alguma dúvida acerca da localização exata (v. SIQUEM).

W. F. Albright, *The Archeology of Palestine*, 1954, p. 247. J.A.T.

**SICÁRIOS** — Termo empregado em At 21.38 para traduzir o vocábulo grego *sikarioi*. Esses sicários eram os seguidores de um impostor egípcio (v. EGÍPCIO, O). O termo era aplicado

especialmente a grupos de nacionalistas judeus militares, nos meados do primeiro século d.C., os quais se armavam com adagas ocultas (lat., *sicae*, donde provém *sicarii*, "homens de adaga") para assassinar homens que reputavam inimigos da nação (Josefo, BJ, II, 13.3; *Antiguidades*, xx, 8, 5,10).

**SICLO** — V. DINHEIRO; PESOS E MEDIDAS.

**SICÓMORO** — V. ÁRVORES.

**SICUTE** — A palavra *sikut* como tal não ocorre na Bíblia, e há versões que traduzem-na como "tabernáculo", em Am 5.26 — um versículo que se refere ao fato de Israel haver adotado deuses assírios. Nesse versículo, as consoantes destituídas de vogais são *skt mikkm*, que são melhor traduzidas como diz nossa versão e outras, "Sicute (ou Sacute) vosso rei", e não como certas versões e a LXX, "o tabernáculo de vosso Moloque". As consoantes *skt* foram vocalizadas para que dissessem *sikut*, "tabernáculo", provavelmente mediante o emprego das vogais da palavra *shiquts*, "coisa abominável". Entretanto, o versículo tem bom sentido se lermos "Sicute" em lugar de "tabernáculo", conforme faz nossa versão. Sicute (ou Sacute) era o nome do deus da guerra, do sol e da luz, Adar-maleque ou Saturno (cf. 2Rs 17.31 Adrameleque), também conhecido como Ninurta (SAG.KUT). Kaimanu ou Kaiwanu são formas alternativas do nome do planeta Saturno. Pelo que também Am 5.26 poderia ser versículo traduzido como "Tomareis Sicute vosso rei, e Quium vosso deus-estrela, vossas imagens, que fizestes para vós..." (Outros, entretanto, consideram que essa interpretação astral é improvável, e preferem seguir a LXX, vendo em Sikkuth uma referência a santuários armados em tendas, ao mesmo tempo que traduzem Kaiwan (Quium, em nossa versão) como "pedestal" ou "pedestais" — (interpretação essa confirmada desde tempos tão antigos como a *Obra Zadoquita*, do primeiro séc. a.C.). V. RENFÁ. J.A.T.

**SIDIM, VALE DE** (heb., *sidim*, talvez derivada do termo hitita *siyantas*, "sal") — Em Gn 14.3,10 aparece como um vale identificado com o "mar Salgado", descrito como "cheio de poças de betume". Foi ali que os reis da pentápole do Jordão foram derrotados por Quedor-laomer e seus aliados do oriente. Provavelmente era uma região fértil e bem regada ao sul da península de Lisã, posteriormente submersa pelo extremo sul do mar Morto por meio da ação de um terremoto e consequente fenda na formação rochosa. Devido aos produtos betuminosos do mar Morto (ainda em evidência) os gregos chamavam-no de *Asphaltitis*. F.F.B.

**SIDOM** (heb., *tsidon*) — Antiga cidade murada dos fenícios e porto do Líbano. Sidom (modernamente Saida) contava com portos gêmeos e estava dividida na Grande Sidom (Js 11.8) e na Pequena Sidom.

De acordo com a tradição, Sidom foi igualmente a primeira cidade fenícia a ser fundada (v. FENÍCIA), tendo-se tornado a principal fortaleza dos cananeus (Gn 10.19; 1Cr 1.13). Durante alguns séculos o porto estava subordinado às dinastias egípcias XIX.<sup>a</sup> e XVIII.<sup>a</sup>. Com o declínio do controle militar egípcio, o governador da cidade, Zimri-ada, separou-se em c. de 1390 a.C. (conforme os tablets de Tell el Amarna). É possível que a tentativa de incluir Dor no território dos sidônios tenha provocado a guerra com a Filístia, que em c. de 1150 a.C. assolou Sidom, cujos habitantes fugiram para Tiro. Sidom, entretanto, se mostrou suficientemente forte para resistir a Israel (Jz 10.12), e durante um período de colonização eficaz aparentemente fez uma tentativa fracassada de colonizar Laís, no alto rio Jordão (Jz 18.7,27). A oposição contra a expansão fenícia também foi exercida por parte dos assírios, os quais, sob Tiglate-Pileser I, em c. de 1110 a.C., começaram a cobrar tributo dos portos fenícios, incluindo Sidom. Assurnasirpal II (c. 880 a.C.), tinha a cidade como vassalo, e, em 841 a.C., Salmaneser III marchou sobre o rio Dogue a fim de receber o tributo de Tiro, Sidom e Israel (v. JEU), e ilustrou isso nos portões do templo de Balawat (atualmente no Museu Britânico). As exigências assírias foram intensificadas, e os sidônios se rebelaram. Tiglate-Pileser III capturou Tiro e talvez Sidom, em 739-738 a.C. (H. Tadmor, *Scripta Hierosolymitana*, VIII, 1961, p. 269, faz Zc 9.2 referir-se a essa ocasião). Quando Senaqueribe marchou no ataque predito por Isaías (23.2-12), Luli fugiu e morreu no exílio, e foi substituído por Etbaal (Tubalu), depois que a Grande e a Pequena Sidom haviam sido capturadas.

Por ocasião da morte de Senaqueribe, Sidom uma vez mais se rebelou, e Esar-Hadom a invadiu, matando o seu governante, Abdi-milkutti, saqueando o porto e transferindo os seus habitantes para Kar-Esar-Hadom, e levando prisioneiros de Elã e da Babilônia a fim de tomar o lugar da população dizimada.

Sidom recuperou a sua independência com o declínio dos assírios, somente para outra vez ser cercada e capturada por Nabucodonosor em c. de 587 a.C., segundo fora predito por Jeremias (25.22; 27.3; 47.4). Sob os persas, Sidom proveu a maior parte da frota persa (cf. Zc 9.2). Em cerca de 350 a.C., sob Tabnite II (Tanes), Sidom encabeçou a rebelião da Fenícia e de Chipre contra Artaxerxes III (Ocus). A cidade foi traída, e 40.000 de seus habitantes pereceram, enquanto os sobreviventes incendiaram a cidade e a frota. As fortificações nunca mais foram reconstruídas. A cidade, sob Estratão II, se rendeu a Alexandre, o Grande, sem oposição, e ajudou-o no cerco de Tiro.

Sob o reinado de Antíoco III, Sidom se tornou próspera porção do reino de Ptolomeu, e posteriormente passou para as mãos dos selêucidas, e então para as mãos dos romanos, que lhe concederam autonomia local. Durante toda a sua história, o templo principal foi o de Esmum, o deus da cura. É, portanto, significativo,

que foi na região de Sidom que Jesus Cristo curou a mulher siro-fenícia (Mc 7.24-31; cf. Mt 11.21). Muitos sidônios deram ouvidos ao seu ensino (Mc 3.8; Lc 6.17; 10.13,14). Herodes Agripa I recebeu uma delegação enviada por Sidom, em Cesaréia (At 12.20), e Paulo visitou amigos na cidade, a caminho de Roma (At 27.3). Os habitantes de Sidom, cidade essa famosa por ser um centro de erudição filosófica, eram principalmente gregos (cf. Mc 7.26). Muitas moedas estampam inscrições de governantes sidônios, e entre as descobertas feitas na área figura o sarcófago inscrito de Esmunazar (c. 300 a.C.) bem como edifícios e a área do porto dos tempos do NT (A. Poidebard e J. Lauffray, *Sidon*, 1951). V. tb. FENÍCIA. Quanto às inscrições fenícias de Sidom, v. G. A. Cooke, *North Semitic Inscriptions*, 1903, p. 26-43, 401-403. D.J.W.

**SIENE** — V. SEVENÉ.

**SIGAIOM** — V. SALMOS.

**SIGNOS DO ZODÍACO** — V. ESTRELAS.

**SILAS** — Um membro líderante da igreja de Jerusalém, que também possuía dons proféticos (At 15.22,32). Silas pode ser um nome semítico, possivelmente *shé'ila'*, forma aramaica de Saul. Pouca dúvida resta que ele deve ser identificado com "Silvano" (2Co 1.19; 1Ts 1.1; 2Ts 1.1; 1Pe 5.12), nome este que provavelmente é a forma latinizada de "Silas", ainda que possa ter sido um cognome separado, escolhido devido à sua similaridade.

No livro de Atos, Silas aparece enviado pela igreja de Jerusalém a fim de dar as boas-vindas de comunhão aos gentios convertidos por meio da igreja de Antioquia (At 15.22-35). Quando Paulo e Barnabé se desentenderam acerca de Marcos, Barnabé partiu em companhia de Marcos, mas Paulo escolheu a Silas como seu companheiro, por ocasião da segunda viagem missionária do apóstolo (15.36-41). O fato de sua cidadania romana (16.37-39) talvez tenha sido um dos motivos para tal escolha, e o fato de ser membro da igreja de Jerusalém certamente era algo útil para Paulo. Seu papel parece ter sido o de substituir Marcos, e não Barnabé. Em parte alguma Silas é referido como "apóstolo" (em contraste, veja-se o caso de Barnabé, em At 14.14), e sua posição parece ter sido subordinada. Marcos foi o ministro ou auxiliar (*hyperebetes*) dos apóstolos antes disso (13.5), e isso parece indicar que o mesmo tivesse tido alguma função semelhante à dos ajudantes das sinagogas (v. Lc 4.20), estando incumbido das Escrituras e possivelmente de rolos de instrução catequética, que mais tarde se desenvolveram transformando-se nos evangelhos. Se a função de Silas foi idêntica, podemos perceber com mais facilidade como lhe coube o papel literário, que lhe é atribuído (sob o nome de Silvano) nas epístolas. Silas acompanhou Paulo pela Síria, pela Ásia Menor, pela Macedônia e até em Tessalônica. Quando Paulo partiu para Atenas, Si-

las permaneceu em Beréia e posteriormente se juntou novamente a Paulo em Corinto (At 16-18). Paulo menciona seu trabalho em Corinto em 2Co 1.19. Silas tem seu nome associado ao de Paulo nas epístolas escritas de Corinto (1Ts 1.1; 2Ts 1.1), e não aparece novamente senão na referência que lhe é feita em 1Pedro.

Pedro afirma que escrevia *dia Silvanou* (1Pe 5.12). Isso subentende alguma função literária, provavelmente com bastante liberdade. Isso poderia explicar certas semelhantes no fraseado entre 1Pedro, 1 e 2Tessalonicenses, e o decreto apostólico de At 15. R.E.N.

**SILO** — De conformidade com Jz 21.19, Silo ficava situada "para o norte de Betel, da banda do nascente do sol, pelo caminho alto que sobe de Betel a Siquém, e para o sul de Lebona". Isso a identifica com a moderna Seilum, uma localidade arruinada sobre uma colina, cerca de 15 km ao norte de Betel (Betitin) e a 5 km a sudeste de el-Lubban. O sítio foi escavado por expedições dinamarquesas em 1926-9 e em 1932, e os resultados sugerem que Silo foi destruída em cerca de 1050 a.C. e deixada desolada por muitos séculos até vir a ser reocupada já em tempos helenísticos.

Foi em Silo que a tenda da congregação foi armada nos primeiros dias depois da conquista (Js 18.1), e foi esse o principal santuário dos israelitas durante o tempo dos juízes (Jz 18.31). Era local de uma festividade anual que constava de danças nos vinhedos, talvez por ocasião da Festa da Colheita (Êx 23.16), que em certa oportunidade proveu aos homens de Benjamim a chance de escolherem e arrebatarem jovens como esposas (Jz 21.19s.). Esse festival provavelmente foi transformado na peregrinação anual da qual os pais de Samuel posteriormente participaram (1Sm 1.3). Pelo tempo de Eli e seus filhos, o santuário já se tornara uma estrutura bem estabelecida de adoração centralizada, e a tenda de Josué havia sido substituída por um templo (*hekhal*) dotado de porta e pilar (1Sm 1.9). Embora as Escrituras não façam referência direta à sua destruição, a evidência arqueológica se coaduna bem com as referências a Silo como um exemplo do julgamento de Deus contra a iniquidade de seu povo (Sl 78.60; Jr 7.12,14; 26.6,9). Por outro lado, Aías, o silonita, é mencionado em 1Rs 11.29 e 14.2, enquanto outros habitantes de Silo o são em Jr 41.5. Alguma ocupação, embora limitada, deve ter tido prosseguimento até depois de 1050 a.C., ainda que o sacerdócio houvesse sido transferido para Nobe (1Sm 22.11; cf. 14.3), quando Silo então deixou de ser um centro religioso.

Uma referência que se reveste de uma dificuldade peculiar aparece em Gn 49.10, "O cetro não se arredará de Judá, nem o bastão de entre seus pés, até que venha Siló". A expressão hebraica *'ad ki-yavo' shiloh* pode ser traduzida de diversas maneiras: (i) Considerando "Siló" um título messiânico. (ii) "Até que ele venha a Siló", tendo como sujeito a Judá, e o cumprimento na reunião de Israel em Siló, em Js 18.1,

quando a tribo de Judá nobremente rejeitou a proeminência que havia desfrutado anteriormente. (iii) Emendando-se *shiloh* para *sheloh* e traduzindo a frase como faz a LXX, "até que aquilo que é dele venha", isto é, "as coisas reservadas para ele", uma esperança vagamente messiânica. (iv) Seguindo-se um texto variante da LXX, "até que ele venha de quem é", não importando de quem é "o que" (Onkelos diz que se trata do reino).

A última dessas alternativas era geralmente a favorecida pelos pais da igreja, enquanto a primeira delas parece não ter sido apresentada com seriedade senão já no séc. XIV d.C., exceto em certa passagem duvidosa do *Talmude*. Contra (i) temos seu caráter sem paralelo: em nenhuma outra passagem bíblica Siló é usada como título do Messias, e o NT não reconhece isso como uma profecia. Se fosse reconhecido como um título significaria algo mais ou menos parecido com "o doador da paz", mas lingüisticamente isso não soa de forma muito natural. (ii) é plausível, mas dificilmente cabe dentro daquilo que sabemos acerca da história subsequente de Judá; como também não é usual que a bênção de um patriarca tivesse tal limitação quanto ao tempo. Uma variante que procura evitar essa objeção é a tradução que diz "enquanto o povo vier a Silo", isto é, "para sempre", mas tal variante força o hebraico. (iii) e (iv) envolvem uma emenda pequena, enquanto a tradução deixa muita coisa entregue à imaginação, ainda que Ez 21.27 (v. 32 no hebraico) demonstre que uma construção semelhante a essa é válida; de fato, Ez 21.27 é provavelmente um eco deliberado e uma interpretação de Gn 49.10. Todavia, o emprego de *she-* como partícula relativa é normalmente considerada como posterior (mas cf. Jz 5.7).

Quanto a revisões das possíveis interpretações, v. especialmente os comentários de J. Skinner e S. R. Driver, e também HDB; uma interessante teoria, apresentada por J. Lindblom se encontra no Volume do Congresso VT, 1953. Quanto a informações arqueológicas, v. W. F. Albright em BASOR, 9 de fevereiro de 1923, p. 10s.; e H. Kjaer em JPOS, X, 1930, p. 87-114. J. B. Tr.

**SILOÉ** — Uma das principais fontes de suprimento de água de Jerusalém era a poça intermitente de Gíom ("Fonte da Virgem"), abaixo da Porta da Fonte (Ne 3.15) e a leste-sudeste da cidade. Essa despejava na cidade as suas águas por meio de um canal aberto, que levava o líquido lentamente ao longo das vertentes do sudoeste, chamadas *Shiloah* ("enviador"; na LXX, *Siloam*, Is 8.6). Seguiu a linha do último "segundo aqueduto" (Wilson), descendo apenas 1/4 de polegada em cada 300 m, e desagouava no poço Antigo ou de Baixo (modernamente Birket el-Hamra) no fim do vale central entre os muros das colinas do sudeste e do sudoeste (v. fig. 204). Dessa maneira descia até abaixo do "muro do açude de Hassela" (Ne 3.15) e aguava o "jardim do rei", nas vertentes adjacentes.

O poço Antigo era provavelmente a "poça de Siloé", em uso nos tempos do NT para abrigar pessoas enfermas em suas cercanias, enquanto outros usavam-na para lavar roupa (Jo 9.7-11). A "torre de Siloé", que caiu e matou dezoito pessoas — um desastre bem conhecido nos dias de nosso Senhor (Lc 13.4) — provavelmente ficava situada na vertente de Ofel, acima da poça, a qual, de conformidade com Josefo (BJ, v. 4.1), ficava perto da curva do muro antigo, abaixo de Ofias (Ofel). De acordo com o *Talmude* (*Sukot* iv. 9), a água era tirada da poça de Siloé por meio de um vaso de ouro para ser transportada em procissão até o templo, por ocasião da Festa dos tabernáculos. Embora existam vestígios de um banho e de um reservatório aberto herodianos (com cerca de 19x6 m, originalmente com 23-1/2 x 23-1/2 m, e com degraus no lado ocidental), não pode haver certeza de que esse fosse verdadeiramente a poça em questão. Tem sido sugerido que a parte da cidade ao redor da poça Superior ('*Ayin Silwan*'), a 100 m acima, era chamada de "Siloé", enquanto a poça Inferior era chamada de Poça do Rei (Ne 2.14) ou Gíom de Baixo.

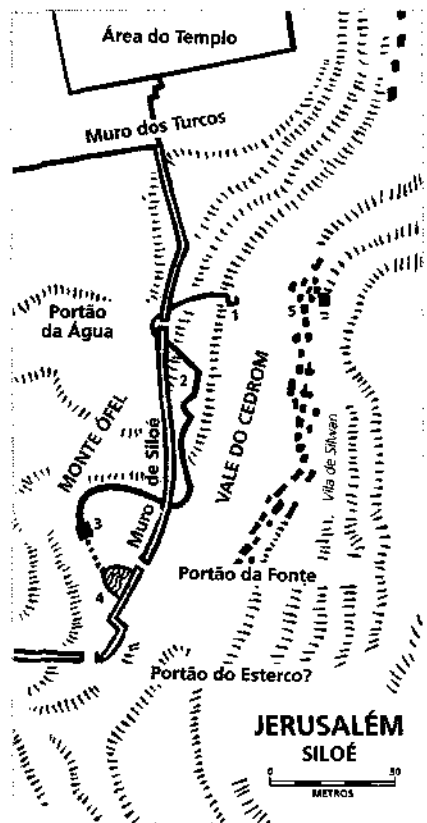


Fig. 171 — Siloé. CHAVE: 1. Gíom; 2. Túnel de Ezequias; 3. Poço Superior (Birket Silwan); 4. Poço Inferior ou Antigo (Birk el-Hamra); 5. Túmulo do Mordomo.



Quando Ezequias viu-se a braços com a ameaça de invasão por parte do exército assírio, sob Senaqueribe, tampouco "todas as fontes", isto é, todos os riachos e canais subsidiários que conduziãam ao "ribeiro que corria pelo meio da terra" (2Cr 32.4). Vestígios de canais bloqueados, pertencentes a mais ou menos esse tempo, foram encontrados pela Missão Parker. O rei em seguida desviou as águas do Gíom superior por meio de um "conduto" ou túnel até um cisterna ou poça superior (o método normal de armazenar água), no lado oeste da cidade de Davi (2Rs 20.20). Ben Siraque relata como "Ezequias fortificou a sua cidade e trouxe a água para seu meio; fendeu a rocha com o ferro e cercou a poça com montanhas" (Eclesiástico xlviii. 17-19). É evidente que Ezequias defendeu a nova fonte de suprimento com uma rampa (2Cr 32.30). A escavação do reservatório talvez esteja referida em Isaías (22.11).

Em 1880 alguns banhistas que se encontravam na poça superior (também denominado *bîrket silwan*) encontraram a entrada de um túnel e, cerca de 15 m adentro encontraram uma inscrição em hebraico cursivo, atualmente em Istambul (v. ESCRITA), que diz: "... estava sendo cavado. Foi cavado da seguinte maneira... machados, cada homem na direção de seu companheiro, e quando ainda havia três côvados para escavar, a voz de um homem chamando a outro foi ouvida, mostrando que estava se desviando para a direita. Quando o canal foi completado, os escavadores se defrontaram homem com homem, machado com machado, e a água fluiu por 1.200 côvados desde a fonte até o reservatório. A altura da rocha acima das cabeças dos escavadores era de 100 côvados" (D. J. Wiseman, IBA, p. 61-64).

Quando esse notável feito de engenharia dos judeus foi escavado, as marcas das picaretas e os desvios para efetuar a junção a meio caminho puderam ser percebidos. O túnel atravessa 1.777 pés (outros dizem 1.749 pés), fazendo curvas para evitar construções ou fendas na rocha, ou para seguir uma fissura, abrangendo uma linha direta de 1.090 pés. Tem cerca de 6 pés de altura, e em certos trechos tem apenas 50 cm de largura. Tem sido sugerido que esse ou um túnel semelhante foi o "canal subterrâneo" (*tsinor*) pelo qual os homens de Davi subiram a fim de capturar a cidade jebusita (2Sm 5.8). Os edifícios modernos impedem qualquer verificação arqueológica para determinar se a poça superior é o "reservatório" (*bê rekâh*) de Ezequias, ou se daí as águas escorriam diretamente para a poça inferior.

Abaixo da moderna vila de Silóé (Silwân, pela primeira vez mencionada em 1967) na escarpa oriental oposta à colina de Ofel, há certo número de túmulos escavados na rocha. Um desses exibiu uma inscrição em hebraico, epitáfio de um mordomo real, provavelmente o Sebna que foi repreendido por Isaías (22.15,16). V. SEBNA (também IBA, p. 59; IEJ, III, 195v, p. 137-152). V. fig. 171. D.J.W.

**SILVANO** — V. SILAS.

**SIM** — O vocábulo egípcio *sinw, swn*, "fortaleza", é ligado com o termo egípcio mais recente, *sin*, "argila, lama", o que explica seu nome grego, Pelusium, "cidade de lama". Era uma cidade-fortaleza, atualmente chamada Tell Farama, nas praias do mar, cerca de 32 km a sudeste de Port Said; era um posto de defesa egípcio de grande importância contra invasões partidas do oriente através da Palestina. A emenda, em Ez 30.15,16, para Sevené (= Aswan) é desnecessário. Quanto ao nome Sim, v. Gardiner, JEA, v. 1918 p. 253, 254. K.A.K.

**SIM, DESERTO DE** — Um deserto que os israelitas atravessaram entre Elim e o monte Sinai (Êx 16.1; 17.1; Nm 33.11,12). Tem sido usualmente identificado com Debbe er-Ramleh, um trecho arenoso abaixo de Jebel et-Tih, a localidade da península do Sinai; porém, outra localização sugerida é a planície costeira de El-Markhah. Visto que sua posição depende da fixação do monte Sinai, que é incerto (v. SINAI, MONTE DE), é impossível determinar seu local exato. J.M.H.

**SIMÃO** — Uma forma posterior do nome Simeão do AT (v. At 15.14, noutras versões ou revisões, onde Tiago usa a forma mais antiga; também 2Pe 1.1).

1. O principal discípulo e apóstolo de Jesus, filho de Jonas (ou João) e irmão de André. Jesus lhe deu o sobrenome de Pedro (q.v.).

2. O "cananeu" (Mt 10.4; Mc 3.18). "Cananeu", neste caso, não pode significar habitante de Canaã, nem pode representar alguém que morasse em Canaã. Pelo contrário, deveria ser traduzido como "cananeano", isto é, aderente do partido judaico posteriormente conhecido como dos zelotes, e assim traduzido por Lucas (Lc 6.15; At 1.13). Se era um zelote no sentido político ou no sentido religioso é questão de algum debate (v. CANANEANO, ZELOTE).

3. Um dos irmãos de nosso Senhor (Mt 13.55; Mc 6.3). 4. Um leproso de Betânia, em cuja casa a cabeça de Jesus foi ungida com azeite (Mt 26.6; Mc 14.3), provavelmente aparentado com Marta, Maria e Lázaro (q.v.). 5. Um homem de Cirene que foi compelido a transportar a cruz de Jesus (Mc 15.21), possivelmente o mesmo Simeão de At 13.1 (v. RUFO). 6. Um fariseu em cuja casa os pés de Jesus foram lavados com lágrimas e unguentos (Lc 7.40). Alguns eruditos equiparam esse Simão com (4), acima, e consideram os relatos como duplicatas; porém, os relatos são notavelmente diferentes quanto aos detalhes (v. MARIA). 7. Simão Iscariotes, pai de Judas Iscariotes (q.v.) (Jo 6.71; 12.4; 13.2). 8. Simão Mago (q.v.) 9. Um cortador de Jope, em cuja casa Pedro se hospedou (At 9.43). F.S.F.

**SIMÃO MAGO** — No NT encontramos com Simão, na "cidade de Samaria" (Sebaste? — At 8.9-24), onde iludia "o povo de Samaria, insinuando ser ele um grande vulto" (v. 9). Lucas não sugere que o próprio Simão fosse sa-

maritano. Sendo em essência um charlatão oriental, Simão cultivava a lenda que era uma emanação divina — “o poder de Deus, chamado o grande poder”. O conceito do título era perfeitamente pagão (cf. as analogias apresentadas por Ramsay, BRD, p. 117; Deissmann, BS, p. 336), mas os samaritanos certamente entendiam “Deus” como “Javé”, e Simão deve ter-se aclimatado com o ambiente religioso. Por conseguinte, ele já representava um significativo sincretismo de elementos mágicos, helenísticos e judaicos.

No movimento das massas, que atendiam à pregação de Filipe, Simeão professou conversão e foi batizado. Lucas emprega sua expressão regular, “creu”, e não há razão para duvidar-se da sinceridade de Simão até esse ponto. A seqüência dos eventos, contudo, demonstra que as suas atitudes básicas ainda eram as de um mágico pagão. Tão impressionado ficou ele com as manifestações visíveis do Espírito Santo, depois da imposição de mãos por parte do apóstolo, que rogou que os apóstolos, como se fossem colegas mais eficientes nas mesmas artes mágicas, lhe concedessem a fórmula mágica da doação do Espírito mediante um preço apropriado. A esmagadora repreensão de Pedro evidentemente o aterrorizou, pois rogou a intercessão dos apóstolos para que fosse afastado o perigo indicado nas palavras de Pedro. Simão estava obcecado com a idéia de poder: parece que julgava que o mesmo residia nos apóstolos como se estes fossem uns super-mágicos.

Nesse ponto, de forma bastante abrupta, Lucas deixa Simão, o Mago, de lado; mas há uma verdadeira cadeia de tradições que sobrevivem na primitiva literatura cristã. Ainda que tais lendas incluam incongruidades e lendas, não há necessidade de desconsiderar as descrições patrísticas, conforme o faz de Faye, nem de negar qualquer conexão entre o Simão Mago do livro de Atos e a seita dos simônios. Até o próprio patife Alexandre, descrito por Luciano, discursou sobre os erros de Epicuro; e nada existe de incrível em Simão, dotado de habilidade e personalidade notáveis, além de alguns reais poderes psíquicos, e talvez alguma educação, combinação de charlatão e de heresiarca.

Justino (*Apologia* xvii, cf. lvi, e *Trifo* cxx), que era de Samaria, diz que Simão nasceu na vila de Gita; que sua companheira, Helena, anteriormente uma prostituta, era largamente reputada como sua primeira “idéia” divina, enquanto ele mesmo era aclamado pelas multidões, em Samaria e em Roma, como uma divindade. De fato, a adulação romana havia erigido uma estátua inscrita *Simoni Deo Sancto*, “a Simão, o Deus Santo”. (Essa estátua em realidade pode haver sido erigido para a divindade dos sabinos, Semo Sancus; mas os simônios, que adoravam perante estátuas, talvez viram oportunidade nessa estátua).

Irineu (*Adv. Haer.* 1.16, Harvey), Hipólito (*Philos.* vi. 7s.) e Epifânio (*Panar.* xxi. 2s.) descrevem a doutrina simoniana, e os dois últimos empregam publicações que alegam, talvez erroneamente no caso de Hipólito, terem emanado da seita de

Simão. Parece que Simão desenvolveu seu antigo tema de “o Grande Poder de Deus” num esquema trinitário: Simão apareceu aos samaritanos como o Pai, aos judeus como o Filho (ele apenas parecia haver sofrido) e ao mundo em geral como o Espírito Santo. Contava com um mito da redenção no qual livrara Helena (“a ovelha perdida”) da escravidão de sucessivas transmigrações em vários corpos femininos; e pregava a salvação pela graça, exigindo a fé em Helena e em si mesmo, mas permitindo irrestrita liberdade moral depois disso. Mas Simão também dependeu pesadamente do paganismo grego e da filosofia grega, e alguns conceitos seus reaparecem entre certos cristãos sofisticados, gnósticos (q.v.). Irineu e os demais reputavam-no como o primeiro grande herege. A associação moderna de origens gnósticas com formas heréticas do judaísmo pode sugerir que o instinto desses escritores cristãos não estava errado.

A literatura como a do romance clementino e os Atos de Pedro apresenta muitas histórias imaginárias sobre encontros entre Simão, o Mago, e Simão Pedro, em Roma. (A grande idéia antigamente popular de que nas clementinas Simão é uma alcunha para Paulo, não precisa ser mais levado a sério). De acordo com Hipólito, a exibição final de Simão foi um fracasso. Foi enterrado vivo, prometendo reaparecer dentro de três dias; mas não conseguiu, pois, na lacônica frase de Hipólito, “ele não era o Cristo”. A.F.W.

**SÍMBOLO** — Essa palavra não pode ser encontrada na Bíblia, mas o emprego de símbolos é comum em todas as religiões. A palavra *symbolon* tinha diversos usos, como, p.ex., um sinal, garantia, e a sua importância se derivava do fato que era um objeto representativo que garantia a realidade daquilo que estava assim simbolizando. O *Oxford Dictionary* define um símbolo como “algo reputado por consenso geral como tipificação ou representação ou memória natural de alguma coisa por possuir qualidades análogas ou por associação de fato ou no pensamento”. Essa distinção clara entre o objeto e o símbolo é inevitável na filosofia analítica ainda que não seja encontrada no pensamento antigo. Malinowski frisou que o simbolismo se fundamenta não em alguma relação existente entre um objeto e um sinal, mas sim, na influência que um sinal ou ação tem sobre um organismo receptivo (*A Scientific Theory of Culture*, 1944). É importante relembrar isso quando examinamos a simbologia da Bíblia.

## I. NO ANTIGO TESTAMENTO

Os símbolos do AT serão considerados sob os títulos Pessoal, Objeto e Em Ação.

### a) Símbolos pessoais

No primitivo pensamento israelita, o clã ou a família era a unidade fundamental, e não o indivíduo. A vida (*nefesh*) dos indivíduos compunha a vida do grupo; a vida do grupo se estendia por todos os seus indivíduos componentes. Esse conceito psicológico tem sido cha-

mado de personalidade coletiva (Wheeler Robinson) ou consciência de grupo (Radcliffe Brown), e ajuda a explicar como uma pessoa podia simbolizar um grupo de pessoas (2Sm 18.3) ou a presença de Deus (Êx 7.1).

Há certa expressão, *'ish ha'elohim*, usada mais de setenta vezes e traduzida como "homem de Deus", que poderia ser traduzida como "homem divino". Por 27 vezes essa expressão se refere a Elias, e, nas instâncias restantes, a profetas tais como Elias e Samuel, ou Moisés e Davi. Eliseu é creditado com poderes divinos tais como a restauração da vida (2Rs 4.35), e a leitura dos pensamentos alheios (2Rs 5.26). Ele aparece no lugar de Deus, faz as obras de Deus, e é o símbolo da presença de Deus. Similarmente, Moisés era como Deus para Arão (Êx 4.15) e para faraó (Êx 7.1), por palavras e por ações (Êx 14.6; 17.6). Todos os profetas falavam a palavra de Deus, e quando os israelitas lhes davam ouvidos, davam ouvidos ao próprio Deus; conseqüentemente, a pessoa do profeta estava isenta de qualquer ataque. Há pouca evidência capaz de demonstrar que a monarquia israelita era reputada como divina, mas é bem possível que Salomão se tenha apresentado como símbolo de Deus.

#### b) Símbolos objetivos

Objetos externos eram também empregados para simbolizarem a presença de Deus, de maneira convencional ou representativa. O arco-íris foi aceito como a garantia que a ira de Deus havia passado e que ele se lembraria de sua aliança (Gn 9.13). Moisés fez uma serpente de bronze, simbolizando a sabedoria e o poder curador de Deus (Nm 21.9); bezerras de ouro foram feitas para simbolizar o grande poder de Deus (Êx 32; e 1Rs 12). Mais freqüentemente, faziam-se objetos que não representavam características específicas de Deus, e um exemplo importante disso é o altar. O vocábulo hebraico *mizbeah*, que vem da raiz *zbh*, ("matança"), sugere o lugar onde o animal era preparado para o sacrifício. Deve-se observar, todavia, que nos relatos mais primitivos sobre os patriarcas, estes erigiam altares depois que Deus lhes aparecia, a fim de assinalar o lugar e reivindicá-lo para o Senhor para sempre. Na adoração dos israelitas o altar simbolizava o local da reunião de Deus com o homem, enquanto a arca simbolizava a presença de Deus por conter as tábuas do decálogo, e onde estava a palavra do Senhor, ali estava o próprio Senhor.

Quando o templo de Jerusalém foi erigido, simbolizava o poder universal de Deus. O próprio templo era símbolo da terra, o lavatório de bronze era símbolo do mar, e o candelero de ouro era símbolo do sol. Era necessário que o sacerdote estivesse apropriadamente vestido ao entrar no tabernáculo ou no templo, e suas vestimentas eram evidentemente simbólicas. Eram fabricadas de linho (Êx 28.39), que era reputado como possuidor de qualidades protetoras (Lv 6.8-12). Duas razões são possíveis. Visto que os sacrifícios eram de animais, o linho, como um vegetal, conferia uma imunidade que não po-

deria ser encontrada em vestes de lã ou de couro. Porém, é mais provável que, tal qual em muitas histórias populares, o linho fosse considerado como símbolo de imortalidade ou indestrutibilidade. Os eruditos judeus têm sugerido significações simbólicas para as cores das vestimentas sacerdotais, bem como para cada item separado das mesmas. A estola e o peitoral simbolizavam as 12 tribos e o julgamento, e, quando o sacerdote se vestia com os mesmos, isso lhe dava poder de julgar em nome do Senhor. A sobrepele era decorada com romãs e sinetes — símbolos da fertilidade e advertências aos espíritos malignos. Sobre a sua cabeça havia uma mitra onde estava fixada uma placa de ouro com as palavras em gravação "Santo ao Senhor" (Êx 28.36), que tornava o próprio sacerdote uma extensão da presença de Deus, isto é, seu símbolo.

#### c) Símbolos em ação

Esses símbolos eram ações ilustrativas ou com um propósito em mira, que ultrapassavam seu contexto imediato. Demonstavam ou introduziam novas circunstâncias. Precisam ser distinguidas da magia, que tinha o desígnio de compeli-la a uma ação específica da parte de Deus. Quando um escravo israelita preferia dedicar-se permanentemente à escravidão em lugar de aceitar sua liberdade, o seu senhor tomava uma soveia e furava a orelha do servo de encontro à porta de entrada da casa a fim de simbolizar o fato que dali por diante o escravo fazia parte da família (Êx 21.6). Outras ações simbólicas de natureza doméstica eram a entrega de um sapato para simbolizar a entrega de todos os direitos pessoais de herança (Rt 4.7), enquanto os cabelos cortados simbolizavam a oferta da vida do enlutado a um parente morto (Js 22.12).

Entre as ações simbólicas religiosas, a circuncisão (q.v.) sempre foi um rito significativo; originalmente ligado ao matrimônio, era realizada para evitar as más intenções de espíritos que vigiavam sobre a câmara nupcial; mas, em Israel, foi praticada até na meninice e daí até na infância, representando a dedicação dos poderes de reprodução à orientação divina bem como a incorporação da criança na comunidade.

A cerimônia do bode Azazel, mediante a qual os pecados do povo eram simbolicamente transferidas para um bode, no Dia da Expição, era um ritual do tipo bem conhecido em muitos países; tem sido descrito como uma instância clara do princípio de solidariedade vicária, neste caso entre o sacerdote, o povo e o bode (C. Lattey, VT, I, 1951, p. 272).

Outras instâncias de transferência mediante ação simbólica são a novilha vermelha (Nm 19) que transferia a impureza, e a unção, que transmitia poder espiritual (p. ex., 1Sm 16.13).

Deve-se dar atenção especial à importância das ações simbólicas dos profetas. Esses homens não só proclamavam suas mensagens, mas também realizavam ações a fim de demonstrar o que Deus faria, e dessa maneira ajudavam a realizar os resultados preditos. Não realizavam essas ações, todavia, a fim de influir sobre a vontade de Deus, mas antes, a fim de preparar o caminho para

aquilo que ele havia decretado. Assim é que Isaías andou despido durante algum tempo, como sinal de que Deus traria pobreza e exílio sobre o povo de Israel (Is 20.2). Jeremias sepultou um cinto novo em terra úmida, e posteriormente desenterrou-o já estragado, a fim de mostrar como Israel, anteriormente tão próxima de Deus, fora agora rejeitada e ficaria despojada (Jr 13). Ezequiel desenhou uma cidade sobre uma telha e colocou modelos de máquinas de cerco ao redor do desenho para demonstrar a destruição de Jerusalém que já fora decidida por Deus (Ez 4.1-3). Outros exemplos de ação simbólica aparecem em 1Sm 15.27; Jr 19.11; 28.11.

## II. NO NOVO TESTAMENTO

Aqui a situação é inteiramente diferente. Não existem pessoas simbólicas; Jesus Cristo não era um símbolo do Deus, pois era Deus, conforme afixação nas palavras que proferiu: "Eu e o Pai somos um" (Jo 10.30). Semelhantemente, não se pode descrever os discípulos como símbolos, pois eram servos sob disciplina, e não meros representantes.

Contudo, o Senhor Jesus realizou ações simbólicas e aprovou-as para uso na igreja. Seus milagres de cura não eram meros feitos de simpatia, mas também sinais ou símbolos que demonstravam a aproximação do reino de Deus. Semelhantemente, quando ele tomou o pão e o vinho e deu-os aos discípulos, dizendo: "Fazei isto em memória de mim, não estava simplesmente a exortá-los a que mantivessem boa comunhão entre si, mas estava transmitindo-lhes um rito mediante o qual podiam mostrar em símbolo a sua presença eterna com a sua igreja. Assim é que a igreja tem aceitado o simbolismo das ordenanças — o batismo e a ceia do Senhor. No pão e no vinho o adorador recebe, mediante a fé, o verdadeiro corpo e o sangue do Senhor. Nas águas do batismo o pecado é simbolicamente lavado, e a pessoa se torna membro do rebanho de Cristo. Com essas ações a igreja simboliza a sua fé; as ordenanças são não apenas ilustrações, mas também canais prescritos para a recepção da graça divina. V. ORDENANÇAS.

Além dos símbolos das ordenanças, a igreja tem em alguns casos usado o símbolo da cruz. Trata-se de um símbolo autêntico visto que é representação pictórica de um fato histórico, um sumário visual de certas características essenciais da fé cristã. Na história da arte cristã têm-se cristalizado certos símbolos pictóricos geralmente aceitos como representações dos 12 apóstolos, como, p.ex., os símbolos dos quatro evangelistas. Houve tempo em que o peixe era um símbolo popular da fé cristã, visto que as letras gregas da palavra que significa peixe, *ichthys*, formavam as iniciais das palavras em grego que significam "Jesus Cristo, Filho de Deus, Salvador". A igreja cristã não tem encorajado o uso dos símbolos, apesar de estarem enraizados na natureza e na experiência do homem, a fim de que, ao ser salientado o símbolo, o crente não desvie a vista do próprio Senhor, Jesus Cristo.

A.A.J.

**SIMEÃO** — 1. Segundo filho de Jacó e Lia (Gn 29.33) No hebraico, *shim'on*, que se deriva de *shama'* ("ouvir"); sua significação é dada em Gn 29.33. Simeão tomou parte, juntamente com Levi, do massacre dos homens de Siquém, depois da desonra sofrida por sua irmã, Diná (Gn 34). Simeão também desempenhou papel importante no caso entre José e seus irmãos, tendo sido entregue como refém, a fim de que os demais pudessem retornar da Palestina em companhia de Benjamim. Simeão pode ter sido selecionado por José talvez por haver tido parte proeminente em sua venda para o Egito, ou talvez porque fosse o segundo irmão, depois de Rúben, que agira com mais responsabilidade do que os demais (Gn 37.21,22; 42.22). Na bênção proferida por Jacó, Simeão e Levi foram compreendidos por causa de sua natureza violenta e a profecia dizia que seriam divididos e espalhados (Gn 49.5-7). Os filhos de Simeão foram Jemuel, Jamim, Oade, Jaquim, Zoar e Saul, filho de uma mulher canaanita (Gn 46.10; Êx 6.15).

2. Tribo de Simeão. O número da tribo aparece como 59.300 em Nm 1.22,23 e 22.200 "famílias" em Nm 26.14. Acampavam ao lado de Rúben (Nm 2.12,13). A tribo de Simeão achava-se entre aqueles que ficaram no monte Gerizim e proferiram as bênçãos (Dt 27.13), mas não foi nomeado (juntamente com Issacar) na bênção de Moisés, que aparece em Dt 33. Na terra prometida foi-lhe dada partilha na extremidade sul que acabou sendo quase totalmente absorvida pelo território de Judá (Js 19.1-9). As cidades na área eram reputadas pertencentes a Judá, conforme Js 15.26-32,42 e outros trechos. Judá e Simeão reuniram suas forças no início da conquista de Canaã (Jz 1.3,17), mas Judá era claramente a tribo mais poderosa. Os filhos de Simeão, a despeito de manterem registro genealógico, não se multiplicaram tão rapidamente quanto Judá (1Cr 4.24-33). Não obstante, conquistaram uma vitória sobre os amalequitas, no tempo de Ezequias (1Cr 4.41-43), e proveram mais homens a Davi do que a própria tribo de Judá (1Cr 12.24,25). O cronista parece deixar subentendido que Simeão pertencia à parte norte do reino, mas grandes números de simeonitas se juntaram a Asa na restauração da adoração a Javé (2Cr 15.9). A tribo não é mencionada depois do exílio, e a única outra referência a Simeão é a dos que serão selados, em Ap 7.7, onde aparece em sétimo lugar na lista.

3. Um ancestral de Jesus (Lc 3.30).

4. Um homem de Jerusalém que era reto e piedoso e que aguardava a "consolação de Israel" (Lc 2.25-35). Não deve ser identificado com o rabino Simão ben Hillel. Era antes pertencente ao remanescente que ansiava pela vinda do Messias, e que havia recebido uma revelação direta de que não fecharia os olhos antes de ver o Messias pessoalmente. Quando a apresentação de Jesus estava em vias de ser realizada, foi guiado pelo Espírito até o templo. Ao ver a Jesus, proferiu o cântico de louvor que atualmente é conhecido como *Nunc Dimittis*. Ele percebeu que o Messias

vindicaria Israel aos olhos dos gentios. Simeão dirigiu a palavra, à espantada Maria, falando-lhe sobre o papel de Cristo dentro de Israel. Cristo haveria de ser qual uma pedra, fazendo alguns tropeçarem e fazendo outros se elevarem. Haveria de ser um sinal que não seria ouvido, mas antes que seria alvo de contradição (34). O próprio sofrimento de Maria, ao ver a vida e a morte de Cristo, seria agudíssimo, mas ele haveria de revelar os pensamentos íntimos dos homens (35). Tendo dado esse testemunho sobre o Cristo, Simeão desaparece silenciosamente do quadro.

5. Um discípulo de Antioquia, dotado de dons proféticos e de ensino, que foi um daqueles que ordenaram Barnabé e Saulo para sua primeira viagem missionária (At 13.1,2). Era cognominado de Níger, o que sugere que era africano, ainda que não tenha sido provado que fosse o mesmo indivíduo que Simão de Cirene (Lc 23.26 etc.)

6. Versão arcaica do nome de Simão Pedro, usada por Tiago em seu discurso perante o concílio de Jerusalém (At 15.41). Todavia a nossa versão usa o costumeiro "Simeão", nesse versículo. Alguns bons manuscritos também dizem *Symeon* em 2Pe 1.1. R.E.N.

**SIMEATE** — Em 2Rs 12.21, uma amonita, mãe de Jozacar (chamado Zabade, em 2Cr 24.26) um dos assassinos de Joás.

**SEMEI** — No hebraico, *shim'i*, (?) forma compacta de *sh'ma'yahu*, "Javé ouviu". O AT registra dezenove homens assim chamados. O mais bem conhecido deles é o filho de Gera, um benjamita, e aparentemente de Saul, que amaldiçoou a Davi por ser homem sanguinário (2Sm 16.5s.). Simei proclamou que a rebelião de Absalão, que poria fim ao reinado de Davi, era uma recompensa justa pelo sangue da casa de Saul que havia sido derramado antes da união de Judá e Israel, ainda que Davi, em realidade, não tivesse sido o responsável pela matança (2Sm 3.1-6,27; 4.8). Davi parece ter aceitado tais improperios com mansidão, crendo que Simei falava como uma admoestação da parte do Senhor (2Sm 16.11,12), como que reconhecendo que, afinal de contas, ele fora o motivo do derramamento de sangue. Entretanto, mais tarde em sua vida Davi concluiu que Simei havia semeado a dissensão, pelo que não era homem destituído de culpa (1Rs 2.9).

Salomão mostrou clemência para com Simei, dando-lhe um lugar em Jerusalém; mas, ordenou que fosse executado depois de três anos, usando sua (erroneamente) suspeitada cumplicidade com Gate (1Rs 2.36-46), como vingança contra a animosidade de Simei para com Davi. C.H.D.

**SIMEÍTAS** — Essa família se originou num certo Simei, filho de Gérson, que era filho de Levi (Nm 3.21). Essa família levítica estava encarregada de parte da responsabilidade pela manutenção da tenda da congregação, como sua tarefa sagrada (Nm 3.25,26).

**SINAGOGA** — No AT o termo "sinagoga" ocorre apenas em Sl 74.8, onde aparece como tradução de *mo'ed*. Não está bem determinado se a referência tem o sentido presente. O termo grego *synagoge* é usado com frequência na LXX para designar a congregação de Israel, e ocorre 56 vezes no NT. O sentido básico é um lugar de reunião, e dessa maneira veio a denotar um lugar de adoração dos judeus. O termo hebraico equivalente ao nome grego é *kneset*, reunião de quaisquer pessoas ou coisas e para qualquer propósito. Nas Escrituras trata-se da reunião de indivíduos de uma localidade com o fim de adorar ou de fazer alguma coisa em comum (Lc 12.11; 21.12) Acabou designando o edifício onde tais reuniões eram efetuadas.

## I. SUA SIGNIFICAÇÃO

A importância da sinagoga para o judaísmo não pode ser exagerada. Mais do que qualquer outra instituição, imprimiu caráter à fé judaica. Foi ali que o judaísmo aprendeu a interpretar a lei. Ez 11.16, que diz "todavia lhes servirei de santuário, por um pouco de tempo", era interpretado pelas autoridades judaicas como passagem que ensina que uma dispersão de Israel de âmbito mundial teria a sinagoga com um santuário em miniatura para substituir a perda do templo. Diferentemente do templo, estava localizada por toda parte da terra, e levava o povo a entrar em contato com seus líderes religiosos. A. Menes, afirma: "Nos sábados e dias santos a perda do templo e a ausência das celebrações sacrificiais solenes eram agudamente sentidas pelos exilados... a sinagoga... servia como substituto do templo. Na sinagoga não havia altar, e a oração e a leitura da Torah tomavam o lugar do sacrifício. Além disto, a casa de oração realizava uma importante função social... era ponto de reunião onde o povo podia congregar-se sempre que fosse necessário aconselhar-se sobre importantes negócios da comunidade. A sinagoga se tornou berço de um tipo inteiramente novo de vida social e religiosa, e estabeleceu o alicerce para uma comunidade religiosa de escopo universal. Pela primeira vez o monoteísmo judaico se emancipou, na prática religiosa, de suas peias a um local específico e designado. Deus era agora levado ao povo onde quer que habitasse" ("The History of the Jews in Ancient Times", *The Jewish People*, I, p. 78-152). Hoje em dia a sinagoga continua sendo uma das instituições dominantes do judaísmo, bem como o centro da vida religiosa da comunidade judaica. O livro de Atos indica o significante papel que a sinagoga desempenhou na propagação da nova fé messiânica.

## II. SUA ORIGEM

Nem o AT nem o NT fornecem qualquer informação definida concernente à origem da sinagoga. A situação não é alterada quando se apela para fontes informativas extra-bíblicas, pois nos livros apócrifos não há qualquer referência a essa instituição. Os livros apócrifos nem ao menos mencionam o incêndio proposital das sinagogas da Palestina durante as perseguições de Antioco

Epifânio, no segundo século a.C. (embora certa referência a isso tenha sido vista por alguns em SI 74.8). Antes do cativeiro babilônico a adoração se centralizava no templo, em Jerusalém. Durante o exílio, quando a adoração em Jerusalém se tornou impossível, a sinagoga surgiu como lugar para instrução nas Escrituras e para oração. Tal é a opinião da generalidade dos eruditos. Contudo, R. W. Moss afirma que "o exílio assinala não o primeiro estágio da origem da sinagoga, mas uma importante modificação de suas funções, quando a adoração daí por diante se tornou a principal ainda que não a única ocupação, e quando suas funções administrativas se reduziram por algum tempo" ("Synagogue", em DCG). Seja como for, uma base provável para a origem da instituição pode ser encontrada em Ez 14.1: "Então vieram ter comigo alguns dos anciãos de Israel, e se assentaram diante de mim" (cf. Ez 20.1). Levertoff assevera em termos inequívocos: "Deve ter começado durante o exílio babilônico" ("Synagogue", na ISBE).

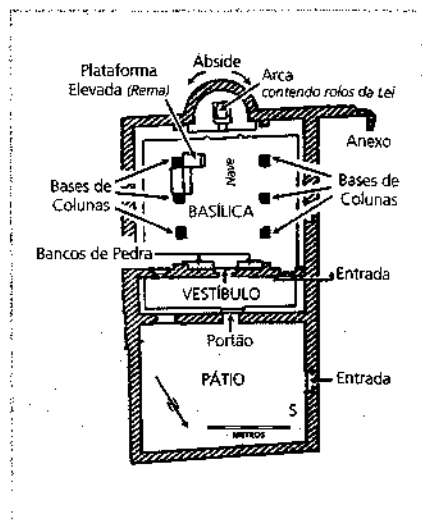


Fig. 172 — Planta térrea mostrando o desenho da sinagoga de Bete-Alfa, do terceiro século d.C.

### III. DESCRIÇÃO GERAL

No primeiro século de nossa era existiam sinagogas onde quer que vissemos judeus. Cf. At 13.5 (Salamina, em Chipre); 13.14 (Antioquia da Pisídia); 14.1 (Ícônio); 17.10 (Beréia). Cidades grandes, tais como Jerusalém e Alexandria, contavam com numerosas sinagogas. Há certa lenda que afirma a existência de 394 sinagogas em Jerusalém quando Tito destruiu a cidade no ano 70 a.C.; outra lenda fixa o seu número em 480.

Os evangelhos falam sobre as sinagogas de Nazaré (Mt 13.54; Lc 4.16) e de Cafarnaum (Mc 1.21; Jo 6.59) como lugares onde nosso Senhor ministrou. O apóstolo Paulo encontrava sinagogas por onde quer que fosse, na Palestina, na Ásia Menor e na Grécia. Segundo o *Talmude* (*Shabat*, 11a) era exigido que as sina-

gogas fossem edificadas sobre terreno alto ou acima das casas circunvizinhas. A evidência arqueológica não confirma tal prática no caso da Palestina. Com toda a probabilidade as sinagogas eram construídas seguindo o modelo do templo de Jerusalém. A. Edersheim afirma que o plano do interior "é geralmente o de colunata dupla, que parece ter formado o corpo principal da sinagoga enquanto as alas do oriente e do ocidente eram provavelmente empregadas como passagens. A distância entre as colunas é bem pequena, nunca maior que 2,90 m" (*The Life and Times of Jesus the Messiah*, I, p. 435).

Havia uma arca portátil onde eram guardados os rolos da Lei e dos Profetas (*M'gilah* 3,1). Ficava defronte da entrada do edifício. Nos dias de jejum a arca era transportada em procissão. Perante a arca e perante os adoradores estavam os "assentos principais" (Mt 23.6) para os líderes religiosos e governantes da sinagoga. A lei era lida em cima de um *bemah* ou plataforma (*M'gilah* 3,1). Ruínas de tais edifícios podem ser vistas em Tell Hum (provavelmente o local de Cafarnaum), Nebartim, e outras localidades. Os restos mostram a influência de um estilo greco-romano. Os ornamentos das sinagogas consistiam de folhas de parreiras, o candelero com sete hastes, o cordeiro pascal, e o vaso de maná. Os assentos próximos à carteira de leitura eram os mais honrosos (Mt 23.6; Tg 2.2,3). Maimonides disse: "Põem uma plataforma no meio da casa, a fim de que aquele que lê a lei, ou aquele que profere palavras de exortação ao povo, possa subir na mesma e todos possam ouvi-lo". Os homens se assentavam separados das mulheres.

A grande sinagoga, segundo a tradição, talvez tenha sido organizada por Neemias, em cerca de 400 a.C. Diz-se que consistia de 120 membros (*Pirque Avot* i.1), que se ocupavam do estudo da lei de Moisés e a transmitiam. O Sinédrio substituiu-a (*Avot* x.1). Há dúvidas sobre a existência da Grande sinagoga, visto que nem os livros apócrifos, nem Josefo, nem Filon, mencionam tal instituição. Esse silêncio, contudo, não é conclusivo contra a existência de tal concílio.

### IV. SEU PROPÓSITO E PRÁTICA

A sinagoga servia ao triplice propósito de adoração, educação e governo da vida civil da comunidade. Sujeita à lei da terra, a sinagoga tinha seu próprio governo (Josefo, *Antiguidades* xix. 5.3). A congregação era governada por anciãos que recebiam o poder de exercer disciplina e de punir seus membros. O castigo consistia em flagelação e excomunhão. O oficial principal era o chefe da sinagoga (cf. Mc 5.22; At 13.15; 18.8). Ele supervisionava o culto a fim de assegurar que tudo era efetuado de conformidade com a tradição. O assistente (Lc 4.20) apresentava os rolos das Escrituras que deviam ser lidos, recolocavam-nos na arca, punia os membros ofensores mediante flagelação, e instrua as crianças na leitura. Peritz tem demonstrado que "a função primária das assembleias da sinagoga era a instrução popular na lei" ("Synagogue", em EBi). O

despenseiro de esmolas recebia as esmolas recolhidas na sinagoga e as distribuía. Finalmente, tornava-se necessário um intérprete competente para parafrasear a lei e os profetas para o aramaico vernacular.

Os que estavam qualificados para tanto tinham permissão de dirigir os cultos (Cristo, Lc 4.16; Mt 4.23; Paulo, At 13.15). O sábado era o dia marcado para a adoração pública (At 15.21). A Mishnah (*M'gilah* iv.3) indica que o culto consistia de cinco partes. Primeiramente a *sh'ma'* era lida. Essa oração inclui Dt 6.4-9; 11.13-21; Nm 15.37-41. Então eram recitadas orações próprias da sinagoga, as mais antigas e melhor conhecidas das quais eram as dezoito petições e bênçãos.

Como exemplos das "Dezoito Bênçãos", selecionamos as seguintes: A primeira diz: "Bendito és tu, o Senhor nosso Deus, o Deus de nossos pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque, o Deus de Jacó: o Deus grande, poderoso e terrível, o Deus altíssimo que mostra misericórdia e benignidade, que cria todas as coisas, que lembra os feitos piedosos dos patriarcas, e que por amor dará um redentor aos filhos de seus filhos, por amor de seu nome; ó Rei, Ajudador, Salvador e Escudo! Bendito sejas tu, ó Senhor, Escudo de Abraão". Outra oração diz: "E a Jerusalém, tua cidade, retribuirás com misericórdia e habitarás em seu meio, conforme disseste. E a edificarás brevemente em nossos dias, transformando-a num edifício eterno, e o trono de Davi estabelecerás prontamente em seu meio". A restauração de Israel à terra de seus pais, a volta da glória da presença de Deus ao templo e à cidade de Jerusalém, já reedificados, e o reestabelecimento da dinastia davidica, são temas constantemente repetidos nessas orações.

Essas orações eram seguidas pela leitura da lei. O Pentateuco, que atualmente é lido nas sinagogas num ciclo anual, originalmente era coberto em três anos. Depois da leitura da primeira porção do cânon do AT, era lida uma seleção dos Profetas. No tempo de Cristo essa porção ainda não fora fixada, mas o leitor tinha permissão de fazer sua própria seleção (Lc 4.16s.). A leitura das Escrituras era a porção central do culto. A porção dos Profetas era explicada, e uma exortação era tirada da mesma. A bênção concluiu o culto. Adições posteriores foram a tradução e exposição das porções lidas das Escrituras. Eram necessários dez adultos do sexo masculino para que uma sinagoga pudesse funcionar.

A sinagoga dos "Libertos" (*libertinoi* proveniente do latim, *libertini*, "libertos") era o nome dado aos adoradores de certa sinagoga em Jerusalém que disputaram com Estêvão (At 6.9). Eram judeus que haviam sido capturados durante a campanha de Pompeu, que posteriormente foram libertados pelos seus senhores. Dessa maneira, foi-lhes concedido o privilégio da cidadania romana.

Em Ap 2.9 e 3.9 encontramos referências à "sinagoga de Satanás". Visto que essas citações são de caráter geral, é impossível identificar com

certeza quais pessoas estavam em vista quando o apóstolo João assim escreveu. Parece estar indicado um partido herege dentro da igreja infante.

## SINAI, MONTE DE

### I. SITUAÇÃO

A localização desse monte é incerta. As montanhas abaixo discriminadas têm sido consideradas por vários eruditos como o monte Sinai: Gebel Músa, Ras eç-çafçafeh, Gebel Serbal, e uma montanha situada perto de al-Hrob. A tradição em favor de Gebel Serbal pode ser acompanhada passado a dentro até Eusébio; a tradição que favorece o Gebel Músa só remonta até Justiniano. A situação do Gebel Serbal, p.ex., o fato que não há qualquer deserto em seu sopé, torna-o improvável como o monte onde foi firmada a aliança. O ponto de vista anteriormente geralmente aceito de A. Musil de que o monte vulcânico perto de al-Hrob deve ser identificado com o monte Sinai, já não é mais popular entre os eruditos, visto que torna impossível a reconstrução da rota do êxodo, e faz incluir coisas demais em Êx 19. Isso nos deixa apenas com duas possibilidades: Gebel Músa e Ras eç-çafçafeh. Esses dois montes estão situados numa serra curta de granito, com cerca de 3 km, espraiando-se para o noroeste e para o sueste. Ras eç-çafçafeh (1.995 m) está situado no extremo norte, enquanto o Gebel Músa (2.245 m) fica no extremo sul. A tradição e a maioria dos eruditos modernos aceitam o Gebel Músa como o monte Sinai. Não obstante, há certa preferência, entre certos eruditos, pelo Ras eç-çafçafeh como o monte onde foi firmado a aliança, por causa da considerável planície que há em seu sopé, que teria sido espaçosas bastante para a grande multidão de israelitas (cf. Êx 20.18: "e ficou de longe"). Todavia, a tradição em favor do Gebel Músa é tão antiga (cerca de 1500 anos) e a formação granítica é tão imponente que é perfeitamente provável que seja realmente o monte Sinai. Além disso, algumas das paradas na rota seguida pelos israelitas, até chegaram a esse monte, apontam para a mesma conclusão.

### II. O MONTE SINAI NO ANTIGO TESTAMENTO

No AT o monte Sinai também é chamado de Horebe. Tendo ultrapassado Mará e Elim em sua viagem, os israelitas atingiram o monte Sinai no terceiro mês depois da partida do Egito (Êx 19.1), e se acamparam ao pé de uma planície de onde o topo do Sinai era visível (Êx 19.16,18,20). O Senhor revelou-se a Moisés sobre esse monte, e lhe transmitiu os dez mandamentos e as outras leis. A aliança estabelecida entre Deus e o povo desempenhou importantíssimo papel na união das tribos, transformando-as numa única nação que servia a um só Deus. Embora a autenticidade desse relato bíblico seja rejeitado por certas escolas bíblicas modernas, Jz 5.5 deixa claro que a tradição do Sinai faz parte da antiga crença de Israel. O papel proeminente do monte Sinai, no AT e a forte tradição ligada ao mesmo provêem



ampla evidência em apoio da historicidade do relato. (v. ÊXODO).

No sopé do Gebel Mûsa fica o moderno mosteiro de Sta. Catarina. Foi ali que Tischendorf descobriu o famoso manuscrito uncial do quarto século de nossa era da Bíblia grega, chamado Códex Sinaitico. A biblioteca de Sta. Catarina conta com antigos manuscritos em grego, árabe, etíope e siríaco (muitos dos quais recentemente se tornaram disponíveis ao público por meio de microfilme). F.C.F.

## SINAL

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

O vocábulo 'or é usado com diversas sombrias diferentes de significado.

1. Uma marca externa ou objeto que tem a intenção de transmitir uma mensagem distintiva, como, p.ex., pendões distintivos das tribos (Nm 2.2); a circuncisão (Gn 17.11); pedras recolhidas do leito do rio Jordão (Js 4.6).

2. Condições atmosféricas que indicam a vontade de Deus, como p.ex., o sol e a lua (Gn 1.14); o arco-íris (Gn 9.12).

3. Presságios apresentados pelos profetas como garantias de suas predições, como, p.ex., a morte dos filhos de Eli (1Sm 2.34); os dons do Espírito a Saul (1Sm 10.7); o menino nascido da virgem (Is 7.11). (V. tb. 2Rs 19.29; Jr 44.29).

4. Obras de Deus. Quando a palavra "sinal" é usada no plural juntamente com o vocábulo "maravilhas" (*mofet*), os acontecimentos são subentendidos como obras de Deus, ou então comprovações de sua presença ativa entre o seu povo. Isso pode ser visto no relato do êxodo, onde as pragas são descritas como sinais (Êx 4.28; 7.3; 8.23); o próprio êxodo, com a morte dos primogênitos egípcios, com a travessia do mar Vermelho, e com a destruição do exército egípcio, provê o exemplo supremo de tais sinais e maravilhas (Dt 4.34; 6.22; 7.19). Essa convicção se encontra por todo o AT (p. ex., Js 24.17; Sl 78.43; Jr 32.21; Ne 9.10), enquanto a Israel foi assegurado que quando Deus se revelasse novamente haveria "sinais e maravilhas" prenunciando a sua vinda (Jl 2.30).

### II. NO NOVO TESTAMENTO

A palavra *semeion* também abrange nuances semelhantes de significado.

1. Um sinal significativo dado por Deus, indicando aquilo que Deus tem feito (Rm 4.11), ou está fazendo (Mt 16.3), ou está prestes a fazer (Mt 24.3,30).

2. Uma autenticação miraculosa de um mensageiro enviado por Deus. O poder de operar milagres ou de produzir "sinais" autenticadores era esperado, no mundo antigo, da parte daqueles que afirmavam ser mensageiros da parte de Deus. O povo da Galiléia pediu tais provas das reivindicações de Jesus, dizendo-lhe: "Mestre, queremos ver de tua parte algum sinal" (Mt 12.38). Por muitas vezes Jesus se recusou a levar a efeito um milagre para satisfazer essa exigência popular ou para retificar sua rei-

vindicação de que era o Filho de Deus. "Uma geração má e adúltera pede um sinal" (Mt 12.39; 16.4). João, entretanto, percebeu que os milagres de Jesus Cristo eram atos cheios de propósito, que demonstravam o poder de Deus presente e triunfante neste mundo, e descreveu-os como "sinais" (Jo 2.11; 4.54; 12.18).

3. Uma indicação da presença de Deus agindo por meio de graça ou de julgamento. Os discípulos esperavam demonstrações de poder e manifestações externas, "milagres, sinais e maravilhas", experimentadas pela Igreja primitiva, em confirmação ao poder do evangelho (At 2.43; 4.30; 2Co 12.12). O julgamento final do mundo também será prenunciado por portentos dramáticos — "grandes sinais" (Lc 21.11,25).

V. tb. MILAGRES (e a Bibliografia ali dada).  
A. A. J.

**SINEAR** — Terra onde estavam situadas as grandes cidades da Babilônia, Ereque e Acade (Gn 10.10). Ficava numa planície para onde se dirigiram antigos migrantes, que fundaram a cidade e a torre de Babel (Gn 11.2), e que posteriormente foi um dos lugares para onde os judeus foram exilados (Is 11.11; Dn 1.2). A LXX interpreta-a como "Babilônia" (Is 11.11), ou como "terra da Babilônia" (Zc 5.11), e isso está de conformidade com a localização que fica subentendida em Gn 10.10 (v. ACADÉ). Embora o siríaco *Sen'ar* denote a região ao redor de Bagdá, nenhum nome anterior aplicado à Babilônia e correspondente a Sinear (heb., *shin'ar*) é até hoje conhecido, enquanto a equiparação com Suméria (sul da Babilônia) é improvável. Por esse motivo, alguns acreditam que Sinear seja a Sangar semítica ocidental (em acadiano, *Shanhar* (carta 5 de Tell el-Amarna); em egípcio, *Sangar*), na Síria (W. F. Albright, *AJSL*, XL, 1923, p. 135s.). V. tb. CALNÉ. Essa localização do norte pode ser aplicada à terra da qual Anrafel era rei (Gn 14.29). V. HAMURABI. D. J. W.

**SINÉDRIO** — Transcrição usada no *Talmude* para o vocábulo grego *synedrion* (do qual o termo hebraico *sanhedrin* é uma palavra emprestada). Tanto antes como no tempo de Cristo, esse era o nome dado ao mais alto tribunal dos judeus, que se reunia em Jerusalém, e igualmente a outros tribunais inferiores. Há versões em que o termo é freqüentemente traduzido por "concílio". Há paralelos nos escritos clássicos, referentes a tribunais semelhantes na Grécia e em Roma. Josefo usava a palavra a respeito do concílio que governava os cinco distritos em que Gabinio, próconsul romano da Síria, em 57-55 a.C., dividira a Judéia (*Antiguidades*, xiv. 5.4; BJ i.8.5). Josefo emprega a palavra pela primeira vez ao referir-se à convocação do jovem Herodes perante o mesmo devido a alegados abusos (*Antiguidades*, xiv. 9.3-5). No NT o termo se refere ao a suprema corte judaica (Mt 26.59; Mc 14.55; Lc 22.66; Jo 11.47; At 4.15; 5.21s.; 6.12s.; 22.30; 23.1s.; 24.20) ou simplesmente a qualquer tribunal de justiça (Mt 5.22). Em alguns poucos casos, outras palavras são substituídas



par *synedrion*, como, p.ex., *presbyterion*, "corpo de anciãos" (Lc 22.66; At 22.5), e *gerousia*, "senado" (At 5.21).

## I. HISTÓRIA

A história do Sinédrio não se mostra clara em todos os particulares. Tradicionalmente ter-se-ia originado com os setenta anciãos que assistiam a Moisés (Nm 11.16-24). Esdras supostamente teria organizado esse grupo depois do exílio. Os gregos deram autoridade aos judeus quanto às questões locais (Ed 7.25,26; 10.14), e é bem possível que os anciãos de Ed 5.5,9; 6.7,14; 10.8, e os líderes de Ne 2.16, 4.14,19; 5.7; 7.5, compunham um corpo que posteriormente foi reorganizado formando o Sinédrio. Mais tarde, os gregos permitiram a existência de um corpo conhecido como a *gerousia* ("senado") que se compunha de anciãos e representava a nação (Josefo, *Antiguidades* xii. 3.3; 1Macabeus 12.3,6; 14.30). Nos dias dos selêucidas, essa *gerousia* tinha contatos com governantes tais como Antíoco, o Grande, em 208 a.C., e com Antíoco V (Josefo, *Antiguidades*, xii. 3.3), e aparentemente se compunha de anciãos escolhidos dentre a aristocracia (Josefo, *Antiguidades*, xiii. 5.8; 1 Macabeus 12.6; 2 Macabeus 1.10; 4.44; 11.27). Nos dias da revolta dos macabeus, foi esse o concílio que se aliou a Jônatas, o sumo sacerdote e líder do povo, para fazer uma aliança com Esparta (1Macabeus 12.5s.), e foi o mesmo concílio que o aconselhou a erigir fortalezas na Judéia (1Macabeus 12.35; cf. 13.36; 14.20,28,47). Parece que o sumo sacerdote presidia sobre esse corpo.

Sob os romanos, exceto durante um curto período, sob Gabinio, esse grupo teve grandes poderes. O termo, empregado a respeito dos concílios distritais, foi subsequentemente adotado para referir-se à mais poderosa *gerousia* de Jerusalém e, pelos fins do primeiro século a.C., esse concílio era conhecido como o *synedrion*, embora outros nomes tais como *gerousia* e *boule* ("concílio") fossem também ocasionalmente empregados. Foi Júlio César que reverteu o plano de Gabinio e estendeu o poder do Sinédrio uma vez mais sobre toda a Judéia (Josefo, *Antiguidades*, xiv. 9.3-5; BJ i.10.7). Sob os procuradores (6-66 d.C.) os poderes do Sinédrio eram bastante extensos, pois o governo interno do país estava em suas mãos (Josefo, *Antiguidades*, xx.10), e era reconhecido até mesmo na *diáspora* (At 9.2; 22.5; 26.12) em alguma maneira. Desde os dias de Arquelau, filho de Herodes, o Grande, seus poderes diretos, entretanto, ficaram limitados à Judéia, visto que não tinha qualquer poder sobre Jesus enquanto ele esteve na Galiléia. Na Judéia havia, naturalmente, as autoridades locais que julgavam casos localmente mas que enviavam certos casos à autoridade central. Os concílios (*synedria*) de Mt 5.22; 10.17; Mc 13.9, e os *boulai* de Josefo, *Antiguidades* iv. 8.14 etc., eram tribunais locais de pelo menos sete anciãos, enquanto nas cidades maiores esse número aumentava até 23.

Depois de 70 d.C., o Sinédrio foi abolido e substituído pelo Beth Din (Tribunal de Julgamento), que se reunia em Jabné (68-70 d.C.), Usá (80-116), Safrá (140-63), Seforis (163-93), e Tiberíades (193-220). Embora considerado no *Talmude* como uma continuação do Sinédrio, era, entretanto, essencialmente diferente, pois estava composto de escribas cujas decisões tinham tão somente valor teórico.

## II. CONSTITUIÇÃO E COMPOSIÇÃO

A constituição do Sinédrio se modificou com a passagem dos anos. Originalmente se compunha basicamente da aristocracia sacerdotal predominantemente composta de saduceus, mas a composição dos seus membros se alterou desde os dias da rainha Alexandra (76-67 a.C.), quando os fariseus (q.v.) eram incluídos, bem como uns escribas (q.v.). O método de nomeação não é claro para nós, mas a origem aristocrática do corpo sugere nomeação direta de membros de famílias antigas, aos quais eram adicionados líderes seculares. Sob Herodes, que favorecia os fariseus e desejava restringir os saduceus (q.v.) e a influência da antiga nobreza, o elemento saduceu se tornou menos proeminente, ao mesmo tempo que o elemento fariseu, que vinha crescendo em forças desde os dias da rainha Alexandra, se tornou mais e mais influente. Nos tempos neotestamentários, o grande Sinédrio de Jerusalém se compunha dos sumos sacerdotes (isto é, o sumo sacerdote em exercício e aqueles que haviam sido sumos sacerdotes), membros das famílias privilegiadas das quais eram tirados os sumos sacerdotes, os anciãos (chefes tribais e de famílias do povo e do sacerdócio), e os escribas, isto é, os profundos conhecedores das leis. A totalidade incluía tanto saduceus como fariseus (Mt 26.3,57,59; Mc 14.53; 15.1; Lc 22.66; At 4.1,5s.; 5.17,21,34; 22.30; 23.6). Os membros eram conselheiros (*bouleutes*, Mc 15.43; Lc 23.50), como p.ex., José de Arimatéia.

De conformidade com Josefo e o NT, o sumo sacerdote do momento era o presidente (Josefo, *Antiguidades* iv.8.17; xx.10; Mt 26.57; At 5.17s.; 7.1; 9.1s.; 22.5; 24.1). Assim é que Caifas foi o presidente por ocasião do julgamento de Paulo (At 23.2). Parece que nos tempos mais remotos o sumo sacerdote exercia autoridade suprema, mas isso foi diminuindo um tanto mais tarde. A nomeação não mais era hereditária, mas antes, política, e sumos sacerdotes anteriores compunham os "líderes" (Jo 7.26; At 4.5-8 etc.).

## III. A EXTENSÃO DA SUA JURISDIÇÃO

A jurisdição do Sinédrio era grande, no tempo de Cristo. Exercia não somente jurisdição civil de conformidade com a lei judaica, mas igualmente jurisdição criminal, de certa maneira. Tinha autoridade administrativa e podia ordenar aprisionamentos por seus próprios oficiais de justiça (Mt 26.47; Mc 14.43; At 4.1s.; 5.17s.; 9.2). Tinha o poder de julgar casos que não envolvessem punição capital (At 4 e 5). Os ca-

soz capitais necessitavam da confirmação do procurador romano (Jo 18.31), embora o julgamento do procurador normalmente fosse conforme as exigências do Sinédrio, que segundo a lei judaica tinha o poder de vida e morte (Josefo, *Antiguidades*, xiv. 9.3,4; Mt 26.66). No caso especial em que algum gentio ultrapassasse a barreira que dividia o átrio do templo do átrio dos gentios, ao Sinédrio era outorgado o poder de morte pelos administradores romanos (At 21.28s.). O único caso de punição capital, em conexão com o Sinédrio, no NT, foi o caso de nosso Senhor Jesus. O caso de Estêvão, segundo todas as aparências, foi um ato ilegal da multidão.

Um estudo sobre o NT nos fornecerá uma seção longitudinal das espécies de questões que eram resolvidas pelo Sinédrio. Assim é que Jesus foi acusado de blasfêmia (Mt 26.57s.; Jo 19.7), Pedro e João foram acusados de ensinar doutrina falsa ao povo (At 4), Paulo foi acusado de transgressão contra a lei mosaica (At 22-24). Essas questões eram, naturalmente, questões religiosas. Porém em certas ocasiões a coleta de fundos era responsabilidade do Sinédrio, como no tempo de Floro (Josefo, *BJ* li.17.1). Sempre houve, entretanto uma restrição teórica dos poderes do Sinédrio, pois os romanos reservaram o direito de interferir em qualquer área, se necessário, independentemente do tribunal judaico. O aprisionamento de Paulo, em At 23, é um desses casos. É provavelmente melhor reputar o Sinédrio como tribunal que possuía duas áreas principais de responsabilidade: política (administrativa e judicial) e religiosa. Nem sempre é claro como essas duas responsabilidades eram desincumbidas, e alguns escritores têm chegado até mesmo a sugerir a existência de dois corpos diferentes, cada qual conhecido pelo mesmo nome — Sinédrio. Mas, provavelmente isso é desnecessário, tendo sido sugerido por causa de nossa falta de conhecimento claro acerca do modo de proceder.

#### IV. MODO DE PROCEDER

Havia ocasiões e lugares apropriados para as reuniões. Os tribunais locais se reuniam no segundo e no quinto dia de cada semana, e o Sinédrio de Jerusalém em ocasiões definidas (embora desconhecidas para nós). Não se reuniam em dias de festa ou nos sábados.

Havia modos de proceder apropriados. Os membros do Sinédrio se assentavam em semicírculo, e havia dois serventes da corte, um para registrar os votos de absolvição, e o outro para registrar os votos de condenação. Discípulos freqüentavam os tribunais, e se assentavam à frente. Os prisioneiros faziam-se presentes vestidos modestamente. Nos casos capitais, os argumentos em favor da absolvição eram apresentados, a seguir os argumentos em favor da condenação. Se alguém fosse favorável à absolvição, não podia mais reverter a sua opinião, porém, se fosse favorável à condenação poderia posteriormente reverter o seu voto. Os estudantes podiam declarar-se em favor da absolvi-

ção, mas nunca em favor da condenação. A absolvição poderia ser declarada no mesmo dia do julgamento, mas a declaração da condenação tinha de ser adiada para o dia seguinte. Na votação, os membros se punham de pé, a começar pelos mais jovens. Para efeito de absolvição era suficiente a simples maioria; mas para a condenação tornava-se necessária dois terços da maioria. Se 12 dos 23 juizes necessários para formação de "quorum" votassem pela absolvição, e onze votassem pela condenação, o prisioneiro era solto. Se 12 votassem pela condenação, o número de juizes tinha que ser aumentado, de dois em dois, e isso era repetido até o total de 71, ou até que a absolvição fosse obtida. O benefício da dúvida era permitida aos réus nos casos tão duvidosos quanto esse. De fato, o benefício sempre pendia para o lado do acusado (*Mishnah*, *Sanhedrin* v. 5).

Quanto a esse particular, a legalidade do julgamento de Jesus tem sido discutido por muitos escritores, e é bastante claro que existem elementos no mesmo que salientam ter havido distorção da justiça. J.A.T.

#### SINETE — V. SELO, SELAGEM.

**SINIM, SINITAS** — Em hebraico, *sinim*. Uma terra distante de onde os povos retornarão (Is 49.12). O contexto talvez deixe subentendido um lugar que até o momento não foi identificado, mas no extremo sul ou no extremo oriente (como quiçá traduz acertadamente a LXX, *ge person*). Muitos eruditos buscam ligar o termo com a clássica Sinae (China), mas é improvável que tantos judeus tenham viajado tão para o oriente naquele período, ainda que os fenícios costumassem comerciar com a Índia. Por essa razão, outros propõem a Sim mais do sul (Pelusium, Ez 30.15), ou Siene (Ez 29.10; 30.6), ou Sim no Sinai (Êx 16.1).

Os sinitas (heb., *sini*) eram um povo cananeu (Gn 10.17; 1Cr 1.15) provavelmente identificados com a região próxima de Arqá, na costa do Líbano. Tal nome sobrevive em Nahr as-Sinn e Sinn ad-darb, e pode ser a *Usnu* fenícia, a *Usana* ou *Sianu* dos assírios, ou a 'sn ugarítica. D.J.W.

**SINO** — Duas palavras hebraicas são assim traduzidas. 1. *pa'amon* ("pancada" — de um balaço). Sinetas de ouro, alternadas com romãs de material azul, púrpura e escarlata, foram penduradas na borla da estola do sumo sacerdote (Êx 28.33,34; 39.25,26), sendo que seu somido anunciava que o mesmo entrava no santuário. Sinos para propósitos religiosos são conhecidos na Assíria; v. B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, I, 1920, p. 268, e fotografia, Abb. 142. Está comprovado também que usavam-se sinos como ornamentos pessoais no Egito, pelo menos desde o período bubastita (c. 800 a.C.) até os tempos romano e cóptico, e eram usualmente postos nas crianças para avisarem onde estavam. Vd, com ilustrações, Petrie, *Objects of Daily Use*, 1927, p. 24,57,58, placas 18; 33-37 e 50: 292-

305; Petrie, *Hyksos and Israelite Cities*, 1906, p. 17, 18, placas 19A: E e 37A: fundo.

2. Em heb., *m'tsilah* ("tilintar"). São pequenas sinetas. Em Zc 14.20 fazem parte dos arreios dos cavalos, tendo sido profetizado que seriam "santos ao Senhor" (recebendo também tal inscrição). Frequentemente usavam-se sinetas nos arreios dos cavalos na antiguidade (Con-tenau, *Everyday Life in Babylon and Assyria*, 1954, p. 125); podem ser vistas nos pescoços dos cavalos de guerra da Assíria, em Grollenberg, *Shorter Atlas of the Bible*, 1959, p. 113, fotografia do fundo. K.A.K.

#### SINÓTICOS — V. EVANGELHOS.

**SINROM-MEROM** — Uma cidade canaanita cujo rei era aliado de Hazor (Js 11.1 diz simplesmente "Sinrom"), e que portanto foi derrotada por Josué em sua guerra da Galiéia (Js 12.20). Provavelmente deve ser identificada com a Sinrom do território designado para Zebulon, no distrito de Belém (Js 19.15). Nesse caso, é possível que seja a atual Tell es-Semuniyeh, cerca de 5 km a sul-sueste de Belém, ainda que tal identificação seja disputada. Merom (q.v.), em "águas de Merom", é localidade inteiramente distinta de Sinrom-Merom. Por outro lado, Sinrom pode ser identificada com a Smw "nw/Sm" n das listas egípcias do sécs. XVIII e XV a.C. (a Sambuna das cartas de Tell al-Amarna), embora a forma *Symon*, da LXX, seja altamente duvidosa. K.A.K.

#### SINTIQUE — V. EVÓDIA.

**SIOM** — Um sinônimo para pelo menos uma parte do monte Hermom (Dt 4.48). Provavelmente é apenas outra forma de "Siriom" (Dt 3.9); de fato, a versão siríaca pesita traduz aqui por "Siri-on". É palavra diferente de "Sião" (q.v.).

**SIOR-LIBNATE** — Um riacho que fazia parte da fronteira sul da tribo de Aser (Js 19.26). Provavelmente é o moderno Nahr ez-Zerqa, que corre ao sul do monte Carmelo (v. MAR VERMELHO). V. GTT, p. 190, n.º 78; L. H. Grollenberg, *Atlas of the Bible*, 1957, p. 58,59. T.C.M.

**SIQUEM** — 1. Filho de Hamor, o heveu, príncipe de Siquém (Gn 34; Js 24.32; Jz 9.28) que contaminou a filha de Jacó, Diná. 2. Descendente de Manassés, filho de José (Nm 26.31), fundador de uma família (Js 17.2). 3. Filho de Semida, da tribo de Manassés (1Cr 7.19).

4. Uma importante cidade na Palestina central com uma longa história e muitas associações históricas. Aparece no original hebraico com a forma de *sh'khem*, e no NT é escrito *Sychem* no original grego (At 7.16). Ficava situada na região montanhosa de Efraim (Js 20.7), nas vizinhanças do monte Gerizim (Jz 9.7). A localidade original é hoje em dia representada por Tell Balata, que ficava no extremo oriental do vale que corre entre o monte Ebal, ao norte, e o monte Gerizim, ao sul, cerca de 50 km ao norte de Jerusalém e de 9 km a sueste de Samaria.

Siquém é a primeira localidade da Palestina a ser mencionada no livro de Gênesis. Abraão armou sua tenda ali, sob o "carvalho de Moré" (Gn 12.6). Nesse tempo "os cananeus habitavam essa terra", mas o Senhor revelou-se a Abraão e renovou a promessa de sua aliança. Por conseguinte, Abraão edificou um altar ao Senhor (Gn 12.7).

O neto de Abraão, Jacó, ao voltar de Harã, veio até Siquém, e ali armou a sua tenda (Gn 33.18,19), num trecho de terreno que comprou de Hamor, o príncipe heveu da região (Gn 33.18,19; 34.2). Quando Siquém, filho de Hamor, contaminou Diná, Simeão e Levi mataram os homens da região (Gn 34.25,26), e os outros filhos de Jacó pilharam a cidade (v. 27-29), embora Jacó condenasse essa ação (Gn 34.30;49.5-7).

Foi ali que Jacó enterrou os "deuses estranhos", sob o carvalho (Gn 35.1-4) e erigiu um altar a Elohe-Israel ("Deus, o Deus de Israel", Gn 33.20; v. DEUS, NOMES DE). José posteriormente veio à procura de seus irmãos até perto das ricas terras de pastagem nas cercanias de Siquém (Gn 37.12s.).

No séc. XV a.C. a cidade caiu nas mãos dos Habiru, segundo aprendemos pelas cartas de Tell el-Amarna (ANET, p. 477. 485-487, 489, 490). Esse nome provavelmente ocorre mesmo antes disso nos registros egípcios, remontando até os sécs. XIX-XVIII a.C. (ANET, p. 230, 329).

Depois que os israelitas conquistaram a Palestina, Josué exortou o povo a renovar a aliança em Siquém. Várias características do padrão típico de alianças, conforme conhecido no Oriente, dos anos de 1500 a 700 a.C., podem ser identificadas em Js 8.30-35 (v. ALIANÇA). Antes de sua morte, Josué reuniu os anciãos em Siquém outra vez, reiterou a aliança, e ouviu o juramento de fidelidade a Deus, o rei (Js 24). Muitos eruditos modernos vêem nessas assembléias uma forte sugestão sobre uma liga anfictiônica centralizada em Siquém (cf. M. Noth, *The History of Israel*, 1958).

A fronteira entre Efraim e Manassés passava perto da cidade de Siquém (Js 17.7), que era uma das cidades de refúgio, e cidade levítica cedida aos levitas coatitas (Js 20.7; 21.21; 1Cr 6.67). A cidade ficava dentro do território de Efraim (1Cr 7.28). Ali os israelitas sepultaram os ossos de José, que haviam sido trazidos do Egito (Gn 50.25; Js 24.32).

No tempo dos juizes, Siquém continuava sendo um centro de adoração cananéia, enquanto o templo de Baal-berite ("senhor da aliança") figura na história do filho de Gideão, Abimeleque (Jz 9.4), cuja mãe era mulher siquemita. Abimeleque persuadiu os homens da cidade a fazerem-no rei (Jz 9.6; cf. 8.22,23). Em seguida passou a aniquilar a descendência de seu pai, mas Jotão, o único filho que escapou ao sanguinário expurgo proferiu uma parábola das árvores que havia no monte Gerizim (Jz 9.8-15), apelando aos cidadãos de Siquém que se esquecessem de Abimeleque.

S



Foi o que realmente fizeram, depois de três anos (v. 22,23), mas Abimeleque conseguiu destruir Siquém (v. 45) e então atacou a cidadela do templo de Baal-berite e o queimou matando aqueles que ali haviam buscado refúgio (v. 46-49).

Depois da morte de Salomão a assembléa de Israel rejeitou a Reoboão, em Siquém, e escolheu Jeroboão como seu rei (1Rs 12.1-19; 2Cr 10 1-11). Jeroboão restaurou a cidade e fê-la sua capital durante algum tempo (1Rs 12.25), mas posteriormente mudou a capital para Penuel, e então para Tirza. Depois disso a cidade declinou em importância, mas continuou em existência durante muito tempo após a queda de Samaria, ocorrida em 722 a.C., pois homens de Siquém continuaram a vir trazer ofertas a Jerusalém até tão tarde como 586 a.C. (Jo 41.5).

Nos tempos pós-exílicos Siquém se tornou a principal cidade dos samaritanos (Eclesiástico 50.26; Josefo, *Antiguidades*, xi. 8.6), que ali edificaram um templo. Em 128 a.C., João Hircano capturou a cidade (Josefo, *Antiguidades*, xiii. 9.1). No tempo da primeira revolta judaica, Vespasiano se acampou perto de Siquém, e passada a guerra a cidade foi reedificada e chamada de Flavia Neapolis, em honra ao imperador Flávio Vespasiano (o que explica o nome moderno do local, Nablus).

Escavações importantes, levadas a efeito em Tell Balata por Carl Watzinger (1907-9), Ernst Sellin e seus colegas (entre 1913 e 1934), e, mais recentemente, por G. E. Wright (1956-8), têm revelado a história desse sítio desde os meados do quarto milênio a.C. em diante até cerca de 100 a.C., quando a cidade helenística chegou ao fim. O auge de sua prosperidade verificou-se nos dias dos hicsos, que a governavam (c. 1700-1550 a.C.), embora tivesse continuado sendo uma importante cidade até os sécs. IX-VIII a.C., quando então começou sua deterioração. Durante o séc. IV a.C., entretanto, adquiriu uma nova vida, provavelmente na qualidade de centro samaritano. A questão se Siquém é a mesma que Sicar, de Jo 4.5, não é clara (v. SICAR). J.A.T.

**SIRÁ, POÇO DE** — Lugar de onde Joabe chamou secretamente de volta Abner que tinha sido capitão dos exércitos de Saul, depois de sua visita a Davi, a fim de discutir a rendição de Israel. Sem que Davi dissesse tivesse conhecimento, Joabe assassinou a Abner (2Sm 3.26). Provavelmente é o moderno Ain Sarah, a 2 km e meio a noroeste de Hebrom. J.A.T.

**SIRACUSA** — Uma cidade dotada de um espacoso porto na costa oriental da Sicília. Fundada em 734 a.C. por colonos coríntios, pelos fins do séc. V a.C. se tornara a mais importante cidade da Sicília, política e economicamente, especialmente sob os tiranos Gelom e Dionísio I. Juntamente com seus aliados, mostrou-se suficientemente poderosa para derrotar a grande expedição ateniense contra a Sicília, em 415-

412 a.C. Os romanos capturaram-na em 212 a.C. a despeito de uma defesa fortalecida pelas invenções do grande matemático Arquimedes, e foi transformada em sede do governo da província da Sicília. Continuou florescente até dentro do terceiro século de nossa era.

No último estágio de sua viagem a Roma, o navio em que Paulo viajava demorou-se ali por três dias (At 28.12), presumivelmente aguardando ventos favoráveis se, à semelhança do navio que naufragou, era navio transportador de cereais, pois tanto a Sicília como a África supriam cereais para Roma. K.L.MCK.

**SIRAQUE, JOSUÉ BEN** — V. LIVROS APÓCRIFOS.

**SÍRIA, SÍRIOS** — 1. Quando aparece no AT denota meramente os arameus (q.v.).

2. Síria, como entidade geográfica, ficava dentro dos limites estabelecidos pelas montanhas do Taurus, ao norte, pela curva ocidental do rio Eufrates e pela fimbria do deserto da Arábia até o mar Morto, a leste, pelo mar Mediterrâneo, a oeste, e pelo istmo do Sinai, no extremo sul (R. Dussaud, *Topographie Historique de la Syrie Antique et Médiévale*, 1927, p. 1,2 etc.; v. essa obra em geral).



**Fig. 173** — Cabo de madeira de colher, cinzelado, representando um sírio vestido em longas vestes, e levando uma jarra de asa dupla. Segundo metade do segundo milênio a.C., do Egito.

"Síria" é um termo grego; Nöldeke achava sua derivação em *Assyrios*, "Assíria", e é essa a sugestão menos sujeita a objeções. Cf. F. Rosenthal, *Die Aramaitische Forschung*, 1939, p. 3, n.º 1

4. Historicamente, a antiga Síria existiu como unidade política somente durante o período da monarquia helenística dos selêucidas, fundada por Seleuco I (312-281 a.C.), que governava domínios que se estendiam desde o leste da Ásia Menor e o norte da Síria, na direção à Babilônia, entrando pela Pérsia, até à fronteira com a Índia, em 198 a.C. toda a "Síria" pertencia a esse reino quando Antíoco III finalmente obteve a Palestina de Ptolomeu V, do Egito. Porém, desde 129 a.C., a partir da morte de Antíoco VII, todos os territórios que ficavam a leste do rio Eufrates se perderam, e os selêucidas ficaram exclusivamente com a Síria. Depois disso, as contendas dinásticas internas sacudiram o estado cada vez menor até que Pompeu anexou a região em nome de Roma, em 64 a.C. A Síria, conforme definida em (2), acima, constituía a província romana da Síria, com a qual a Cilícia estava intimamente associada (a Judéia ficou separada a partir de 70 d.C.). V. ANTIOQUIA (da Síria), ANTÍOCO, ARQUEOLOGIA (Ras Shamra, Alalah etc.), e também CAH. K.A.K.



**Fig. 174** — Parte da pintura a fresco de um túmulo de Sebek-hetep, exibindo um grupo de emissários vindos da Síria, trazendo presentes de manufatura fenícia. Usam vestes brancas com borlas azuis e vermelhas, enroladas abaixo da cintura. De Tebas, séc. XV a.C.

**SIRIOM** (*siryon*) — Nome cananeu do monte Hermom (q.v.), conforme usado na Bíblia pelos sidônios (Dt 3.9; cf. Sl 29.6) e que é encontrado na forma de *sryn* nos textos de Ugarite. V. C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook*, 1947, p. 274. V. tb. SIOM. T.C.M.

**SIRO-FENÍCIO** — Habitante da Fenícia, que nos tempos do NT fazia parte da província romana da Cilícia e Síria. Foi uma mulher siro-fenícia (*syrophoenikissa*), uma grega da região de Tiro e Sidom, que pleiteou junto a Jesus a favor da cura de sua filha (Mc 7.26; cf. Mt 15.21-28). J.A.T.

**SIRTE** (gr., *syrtis*, "um banco de areia", At 27.17). O navio no qual Paulo viajava, por precaução foi desviado da rota em que era impellido para evitar a "Sirte Maior", os bancos de areia a oeste de Cirene, na costa do norte da África. Sendo atualmente chamado de golfo de Sidra, suas areias traiçoeiras e suas águas perigosas eram grandemente temidas pelos marinheiros.

**SIRTE** — V. BAIXIOS.

**SISA** — V. SAUSA.

**SISAQUE** — Príncipe líbio que fundou a XXIII.<sup>a</sup> dinastia egípcia com o nome de faraó Sesonque I. Reinou durante 21 anos, c. de 945-924 a.C. Abriçou Jeroboão quando este era fugitivo de Salomão, depois da profecia de Aias acerca do futuro reinado de Jeroboão (1Rs 11.29-40). No fim de seu reinado, Sisaque invadiu a Palestina, no quinto ano de Reoboão, 925 a.C. Subjugou Judá, levando os tesouros de Jerusalém como tributo (1Rs 14.25-26; 2Cr 12.2-12), e também reivindicou o seu domínio sobre Israel, conforme é evidenciado por uma sua estela quebrada, de Megido. No templo de Amom, em Tebas, Sisaque deixou uma cena triunfal em relevo, que dá os nomes de muitas cidades da Palestina; v. ANEP, p. 118, fig. 349, p. 290. V. tb. LUBIM, SUQUIM. Quanto à invasão de Sisaque, v. B. Maisler-Mazar, *VT Supplement Vol.*, IV, 1957, p. 57-66; e ARE, IV §§ 709-724A. K.A.K.



**Fig. 175** — Sisaque (Sesonque I), auxiliado por seu filho, o sumo sacerdote Iupute, recebe símbolos de vida longa e reinado próspero das mãos do deus Amom-Re. De um relevo em Carnaque, c. 940 a.C.

**SISERA** — 1. Um general cananeu que comandava os exércitos de Jabim (Jz 4.2s.) na guerra contra Débora e Baraque, e que foi morto por Jael (q.v.) (Jz 4.21; 5.26) depois da derrota de seu exército. Quando a sugeridas discrepâncias na narrativa bíblica a respeito, v. C. F. Burney, *The Book of Judges*, 1930, p. 79s. Há igualmente evidência conflituosa acerca de sua posição, e alguma base para sugerir-se que Sisera era um rei independente de posição superior a Jabim, rei de Hazor, que foi derrotado por Josué (Js 11.1-9;



cf. Jz 5.28.30). Um completo estudo sobre as diferentes explicações aparece na obra de C. A. Simpson, *The Composition of the Book of Judges*, 1957, p. 12-24. V. tb. DÉBORA.

2. Nome de família de uma classe de netinins (escravos do templo estrangeiros) que retornaram do exílio com Zorobabel (Ed 2.53; Ne 7.55), v. SERVO DO TEMPLO. J.D.D.

**SITIM** — “As acácias” chamadas de “Abel-Sitim” (“campo de acácias”), em Nm 33.49, onde são mencionadas como uma das extensões do acampamento israelita defronte de Jericó. Buhl, *Geography*, p. 116, 265, sugeriu sua identificação com Tell Kefren, uma área com 12 km de largura por 23 km de comprimento, a leste do rio Jordão, nas planícies de Moabe defronte de Jericó; outros têm proposto Tell el-Hamam.

Os israelitas armaram suas tendas pela última vez em Sitim, antes de entrarem na terra de Canaã, depois de haverem conquistado as terras de Seom e Ogue. Nm 22—36 é trecho que registra a permanência dos israelitas naquela área, e Nm 25 narra a idolatria e a imoralidade cometidas ali. Subseqüentemente Josué despachou espias que foram de Sitim averiguar a cidade de Jericó, na terra de Canaã (Js 2.1).

Jl 3.18 menciona o “vale de Sitim”, que receberá água doadora de vida, no Dia do Senhor. O Uádi es-Sant tem sido proposto como possível localização desse vale (cf. J. A. Bewer, *Joel*, ICC, 1912, p. 142); mas outros têm-no identificado com a ravina do Cedrom (modernamente, Uádi en-Nar). R.A.H.G.

**SITNA** (*sitnah*, “ódio”, “contenção”) — Nome dado a um poço que os servos de Isaque haviam cavado em Gerar (Gn 26.21) e que foi tomado pelos servos de Abimeleque. Quanto à sua localização geral, v. GERAR.

**SIVÁ** — V. CALENDÁRIO (Siwan).

**SÔ** — Ao conspirar juntamente com “Sô, rei do Egito”, em c. de 726/725 a.C. (2Rs 17.4), Oséias atraiu a retribuição da Assíria contra Israel. Se Sô era o nome próprio de um rei egípcio, deve ter sido ou o último e quase desconhecido faraó líbio, Osorcom IV (*Aa-kheper-re*) cerca de 727-716 a.C., ou o governante de fato do oeste do delta, Tefnakht, cerca de 727-720 a.C., ou então algum chefe menos importante e ainda não identificado do leste do delta. Porém, nenhum mero régulo poderia ter auxiliado Oséias, nem Sô é nome que possa ser derivado de Tefnakht; é quase impossível que Sô pudesse ser uma abreviação de Osorcom (IV), como o egípcio Sese é abreviação de Ramsés (II).

Alguns identificam Sô, vocalizado *Sive*’ ou *Sewe*’, com o faraó etíope Shabako (omitindo-se o formativo *-ko*) que agia como comandante do exército egípcio antes de ter subido ao trono. Mas isso teria sido impossível em 726/25 a.C., porque os rivais dos etíopes, do oeste do delta, Tefnakht e Bekenranef (Bocchoris), dominaram o Baixo Egito até 716 a.C. Outros, pois,

identificam Sô/Sive com “Sib”e, o *turtan* (comandante do exército) do Egito”, a quem Sargom II, da Assíria, derrotou em Rafia, em 720 a.C. Mas Sô não podia ser ao mesmo tempo rei em 726/25 e então simples comandante do exército em 720 a.C., a não ser que ele nunca tivesse passado de um régulo local do delta, que agiu como comandante das tropas de Osorcom IV, Tefnakht ou Bekenranef.

Entretanto, em VT, II, 1952, p. 164-168, S. Yeivin sugere que Sô’ não é um nome próprio, mas meramente uma transcrição do termo egípcio *th*’, “vizir”; nesse caso, *so’ melek mitsrayim* = “o vizir do rei do Egito”. O companheiro de conspiração de Oséias, assim sendo, teria sido o vizir de Osorcom IV, comandando as tropas egípcias que estavam à sua disposição. Visto que o nome cuneiforme do comandante egípcio de 720 a.C. daqui por diante deve ser quase certamente lido como *Re*’e e não *Sb*’e, conforme fizeram os egiptólogos do passado, (R. Gorter, JNES, XIX, 1960, p. 49-53), esse nome não pode ser identificado com Sô como um nome próprio. É possível que *Re*’e tenha sido o nome desse vizir egípcio, se de fato *so*’ seja a forma hebraica de *th*’, “vizir”, ainda que pelo momento não haja evidência para apoiar tal suposição. K.A.K.

**SOA** — Ezequiel (23.23) profetizou que esse povo, juntamente com outros habitantes da Mesopotâmia atacariam Jerusalém. Soa tem sido identificado com o povo denominado Sutu ou Su nas fontes informativas acadianas, embora atualmente alguns tenham posto em dúvida tal identificação. Segundo as cartas de Tell el-Amarna, eram nômades semitas que viviam no deserto sírio no séc. XIV a.C. Posteriormente emigraram para a área a leste de Bagdá, e os registros assírios freqüentemente mencionam-nos juntamente com os Kutu chamados de Coa, em Ez 23.23, a guerrear contra os assírios. Alguns eruditos (p. ex., O. Procksch) consideram que a palavra que usualmente é traduzida como “clamor”, em Is 22.5, como esse nome próprio, Soa. J.T.

**SOBAL** — 1. Filho de Seir, um edomita (Gn 36.20), pai de um clã (v. 23) e líder dos horeus (v. 29 = 1Cr 1.38,40). 2. Filho de Calebe e “pai” (fundador) de Quriate-Jearim (1Cr 2.50,52), e também um judeu (1Cr 4.1,2). É provável que (1) e (2) sejam a mesma pessoa. D.J.W.

**SOBI** (2Sm 17.27-29) — Um amonita, príncipe de Rabá, cujo pai, Naás (talvez filho do Naás referido em 1Sm 11.1), demonstrara bondade para com Davi (2Sm 10.2; 1Cr 19.2), aparentemente quando este andava fugitivo.

Quando Davi chegou ao auge de seu poder por sua vez demonstrou bondade para com a casa de Naás. Essa bondade foi apreciada por Sobi, pelo que quando Davi recuava de Maanaim, perante as forças de Absalão, Sobi foi um daqueles que proveram descanso e refrigério para o grupo de Davi. C.H.D.

**SOBOQUE** — General arameu que comandava as forças de Hadadezer, rei de Arã, no tempo da guerra com Amom (2Sm 10.16-18). Ele não é mencionado nas primeiras operações, em Rabá, quando Joabe e Abisai derrotaram pesadamente o exército sirio (v. 10-14), mas isso pode ter sido devido à presença do próprio rei, que comandava as forças sírias. Portanto, tem sido suposto que ele passou a ser o comandante sirio depois desse acontecimento, sendo chamado (*shobakh*; gr., *sobak*; cf. *shofakh*, 1Cr 19.16-18) líder das forças combinadas da Síria e do leste do Eufrates na batalha de Helã, a oriente do rio Jordão. Soboque foi fatalmente ferido, e os arameus foram definitivamente derrotados por Davi. D.J.W.

**SOBREPELIZ** — V. VESTIDO.

**SOCÓ** — 1. Uma cidade a sudeste de Azeca, na Sefelã, cena da derrota dos filisteus (1Sm 17; v. G. A. Smith, p. 223s., quanto a uma descrição da tática empregada). O nome acha-se preservado em Khirbet Suweike (dos tempos romanos e bizantinos); um pouco mais para oeste, a fortificação pertencente ao início da Idade do Ferro, Khirbet Abbad, domina o Uádi es-Sunt (Vale de Elã), no sul. Ali o Uádi es-Sur, vindo do sul, reúne suas águas aos uadis (ou riachos) que descem das colinas a oeste de Belém. Ou essa localidade, ou (2), abaixo, foi fortificada por Reoboão e posteriormente conquistada pelos filisteus (2Cr 11.7; 28.18).

2. Uma localidade nas terras altas, próxima de Debir; Khirbet Suweike, a 3 km a leste de Dhahiniya (1Cr 4.18 provavelmente se refere a esse local). 3. Uma cidade na área de Hefer, de onde Salomão recolhia tributo (1Rs 4.10); provavelmente é o local da Idade do Bronze e da era bizantina, chamado Tell er-Ras, perto de Suweike, ao norte de Tulkarm, na planície de Sarom, e a 24 km a noroeste de Siquem (n.º 67 na lista de Tutmosis III). J.P.U.L.

**SODOMA** — V. PLANÍCIE (CIDADES DA).

**SOFONIAS** — A única referência biográfica a respeito de Sofonias aparece no primeiro versículo do livro que recebeu o seu nome. A genealogia do profeta recua até quatro gerações, até Ezequias. Embora até o momento não tenha sido possível comprovar que esse Ezequias fosse o rei judeu com esse nome, a forma incomum da genealogia de Sofonias só pode ser melhor explicada através dessa suposição.

O nome Sofonias, que significa "Javé oculto", pode indicar que o profeta nasceu durante o período das atrocidades perpetradas por Manassés, o qual, de conformidade com a tradição, "serrou pelo meio" ao profeta Isaías (cf. Hb 11.37).

Sofonias profetizou durante o reinado de seu aparentado, Josias, o bisneto de Ezequias. Josias subiu ao trono com a idade de oito anos (640 a.C.) e foi muito influenciado por Hilquias, o sumo sacerdote da época. Pode-se supor

que Sofonias também tivesse exercido influência sobre o rei Josias, inclinando-o à piedade. Quando estava com dezoito anos de idade o jovem rei ordenou a renovação do templo, durante o qual processo foi encontrado no mesmo o "livro da lei de Javé". Quando foi lido na presença do rei e do povo de Jerusalém, as Escrituras produziram uma reforma na vida da nação.

Sofonias quase certamente ministrou no início do reinado de Josias. O profeta fala sobre "o resto de Baal", em Jerusalém (Sf 1.4), bem como sobre outros costumes idólatras que foram abandonados após o descobrimento do livro da lei (1.5; cf. 2Rs 22.1-23.25; 2Cr 34.1-7).

Naum, que profetizou acerca da destruição de Ninive, o que realmente teve lugar em 612 a.C., provavelmente era contemporâneo de Sofonias, com igualmente o era Jeremias, que viveu o bastante para testemunhar a destruição de Jerusalém, em 587 a.C. Não sabemos qual a duração do ministério de Sofonias. C.F.P.

**SOFONIAS, LIVRO DE** — Esse livro figura em nono lugar entre os Profetas Menores. Preocupa-se principalmente com o Dia de Javé, que já havia aparecido como um dos temas das profecias de Amós (Am 5.18-20). Sofonias, entretanto, faz do Dia de Javé a sua mensagem central. As visões sobre o Dia de Javé daí por diante desempenharam um papel proeminente na literatura apocalíptica.

## I. ESBOÇO DO CONTEÚDO

**a) Aviso sobre a iminência do Dia de Javé, 1.1-2.3**

- (i) Título (1.1).
- (ii) A destruição de todas as coisas (1.2,3).
- (iii) Julgamento contra Judá e Jerusalém (1.4-13).
- (iv) O julgamento descrito (1.14-18).
- (v) O julgamento pode ser evitado (2.1-3).

**b) Julgamento contra as nações estrangeiras, 2.4-15**

- (i) Filístia (2.4-7).
- (ii) Moabe e Amom (2.8-11).
- (iii) Egito (2.12).
- (iv) Assíria (2.13-15).

**c) Julgamento contra Jerusalém e bênçãos subsequentes, 3.1-20**

- (i) Os pecados de Jerusalém são julgados (3.1-8).
- (ii) O remanescente de Judá é abençoado (3.9-20).

## II. PANO DE FUNDO HISTÓRICO

O estado religioso do reino de Judá se deteriorou marcadamente, após o falecimento de Ezequias. Manassés, seu filho, reedificou os altares de Baal que Ezequias havia destruído (2Cr 33.1-11). A religião foi aviltada até ao nível de um crasso externalismo. O reavivamento da adoração idólatra, comum nos dias de Acáz (2Rs 16.3,4), do ponto de vista profético era uma rejeição à aliança firmada por Israel com Javé.

Invasores citas atacaram a Assíria, em 632 a.C. Josias foi capaz de levar a efeito as suas reformas sem temor de interferências assírias. Os citas se locomoveram para a Ásia ocidental, e chegaram

às fronteiras do Egito, de onde foram afastados a peso de ouro pelo faraó, Psamético I. Parece que não atacaram Israel, embora a ferocidade de seus assaltos tenha provido o pano de fundo contra o qual Sofonias pintou a ira de Javé.

### III. A MENSAGEM DO LIVRO

As profecias de Sofonias têm início com uma mensagem melancólica. O profeta denunciou a idolatria que via em Jerusalém, onde não se tinha verificado qualquer reavivamento espiritual desde os dias de Ezequias. Sofonias declarou que o julgamento de Deus era iminente, tanto contra os ídlatras vizinhos de Judá (2.4-15) quanto contra a própria Jerusalém (1.4-18; 3.1-7).

O profeta, todavia, não era um pessimista. Pois para além da iminente condenação podia contemplar dias melhores. Deus precisava fazer o seu povo atravessar as chamas da aflição a fim de prepará-lo para ser um meio de bênção que se estenderia à humanidade inteira.

Alguns dos abusos denunciados por Sofonias foram removidos por ocasião da reforma de Josias (621 a.C.).

C.F.P.

**SOFRIMENTO** — Na Bíblia o sofrimento é considerado como uma intrusão neste mundo criado. A criação foi feita boa e livre de dor (Gn 1.31). Mas, quando o pecado entrou, o sofrimento também penetrou na forma de conflito, dor, corrupção, trabalho penoso e morte (Gn 3.15-19). Nos novos céus e nova terra o sofrimento será finalmente abolido (Ap 21.4; Is 65.17s.). A obra de Cristo consistiu em livrar o homem do sofrimento, da corrupção e da morte (Rm 8.21; 1Co 15.26), bem como do pecado (Mt 1.21). Embora Satanás seja reputado como alguém que tem o poder de fazer os homens sofrerem (2Co 12.7; Jó 1.12; 2.6), os homens sofrem somente às mãos de Deus, e é Deus quem controla e envia o sofrimento (Am 3.6; Is 45.7; Mt 26.39; At 2.23).

A intensidade do sofrimento humano sempre foi agudamente sentida pelo povo de Deus (Gn 47.9; 2Sm 14.14). Sua presença frequentemente se tornou problemática, visto que o sofrimento era considerado como enviado por parte de Deus (Sl 39.9), e assim tinha de ser relacionado com o fato do amor e da retidão de Deus (Sl 73). Por conseguinte, em meio ao sofrimento, o homem era forçado a decidir até que ponto poderia viver pela fé, resistindo à tentação de exigir uma explicação racional. O problema não se fazia tão agudo nas ocasiões nas quais o senso de solidariedade dentro da comunidade do sofridor era forte, quando o indivíduo, como um membro responsável de sua tribo ou família em todas as circunstâncias, era capaz de aceitar o julgamento e o sofrimento que sobrevinham ao seu povo como sua própria responsabilidade (Js 7). Mas tornava-se mais urgente o problema quando a relação de responsabilidade de cada indivíduo para com Deus era salientada (Jr 31.29; Ez 18.2-4).

A verdadeira fé, a braços com o problema e a carga do sofrimento, não exige imediata e com-

pleta justificação da parte de Deus. Pode esperar no escuro (Hc 2.2-4). Encontra na realidade da presença e da bondade de Deus um fator mais decisivo na presente situação do que a própria amargura da dor (Sl 73.21-23), e está disposta a confrontar o formato distorcido das coisas presentes com a perfeita nova ordem de coisas que haverá no reino de Deus, do que já recebeu algum antegoço (Sl 73.24-26; Rm 8.18; 2Co 4.16-18). Todavia, o homem de fé não é insensível para a natureza perplexa do problema. O livro de Jó demonstra o patriarca a experimentar, num grau extremo de amargura e perplexidade, o sofrimento inexplicável pelo qual passava, recusando-se a aquiescer com teorias racionais que tornam os caminhos de Deus sujeitos a simples cálculos humanos, perdendo temporariamente seu equilíbrio, mas finalmente capaz de recuperar-se, até que por fim, através de uma avassaladora visão do próprio Deus, conseguiu chegar à certeza na qual pode triunfar sobre todas as suas dificuldades, ainda que apesar disso não pudesse (nem nunca viria a poder) apresentar uma explicação racional para todas as suas circunstâncias.

Embora seja dessa maneira asseverado que tais soluções são inadequadas quando aplicadas de modo geral, contudo, algumas vezes são apresentadas razões definidas e compreensíveis acerca de certas instâncias de sofrimento (cf. Sl 37), e diversas linhas de pensamento sobre o problema aparecem e convergem. O sofrimento pode ser colheita do pecado (Os 8.7; Lc 13.1-5; Gl 6.8), tanto para o indivíduo (Sl 1) como para a comunidade e a nação (Am 1 e 2). Em certos casos pode ser reputado como castigo administrado por Deus, ou então uma punição cujo designio é corrigir os caminhos de seu povo (Pv 3.12; Jz 2.20-3.6), ou um meio através do qual os homens são testados ou purificados (Sl 66.10; Tg 1.3,12; 1Pe 1.7; Rm 5.3), ou ainda, trazidos para mais perto de Deus, numa nova relação de dependência e comunhão (Sl 119.67; Rm 8.35-37). Dessa maneira, o sofrimento pode redundar em bem (Rm 8.28s.), ou pode ter o efeito oposto (Mt 13.21).

Ao darem seu testemunho acerca dos sofrimentos do Messias que viria (1Pe 1.10-12) os escritores do AT foram ensinados como Deus pode dar uma nova significação ao sofrimento. A própria experiência deles, no serviço de Deus em seus propósitos redentores em Israel, ensinou-os que o amor de Deus necessariamente envolve a participação na aflição e no opróbrio e em ser repreendido por aqueles a quem Deus estava procurando redimir (Os 1-3; Jr 9.1,2; 20.7-10; Is 63.9). Por conseguinte, o seu verdadeiro Servo, que cumprirá perfeitamente a sua vontade redentora, seria um Servo Sofridor. Tal sofrimento não se originaria simplesmente como resultado de sua fidelidade a Deus, na execução de seu chamado, mas de fato haveria de constituir o próprio chamamento que lhe competia cumprir (Is 53). Um novo sentido e propósito vicário é agora contemplado num sofrimento tão diferente, no qual alguém pode



sofrer no lugar de todos os demais, como seu representante.

O sofrimento pode assumir um novo significado para aqueles que são membros do corpo de Cristo. Pois os crentes podem compartilhar dos sofrimentos de Cristo (2Co 1.5s.; Mc 10.39; Rm 8.17) considerando-se chamados para uma carreira ou vocação de sofrimento (Fp 1.29; 1Pe 4.1,2), visto que os membros do corpo precisam conformar-se com o Cabeça quanto a esse respeito também (Fp 3.10; Rm 8.29), como também quanto a respeito da sua glória. Qualquer que seja a forma que tome o sofrimento de um crente, pode ser reputada como uma cruz, a qual pode ser carregada para seguir a Cristo no caminho de sua cruz (Mt 16.24; Rm 8.28,29). Tal sofrimento é de fato o caminho inevitável que conduz à ressurreição e à glória (Rm 8.18; Hb 12.1,2; Mt 5.10; 2Co 4.17s.). É entre muitas tribulações que os homens entram no reino de Deus (At 14.22; Jo 16.21). A vinda da nova dispensação é precedida por dores de parto na terra, das quais a igreja participará de modo decisivo (Mt 24.21,22; Ap 12.1,2,13-17; cf., p.ex., Dn 12.1; Mq 4.9,10; 5.2-4). Visto que os sofrimentos de Cristo são suficientes, por si mesmos, para pôr em liberdade a todos os homens (Is 53.4-6; Hb 10.14), tal sofrimento vicário foi movido inteiramente pela graça, e de forma alguma pela necessidade, a fim de que os sofrimentos dos quais o seu povo participa com ele possam ser referidos como sofrimentos que preenchem aquilo que falta em suas aflições (Cl 1.24), e como uma comunhão em seu sofrimento vicário e redentor. R.S.N.

**SOL** (heb., *shemesh*; gr., *helios*) — Em adição às muitas referências que meramente indicam o período do dia, a Bíblia menciona os efeitos naturais do sol, tais como aqueles que fazem os frutos da terra se desenvolverem (Dt 33.14; 2Sm 23.4), o ressecamento das ervas insuficientemente enraizadas (Mt 13.6), alguns danos físicos (Sl 121.6; Is 49.10; Jn 4.8; Ap 7.16; 16.8 etc.), e a inspiração do desejo pela vida (Ec 11.7). A expressão "debaixo do sol", que ocorre por mais de uma vintena de vezes no livro de Eclesiastes, pode subentender, poeticamente, que o sol é uma testemunha da conduta humana. Outras alusões poéticas, como "uma tenda para o sol" (Sl 19.4) e "morada" do sol (Hc 3.11), podem ter sido sugeridas pelo termo hebraico que significa o pôr-do-sol, *bo'*, que significa literalmente "entrar". Uma idéia paralela encontra expressão em certos selos babilônicos que representam o sol a rair de um portão. A adoração ao sol assumia diversas formas em Judá (2Rs 23.11; Ez 8.16,17).

No livro dos Salmos o sol é por três vezes mencionado como emblema da constância (Sl 72.5,17; 89.36), enquanto é dito que o próprio Deus é um sol (Sl 84.11), o que deixa entendido que ele é a fonte da luz e da alegria espirituais. O rosto do Senhor Jesus, por ocasião de sua transfiguração, é comparado com o

resplendor do sol (Mt 17.2), e o Senhor apareceu a João, na ilha de Patmos, "como o sol na sua força" (Ap 1.16). Por outro lado, a glória de Deus e a de Cristo são declaradas como sendo maior e mais duradouras do que a luz do sol (Is 24.23; 60.19; At 26.13; Ap 21.23; 22.5). Malaquias prediz que no "Dia do Senhor" o "sol da justiça" elevar-se-á com a salvação em seus raios, para aqueles que temem a Deus. Em seu contexto, isso significa que não somente os iníquos serão punidos, mas também que a justiça de Deus será vindicada e que o desejo de justiça da pessoa e do ambiente será plenamente satisfeito (Ml 4.2). Os pais da igreja entendiam essa expressão como uma referência a Cristo, e a objeção que *shemesh*, é vocábulo hebraico feminino não pode ser levada em consideração em vista de seu emprego em Sl 84.11 (v. acima). Parte do simbolismo associado com "o Dia do Senhor", nas Escrituras, é um eclipse do sol (v. Is 13.10; Jl 2.10; 3.15; Am 8.9; Mt 24.29; Ap 6.12), enquanto no livro de Apocalipse uma restrição parcial da luz do sol seguir-se-á ao toque da quarta trombeta (Ap 8.12). W.J.C.

#### SOLDADO — V. EXERCITO.

**SOMBRA** — (heb., *tsel*, "sombra", "defesa", gr., *skia*, "sombra"; ambos os vocábulos aparecem com formas derivativas). Trata-se da representação feita por qualquer corpo sólido que se interponha entre o sol ou a luz e outro corpo. Assim como uma sombra está constantemente variando até que finalmente, talvez de forma súbita, desaparece, semelhantemente os nossos dias são tão tenues e fugidios e a nossa morte é súbita (1Cr 29.15; Jó 14.2; 17.7). As trevas e a melancolia são associadas com as sombras, e dessa maneira com "a sombra da morte" (Jó 3.5; 16.16; 24.17; Sl 23.4), embora essa comum interpretação do termo hebraico *tsalmut* seja estritamente inexacta, devendo ser antes traduzida como "trevas profundas".

Assim como um homem pode encontrar alívio na sombra, por causa do calor requemante (cf. Jn 4.5,6), semelhantemente o governo e a proteção do Todo-poderoso são chamados de uma sombra (Lm 4.20; Ez 31.6; Sl 91.1; Is 25.4; cf. Ct 2.3). A hora ansiosamente antecipada pelo servo para parar de trabalhar é chamada de "sombra" (Jó 7.2). Em contraste com os sinais de desolação e ruína que se aproximam, as "sombras da tarde" (Jr 6.4), o dia da glória eterna terá início quando fugirem "as sombras" (Ct 2.17).

As cerimônias antigas conforme a lei, são chamadas de "sombra dos bens vindouros" (Hb 10.1). A imutabilidade de Deus é contrastada com a "sombra de mudança" (Tg 1.17). Em Hb 9.5, "com sua sombra, cobriam", se deriva de *kataskiazoo*, "sombrear" ou "fazer sombra completa" (cf. hebraico, *tsalaf*). J.D.D.

**SONHO** — Se compararmos a literatura sobre os "sonhos" da Babilônia e do Egito com as referências aos sonhos, no AT, ficaremos impressionados com a falta de preocupação dos

hebreus acerca do fenômeno. Semelhantemente a significação religiosa dos sonhos registrados no AT não é proeminente. De fato, diz-se ali que os sonhos se derivam das atividades em que o indivíduo esteve imerso durante o dia (Ec 5.3). Entretanto, o AT reconhece que, qualquer que seja sua origem, um sonho pode tornar-se um meio pelo qual Deus se comunicava com os homens, quer sejam eles israelitas (1Rs 3.5) ou não (Gn 20.3s.).

Os sonhos registrados nas Escrituras se dividem em duas espécies. Em primeiro lugar, há aqueles que consistem dos fenômenos ordinários dos sonhos nos quais o sonhador "vê" uma série conexa de imagens que correspondem aos acontecimentos da vida diária (Gn 40.9-17). Em segundo lugar, há os sonhos que comunicam ao sonhador uma mensagem da parte de Deus (Gn 20.3-7; 1Rs 3.5-15; Mt 1.20-24; At 18.9s.). Entretanto, ocasionalmente, uma visão e sua comunicação acompanhante eram recebidas simultaneamente (At 16.9).

Em comum com os povos seus contemporâneos, os hebreus buscavam explicação para suas experiências de sonhos. Porém, na questão da interpretação dos sonhos a Bíblia distingue entre os fenômenos do sonho relatados pelos não-israelitas, dos mesmos fenômenos relatados por israelitas. Gentios, tais como faraó (Gn 41.15s.) e seus altos oficiais (Gn 40.12s., 18s.) requerem de José que explique seus sonhos, enquanto Nabucodonosor lança mão de Daniel com o mesmo propósito (Dn 2.17s.). Em determinadas ocasiões, o próprio Deus fala e assim torna desnecessário o concurso humano (Gn 20.3s.; 31.24; Mt 2.12). Porém, quando os membros da comunidade da aliança sonham, a interpretação acompanha esses sonhos (Gn 37.5-10; At 26.9s.).

Esse assunto é importante para que compreendamos bem o ponto de vista do AT sobre a profecia. Entre os hebreus havia uma íntima associação entre os sonhos e a função dos profetas. O *locus classicus* é Dt 13.1-5, porém, 1Sm 9.9 faz a observação que "ao profeta de hoje, antigamente se chamava vidente". Se "vidente" significa homem que recebe visões, então isso apoia Dt 13.1,3,5, onde o profeta é mencionado juntamente com o sonhador, sem trair qualquer sentido de incongruência. A estreita relação, no pensamento hebreu, entre o sonhar e o profetizar é novamente revelado em Jr 23.25,32. Também fica claro que nos dias de Samuel e de Saul era comum acreditar-se que o Senhor falava por meio de sonhos, bem como pelo Urim e pelos profetas (1Sm 28.6).

Não obstante, uma revelação dada por meio dos fenômenos do sonho era considerada inferior à revelação recebida pelo profeta, diretamente da parte do Senhor. Essa é a conclusão que obrigatoriamente temos de tirar de Nm 12.6-8. Jeremias usa essa mesma espécie de distinção em suas tentativas de desacreditar as "revelações" dos profetas falsos de sua própria época (23.25,32). Jeremias não estava ne-

gando que Deus fala por meio dos sonhos, mas estava afirmando que a palavra do Senhor que era dada ao profeta autêntico, em sua comunhão com o Senhor, era infinitamente superior a qualquer "revelação" que pudesse vir por meio de sonhos. A palavra de Deus é um martelo e um fogo (23.29), enquanto os sonhos dos profetas falsos não passam de "palha" (v. 28).  
J.G.S.S.T.

**SONO** — O AT emprega diversos termos para indicar "sono", mas o NT usa menos palavras diferentes; todavia, nenhuma significação específica está ligada a essa diversidade. Têm o sentido de sono no senso de descanso físico e recuperação.

Conforme já seria de esperar, "sono" é termo usado em sentido figurado em ambos os Testamentos. Em Pv 19.15 etc., descreve torpor mental, e em Pv 24.13 refere-se ao ócio físico e à preguiça. Paulo usa a figura a fim de descrever o estado de torpor espiritual dos incrédulos (Ef 5.14), que os desvirliza e os torna despreparados para o segundo advento de Cristo (Mt 25.22). Em contraste com isso, o crente despertou de seu anterior torpor espiritual, e é encorajado a permanecer bem acordado (1Ts 5.4-8; Rm 13.11s.; Mt 25.13; 26.41).

O sono é igualmente um sinônimo da morte física (Jô 14.12; Jo 11.11-14; 1Co 15.18). Isso significa que a morte, semelhantemente ao sono, não é nem um estado permanente nem "destrói a identidade do que dorme" (Lc 24.39s.), a despeito da transformação que será efetuada por ocasião da ressurreição (1Co 15.13s.).

"Sono profundo", *tardemah*, era sobrenaturalmente induzido (Gn 2.31; 1Sm 26.12), e era quase equivalente ao "êxtase" (Gn 15.12), quando eram concedidas visões (Jô 4.13; Dn 8.18). Seu equivalente no NT é *hipnos* (At 20.9). Mas visões também eram outorgadas no decurso do sono "normal" (Gn 28.10s.; 1Sm 3.2s.).  
J.G.S.S.T.

**SÓPATRO, SOSIPATRO** — Sópatro, crente de Beréia, na Macedônia (At 20.4), era um dos componentes do grupo missionário que esperou por Paulo em Trôade, e que então o acompanhou à Ásia, em seu caminho para a Síria. Sosipatro é chamado, em Rm 16.21, de "parente" (*syngenes*) de Paulo. Sua saudação foi enviada à igreja em Roma.

Alguns consideram que essas referências dizem respeito ao mesmo indivíduo. Talvez Sópatro se tenha convertido sob a pregação de Paulo na Macedônia, sendo, portanto, parente de Paulo em Cristo. Depois disso, apegou-se a Paulo e cresceu até atingir estatura suficiente na igreja para ser um dos que enviavam saudações a outras igrejas.  
C.H.D.

**SOREQUE, VALE DE** — Terra de Dalila (Jz 16.4). Pouca dúvida resta que o mesmo deve ser o Uádi al-Sarar, um grande vale que existe entre Jerusalém — começando cerca de 21 km distante da mesma — e o mar Mediterrâneo. Sem-

pre deve ter oferecido uma rota interior conveniente (atualmente é aproveitado pela linha de ferro que ali passa). Há certa ruína próxima ao vale chamada de Khirbet Surik, que preserva o nome bíblico. Eusébio e Jerônimo fizeram a mesma identificação D.F.P.

#### SORTES — V. ADIVINHAÇÃO (g).

**SÓSTENES** — Chefe principal da sinagoga judaica de Corinto, e sucessor (ou talvez colega) de Crispo (q.v.), que se converteu ao cristianismo. Foi atacado defronte do tribunal, depois que Gálio se negou a considerar uma acusação dos judeus contra Paulo (At 18.17), ou como demonstração de anti-semitismo por parte dos gregos (segundo o texto Ocidental) ou por parte dos próprios judeus aborrecidos com um porta-voz mal sucedido ou sem vibração.

Neste último caso teria sentido simpatia em favor dos cristãos: "Paulo teria semeado, e Apolo teria regado" (cf. 1Co 3.6)? "O irmão Sóstenes" envia aos crentes de Corinto a epístola (1 Coríntios) juntamente com Paulo, e Sóstenes não era nome grego muito comum. O tato e a modéstia de Paulo ao abordar uma igreja sensível, junto com o ex-chefe da sinagoga, então em Éfeso, é o que talvez melhor explique tal alusão ao nome. Não se trata de qualquer autoria em conjunto.

A inclusão de Sóstenes entre os setenta (Clem. Alex. Hyp. v, em Eusébio, EH i. 12.1-2) sem dúvida é reflexo de sua suposta participação na autoria de uma epístola canônica. A.F.W.

**SUÁ** — 1. Suá (*shu'ah*), filha de Heber, da tribo de Aser (1Cr 7.32). 2. Suá (*shu'ah*) um cananeu de Adulão cuja filha, Bate-sua (1Cr 2.3), Judá tomou como esposa (Gn 38.2,12). 3. Suá (*shuah*), filho de Abraão e Quetura, sua segunda esposa (Gn 25.2; 1Cr 1.32) 4. Suá (*shuhah*), descendente de Judá e irmão de Quelube, pai de Meir (1Cr 4.11). T.C.M.

**SUCOTE** — 1. Primeira escala da viagem dos israelitas durante o êxodo, possivelmente equivalente ao egípcio antigo *thkw* (Pitom), que ficava na parte oriental do uádi Humilat (Êx 12.37; 13.20; Nm 33.5,6). Esse era o caminho normalmente seguido pelas pessoas que entravam ou saíam do Egito. Encontramo-lo mencionado na história de Sinuhe, no papiro Anastasi V (19.5-20; 18. 6-19.1) e em VI (5. 1). Vd. ACAMPAMENTO PERTO DO MAR, PITOM.

2. Cidade da tribo de Gade (Js 13.27), no vale do Jordão, não longe de uma passagem vadeável (Jz 8.5,16) e de Zaretá (1Rs 7.46). Trata-se da moderna Tell Akhsás ou Tell Dêr Allah. O nome é explicado em Gn 33.17, onde é ligado a "palhoças", visto que Jacó se estabeleceu ali. C.D.W.

**SUCOTE-BENOTE** — Nome de um objeto fabricado por babilônios quando exilados em Samaria, em c. de 722 a.C., e que figura entre as divindades pagãs ali adoradas (2Rs 17.30).

O texto massorético, que diz *sukot-b'not*, implica numa interpretação como "palhoças de filhas" (cf. gr., *sokchotbenithei*). Isso tem sido explicado como ou lugares de prostituição ou como santuários que exibiam imagens de divindades femininas, como. p.ex., Benitu (epíteto da deusa babilônia Istar).

O paralelismo com Nergal de Cuta parece requerer aqui igualmente o nome de uma divindade de qualquer. Seguindo a opinião de Rawlinson, tem sido proposto tratar-se de Zer-banit (Zarpanitum), a consorte de Marduque (v. MERODACHE), mas isso é muito duvidoso. D.J.W.

**SUFE** — Em Dt 1.1 esse pode ter sido o substantivo locativo que designava uma localidade cuja posição é bastante incerta (cf. GTT, § 431, p. 255, n.º 223). Ao traduzir "defronte do mar de Sufe" nossa versão e outras entendem que Sufe representa o original *yam-suf*, referindo-se ao golfo de Aqabah, o que também é possível (v. MAR VERMELHO). Em Nm 21.14, "Sufá" ("tempestade"?), é talvez uma área onde Waheb está localizada, na breve citação tirada do livro das guerras do Senhor. Sua relação para com Sufe, em Dt 1.1, é incerta. Musil sugeriu que poderia tratar-se de Khirbet Sufah, cerca de 6 km a sul-sudeste de Madaba (GTT, § 441, p. 261/2, n.º 229). Quanto a Sufe e Sufá, cf. tb. E. G. Kraeling, JNES, VII, 1948, p. 201. K.A.K.

**SULAMITA** — Um substantivo feminino (*shulamit*), aplicado à heroína de Ct 6.13. "Sulamita" tem sido um formidável problema para os eruditos. Alguns (p. ex., o Lexicon de Koehler) têm-na ligado com alguma cidade desconhecida Sulam; outros (p.ex. ISBE) classificam-na como variante de Sunamita (q.v.); outros ainda (p. ex., L. Waterman e H. Torczyner) identificam a sulamita com Abisague (q.v.), a sunamita. E. J. Goodspeed (AJSL, I, 1934, p. 102s.) e H. H. Rowley (AJSL, LVI, 1939, p. 84-91) negam qualquer conexão com Sunem, mas consideram a palavra com um paralelo feminino de Salomão, "a Salomona". Têm sido feitas algumas tentativas para derivar os nomes Salomão e sulamita do deus Selém. V. H. H. Rowley, *The Servant of the Lord*, 1952, p. 223. D.A.H.

**SUMÉRIA, SUMÉRIOS** — Não existem referências bíblicas diretas à Suméria ou aos sumérios, ainda que o arcabouço histórico do livro de Gênesis repouse sobre a civilização suméria. Há diversas palavras emprestadas do sumério, na Bíblia (cf., p.ex., *hekhal*, "palácio", "templo", derivado de *e-gal*, "palácio"; literalmente, "casa grande").

Suméria era uma das designações dadas à metade sul do Iraque, mais ou menos de Bagdá para o sul, em contraste com o norte, que era conhecido por Acade. Ideograficamente o nome era escrito como *ki.en.gil(r)* mas pronunciado em certo dialeto sumério (*eme-sa*) como *kenir*, e noutro dialeto (*eme-ku*) como *sumer*. Era mais ou menos equivalente à área que a Bíblia chama de terra de Sinear (*shin'ar*) (q.v.).



**Fig. 176** — Um príncipe sumério assentado. Detalhe do padrão em mosaico, encontrado nos sepulcros reais de Ur, c. 2600 a.C.

Os sumérios são um enigma na história da Mesopotâmia. Chegaram no alto do Golfo Pérsico vindos de uma terra desconhecida, na última metade do terceiro milênio a.C., falando um idioma do qual não existem cognatos conhecidos, antigos ou modernos. Em seguida aplicaram o catalisador de seu próprio gênio peculiar, unindo os diversos elementos culturais já existentes na terra a fim de transformá-los numa cultura mesopotâmica coesa, a qual, em seus pontos essenciais, sobreviveu às incursões posteriores dos amorreus, cassitas, assírios, persas e muitos outros grupos étnicos, a fim de servir de arcabouço básico da civilização do Oriente Próximo até os dias presentes. De fato, existem elementos da cultura suméria ou da primitiva cultura mesopotâmica que foram adotados e adaptados à nossa própria cultura europeia ocidental. Exemplos disso são o sistema numérico sexagésimo, que nos é familiar na contagem do tempo e na medição dos ângulos, alguns princípios fundamentais da matemática e da geometria que antigamente eram julgados derivados dos gregos, os princípios básicos de igualdade perante a lei, e até mesmo alguns elementos de desenho artístico e arquitetura. Por conseguinte, bem nos podemos sentir aparentados com esse admirável povo de um passado longínquo.

### I. ORIGEM

Depois de um período notavelmente homogêneo na pré-história da Mesopotâmia, o período Obeide, com suas vintenas de grandes cidades e aldeias caracterizadas por um estilo altamente desenvolvido de arquitetura religiosa, aparece um período de divisão e declínio. Mais ou menos nessa época os sumérios apareceram à foz dos dois grandes rios da Mesopotâmia e se estabeleceram no baixo vale fluvial. Ninguém sabe de onde vieram, nem em que número.

Porém, provavelmente vieram pelo mar, e do oriente. Diferentemente das emigrações semíticas periódicas para a Mesopotâmia, o influxo dos sumérios logo estancou. Depois de cerca de mil anos estavam completamente absorvidos entre a população indigena, e o sumério se tornou uma língua morta.

### II. ESCRITA

O critério mais simples e mais manuseável para diferenciar os grupos étnicos é o idioma. Porém, os idiomas antigos só podem ser conhecidos atualmente através de inscrições. Por conseguinte, a origem da escrita abre a porta para uma mais precisa definição de distinções culturais e provê uma introspecção mais profunda em seu caráter e natureza. O término do quarto milênio, portanto, assinala um marco decisivo na história cultural da Mesopotâmia, pois foi nessa época que o homem deu seus primeiros passos na arte da escrita. Alguns desses primeiros tablets têm sido encontrados no local da antiga Uruk (na Bíblia, Ereque), e estavam inscritos no idioma sumério. A princípio a escrita era pictográfica, mas logo se tornou estilizada e os sinais passaram a compor-se de grupos de curvas, o que lhe deu o nome de escrita cuneiforme. Evidentemente os sumérios desenvolveram um sistema de escrita porque o seu conceito de direitos de propriedade individual, legalizados, exigia um meio de registrar toda forma de transações legais entre possuidores individuais de propriedade. A forma escrita logo se tornou suficientemente flexível para registrar qualquer espécie de material, incluindo virtualmente todos os tipos de literatura conhecidos do mundo antigo. Por conseguinte, isso nos permite examinar todas as fases da vida na Suméria, conforme os próprios sumérios a viam.

### III. HISTÓRIA

A história dos sumérios se divide em três períodos: (a) Sumério Anterior, 3000-2700 a.C.; (b) Sumério Clássico, 2700-2250 a.C.; (c) Neo-Sumério, 2100-1960 a.C. No tocante a cada um desses respectivos períodos, podemos reconstruir sua história baseados principalmente em poemas épicos, registros históricos espalhados, e centenas de milhares de documentos sobre transações.

a) O primeiro período foi dominado por três cidades principais: Uruk, Arata e Quis. As três principais personagens, todos governantes de Uruk, foram Enmerkar, Lugalbanda e, especialmente, Gilgamesh, que é o mais famoso herói de toda a história da Suméria. Visto que as personagens e os acontecimentos históricos foram recuperados não através de registros contemporâneos, mas por meio de composições literárias posteriores, é difícil atribuir os acontecimentos relatados a um nível arqueológico determinado nas escavações de qualquer das cidades mencionadas (Arata ainda não foi nem ao menos localizada). Além disso, bem pouco tem sido descoberto quer em Quis quer em Uruk pertencente a esse período. O período é obscuro, de onde vêm

reflexos débeis de grandes feitos realizados por um povo jovem e vigoroso.

**b)** O período clássico se centraliza principalmente em torno de quatro cidades; Ur, Quis, Uma e Lagash, e os governantes mais bem conhecidos foram Eannatum, Urukagina e Gudéia, que foram de Lagash, e Lugalzagisi, de Uma. No tocante a esse período existem documentos contemporâneos que exibem os nomes e registram as realizações de alguns desses governantes. Por conseguinte, podemos frequentemente identificar muitas das cidades e até mesmo construções a que esses documentos se referem. Muito mais se conhece arqueologicamente do que historicamente acerca de Ur, quanto a esse tempo. Os nomes dos reis são conhecidos sem ligação com acontecimentos significativos. Porém, o maior tesouro de todos os tempos, provindo da Mesopotâmia, pertence a esse período — os fabulosamente ricos “túmulos reais”. O primeiro documento verdadeiramente histórico de qualquer extensão também nos vem desse período e aborda a contenda que houve entre Uma e Lagash. Inscrito em cerca de 2400 a.C., no templo de Entemena, de Lagash, contém muitos informes econômicos e sociais além de informes históricos. Porém, um governador posterior de Lagash, chamado Gudéia, é mais largamente conhecido atualmente, visto que existem vintenas de estátuas inscritas de sua pessoa, que testificam sobre a habilidade da escultura em pedras duras naquele tempo. Suas inscrições fornecem abundantes informações sobre a vida econômica e religiosa de seu tempo. Lugalzagisi, o último rei sumério desse período, caiu vítima da famosa dinastia semítica de Sargom, de Agade.

**c)** Quase dois séculos mais tarde teve início a época neo-suméria com sua capital em Ur, sobre as ruínas da dinastia acadiana. Mas o sangue sumério se havia diluído drasticamente, em resultado da imigração generalizada de outros povos, principalmente de amorreus. Somente os dois primeiros dos cinco reis de Ur em realidade tinham nomes sumérios. Não obstante, mesmo depois que todos os sumérios desapareceram e que seu idioma não era mais falado, continuava o sumério a ser a linguagem da religião, da ciência, dos negócios e da lei, e isso durante muitos outros séculos.

#### IV. CULTURA

Parece que no princípio a sociedade suméria consistia de uma coleção de cidades e vilas agrupadas em torno de uma cidade maior a qual era governada por um concílio de duas câmaras de “senadores” e jovens capacitados de portar armas, ambas as câmaras lideradas por um senhor (*en*). Todas as decisões mais importantes tinham de ser apresentadas à apreciação desses concílios, visto que o governo representativo era básico para a sociedade suméria. Posteriormente o termo “rei” (*lugal*; lit., “homem grande”) passou a ser usado. Possivelmente tal conceito foi tomado emprestado dos povos circunvizinhos, ou então o próprio ofício desenvol-

veu-se devido à maior centralização de poderes. Com o tempo o poder e a influência do templo e dos sacerdotes chegaram a um grau tal que surgiu séria rivalidade entre o palácio e o templo. Na maioria das cidades o templo, devido suas extensas propriedades em terra e seu emprego de artífices habilidosos, passou a exercer considerável controle sobre a economia local e recebia muita renda por meio de arrendamentos e juros. Eventualmente o palácio ganhou a batalha, quando os reis concentraram mais poder sob a coroa, através de conquistas militares.

#### V. RELIGIÃO

A dificuldade de descrever com exatidão a religião da Suméria é o problema de separar a teoria da prática nos documentos literários que parecem relacionar-se com conceitos religiosos. O panteão altamente complexo, com diversas categorias de divindades, cada qual com sua esfera específica de atividade, e os mitos fantásticos sobre as origens, são certamente criações de escribas posteriores e especuladores, e não refletem a crença comum e a prática religiosa diária. Um auxílio que nos ajuda a solucionar o problema é o grande número de documentos sobre transações que alistem sacrifícios e doações autênticas aos deuses de vários templos, e descrevem a cerimônias levadas a efeito.

Mediante esses documentos ficamos sabendo que cada cidade contava com sua própria divindade tutelar (Nana em Ur, An em Uruk, Enki em Eridu, Enlil em Nipur etc.), embora houvesse templos dedicados a diversos outros deuses em cada cidade. Os quatro deuses mais proeminentes nos cânticos e na adoração eram An (deus-céu), Enlil (deus-ar), Enki (deus-água e deus da sabedoria), e Ninursague (deusa-mãe). Um talvez fosse o cabeça do panteão em dias primitivos, mas, até onde recuam os registros que possuímos (c. 2500 a.C.), Enlil é o principal de todos os deuses. Por conseguinte, Nipur, a sua cidade, se tornou o principal centro religioso de toda a Suméria, e reis de todos os períodos, até mesmo dos tempos assírios posteriores, visitavam o templo de Ekur, que era o santuário de Enlil, em Nipur, para conseguirem sucesso em seu reinado. De fato, o conceito de “soberania” (*nameniilla*, em sumério) estava de tal modo identificado com o deus Enlil que se tornou uma palavra babilônica de origem estrangeira, *effelulu*.

O comportamento desses deuses era perfeitamente humano. Tinham ataques de irritação, ciúme, ira e concupiscência. Mentiam uns para os outros, enganavam-se mutuamente, e cometiam toda variação concebível de violência. Embebedavam-se, ficavam enfermos, dormiam, e ocasionalmente chegavam até a morrer. De fato, não era tanto o caráter, mas sim, a magnitude de seus poderes e feitos que distinguia os deuses sumérios dos homens.

#### VI. GOVERNO

O padrão de governo humano podia ser verificado paralelamente entre os deuses. Em am-

bas as esferas — a humana e a divina — os governantes apresentavam as principais decisões à apreciação de concílios de seus pares. Tanto no caso dos homens como no caso dos deuses, havia níveis claramente definidos de autoridade e responsabilidade delegada.

Uma característica digna de nota na teoria política mesopotâmica era o conceito que o monarca terreno, fosse um governador local ou um déspota universal, governava os seus domínios sob a nomeação e patrocínio do deus principal, para quem tinha de prestar contas de seu governo. Tendo-se originado entre os sumérios, esse conceito continuou até dentro do próprio império neo-assírio, se não na prática, pelo menos na teoria. Faz contraste direto com a idéia egípcia da autoridade absoluta e indiscutível do faraó divino. E.R.S.

**SUMO SACERDOTE** — V. SACERDOTES E LEVITAS, I, a, e.

**SUNÊM, SUNAMITA** — Uma cidade (provavelmente a moderna Solém), no território de Issacar, perto de Jezreel (Js 19.18). Sunêm (*shunem*) foi o local do acampamento dos filisteus antes da batalha de Gilboa (1Sm 28.4). Ali Eliseu já freqüentemente, à casa de uma generosa mulher (chamada de sunamita, adjetivo feminino derivado de Sunêm) cujo filho, nascido sob predição de Eliseu, foi miraculosamente ressuscitado pelo profeta após haver morrido de insolação (2Rs 4.8s.). Foi essa a mulher cuja propriedade foi restaurada por solicitação de Geazi, depois de ela tê-lo abandonado temporariamente a fim de buscar alívio para a fome na Filístia (2Rs 8.1-6). Foi igualmente de Sunêm que os homens de Davi trouxeram a linda Abisague (q.v.) para confortá-lo em sua idade avançada (1Rs 1.3,15). O pedido de Adonias, após o falecimento de Davi, de tê-la como esposa, custou-lhe a vida (1Rs 2.17,21,22). V. SULAMITA. D.A.H.

**SUPERSTIÇÃO** — V. MAGIA E FEITIÇARIA; ADIVINHAÇÃO.

**SUQUITAS** (em egípcio, *thktn, tkn*) — Auxiliares líbios no exército egípcio quando Sisaque (q.v.) invadiu a Palestina (2Cr 12.3). Eram empregados como batedores nos sécs. XIII e XII a.C. V. referências na obra de R. A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954, p. 176, 177, 180. K.A.K.

**SUR** — Uma região desértica na região noroeste do istmo do Sinar, ao sul das costas do Mediterrâneo, e “caminho para a terra dos filisteus”, entre a atual linha do canal de Suez, a oeste, e o “rio do Egito” (q.v.; uádi el-Arish), a leste. Hagar, criada de Abraão e Sara, fugiu para um poço adiante de Cades, no caminho para Sur (Gn 16.7). Durante algum tempo Abraão “habitou entre Cades e Sur”, e então peregrinou em Gerar (20.1); os descendentes de Israel se espalharam por uma área que chegava “até

Sur, que olha (isto é, a leste) para o Egito” (Gn 25.18). Depois de terem atravessado o mar (v. MAR VERMELHO), o povo de Israel entrou no deserto de Sur antes de tomar a direção sul e encaminhar-se para o Sinai (Êx 15.22). Sur ficava na rota direta para o Egito, para quem vinha do sul da Palestina (1Sm 15.7 e, mais explicitamente, 27.8). K.A.K.

**SURDEZ** — V. DOENÇA E CURA.

**SUSÃ** — Susã, cujas ruínas ficam próximas do rio Carum (V. ULAI), no sudoeste da Pérsia, foi ocupada quase ininterruptamente desde os tempos pré-históricos até que foi abandonada pelos selêucidas. Ali era a capital de Elã (q.v.), cujas inscrições reais, pertencentes ao segundo milênio a.C., têm sido recuperadas. Manteve sua importância sob o domínio dos cassitas, bem como a sua independência até que foi saqueada em 640 a.C. por Assurbanipal, que enviou homens de Susã (susanquitas) para o exílio, na Samaria (Ed 4.9). Sob o reinado dos aquemênidas, Susã floresceu como uma das três cidades reais do império (Dn 7.2; Ne 1.1). Dario I edificou ali o seu palácio, cujas ruínas, restauradas por Artaxerxes I (Longimano) e por Artaxerxes II (Mnemom), permanecem, juntamente com o Apadana, uma das mais notáveis obras da arquitetura persa do séc. V a.C. Esse palácio figura com proeminência no livro de Ester (1.2,5; 2.3; 3.15 etc.). V. XERXES, ESTER. O local foi pela primeira vez escavado por Loftus, em 1851, e operações extensas subseqüentes têm sido levadas a efeito pelos franceses. D.J.W.

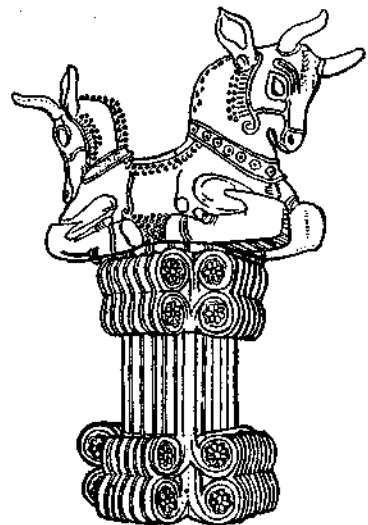


Fig. 177 — Capitel de uma coluna com duplo touro apoiado em volutas. Tirado do Apadana ou salão de audiência em Susã, séc. IV a.C.

**SUSANA** — V. LIVROS APÓCRIFOS.

# T

**TANAQUE** — Modernamente é Tell Ta'annak, no extremo sul do vale de Jezreel, e sua posição domina um desfiladeiro que atravessa o monte Carmelo, seguindo o Uádi Abdullah.

Tutose III menciona Taanaque no relato de sua conquista da Palestina ocidental (c. 1465 a.C.; ANET, p. 234s.), como o faz sisaque (q.v.). A carta 248 de Tell el-Amarna se queixa de um assalto contra Megido, que era leal ao Egito, por parte de homens de Taanaque. Os israelitas derrotaram o rei dessa cidade, mas a tribo dentro de cujo território caiu, Manassés, foi incapaz de tomar posse da mesma (Js 12.21; 17.11; Jz 1.27). Era uma das cidades levíticas (Js 21.25) e também foi ocupada por Issacar (1Cr 7.29). Taanaque e Megido estão intimamente associadas com a divisão administrativa de Israel (1Rs 4.12), bem como no cântico de Débora, onde "Taanaque, junto às águas de Megido" (Jz 5.19) é o local onde os cananeus foram derrotados. Megido era, talvez, de menos importância nessa ocasião (v. W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine*, 1960, p. 117). Escavações feitas em 1901-4 revelam um poderoso sistema defensivo da Idade do Bronze Posterior, e sinais de ocupação posterior em pequena escala. Entre os objetos achados estavam doze tabletas cuneiformes (c. 1450 a.C.) além de um altar de incenso, feito de cerâmica tosca, pertencente à Idade do Ferro. A. R. M.

**TABERNÁCULO** — 1. Também chamado de "tenda da congregação": um lugar de reunião provisória para Deus e seu povo (Êx 33 7-11).

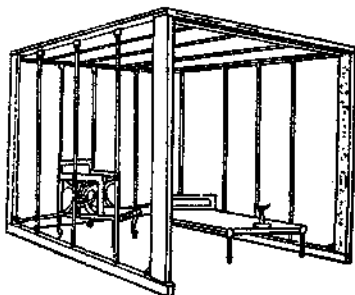
2. O santuário portátil no qual Deus habitou entre os israelitas estando eles no deserto. Foi usado por muito tempo depois que os israelitas entraram em Canaã. Durante o período dos juízes esteve em silo (Js 18.1), durante o reinado de Saul esteve em Nob (1Sm 21; Mc 2.25,26), e posteriormente esteve em Gibeom (1Cr 16.39). Por fim Salomão o colocou no templo de Jerusalém (1Rs 8.4). Era chamado de *mishkan* = "habitação"; *ohel* = "tenda", o tabernáculo do testemunho (*edut* = "condições da aliança") devido o fato que guardava os tabletas da aliança, a tenda da aliança (*mo'ed*), como o lugar de reunião marcada entre Deus e o seu povo, e a casa de Javé (Êx 34.26; Js 6.24).

Os materiais usados em sua construção são alistados em Êx 25.3-7; 35.5-9. O metal que algumas versões traduzem como bronze, em realidade é o cobre. Esse metal foi usado para cobrir o altar, e as chamas do mesmo teriam derretido o bronze. "Azul, púrpura e escarlata"

se referem ao linho ou pano tingido com essas cores. Quanto a uma possível reconstrução, v. prancha XIVa.

## I. CORTINAS E VÉUS

O termo tabernáculo, em seu sentido mais estrito, se refere às dez cortinas de linho com figuras de querubins bordadas no estofado azul, púrpura e escarlata (Êx 26.1-6; 36.8-13). Cada cortina media 28 côvados de comprimento por 4 côvados de largura, e em todo o comprimento eram costuradas em conjuntos de cinco cortinas. Ao longo de um lado de cada conjunto havia cinquenta laçadas de estofado azul e cinquenta colchetes de ouro (q.v.) que, presos a essas laçadas reuniam os dois conjuntos (v. Êx 26.6). O tabernáculo era coberto por onze cortinas, de pêlo de cabra, chamadas, em terminologia estrita, de tenda (Êx 26.7-13; 36 14-18). Essas cortinas mediam cada qual 30 côvados por 4 côvados. Eram costuradas ao longo de seu comprimento perfazendo dois conjuntos, uma com cinco cortinas e o outro com seis, e então presos um ao outro da mesma maneira que as cortinas do tabernáculo; a única diferença é que no caso da tenda os colchetes eram de cobre, e as laçadas eram presumivelmente de pêlos de cabra. Por cima da tenda havia duas coberturas à prova d'água, uma de peles de carneiro tingidas de vermelho, e a outra da pele de um animal que provavelmente era o dugongo (em nossa versão, "peles de animais marinhos"; Êx 26.14; 36.19).



**Fig. 178** — Pavilhão portátil de Hetepe-heres, exibido sem suas cortinas, dotado de cadeira, leito e encosto para a cabeça, no lado de dentro. De Giza, Egito, c. 2600 a.C.

Essas cortinas e véus eram então pendurados em redor de um arcabouço a fim de formar o topo, o fundo e os dois lados da habitação. A armação (Êx 26.15-30; 36.20-34) consistia de suportes retos, com dez côvados de altura e côvado e meio de largura, cada qual apoiado em dois soquetes de prata, cada um dos quais pesava um talento de prata. Nossa versão, acompanhando diversas outras, chama esses suportes de "tábuas" (*q'arashim*) mas A. R. S. Kennedy (HDB, IV, p. 659-662)

demonstrou de forma convincente que não eram pranchas sólidas, e, sim, armações compostas de dois pilares (*yadot*) reunidos por barras transversais que tornavam o todo mais ou menos semelhante a uma escada. As armações teriam três vantagens que não apareceriam em pranchas sólidas: eram muito mais leves, menos sujeitas a empenhações e, em lugar de esconder as cortinas bordadas, formavam um painel mediante o qual as cortinas podiam ser vistas do lado de dentro. Vinte armações, postas lado a lado, formavam o lado sul, vinte mais formavam o lado norte, e seis formavam o extremo ocidental. As duas esquinas, voltadas para o lado ocidental, eram fortalecidas de alguma maneira por mais duas armações. Para manter as armações no alinhamento correto, cinco barras (em nossa versão, "travessas") corriam pelos dois lados e pelo fundo de armação, passando por argolas de ouro seguras às barras transversais de cada armação. A travessa do meio corria horizontalmente em toda a extensão do lado do arcabouço, mas as outras quatro travessas eram menores. As armações e as travessas eram de madeira de acácia recoberta de ouro. A prata para os soquetes foi obtida mediante o imposto do censo (Êx 30.11-16; 38.25-27).

Existem duas opiniões principais acerca de como as cortinas seriam penduradas em redor do arcabouço; a opinião mais antiga e mais geralmente aceita diz que as cortinas eram simplesmente espalhadas por cima das armações como uma mortalha é estendida sobre um esquite; enquanto a outra opinião, defendida especialmente por J. Fergusson (*Dictionary of the Bible*, de Smith, III, p. 1452-1454), e desde então revisada por outros, diz que as cortinas eram estendidas sobre uma viga-mestre. Fergusson argumenta que se as cortinas fossem meramente estendidas sobre as armações o peso daquelas, especialmente durante a estação chuvosa, fã-las-ia ceder, se não mesmo rasgar, enquanto as armações cairiam para dentro. Trata-se de uma dificuldade genuína. A objeção que diz que segundo o ponto de vista costumeiro as cortinas bordadas ficaram completamente ocultas exceto no telhado, não é válida, pois o arcabouço não era sólido. O argumento que apenas um côvado de cortina de pêlo de cabras ficaria dependurado de cada lado, enquanto o ponto de vista costumeiro fala em dez côvados dependurados de cada lado do tabernáculo, se origina no fato que não observa que o termo "tabernáculo" significa as cortinas de linho, e não o arcabouço. Semelhantemente, a afirmação de que na extremidade ocidental havia um toldo dependurado chamado *mishkan*, em distinção do *ohel* (= a estrutura inteira), se baseia no malentendido sobre esses termos técnicos (v. acima). Há outras sérias dificuldades no tocante à própria teoria da viga-mestre. Em parte alguma das instruções é mencionada qualquer viga-mestre. Fergusson afirma que a "travessa do meio", de Êx 26.28 é essa viga-mestre, mas a interpretação natural é que a "travessa do

meio" era apenas uma das cinco travessas mencionadas no versículo prévio. Novamente, uma viga-mestre exigiria que uma das colunas da entrada e uma das colunas do véu fossem mais altas que as demais para suportar a travessa, e teria de haver no fundo uma coluna de altura semelhante. Nenhuma dessas coisas é mencionada nas instruções. Acresce que a palavra usada para o arranjo das cortinas não é o vocábulo normal que significa armar uma tenda, *natah*, mas antes, *paras*, que significa "estender" (usado para indicar os panos com que se envolviam os móveis). Mas, acima de tudo, visto que o fundo e os lados se compunham de armações abertas, o arranjo com uma viga-mestre deixaria o santo lugar e o santo dos santos devassados à vista. Por conseguinte, o ponto de vista anterior precisa ser mantido.

Visto que as cortinas de linho (o tabernáculo) tinham 28 côvados de comprimento, e que as cortinas de pêlo de cabra (a tenda por cima do tabernáculo) tinham 30 côvados de comprimento, segue-se que as cortinas de pêlo de cabra ultrapassariam em um côvado para cada lado do tabernáculo; e, sendo onze em número, teriam 4 côvados extras por cima do tabernáculo, desde a frente até o fundo. A orientação acerca do uso dessa extensão extra de cortina de pêlo de cabra, diz: "a sexta das quais (cortinas) dobrarás na parte dianteira da tenda" (Êx 26.9b), e novamente: "A parte que restar das cortinas da tenda, a saber, a meia cortina que sobrar, penderá às costas do tabernáculo" (Êx 26.12). É óbvio, por conseguinte, que a finalidade da tenda era cobrir o tabernáculo tanto nos fundos e na frente como nos dois lados. Nos fundos, os dois côvados extras eram deixados meramente dependurados, mas na parte da frente a cortina de pêlos de cabra era dobrada para trás e, presumivelmente, metida para dentro por baixo das cortinas do tabernáculo em todo o comprimento do topo e dos lados, assim protegendo o que de outra maneira seria uma extremidade aberta de cortinas do tabernáculo. Não há necessidade de acompanharmos a idéia de Kennedy de que o v. 26.12b é uma glosa posterior, nem que a cortina dobrada ficava pendurada verticalmente para baixo na frente, pois o que seria feito então da meia cortina que ficava pendurada para baixo nos dois lados?

## II. O INTERIOR

O interior da habitação se dividia em dois compartimentos por meio de uma cortina dependurada sob os colchetes que reuniam o tabernáculo (Êx 26.31-34; em nossa versão chamada de "véu"). Por isso sabemos que o primeiro compartimento tinha 20 côvados de comprimento, e que o segundo tinha 10 côvados. A altura das armações, dez côvados, nos fornece a segunda dimensão, e com toda a probabilidade a largura de ambos os compartimentos era semelhantemente de dez côvados: pois apesar de que as seis armações dos fundos apresentem uma largura total de nove côvados, de-



vemos acrescentar a espessura das armações e das travessas de cada lado. O primeiro compartimento é chamado de "santo lugar", enquanto o segundo compartimento recebe o nome de "santo dos santos", isto é, o lugar santíssimo, ou simplesmente, "santuário" (Lv 16.2,3; em Hb 9.12 e 10.19, "Santo dos Santos"). Além disso, o primeiro compartimento é algumas vezes denominado de "segundo tabernáculo" (Hb 9.6,7). A cortina divisória (*parokhet*, em nossa versão, "véu", um termo usado para designar exclusivamente essa cortina), era feita do mesmo material, com a mesma cor e com os mesmos padrões das demais cortinas do tabernáculo, e ficava dependurada por meio de argolas de ouro, sobre quatro colunas de madeira de acácia recobertas de ouro, postas de pé sobre soquetes de prata. As colunas não tinham capitéis. Na entrada havia uma outra cortina (em nossa versão, "reposteiro") de linho, bordada em azul, púrpura e escarlata. Pendia de cinco argolas de ouro sobre cinco colunas de madeira de acácia recobertas de ouro, postas de pé sobre soquetes de cobre. Estas colunas possuíam capitéis, que eram recobertos de ouro juntamente com suas molduras (Êx 26.36,37; 36.37,38). A fim de distinguir a *parokhet* (ou cortina divisória) dessa outra cortina (ou "reposteiro"), aquela recebe algumas vezes o nome de *segundo véu*.

No lugar santíssimo era posta a arca (Êx 25.10-22; 37.1-8; V. ARCA DA ALIANÇA). Uma tampa (em nossa versão, "propiciatório") de ouro puro, com um querubim em cada extremidade, havia sobre a arca. O nome dessa tampa, *kaporet*, tem sido assunto de alguma controvérsia. Alguns estudiosos, partindo da raiz *kpr* = cobrir, traduzem *kaporet* como "tampa". Todavia, qualquer que tenha sido o sentido original de *kpr*, no ritual levítico significa "propiciar", e no Dia da Expição o sangue era aspergido sobre a *kaporet*. Por conseguinte, é mais provável que *kaporet* significasse "propiciatório" (conforme também a LXX e o termo usado no NT, *hilasterion*). De conformidade com o texto massorético, as argolas pelas quais eram passadas as varas para carregar o móvel eram postas nos "pés" da arca, mas esses em lugar algum são descritos, e alguns têm sentido que o termo "pé" (*pa'am*) foi um equívoco de cópia em lugar de "canto" (*pe'ah*). Por isso há versões (como a nossa) que traduzem a palavra por "canto". No tocante às varas parece haver alguma discrepância entre Êx 25.15 e Nm 4.6; possivelmente as varas normalmente permaneciam em suas argolas, mas eram temporariamente removidas para facilitar a ação de cobrir a arca para ser transportada.

No santo lugar, defronte da cortina divisória ou "véu", havia o altar do incenso (Êx 30.1-10; 37.25-28). Feito de madeira de acácia e recoberto de ouro puro — o que explica seu outro nome, "altar de ouro" — era de um côvado de comprimento e de largura, por dois côvados de altura, com chifres projetando-se em seus quatro cantos superiores, com uma moldura orna-

mental de ouro dando a volta no topo. Para ser transportado, havia duas varas que eram introduzidas em argolas de ouro fixadas imediatamente abaixo da moldura. O altar ficava colocado diretamente defronte da arca (note-se a ênfase que há em 30.6), e, portanto, era um móvel considerado "pertencente" ao santíssimo lugar (cf. 1Rs 6.22 e Hb 9.4, onde "altar de ouro para o incenso", e não "incensário" parece ser a tradução correta).

Em algum lugar do lado norte havia uma mesa para os pães da presença (Êx 25.23-30; 37.10-16; V. PÃES DA PROPOSIÇÃO). Em seu serviço eram empregados três tipos de vasos de ouro puro. Esses vasos são chamados (em nossa versão portuguesa) de: (1) pratos, isto é, bandejas chatas provavelmente usadas para transportar os pães da proposição para a mesa e vice-versa, e talvez também para conterem os pães enquanto estivessem sobre a mesa; (2) recipientes para incenso, ou talvez taças, para levar o incenso; (3) galhetas e taças, talvez para o vinho; porém, o AT não liga o vinho com os pães da presença, o que talvez explique a tradução apresentada por algumas versões, "com que se haviam de cobrir as taças", em lugar de "taças em que se haviam de oferecer libações", como faz a nossa versão (Êx 37.16).

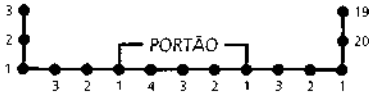
No lado sul ficava o candelabro (em algumas versões, "candeiro"; Êx 25.31-40; 37.17-24; 40.42). V. LÂMPADA. A mesa e o candelabro do templo de Herodes aparecem ambos esculpidos no Arco de Tito, em Roma. Alguma dúvida, entretanto, tem sido levantada quanto à exatidão dessas esculturas, visto que à base do candelabro aparecem várias figuras de origem não-judaica.

### III. LOCALIZAÇÃO E CIRCUNVIZINHANÇAS

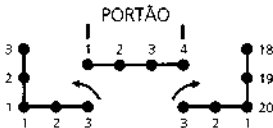
O tabernáculo ficava na metade ocidental de um átrio de 100x50 côvados, cujo sentido de comprimento ficava na direção norte-sul (Êx 27.9-19; 38.9-20). A entrada do tabernáculo dava frente para o leste. O átrio era cercado por uma cerca de cortinas de 5 côvados de altura, que pendiam de colunas. Havia uma abertura para a entrada do átrio, com 20 côvados de largura, posta no centro da extremidade oriental. O reposteiro do átrio era de linho bordado em azul, púrpura e escarlata. As suas colunas aparentemente eram feitas de madeira de acácia (não são mencionadas na lista dos artigos fabricados de cobre, Êx 38.29-31), e ficavam de pé sobre soquetes de cobre. Eram estabilizadas por meio de cordas (em nossa versão, "vergas") e colchetes, e tinham capitéis recobertos de prata e faixas de prata chamadas molduras, em redor da parte mais estreita. Dois métodos principais têm sido postulados para o espaçamento das colunas: (1) Segundo a suposição que havia uma coluna para cada 5 côvados de cortinas, e que nenhuma coluna era contada por duas vezes, sessenta colunas ao todo são apresentadas perfazendo vinte espaços ao longo dos dois lados mais compridos, e dez espaços ao longo das duas extremidades. A cortina da entrada do átrio, por con-

T

seguinte, estaria dependurada em quatro de suas próprias colunas e em uma das outras colunas, como segue:



Tem sido posto em dúvida se esse arranjo satisfaz a orientação acerca dos 20 côvados da cortina da entrada do átrio, "... as suas colunas serão quatro..." (Êx 27.16). (2) Abandonando a suposição que as colunas necessariamente estavam espaçadas de cinco côvados, podemos supor que as colunas das esquinas foram contadas por duas vezes, como se pertencessem, do ponto de vista do observador, tanto ao lado como ao extremo. Isso daria um total de apenas 56 colunas, mas o texto não afirma explicitamente que o total era de sessenta colunas. O portão de entrada, portanto, poderia ser mais recuado, a fim de dar entrada por ambos os lados, permitindo que a cortina estivesse constantemente dependurada em seu lugar, como segue:



Este último sistema, entretanto, apresenta medidas muito desajeitadas para os espaços entre as colunas.

Na metade oriental do átrio aparecia primeiramente um altar chamado de altar de cobre devido o fato de ser recoberto desse material, e então o altar das ofertas queimadas, assim chamado por causa do principal sacrifício ali oferecido (Êx 27.1-8; 38.1-7). V. fig. 161. Era um arcabouço oco de madeira de acácia, com 5 côvados de comprimento e de largura, por 3 côvados de altura, com chifres que se projetavam de seus cantos superiores. O conjunto inteiro era recoberto de cobre. A meia altura do altar, pelo lado de fora, havia um rebordo que dava a volta ao altar. Verticalmente ao redor, e chegando desde a linha do chão até ao rebordo, havia uma grelha de cobre, e em seus quatro cantos havia argolas por onde eram introduzidas varas de madeira de acácia recobertas de cobre, que serviam para transportar o altar. O propósito do rebordo não se declara, nem também a função da grelha. Esta última pode ter sido o designio de impedir que os sacerdotes pisassem no sangue derramado à base do altar (Lv 4.7). Aparentemente o altar não tinha topo, pois nada disso é mencionado, enquanto no caso do altar de ouro o topo é especificamente mencionado. Conseqüentemente, alguns eruditos supõem que o arcabouço oco fora enchido de terra. A alternativa consiste em supor que o sacrifício era queimado no chão, dentro do

arcabouço, o qual assim agiria como uma espécie de incinerador. No serviço do altar eram usados os seguintes vasos de cobre: (1) recipientes e pás, para removerem a cinza; (2) garfos; (3) braseiros, nos quais talvez o fogo fosse transportado por ocasião das marchas.

Entre o altar e a porta do tabernáculo estava o lavatório (Êx 30.17-21; 38.8; 40.29-32; em nossa versão, "bacia"). Era uma bacia de cobre posta sobre um pedestal ou suporte de cobre, e fora fabricado com os espelhos de metal das mulheres serviais. Continha a água usada nas abluções dos sacerdotes. Nada nos é dito acerca do tamanho, do formato, da ornamentação ou do modo de transportar a bacia. De fato, no texto massorético, falta o trecho que apresenta as instruções acerca do lavatório, em Nm 4, ainda que tal trecho apareça na versão da LXX, e sua omissão no texto massorético pode ter sido acidental. No tocante a todas as demais porções do tabernáculo são dadas instruções detalhadas quanto ao modo de transporte.

No acampamento o tabernáculo era rodeado por duas fileiras de tendas. Na primeira ficavam os levitas, e na segunda ficavam as doze tribos, três tribos acampadas em cada lado (Nm 2 e 3.1-39).

#### IV. PROBLEMAS SURTIDOS

Os problemas literários e históricos que envolvem o tabernáculo estão estreitamente ligados com o problema maior do AT, de tal modo que seria vão tentar aqui qualquer discussão, e muito menos tentar apresentar uma solução, ainda que possamos fazer diversas observações sobre as características mais proeminentes.

1. Tem sido alegado que as instruções são parcialmente impraticáveis, e que evidentemente foram obra de algum idealista. Porém, nesse ponto muito depende do ponto de vista assumido sobre o propósito de Deus ao incluir esses registros nas Escrituras. Certamente não são as cópias exatas e detalhadas das instruções que guiaram os artífices de Moisés, mas antes, são registros gerais "para nossa instrução". Por conseguinte, muitos detalhes práticos têm sido omitidos. Ao mesmo tempo, santuários portáteis que empregavam praticamente as mesmas técnicas de construção como o tabernáculo, conforme se sabe atualmente, já eram usados no Egito antes do tempo de Moisés; v. K. A. Kitchen, *Tyndale House Bulletin*, 5, 6, 1960, p. 7-13.

2. No texto massorético, o altar do incenso e o lavatório ou bacia aparecem em Êx 30 e não conforme seria de esperar, em Êx 25 e Êx 27, respectivamente. A explicação dos liberais é que Êx 30 seria uma adição posterior aos escritos "P", que por sua vez já seriam mais recentes que os demais escritos. Por outro lado, muito pode ser dito em favor da ordem presente do material, que evidentemente foi deliberada e original: v. A. H. Finn, "The Tabernacle Chapters", *JTS*, XVI, 1915, p. 449-482, e WDB (s.v. "Tabernacle").

3. Devido à grande divergência existente entre a LXX e o texto massorético, tem sido suposto que os últimos capítulos de Êxodo, em hebraico, ainda não haviam chegado à sua forma

final quando a tradução da LXX foi feita; e que a LXX seguiu parcialmente uma tradição hebraica que não conhecia qualquer altar do incenso. Essas conclusões, conforme tem sido provado, são injustificáveis: v. o monógrafo deste escritor, *The Account of the Tabernacle*, 1959.

4. Tem sido dito que no Pentateuco, conforme o possuímos, há conflito e discrepância entre a primitiva "tenda da reunião" da fonte "E", mais antiga, e o tabernáculo elaborado e sem base histórica das fontes "P", mais recentes. Aqui, entretanto, novamente o conflito é questão não de fato e, sim, de interpretação: v. J. Orr, *The Problem of the Old Testament*, 1906, p. 165-73; e A. H. Finn, *The Unity of the Pentateuch*, 1917, p. 255-85.

## V. CONCLUSÃO

Do fato que o tabernáculo foi erguido segundo o modelo fornecido por Deus, segue-se que possuía significação simbólica para os seus próprios tempos. Até que ponto seus símbolos eram também tipo de realidades espirituais a nós reveladas é ponto disputado. Só não se pode ter dúvida que as extravagantes interpretações que têm sido dadas ao assunto, desde os primeiros séculos de nossa era, têm-no sujeitoado ao ridículo. Todavia, o NT afirma explicitamente que o tabernáculo era "figura e sombra das cousas celestes", "uma parábola", "figura do verdadeiro tabernáculo" (Hb 8.5; 9.9,24). Peças específicas dos utensílios do tabernáculo são citadas no NT, evidentemente com essa mesma significação típica, como, p. ex., o véu e o santíssimo lugar (Hb 6.19; 10.19,20), o altar do incenso e a arca da aliança (Ap 8.3; 11.19), e talvez também o propiciatório (Rm 3.25); e o que fica subentendido em Hb 9.5 é que o escritor sagrado poderia ter apresentado tal interpretação acerca de todos os móveis do tabernáculo. D.W.G.

**TABERNÁCULOS, FESTA DOS** — Heb., *hag hasukot*, "festival de palhoças" (Lv 23.34; Dt 16.13), ou *hag ha'asif*, "festival de ajuntamento" (Êx 23.16; 34.22). Era uma das três grandes festividades de peregrinação no ano judaico; era observada por sete dias, desde o décimo quinto até o vigésimo segundo dia do sétimo mês. Tinha lugar no fim do ano, quando os trabalhadores nos campos estavam reunidos, e era uma das três grandes festividades anuais nas quais todo homem tinha de estar obrigatoriamente presente (Êx 23.14-17; 34.23; Dt 16.16). Era ocasião de regozijo (Dt 16.14). A designação "festa de palhoças (tabernáculos)" se deriva do fato que era exigido que todo indivíduo nascido como israelita vivesse em palhoças feitas de ramos de árvores e palmas durante os sete dias da festa (Lv 23.42). Eram oferecidos sacrifícios durante os sete dias, começando com treze touros e outros animais no primeiro dia, e diminuindo-se um touro cada dia, até que, no sétimo dia, eram oferecidos sete touros. No oitavo dia havia uma assembleia solene, quando então, um touro, um carneiro e sete cordeiros eram oferecidos (Nm 29.36). Tratava-

se do último dia, "o grande dia da festa", que provavelmente é a data aludida em Jo 7.37. Como festa divinamente instituída, nunca foi esquecida em Israel. Foi observada nos tempos de Salomão (2Cr 8.13); de Ezequias (2Cr 30.22), e depois do exílio (Ed 3.4; Zc 14.16,18,19). A cerimônia do derramamento de água, associado com essa festividade nos tempos pós-exílicos e refletida na proclamação de Jesus, em Jo 7.37s., não é prescrita no Pentateuco. O fato que reconhecia que a chuva é um dom de Deus, necessário para a produção de safras abundantes, é subentendido em Zc 14.17 (cf. 1Sm 7.6).

Essa festa tinha uma referência histórica ao êxodo do Egito, e relembra os judeus sobre suas peregrinações e seu uso de palhoças como moradia no deserto (Lv 23.43). Entretanto, isso não é evidência da conversão da festividade agrícola numa festividade histórica. Pelo contrário, salienta a verdade que a vida de Israel repousava sobre a redenção que, em seu significado final, é o perdão do pecado (2Cr 30.22). Esse fato separa essa festa dos festivais da colheita celebrados pelas nações circunvizinhas, cujas raízes se originavam nas mitológicas atividades dos deuses. D.F.

## TABITA — V. DORCA

**TABOR** — Se Js 19.22; Jz 8.18; e 1Cr 6.77 se referem ao mesmo lugar, então Tabor ficava na fronteira entre Zebulom e Issacar; e presumivelmente ficava próxima do monte Tabor. O "carvalho de Tabor", de 1Sm 10.3, deve ter sido uma Tabor diferente, no território da tribo de Benjamim. D.F.F.

**TABOR, MONTE** — Um monte proeminente que se eleva na planície de Jezreel até 562 m acima do nível do mar. Suas vertentes são bem inclinadas, e as paisagens que podem ser contempladas de seu cume são magníficas; por isso era considerado um monte digno de ser comparado com o monte Hermom, a despeito do fato que este último era muito maior em volume e altura. Um santuário idólatra foi estabelecido ali nos dias de Oséias (cf. Os 5.1). Em tempos posteriores havia uma cidade em seu cume, que foi conquistada e então fortificada por Antíoco III, em 218 a.C. Em 53 a.C. foi cena de uma batalha entre os romanos e Alexandre, filho de Aristóbulo. Josefo, em seu papel de general judeu, preparou para a defesa da cidade que ficava no alto uma rampa defensiva, em 66 d.C.; remanescentes desse muro até hoje podem ser vistos. O monte Tabor também figurou nos acontecimentos dos tempos das Cruzadas.

Desde o séc. IV d.C., e talvez mais cedo ainda, a tradição tem sustentado que o monte Tabor foi a cena da transfiguração do Senhor Jesus. Isso não é muito provável, especialmente em vista do fato que nos dias do NT havia uma aldeia em seu cume.

Os árabes chamavam o monte de Jabal al-Tur; os israelitas modernos lhe têm dado seu antigo nome hebraico, *Har Tabor*. D.F.F.

**TAÇA** — É assim que algumas versões traduzem o hebraico *mizraq* em Am 6.6. Há diversas outras ocorrências do mesmo vocábulo hebraico, mas traduzido de outras maneiras (v. p. ex., Nm 7.14, 19, 25, 31, 37, 43, 49, 55, 61, 67, 73, 79; Nm 7.84, 85; 2Rs 25.15; 1Cr 28.17; Jr 52.18; Zc 9.15 e 14.20).

Quanto ao NT, o vocábulo grego *phiale*, "taça", "bacia", que designa um utensílio usado para conter incenso e libações, é encontrado no original por doze vezes, todas elas em Apocalipse (Ap 5.8; 15.7; 16.1-4, 8, 10, 12, 17; 17.1; 21.9; que a nossa versão portuguesa traduz consistentemente por "taça"). V. CERÂMICA. D.F.

**TADMOR** — Esse substantivo locativo ocorre por duas vezes em nossa versão portuguesa e em outras (1Rs 9.18; 2Cr 8.4) e apresenta problemas. Tadmor, em 1Rs 9.18, se baseia no *q're'*, do original hebraico, e nas versões antigas. O *k'tiv* é *tamar*. As versões antigas dizem "Palmira" (forma grega de "palmeira" = o hebraico *tamar*).

O problema consiste em saber se a "Tamar" de 1Rs 9.18 (segundo certas revisões estrangeiras) é idêntica à Tadmor de 2Cr 8.4. Têm sido propostas as seguintes soluções: 1. Nos últimos tempos do período dos cronistas sagrados, quando o governo de Salomão era idealizado, a insignificante cidade de Tamar, no deserto da Judéia, foi alterada em nome para Tadmor, então bem conhecida e ilustre cidade do deserto da Síria. 2. *Q're'* e as versões antigas devem ser seguidas na identificação da localidade, em 1Rs 9.18, que dizem Tadmor, a Palmira posterior do deserto da Síria. 3. Tamar, de 1Rs 9.18, e Tadmor, de 2Cr 8.4, são diferentes localidades. Tamar, modernamente Kur-nub, chamada de Thamara no *Onomastikon* de Eusébio, ficava situada na rota entre Elate e Hebrom. A cidade era fortificada para proteger o comércio com o sul da Arábia e com o porto marítimo de Elate. Tadmor era o famoso centro comercial a nordeste de Damasco, e poderia ter ficado sob o domínio de Salomão mediante as operações militares contra as cidades sírias de Hamate e Zobá.

A terceira solução é aceitável, visto que a Tadmor de 1Rs 9.18 (segundo nossa versão; "Tamar" em algumas revisões) é expressamente situada no "deserto daquela terra", e, portanto, em território israelita (cf. também Ez 47.19; 48.28). F.C.F.

**TADEU** — Esse nome ocorre apenas na lista dos doze apóstolos (Mt 10.3; Mc 3.18). Em Lc 6.16 o seu equivalente é "Judas, filho de Tiago" (cf. também At 1.13). Algumas versões dizem, em Mt 10.3, "e Lebeu, apelidado Tadeu". Mas a maioria dos críticos textuais prefere atualmente apenas "Tadeu", e consideram que "Lebeu" tenha sido uma introdução derivada do Texto Ocidental ainda que outros críticos tenham afirmado que "Lebeu" está correto e que "Tadeu"

foi introduzido à base de Mc 3.18. "Tadeu" provavelmente se origina do termo aramaico *tađ*, que significa o seio feminino, e sugere um caráter afetivo e uma devoção quase feminina. "Lebeu" vem do termo hebraico, *lev*, "coração", o que, portanto, pode ser uma explicação do outro nome. Têm sido feitas tentativas para derivar "Tadeu" de "Judas" e "Lebeu" de "Levi".

Parece haver pouca dúvida que Tadeu deve ser identificado com "Judas de Tiago" (v. F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, 1951, p. 73). O nome "Judas" certamente não era visto com bons olhos depois da traição de Judas Iscariotes e esse talvez seja o motivo por que não foi usado em Mateus e Marcos. A literatura pós-canônica não nos ajuda a conseguir um quadro mais claro, mas Jerônimo diz que Tadeu também era chamado "Lebeu" e "Judas de Tiago", e que foi enviado numa missão até Abgar, rei de Edessa. Eusébio, por outro lado reputava-o como um dos setenta. A menção do evangelho de Tadeu, em alguns manuscritos do *Decretum Gelasii*, segundo se presume, é um erro de escrita. R.E.N.

**TAFNES** — Uma rainha egípcia cuja irmã faraó casou com Hadade, de Edom (1Rs 11.19, 20 (v. FARAÓ, II, 6). B. Grdseloff (*Revue de l'Histoire Juive en Égypte*, n.º 1, 1947, p. 88-90) considera o termo hebraico *thphns* como uma transcrição do título egípcio *t(?)-hmt-p(?)i(w)*, "esposa real". W. F. Albright (*BASOR*, 140, 1955, p. 32) postula um nome egípcio *\*T(?)-h(nt)-p(i)-(ou pr)-ns(w)*, a respeito do qual existem paralelos parciais. K.A.K.

**TAFNES** — Uma importante colônia egípcia no leste do delta, que se menciona juntamente com Migdol, Nofe (Mênfis) etc. (Jr 2.16, 44.1; 46.14; Ez 30.18), para onde certos judeus fugiram em cerca de 586 a.C., levando para ali o profeta Jeremias (Jr 43). As mesmas consoantes hebraicas, *tpnhs*, aparecem numa carta fenícia, escrita em papiro, pertencente ao séc. VI a.C., encontrada no Egito (cf. A. Dupont-Sommer, *PEQ*, LXXXI, 1949, p. 52-57). As formas que aparecem na LXX, *Taphnas*, *Taphnai*, provavelmente equiparam Tafnes com a Daphnai pelúsia de Heródoto (ii.30, 107), onde Faraó Psamético I, da XXVI.ª dinastia (664-610 a.C.), estabeleceu uma guarnição de soldados mercenários gregos. Baseando-se em razões de localização geográfica, a equivalência de Dafneh, dos árabes, com Daphnai, e de escavações feitas em Dafneh, onde foram encontradas peças de cerâmica e outros objetos gregos, alguns equiparam Tafnes-Daphnai com a moderna Tell Defneh ("Defenneh"), que fica cerca de 43 km a sul-sudoeste de Port Said. O termo egípcio que significaria Tafnes não tem aparecido nas inscrições, mas pode ser *\*T'-h(w)-p'-nhwy* "mansão do núbio", nomes esses compostos de *nhwy*, "núbio", que aparecem em outros lugares em egípcio (conforme Spiegelberg).

A "casa de faraó, em Tafnes" é a entrada onde Jeremias escondeu as pedras que pressa-

glavam a visita de Nabucodonosor ali (Jr 43.9), e talvez seja a fortaleza de Psamético I, onde existem vestígios de uma plataforma de tijolos em seu lado noroeste, escavada por Petrie (*Nebesheh (Am) e Defenneh (Tahpanhes)*) vinculada com Tanis II, 1888). K.A.K.

**TAGARELICE, MALÍCIA** — Estudaremos aqui expressões que no AT significam coisas secretas (Pv 18.8; em nossa versão, "maldizente"), novidades caluniosas (Nm 14.36; em nossa versão, "infamando"), e a criação (Sl 120) ou transmissão (Pv 11.13) de calúnia, ou ainda, o uso errôneo da língua (Sl 101.5) ou dos pés (2Sm 19.27). Quanto ao NT, temos as idéias de acusação (1Tm 3.11, *diabolos*; em nossa versão, "maldizentes"), de falar mal contra alguém (2Co 12.20; 1Pe 2.1, *katalalia*; em nossa versão, "detracções" e "maledicências", respectivamente), ou de difamar alguém (Rm 3.8 etc., *blasphemeo*; em nossa versão, "caluniosamente afirmam"). Toda tagarelice, quer falsa (cf. Mt 5.11) quer não (cf. Dn 3.8), por ser maliciosa (Sl 31.13; Ez 22.9) ou insensata (Pv 10.18; cf. 18.8 = 26.22; Mt 12.36), e especialmente entre vizinhos (Jr 9.4) ou entre irmãos (Tg 4.11), é condenada (Lv 19.16) e castigada (Sl 101.5) por Deus, e provoca contendas (Pv 26.20). A maledicência se origina no coração (Mc 7.22) do homem natural (Rm 1.30), e exclui o indivíduo da presença de Deus (Sl 15.3), o que o obriga a ser banido da comunidade cristã (2Co 12.22; Ef 4.31; Cl 3.8; 1Pe 2.1; cf. [esse costume entre mulheres] 1Tm 3.11; Tt 2.3), que por sua vez se torna sujeito a observações desairosas (Mt 5.11; cf. Rm 3.8). P.E.

**TALENTO** — V. PESOS E MEDIDAS; DINHEIRO.

**TALHAS** — V. VASOS.

**TALITA CUMI** — "Menina, eu te mando, levanta-te". Mc 5.41 registra essas palavras que foram proferidas pelo Senhor Jesus num dialeto aramaico da Galiléia à filha de Jairo, o chefe da sinagoga. A palavra empregada em lugar de "menina" provém de uma raiz que significa "cordeiro" sendo expressão de afeição. Os manuscritos Alef, B e C dizem *koum* em lugar de *koumi*. Isso se deve ao fato que a letra final não era pronunciada em alguns dialetos. R.A.H.G.

**TALMAI** — 1. Um descendente de Anaque (v. ANAQUE), residente em Hebron no tempo da conquista da Palestina (Nm 13.22), mas que foi expulso por Calebe (Js 15.14). Ele é chamado de cananeu em Jz 1.10, onde temos o registro de sua morte.

2. Filho de Amiur e governante de Gesur. Davi se casou com a filha do mesmo, chamada Maaca, que lhe deu Absalão (2Sm 3.3; 1Cr 3.2). Depois de ter assassinado Amom, Absalão fugiu para a companhia protetora de Talmai, em Gesur (2Sm 13.37). V. GESUR. O nome (hurriano?) Talmai ocorre em textos sírios (Alalah) do séc. XIV a.C. D.J.W.

## TALMUDE E MIDRASH

### I. O TALMUDE

Visto haver tanta ignorância sobre a questão do *Talmude* e sua literatura relacionada, será proveitoso definir os termos. Quanto à sua forma, o *Talmude* se compõe da *Mishnah*, a lei oral que já existia pelos fins do séc. 2 d.C., coligida pelo rabino Judá, o Príncipe; e da *Gemarah*, os comentários dos rabinos que viveram de 200 a 500 d.C., sobre a *Mishnah*. Quanto ao seu conteúdo, o *Talmude* contém a *Halakhah*, que são decretos legais e preceitos acompanhados de discussões elaboradas em virtude das quais os juizes chegaram às suas decisões; e a *Hagadah*, interpretações não-legais. O *Talmude* é a fonte de onde se deriva a lei judaica. Os judeus ortodoxos estão na obrigação de segui-lo como regra de fé e de prática. Os judeus liberais, contudo, não o consideram autoritativo, ainda que o repute interessante e venerável. Porém, é importante para nossa compreensão acerca de como os judeus interpretavam o AT. E também lança luz sobre determinadas porções do NT.

No *Talmude* toma-se a posição que a lei de Moisés precisa ser adaptada às condições sempre mutáveis de Israel. É asseverado que a "Grande sinagoga" (120 homens) possuía tal autoridade, ainda que não existam provas que apoiem tal asseveração. O rabino Akiba (c. 110-135 d.C.), ou algum erudito anterior a ele fez uma coleção completa das leis tradicionais. O rabino Judá, o Príncipe, se utilizou desse material, juntamente com outras porções, em sua edição da *Mishnah*. A coleção mais antiga da *Mishnah* pode ser atribuída ao tempo das famosas escolas de Hilel e Samai que floresceram no período do segundo templo de Jerusalém.

A *Mishnah* se divide segundo três princípios: (1) tema; (2) ordem bíblica; e (3) divisões artificiais, tais como números: A *Mishnah* se encontra em seis ordens ou divisões principais (chamadas *s'darim*), que contém o material de sessenta tratados legais. As principais categorias são subdivididas em tratados, capítulos e parágrafos. A primeira ordem (Sementes) trata das leis agrícolas e deveres religiosos relacionados com o cultivo da terra, incluindo mandamentos concernentes ao tributo sobre os produtos agrícolas que devia ser pago aos sacerdotes, aos levitas e aos pobres. A segunda divisão (Festas) estabelece as diversas festividades do calendário religioso, incluindo a observância do sábado, com as cerimônias e sacrifícios que deveriam ser apresentados em tais dias. A terceira ordem (Mulheres) aborda as leis relativas ao matrimônio, ao divórcio, ao casamento levirato, ao adúltero, e às regulamentações para os nazireus.

A quarta divisão da *Mishnah* (Multas) trata da legislação civil, das transações comerciais de diferentes espécies, do modo de proceder legal, além de uma coletânea de máximas éticas dos rabinos. As Coisas Sagradas, de que se ocupa a quinta ordem da *Mishnah*, apresentam a legislação referente aos sacrifícios, aos primogênitos, aos animais limpos e imundos, juntamente com uma

descrição do templo de Herodes. A sexta parte da Mishnah (Purificação) estabelece as leis que se referem à pureza e à impureza levíticas, às pessoas e objetos puros e impuros, e às purificações. Em todas essas divisões, o propósito do rabino Judá, o Príncipe, foi diferenciar entre a lei corrente e a lei obsoleta, bem como entre as práticas civis e as práticas religiosas.

A Mishnah se caracteriza pela brevidade, clareza e caráter compreensivo, e era empregada como compêndio nas academias rabínicas. Depois que a Mishnah foi editada, logo se tornou padrão oficial das Academias da Palestina (Tiberíades, Cesaréia, Seforis e Lidá), e da Babilônia (Sura, Pumbedita e Neardéia), o que deu em resultado o *Talmude* palestino e o *Talmude* babilônico, respectivamente. A discussão, nessas sedes do saber, se tornou o núcleo do estudo da lei, que se tornou conhecido como o *Talmude*.

A maior parte da discussão, no *Talmude*, assume a forma de diálogos. O diálogo introduz perguntas e procura as causas e as origens. Há numerosas e extensas digressões no Haggadah. Em realidade a digressão é um artifício literário para aliviar a complexidade e monotonia das discussões legais. O *Talmude* existente é um comentário de apenas dois terços da Mishnah. Contém decisões rejeitadas e também decisões aceitas da lei. A observação feita por A. Darmesteter é amplamente justificada: "O *Talmude*, exclusivo a vasta literatura rabínica ligada ao mesmo, representa a obra ininterrupta do judaísmo desde Esdras até o sexto século da era comum, resultante de todas as forças vivas e da atividade religiosa inteira de uma nação. Se considerarmos que é o espelho fiel dos costumes, das instituições e do conhecimento dos judeus, numa palavra, de toda a civilização deles na Judéia e na Babilônia, durante os prolíficos séculos que antecederam e seguiram o advento do cristianismo, compreenderemos a importância dessa obra, sem paralelo quanto à espécie, em que um povo inteiro depositou os seus sentimentos, as suas crenças, a sua alma" (*The Talmud*, p. 7).

## II. O MIDRASH

O vocábulo *midrash* se deriva da raiz hebraica *darash*, "sondar, investigar", ou seja, descobrir um pensamento que não pode ser percebido à superfície. Refere-se, por conseguinte, a uma exposição didática ou homilética. Ocorre por duas vezes no AT, em 2Cr 13.22, onde a "história" do profeta Ido é referida, e em 2Cr 24.27 onde a "história" do livro dos Reis é referida. Provavelmente foram desenvolvimentos didáticos das narrativas históricas que possuímos, lançando mão dessas narrativas a fim de destacar alguma verdade religiosa, porém, nada se conhece deles além de seus títulos" (HDB, I, p. 459).

Nosso termo recebeu seu emprego mais lato em contextos extrabíblicos. A palavra Midrash algumas vezes é usada para fazer contraste com a Mishnah, em qual caso denota aquele ramo da erudição rabínica que se refere especialmente às regras da lei tradicional. É impossível, neste estágio de nosso estudo, afirmar qual é o méto-

do mais antigo de estudo — o Midrash ou a Mishnah. (V. G. F. Moore, *Judaism*, I, p. 150s.). É suficiente dizer que após o regresso dos judeus da Babilônia, com a atividade de Esdras e sua escola em favor da lei, a exposição e o comentário para a congregação se tornaram uma necessidade. A forma oral desses comentários foi posteriormente cristalizada em forma escrita. Visto que a porção maior das obras importantes não mais existe em sua composição original, a data de sua compilação é quase impossível de ser determinada. A atividade no Midrash chegou ao fim logo depois que o *Talmude* babilônico ficou completo. Com o tempo o Midrash foi ultrapassado pelas disciplinas da história, da gramática e da teologia.

Os midrashim estão divididos em expositivos e homiléticos. O primeiro comenta sobre o texto das Escrituras segundo sua presente ordem, ou reúne ao mesmo contos, parábolas e coisas semelhantes (H. L. Strack, *Introduction to Talmud and Midrash*, p. 201-205). O Midrash homilético aborda textos individuais, a maioria deles escolhidos dos começos dos lecionários das Escrituras. Existem midrashim sobre o Pentateuco, os Cinco Rolos, Lamentações, Salmos, Provérbios, e outros livros. C. L. F.

**TAMAR** (*tamar*, "palmeira") — 1. Esposa, primeiramente de Er, filho mais velho de Judá, e então de Onã (Gn 38.6s.). Depois do falecimento de Onã, seu pai, Judá, por não haver reconhecido a Tamar, tornou-se com ela pai dos gêmeos, Perez e Zerá. A história de Tamar revela algo sobre os costumes matrimoniais entre os israelitas primitivos. V. ONÃ e MATRIMÔNIO, iv.

2. Filha de Davi, violentada por Amom, seu meio-irmão, e vingada por Absalão (2Sm 13.1s.; 1Cr 3.9). 3. Filha de Absalão (2Sm 14.27). 4. Uma cidade no sueste de Judá (Ez 47.19; 48.28), próxima do mar Morto. Quanto à discussão sobre sua localização, V. TADMOR. J. D. D.

**TAMAREIRA** — V. ÁRVORES.

**TAMBORIM** — V. MÚSICA E INSTRUMENTOS MUSICAIS.

**TAMUZ** — Ezequiel, numa visão, viu mulheres assentadas no portão norte do templo, em Jerusalém, a chorar por "Tamuz" (Ez 8.14). Essa lamentação pelo deus Tamuz teve lugar no segundo dia do quarto mês (junho/julho), que recebeu seu nome devido a esse acontecimento (V. CALENDÁRIO). Comemorava a lendária morte da divindade suméria Dumuzi ("verdadeiro filho"), o pastor pré-diluviano e marido de Istar. Por ocasião de sua morte, Istar pôs-se a lamentar e convidou a todos que fizessem o mesmo. Quando ela entrou no submundo, todo nascimento, vida e alegria cessaram. Sabe-se agora que segundo a lenda Tamuz não ressuscitou por ocasião do regresso de Istar, pois depois desse regresso, ele aparece como um dos deuses do submundo. Aqueles que vêem nele uma

divindade da vegetação, que morreu e ressuscitou, consideram que isso tipifica o desaparecimento da vegetação no verão e seu reavivamento com a chegada das chuvas na primavera seguinte. O culto de Tamuz pouco aparece na religião assíria e babilônica, exceto no caso das liturgias de Tamuz, que dão apoio ao mito. Entretanto, tal culto parece ter-se tornado popular na Síria e na Fenícia, onde uma lenda semelhante era contada a respeito de Adonis e Afrodite. Is 17.10 talvez faça uma referência ao plantio de jardins dedicados a essas divindades. O templo de Afrodite em Gebal, na Síria, era um dos principais centros desse culto, o qual também era conhecido no Egito, onde Adonis era identificado com Osiris. D.J.W.

**TAPUA** ("macieira") — 1. Uma cidade canaanita ao sul de siquém, em Efraim, perto da fronteira de Manassés (Js 16.8), cujo rei foi derrotado por Josué (12.17). Provavelmente é a moderna Tell Sheikh Abu Zarad, próxima de Jasuf. Também é chamada de "En-Tapua" ("fonte de Tapua", Js 17.7); cf. "Tifsa", em 2Rs 15.16, que provavelmente deve ser equiparada com Tapua.

2. Uma cidade em Judá, nas terras baixas a leste de Azeca (Js 15.34); cf. "Bete-Tapua", "casa de Tapua", nas montanhas a oeste de Hebrôm, ligada com os filhos de Calebe (Js 15.53), que provavelmente é a moderna Taffuh.

3. Nome de um dos filhos de Hebrôm (1Cr 2.43) B.F.H.

**TARGUNS** — O vocábulo *targum* é hebraico, ainda que não possa ser encontrado no AT. Significa uma paráfrase aramaica, uma tradução interpretativa, de alguma porção do AT. Depois do cativeiro babilônico, o aramaico começou a substituir o hebraico como língua nativa do povo judeu, e assim foram esquecendo o hebraico e a leitura do AT original foi-se tornando cada vez mais difícil. E em vista do fato que as Escrituras, e especialmente o Pentateuco, foram-se tornando cada vez mais importante aos olhos dos judeus, passando a ser consideradas como guia tanto da fé como da vida diária, tornou-se necessário traduzi-las para que o homem comum pudesse entendê-las. Dessa maneira, na sinagoga, teve início a prática de acompanhar-se a leitura da lei com uma tradução aramaica do trecho lido.

O desenvolvimento da sinagoga e seu ritual foi lento, e por conseguinte é impossível estabelecer datas certas para o começo dessa prática. É possível, contudo, que em Ne 8.8 tenhamos os seus primórdios, onde a palavra "claramente" aparece. Seja como for, o costume foi estabelecido na sinagoga bem antes do nascimento de Cristo. A *Mishnah Megillah* iv.4 lista as regras para o uso dos Targuns. O tradutor era chamado de *meturgeman*, e a sua paráfrase era chamada de "targum". Deve ser salientado que os Targuns eram orais em suas origens; receava-se que se fossem lidas para o adorador não bem informado, ele ter-lhes-ia dado a mesma autoridade que as Escrituras. Porém, não precisa haver dúvidas que havia traduções tradicionais mais ou

menos fixas; e quando, por fim, foram postas em forma escrita, deve ter havido grande abundância de material tradicional a ser utilizado.

Sabe-se que há targuns escritos, de caráter não-oficial, de considerável antiguidade; sabe-se de certo targum, sobre Jó, que já existia no primeiro século da era cristã, possivelmente o mesmo que foi recentemente encontrado na caverna XI, em Qumran. Afora esse, os targuns mais antigos que possuímos parecem ter sido postos em forma escrita por volta do quinto século d.C. Existem targuns comentando o AT inteiro entre si, excetuando os livros de Daniel, Esdras e Neemias. Temos diversos targuns sobre o Pentateuco, nem todos eles completos, notavelmente o Targum de Onkelos, e dois targuns de "Jerusalém" ou palestinos. (Um texto completo do Targum palestino sobre o Pentateuco foi recentemente identificado na Biblioteca do Vaticano). Quanto aos profetas (essa seção da Bíblia hebraica influi nos livros de Josué, Juizes, Samuel e Reis) temos o Targum de Jônatas ben Uzziel. E existem diversos sobre várias porções dos Hagiógrafa; mas nada sabemos sobre os seus autores. O *Talmude* babilônico (*Megillah* iii.1) afirma que Onkelos era um prosélito do primeiro século d.C.; mas é claro que o *Talmude* de Jerusalém (*Megillah* i.11) o confunde com Aquila, que é bem conhecido como o autor de uma versão grega do AT. Jônatas ben Uzziel viveu no primeiro século a.C. Um dos targuns de Jerusalém sobre o Pentateuco recebeu erroneamente o nome de Jônatas ben Uzziel como autor, durante o séc. XIV d.C. E esse é o targum que continua sendo denominado de "Pseudo-Jônatas".

O Targum de Onkelos é extremamente conservador, e se mantém perto do original, enquanto o Targum de Jônatas é muito mais interpretativo, enquanto o "Pseudo-Jônatas" usa o original meramente como um veículo para as histórias populares que se haviam desenvolvido em torno das personagens e acontecimentos bíblicos. Porém, as mesmas tendências podem ser encontradas em todos esses comentários. Há certa atualização dos nomes bíblicos; assim é queinear (Gn 11.2) se transforma em Babel (isto é, Babilônia). A linguagem figurada é usualmente explicada, com esclarecimentos adicionais onde isso se torna necessário. Os antropomorfismos são estritamente eliminados; de tal maneira que o homem teria sido criado à imagem dos anjos, e não de Deus (Gn 1.26); e certas ações da parte de Deus são atribuídas à "Palavra de Deus" ou à "Glória de Deus", ou alguma outra circunlocução.

Os targuns são úteis porque lançam luz sobre as interpretações judaicas tradicionais e, de fato, sobre os seus métodos de interpretação. Uma passagem particularmente interessante é a paráfrase de Is 52.13-53.12, no Targum de Jônatas. O "Servo sofredor" é ali especificamente chamado de *Messias*, mas com uma única exceção (possível) todos os sofrimentos são ou totalmente removidos ou então transferidos para o povo de Deus ou para os seus inimigos. Dessa forma, a identificação é a mesma que Jesus fez, ainda que para ele os

T

sufrimentos fizessem parte integral da experiência do Servo sofredor, e, em conseqüência, da missão e do ministério do Messias. D.F.P.

**TÁRSIS** — V. JÓIAS E PEDRAS PRECIOSAS (sob Berilo).

**TÁRSIS** — 1. Neto de Benjamim, filho de Bilã (1Cr 7.10). 2. Um dos sete notáveis príncipes de Assuero, rei da Pérsia (Et 1.14).

3. Filho de Javã, neto de Noé (Gn 10.4; 1Cr 1.7). O nome Társis (*tarshish*) (1Rs 10.22 (duas vezes), 22.48; 1Cr 7.10) se refere tanto aos descendentes como à terra de Társis.

Diversas das referências do AT dizem respeito a navios e sugerem que Társis era uma terra à beira-mar. Assim é que Jonas embarcou em um navio que se dirigia para Társis (Jn 1.3; 4.2), tendo partido de Jope, a fim de fugir para uma terra distante (Is 66.19). A terra de Társis era rica em metais como a prata (Jr 10.9), o ferro, o estanho, o chumbo (Ez 27.12), os quais eram exportados para lugares como Jope e Tiro (Ez 27). Uma identificação que parece provável é alguma região às margens do Mediterrâneo ocidental, onde há apreciáveis depósitos de minérios e muitos têm pensado em Tartesso na Espanha (Heródoto iv. 152). Certamente que a riqueza mineral da Espanha atraía os fenícios, que ali fundaram colônias. Uma interessante evidência nos vem de Sardenha, onde inscrições monumentais, deixadas pelos fenícios, no séc. IX a.C., exibem o nome Társis. W. F. Albright tem sugerido que a própria palavra Társis sugere a idéia de mineração e fundição, e que em certo sentido qualquer terra produtora de minerais pode ser chamada de Társis, embora pareça mais provável que a Espanha é essa terra assim referida. Uma antiga raiz semítica encontrada no termo acadiano *rashashu*, significa "fundir", "ser fundido". Um substantivo derivado, *tarshishu*, pode ser empregado para definir uma refinaria (no árabe, *rshsh*, "gotejar" etc., de um líquido). Por conseguinte, qualquer lugar onde eram efetuadas, mineração e fundição poderia ser chamado de Társis.

Qual teria sido a aparência de uma tal localidade pode ser julgado pelas escavações de Nelson Glueck, em Ezion-Geber, no golfo de Aqabah, onde uma refinaria de cobre existia nos dias de Salomão, tendo continuado a operar até o século nono de nossa era. O minério de cobre era minerado na área ao norte da região do Arabah, e era refinado no porto de Ezion-Geber. Foi precisamente nesse lugar que Salomão dispunha de sua frota de navios de Társis (1Rs 10.22; 22.48; 2Cr 9.21). A expressão '*oni tarshish*, frota de Társis, pode referir-se aos navios que transportavam o metal fundido ou para terras distantes, desde Ezion-Geber, ou para a Fenícia, partindo do Mediterrâneo ocidental. Quanto ao ponto de vista que os navios de Társis eram navios de alto bordo, cujo nome se derivava do porto de Tarsos (gr., *tarsos*, "remo"), v. NAVIOS E EMBARCAÇÕES.

Esses navios simbolizavam riqueza e poder. Um vívido quadro sobre o dia do julgamento

divino representa a destruição dos navios de Társis naquele dia (Sl 48.7; Is 2.16; 23.1,14).

**TARTÁ** — Título de um alto oficial assírio. Dois deles são mencionados no AT. O primeiro foi enviado por Sargom II para cercar e capturar Asdode em 711 a.C. (Is 20.1). O segundo foi mandado por Senaqueribe em companhia de outros oficiais (v. RABE-SARIS, RABESAQUÉ), à testa de uma força militar com o ultimato de rendição de Jerusalém, em 701 a.C. (2Rs 18.17). Em nenhum dos casos se dá o nome pessoal do tartá. O termo assírio *turtanu* é alistado nos textos assírios epônimos, como o mais alto oficial depois do rei. Também era o chefe titular da província da qual Harã era a capital. D.J.W.

**TARSO** — Modernamente Tersous, uma cidade da planície ciliciana, banhada pelo rio Cidno, e cerca de 16 km para o interior, à maneira da maioria das cidades das costas da Ásia Menor. A julgar pela extensão de seus restos, Tarso deve ter abrigado uma população de não menos de meio milhão de habitantes nos tempos romanos. O baixo curso do rio Cidno era navegável, e um porto fora habilidosamente construído. Para o norte, uma estrada principal conduzia o viajante até os Portões Cilicianos, o famoso desfiladeiro que atravessava a cadeia do Taurus, cerca de 50 km distante dali.

Nada se sabe acerca da fundação de Tarso. Provavelmente era uma cidade nativa da Cilícia, que desde tempos bem remotos foi penetrada por colonos gregos. O nome de Mopso é tradicionalmente associado com a colônia grega na Cilícia, e pode indicar, segundo Ramsay acreditava (*The Cities of St. Paul*, 1907, p. 116s.), um antigo povoado jônico. As palavras de Gn 10.4, "Os (filhos) de Javã são: Elisã, Társis...", bem podem dar apoio a essa teoria. A identificação de Társis com Tarso, segundo Josefo fazia, no tocante a essa passagem, não exclui uma interpretação diferente em outros contextos. A antiguidade de Gn 10 é a objeção mais vigorosa contra essa suposição, mas as palavras podem evidenciar intrusão jônica desde épocas extremamente remotas.

Tarso aparece esporadicamente na história. É mencionada no Obelisco Negro de Salmaneser, com uma das cidades dominadas pelos assírios, nos meados do séc. IX a.C. Seguiu-se o domínio medo e persa, o que permitiu o governo de um rei ciliciano vassalo. Xenofonte, que passou por Tarso em 401 a.C., encontrou a cidade como sede real de certo sienesis, que governava nessa citada capacidade. Esse rei vassalo talvez tenha sido deposto por causa de sua associação com a revolta de Ciro, que trouxe Xenofonte e os dez mil até à Cilícia, pois Alexandre, o Grande, em 334 a.C., encontrou essa área nas mãos de um sátrapa persa. As moedas desse período sugerem a mescla de influências gregas e orientais, e não fornecem qualquer indicação de autonomia. Ramsay afirma poder ter verificado o declínio da influência grega sob o domínio persa.

Os próprios reis selêucidas, que governaram depois de Alexandre, não conseguiram promo-



ver a influência grega em Tarso. A orientação geral que seguiram aqui, como também em outros lugares, foi a de desencorajar o apelo grego à autonomia da cidade com o seu conseqüente liberalismo. "É possível que o abalo provocado pela derrota de Antioço, o Grande pelos romanos, e a paz de 189 a.C., tenham revertido o processo. O acordo firmado limitava o domínio sírio até o Taurus, e a Cilícia se tornou uma região de fronteira". Parece que esse fato impeliu os sírios a efetuarem alguma reorganização, bem como a concessão de certa forma de autonomia à cidade de Tarso. A Tarso de Paulo, com sua síntese de elementos ocidentais, gregos e orientais, data desse período.

O relato de 2Macabeus 4.30-36 revela o rápido desenvolvimento de sua independência, bem como a reorganização da cidade conseguida de Antioço Epifânio, em 171 a.C., por causa de um protesto de seus cidadãos. A formação de uma "tribo" de cidadãos judeus, "à moda alexandrina, talvez também date desse tempo. (O anti-semitismo de Antioço era contra a recalcitrância dos judeus da metrópole). A história de Tarso, no restante do séc. II a.C., é obscura. Conhece-se melhor a história do primeiro século a.C. A penetração dos romanos na Cilícia começou em 104 a.C., mas tanto a influência romana como a influência grega foram contrabalançadas e abafadas na Ásia pela reação oriental sob Mitrídates (83 a.C.). O acordo de Pompeu, em 65-64 a.C., reconstituiu a Cilícia como uma "esfera de dever", que é o sentido básico de "provincia", e não uma entidade geográfica, e os governadores, entre os quais se pode citar Cícero (51 a.C.), ficaram incumbidos da tremenda tarefa de pacificar a costa infestada de piratas e as hinterlândias, além de proteção aos interesses romanos.

Apesar da exploração da terra em geral, pelos romanos, Tarso floresceu, desempenhou algum papel nas guerras civis, e foi visitada por Antônio, tendo sido favorecida por Augusto por ser cidade natal de Antenorodoro, seu professor em Apolônia e seu amigo pela vida inteira. A cidadania romana estendida aos judeus de Tarso provavelmente data do acordo firmado por Pompeu. E.M.B.

**TARTAQUE** — Nome de um ídolo ou divindade (*tartaq*) que era adorado pelos homens de Ava, estabelecidos em Samaria após sua captura pelos assírios, em 722 a.C. (2Rs 17.31). A identificação desse ídolo ou deus deve permanecer como questão aberta, até que a localização da própria Ava esteja bem definida. O *Talmude Babilônico* (*Sanhedrin* 63b) atribui a Tartaque a forma de um jumento, ainda que provavelmente isso seja meramente uma conjectura. D.J.W.

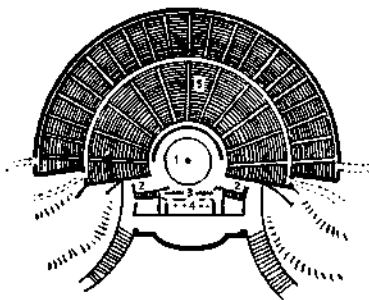
**TARTARUGA** — Podem ser encontradas as tartarugas ou cágados em todos os países do Oriente Médio. É possível que algumas versões tenham razão quando traduzem dessa maneira o vocábulo hebraico *tsav*, em Lv 11.29, pois trata-se de um réptil que podia ser visto com certa frequên-

cia. Mas outras boas autoridades preferem traduzir esse termo hebraico por "lagarto", no que são acompanhados pela nossa versão portuguesa; é melhor, porém, deixar a identificação da criatura como duvidosa. Na antiga Assíria as tartarugas já eram conhecidas (*allutu*) pelo que também havia uma maldição corrente ali, que dizia: "Que sejas emborcado como uma tartaruga (e morras)" (*Iraa*, XX, 1958, p. 76). G.C.

**TATENAI** (heb., *tat'nai*; cf. o gr., *sisinnes*, 1 Esdras 6.3; 7.1) — Foi governador persa, sucessor de Reum, do distrito de Samaria, durante o reinado de Dario Histaspes e de Zorobabel (Ed 5.3,6; 6.6,13). Ele efetuou investigações e apresentou relatório com espírito de simpatia sobre as queixas feitas de Jerusalém contra os judeus daquele seu distrito. Ele é chamado de "Tatenai, o governador daquém do Eufrates" (conforme Ed 5.6), em uma inscrição cuneiforme da Babilônia, datada de 5 de julho de 502 a.C. (JNES, III, 1944, p. 46). D.J.W.

**TEAR** — V. FIAÇÃO E TECELAGEM.

**TEATRO** — Os teatros gregos eram usualmente escavados em alguma vertente de colina naturalmente côncava que pudesse haver na acrópole da cidade. Dessa maneira, não havia limite para o tamanho, contanto que as condições acústicas fossem adequadas. Em alguns teatros podiam assentar-se muitos milhares de pessoas. Os assentos se elevavam com grande inclinação num único lance, em redor da *orchestra* ou espaço de dançar. Por trás disso o teatro era fechado por um palco elevado, o *skene*. Juntamente com o ginásio, o teatro era centro de atividades culturais, e podia ser usado como ponto de reunião de assembleias oficiais, como em Éfeso (At 19.29). O teatro de Éfeso dava frente para a principal artéria da cidade, em direção às docas, e, como na maioria dos estados gregos, o teatro permanece como uma das mais substanciais relíquias do passado. E.A.J.



**Fig. 179** — Um teatro grego típico, em Epidaurro, no Peloponeso (séc. IV a.C.). CHAVE: 1. Orquestra; 2. Parodoi, isto é, entradas para o teatro, para os espectadores, e para a orquestra, para o coro; 3. Palco; 4. Skene, o pano de fundo permanente para a ação; 5. Auditório.

**TEBES** (*tevet*, "resplendor") — Uma cidade fortificada no monte Efraim, onde Abimeleque (q.v.) foi mortalmente ferido por uma pedra de moinho que lhe foi lançada na cabeça por uma mulher, quando procurava conquistar a cidade (Jz 9.50s.; 2Sm 11.21). Tebes é a moderna Tubas, cerca de 16 km ao norte de Nablus, e a nordeste de siquém, na estrada para Bete-Seã.

**TEBETE** — V. CALENDÁRIO.

**TECELAGEM** — V. FIAÇÃO E TECELAGEM.

**TECOA** — 1. Uma cidade de Judá, cerca de 10 km ao sul de Belém, que era terra natal do profeta Amós (Am 1.1). Quando Joabe percebeu que "o coração do rei começava a inclinar-se para Absalão", mandou buscar em Tecoa uma sábia mulher que auxiliasse na reconciliação entre Davi e Absalão (2Sm 14.1s.). Reboão anos depois fortificou a cidade (2Cr 11.6). Mais tarde ainda, quando Josafá teve de enfrentar os amonitas e moabitas atacantes, consultou com o povo no "deserto de Tecoa" (2Cr 20.20). Jeremias aconselhou o toque de uma trombeta em Tecoa, em face do inimigo que avançava (Jr 6.1). Depois do exílio a cidade foi novamente ocupada (Ne 3.5,27). Nos tempos dos macabeus e no período romano o lugar era conhecido e seu nome permanece até hoje na forma de Khirbet Taqū'a, uma vila arruinada de cerca de 5 acres, que ainda não foi escavada.

2. Descendente de Hezrom, neto de Judá, pertencente à família geral dos calebitas (1Cr 2.24; 4.5). J.A.T.

**TEFEL** — Mencionada exclusivamente em Dt 1.1. Tem sido identificada com Tafila, uma localidade a 26 km a sudeste do mar Morto, ainda que tal identificação seja duvidosa.

**TELAIM** — Lugar onde Saul reuniu o seu exército antes de atacar os amalequitas (1Sm 15.4). O incidente descrito em 1Sm 15, quando Saul desobedeceu à voz de Deus transmitida pelo profeta Samuel, provocou a repreensão severa que encontramos em 1Sm 15.22,23, "o obedecer é melhor do que o sacrificar". Telaím (*\*tla'im*) é localidade identificada por alguns com Telém (Js 15.24), no Neguebe. Alguns manuscritos da LXX permitem a ocorrência da palavra igualmente em 1Sm 27.8, dizendo "os de Telaím" em lugar de "antigamente". Nossa versão portuguesa diz "desde Telã". J.A.T.

**TELISSAR** — Um lugar ocupado pelos "filhos de Éden", e citado pelos mensageiros de Senaqueribe aos ouvidos de Ezequias, como exemplo de uma cidade destruída por ataques assírios anteriores (V. tb. GOZÁ, HARÁ, REZEFE). O nome *\*tla'sar* (2Rs 19.12) ou *\*tlesar* (Is 37.12) representa Tell Assur ("cômodo de Assur"). Os *b'ne eden* provavelmente viviam na área entre os rios Eufrates e Bali, que os assírios chamavam

de Biti-Adini (Bete-Éden); contudo, nenhum Tell-Assur tem sido encontrado nessa região, embora a área se encaixe ao contexto. Uma certa Til-Assur, nomeada nos anais de Tiglate-Pileser III e de Esar-Hadom, parece ficar perto da fronteira assíria com o Elã. A forma comum do substantivo locativo parece não haver ainda sido identificada. Não há necessidade de emendar o nome para Tell Bassar (Basher), a sudeste de Raqqa, às margens do Eufrates (conforme faz L. Grolenberg em *Atlas of the Bible*, 1956, p. 164). D.J.W.

**TELHA, TELHADO** — Ezequiel recebeu ordem de desenhar uma representação de Jerusalém numa telha secada ao sol (4.1; heb., *ʿpvenah*). Têm sido encontrados planos de construção gravados em tabletes de argila (p.ex., ANEP, n.º 260). Quando a Moisés e aos anciãos foi dada uma visão do Deus de Israel (Êx 24.10), havia abaixo dele "uma como pavimentação de pedra de safira". Isso bem pode ter sido uma comparação com o estrado contemporâneo edificado por Ramsés II em Qantir, coberto com telhas vítreas azuis; cf. "Safira" sob JÓIAS E PEDRAS PRECIOSAS, e W. C. Hayes, *Glazed Tiles from a Palace of Rameses II at Qantir*, 1937. Na Palestina antiga não eram usadas telhas para encobrir os telhados, até onde se sabe; por isso mesmo, em Lc 5.19, o termo grego *keramos* deveria ser traduzido mais geralmente como "cobertura" (v. a tradução portuguesa "eirado" em passagens como essa, e em outras, onde o original diz *doma* Mt 10.27; Mc 13.15, Lc 12.3; At 10.9 etc.). V. CASA. A.R.M.

**TELL EL-AMARNA** — Capital do Egito durante o reinado de Amenofis IV (Akenaten) em cerca de 1361-1346 a.C. Sua importância para os estudos bíblicos jaz no fato da descoberta ali em 1887, de uma série de cartas escritas em cuneiforme sobre tabletes de argila, que foram encontradas por acaso. V. ARQUEOLOGIA, VIIIb.



Fig. 180 — Gravura em baixo relevo mostrando Amenofis IV (esquerda), o fundador de Tell el-Amarna, e sua esposa, Nefertiti.

**TEMA** — O nome (*tema*?) é do filho e dos descendentes de Ismael (Gn 25.15; 1Cr 1.30) bem como do distrito onde habitavam (Jó 6.19).

É mencionado, juntamente com Dedá e Buz, como um lugar remoto (Jr 25.23), e como um oásis no deserto que ficava dentro da rota comercial que atravessava a Arábia (Is 21.4). Uma estela aramaica do séc. VI a.C. foi encontrada nas ruínas de Taima, cerca de 400 km a noroeste de Medina, no noroeste da Arábia. A cidade (em babilônico, tema) também figura em documentos que registram sua ocupação por Nabonido durante o seu exílio (AS, VIII, 1958, p. 80). V. BELSAZAR. D.J.W.

**TEMÃ** — Neto de Esaú (Gn 36.11; 1Cr 1.36), que talvez tenha dado seu nome ao distrito, à cidade, ou à tribo daquele nome, na parte norte de Edom (Jr 49.20; Ez 25.13; Am 1.12). Seus habitantes eram famosos por causa de sua sabedoria (Jr 49.7; Ob 8s.). Elifaz, o temanita, foi um dos consoladores de Jó (Jó 2.11 etc.). Um príncipe (*'aluf*), de Temã (*teyman*) é nomeado entre os chefes de Edom (Gn 36.15,42; 1Cr 1.53), e Husã foi um de seus primeiros governantes (Gn 36.34). Os profetas incluíram Temã entre as cidades edomitas que seriam destruídas (Jr 49.20; Ez 25.13; Am 1.12; Ob 9). Habacuque, em sua grande visão, viu Deus, o Santo, vindo de Temã (Hc 3.3).

Nelson Glueck (*The Other side of Jordan*, 1940, p. 25 e 26) a identifica com Tawilan. J.A.T.

**TEMOR** — A Bíblia emprega numerosas palavras para denotar temor. As mais comuns entre as mesmas são (dando-lhes suas formas substantivadas), em hebraico, *yir'ah*, "reverência", *pahad*, "terror", "temor"; e em grego, *phobos*, "temor", "terror". Teologicamente, quatro categorias principais podem ser convenientemente sugeridas.

#### a) O temor santo

Esse se origina na apreensão do crente sobre o Deus vivo. Segundo Lutero, o homem natural não pode temer a Deus perfeitamente; de conformidade com Rudolf Otto, o homem natural é "incapaz até mesmo de tremer (*grauen*) ou de sentir horror no verdadeiro sentido da palavra". O temor santo, por outro lado, é proporcionado por Deus, o que capacita os homens a reverenciarem a autoridade de Deus, obedecerem aos seus mandamentos, e aborrecerem e evitarão toda forma de mal (Jr 32.40; cf. Gn 22.12; Hb 5.7). Além disso, é o princípio da sabedoria (Sl 111.10); é o segredo da retidão (Pv 8.13); é uma característica daqueles de quem Deus se agrada (Sl 147.11); e é o dever total do homem (Ec 12.13). É, igualmente uma das qualificações divinas do Messias (Is 11.2,3). No AT, principalmente por causa das sanções legais da lei, a verdadeira religião é freqüentemente considerada sinônimo do temor a Deus (cf. Jr 2.19; Sl 34.11), e até mesmo nos tempos neotestamentários a expressão "andar no temor do Senhor" era empregada em conexão com os primeiros cristãos. Os gentios que aderiam à sinagoga eram chamados de "tementes a Deus" (At 10.2 etc.; cf. Fp 2.12).

No NT em geral, todavia, a ênfase recai sobre Deus como alguém amoroso e pronto a perdoar, aquele que, por meio de Cristo, dá aos homens o espírito de filiação (Rm 8.15), e os capacita a enfrentar a vida (2Tm 1.6,7) e a morte (Hb 2.15), com coragem, sem temor. Não obstante, permanece o temor reverente por parte do crente do NT; pois o caráter admirável de Deus não sofre qualquer alteração, e há um dia de julgamento a enfrentar (2Co 5.10s.). O temor de Deus estimula o crente a procurar a santidade (2Co 7.1), e isso se reflete em sua atitude para com os seus irmãos na fé (Ef 5.21).

#### b) O temor vil

Esse é estritamente uma consequência natural do pecado (Gn 3.10; Pv 28.1), e pode vir na forma de punição (Dt 28.28). Foi sentido por Félix quando ouviu Paulo pregando (At 24.25); é sentido por aqueles que rejeitam a Cristo, para os quais resta apenas "certa expectativa horrível de juízo e fogo vingador" (Hb 10.27,31; cf. Ap 21.8). Embora em si mesmo não seja bom, tal temor é freqüentemente usado pelo Espírito Santo para converter os homens (At 16.29s. etc.).

#### c) O temor do homem

Esse pode ser expresso como: (i) um respeito e consideração reverentes pelos homens, como se deve ter aos senhores e magistrados (1Pe 2.18; Rm 13.7); (ii) um temor cego dos homens e daquilo que podem fazer (Nm 14.9; Is 8.12; Pv 29.25); e (iii) um senso peculiar de preocupação cristã pelos homens, a fim de que não venham a ser por fim arruinados pelo pecado (1Co 2.3; 2Co 11.3; Cl 2.1). Essa espécie de temor, e igualmente o temor vil mencionado acima (b), podem ser eliminados pelo verdadeiro amor a Deus (1Jo 4.18).

#### d) O "temor" como objeto do temor

O temor também assume um outro sentido, como em Gn 31.42, 53, onde Deus é chamado de "Temor" de Isaque — isso é, o Deus a quem Isaque temia e adorava. Aquilo que os ímpios "temem", isto é, as coisas que os aterrorizam, isso sobrevém contra eles (Pv 1.26,27; 10.24; cf. Is 66.4). Quando os hebreus entraram na terra prometida Deus enviou o seu temor perante eles, destruindo e espalhando os cananeus, ou de tal modo impressionando-os com o seu temor a ponto de ficarem desanimados e incapazes de resistir aos invasores (Êx 23.27,28). Nesse sentido, o temor também pode ser encontrado em Jó 4.6 (cf. 9.34; 13.21): "Porventura não é o teu temor de Deus aquilo em que confias, e a tua esperança a retidão dos teus caminhos?". J.D.D.

**TEMPERANÇA** — V. DOMÍNIO PRÓPRIO.

**TEMPESTADE** — As mais violentas atividades da natureza usualmente estão associadas com tempestades de chuva e de granizo. Geralmente a incidência de violentas tempestades de chuva e de aguaceiros ocorre no início da estação chuvosa, ou então no início de cada novo período de chuvas durante os meses mais frescos. Em Haifa, p.ex., a 9 de dezembro de 1921, caíram 28 cm de chuva em 24 horas. As tem-

pestades de trovoada são mais freqüentes nos meses de novembro e dezembro, e ocorrem não comumente no vale do Jordão. O grânizo não raramente acompanha as trovoadas entre dezembro e março. As Escrituras descrevem vividamente seus desastrosos efeitos sobre a plantação em desenvolvimento (Sl 78.47; Is 28.2; Ez 13.13,14; Ag 2.17). Os pés de vento que varrem o mar da Galiléia são vividamente registrados nos acontecimentos de Mc 4.37s., e talvez também na parábola da casa edificada sobre a areia, provavelmente em algum leito seco, quando então "caiu a chuva, transbordaram os rios, sopraram os ventos e deram com ímpeto contra aquela casa" (Mt 7.27).

Deus falou do meio do trovão (Êx 9.28; 19.16,19; 1Sm 7.10; 12.18; Jó 37.1-5; Sl 18.13; 29.3-9; 104.7), como também julgou mediante o terremoto (Jr 4.24-26; Na 1.5). Os hebreus, ao conceberem como "tua glória passou através de quatro portões de fogo e terremoto, vento e frio" (2Esdras 3.19), tiveram de aprender, todavia, que Javé se revelava mais plenamente a eles no êxodo do que numa tempestade ou num terremoto. Essa sem dúvida foi a experiência de Elias, que teve a consciência de que o "cício tranqüilo e suave" expressava melhor a presença e o poder de Deus do que o terremoto, o vento e o fogo (1Rs 19.11-13).

V. tb. EURO-AQUILÃO, CHUVA, TROVÃO, RE-DEMOINHO, VENTO. J.M.H.

## TEMPLO

### I. O PANO DE FUNDO HISTÓRICO

Algumas das primeiras estruturas construídas pelo homem foram templos ou santuários onde podia adorar o seu deus em sua "casa" (v. K. M. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*, p. 41,51, quanto aos santuários mesolíticos e neolíticos em Jericó). A torre de Babel é a primeira estrutura mencionada na Bíblia que subentende a existência de um templo (Gn 11.4; v. BABEL). Embora aparentemente essa torre tivesse sido planejada como lugar onde o homem podia encontrar-se com Deus, simbolizava a autoconfiança do homem ao tentar subir ao céu, e, por causa de tal orgulho, foi condenada.

Na Mesopotâmia, que Abraão abandonou, cada cidade tinha um templo dedicado à sua divindade padroeira. O deus era considerado proprietário da terra, e se a mesma não fosse abençoada por ele, permaneceria improdutiva, resultando em rendas insuficientes para o templo. O rei ou governante local agia como mordomo em lugar do deus.

Não havia qualquer propósito para os seminômades patriarcas tentarem edificar algum santuário único e específico para o seu Deus. Ele se revelava conforme e onde ele achasse por bem. Tais ocasiões foram algumas vezes a cena da edificação de um altar sacrificial. Também podiam ser comemoradas por meio de uma coluna (Gn 22.9; 28.22; v. COLUNA).

Depois que Israel se organizou em nação, tornou-se necessário um santuário central, como

ponto de reunião para todo o povo, como símbolo de sua unidade em torno da adoração de seu Deus. Essa necessidade foi suprida pelo tabernáculo (q.v.) durante as peregrinações pelo deserto, e foi suprida pelo reconhecimento dado a determinados santuários durante o período dos juizes (p.ex., siquém, Js 8.30s.; 24.1s.; silo, 1Sm 1.3).

As nações de Canaã tinham os seus próprios templos, simplesmente chamados de "casa de Dagom" ou casa de qualquer que fosse a divindade padroeira do lugar (hebr., *bet dagon*, 1Sm 5.5; *bet 'ashtarot*, 1Sm 31.10; cf. *bet Yhwh*, Êx 23.19).

A falta de um santuário dedicado a Javé parecia um opróbrio quando Davi já havia consolidado o seu poder e construíra um palácio permanentemente para sua própria habitação. E o rei disse: "Olha, eu moro em casa de cedros, e a arca de Deus se acha numa tenda" (2Sm 7.2). Não lhe coube o privilégio de erigir o templo, por causa do fato de sua vida estar maculada com o sangue de seus inimigos militares, mas reuniu o material, aumentou o tesouro, e comprou o local onde deveria ser edificado o templo (1Cr 22.8,3; 2Sm 24.18-25). Salomão deu início à construção do templo em seu quarto ano de reinado, e o templo ficou pronto sete anos mais tarde (v. fig. 183; quanto à data da construção, v. CRO-NOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO).

## II. O TEMPLO DE SALOMÃO

### a) O local

É fato indisputável que o local era dentro da área atualmente chamada de "Haram esh-Sherif", no lado oriental da "Cidade Antiga" de Jerusalém (q.v.). A localização exata, dentro dessa vasta área, é menos certa. A parte mais alta da rocha (atualmente coberta pela mesquita conhecida como "Cúpula da Rocha") pode ter sido o local do santuário mais íntimo, ou do altar das ofertas queimadas, que ficava do lado de fora do edifício (2Cr 3.1). Essa rocha presumivelmente fazia parte da eira de Araúna (q.v.), que foi comprada por Davi pela soma de cinqüenta siclos de prata (2Sm 24.24) ou 600 siclos de ouro (1Cr 21.25).

Nada resta da estrutura de Salomão acima do nível do chão, nem foram encontrados quaisquer vestígios certos nas escavações patrocinadas pelo Fundo de Exploração da Palestina. Em realidade, é possível que o trabalho de nivelamento da rocha e da edificação dos grandes muros de retenção para o átrio do templo de Herodes tenham obliterado quaisquer construções anteriores.

### b) Descrição

As passagens de 1Rs 6-7 e 2Cr 3-4 devem ser a base de qualquer reconstrução do templo de Salomão. Esses relatos, apesar de detalhados, não incluem cada particularidade, não são completamente compreendidos, e contêm algumas aparentes discrepâncias (p.ex., 1Rs 6.2 e 16s.). Podem ser completadas por referências ocasionais e pela descrição do templo de Ezequiel, uma versão elaborada da edificação efe-

tuada por Salomão (Ez 40-43). O próprio templo era oblongo, orientado na direção leste-oeste. É razoável supor-se que, à semelhança do templo de Ezequiel, o templo de Salomão estivesse edificado sobre uma plataforma (cf. Ez 41.8). Nenhuma dimensão é fornecida acerca da área circundante. Novamente seguindo o plano traçado por Ezequiel, parece que havia dois átrios, o mais interno e o mais externo; sugestão essa que é sustentada por 1Rs 6.36; 7.12; 2Rs 23.12; 2Cr 4.9.



**Fig. 181** — Um lavatório em bronze, móvel pertencente ao templo, decorado com esfinges e pássaros alados. De Chipre, c. 1150 a.C. Cf. fig. 30.

O altar de cobre para as ofertas queimadas ficava no átrio interior (1Rs 8.22,64; 9.25). Tinha 20 côvados de comprimento e de largura, por 10 côvados de altura (2Cr 4.1). Entre esse e o pórtico havia o lavatório de bronze ("mar de fundição", em nossa versão, 1Rs 7.23-26). Essa grande bacia, com 10 côvados de diâmetro, descansava so-

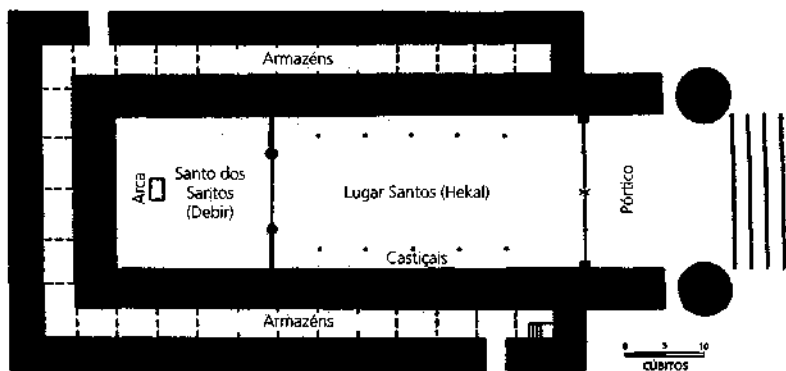
bre quatro grupos de quatro bois de bronze, voltados para os quatro pontos cardeais. Foram, porém, removidos por Acaz (2Rs 16.17).

Por ocasião da dedicação do templo, Salomão se pôs de pé em uma "tribuna" de bronze (2Cr 6.12s.; heb., *kiyor*, a palavra que é empregada para designar o "lavatório", em outros lugares, Êx 30.18 etc.; neste caso, o termo provavelmente designa uma armação), que tem paralelos em esculturas sírias e egípcias, e possivelmente também acadianas (v. W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1953, p. 152-154).

Uma escadaria conduzia do átrio interior para o pórtico (heb., *'ulam*; v. PÓRTICO). A entrada era flanqueada por duas colunas com capitéis elaboradamente ornamentados. O propósito dessas colunas continua indeterminado; não faziam parte da estrutura (v. JAQUIM E BOAZ e fig. 127). Portões provavelmente havia que fechavam a passagem (cf. Ez 40.48).

O pórtico tinha 10 côvados de comprimento por 20 de largura (no que tange ao comprimento do côvado, v. PESOS E MEDIDAS). Sua altura é dada como 120 côvados (2Cr 3.4), mas isso certamente é um equívoco, visto que o restante do edifício tinha apenas 30 côvados de altura. A oeste do pórtico havia a grande câmara onde os rituais ordinários eram levados a efeito. Esse "santo lugar" (em nossa versão, "casa grande", tradução tentativa de *hekhal*, palavra hebraica derivada do sumério É. GAL, "casa grande") tinha 40 côvados de comprimento, 20 côvados de largura, e 30 côvados de altura. Estava separado do pórtico por meio de portas duplas de madeira de cipreste, cada qual composta de duas folhas. A declaração de que a entrada era "quadrilateral" (heb., *m'zuzot me'et r'vi'it*, 1Rs 6.33) é difícil de ser explicada. Possível é que a entrada tivesse 5 côvados de largura, isto é, um quarto da largura da parede divisória.

Janelas de gelosia, abertas próximas do teto, iluminavam o santo lugar (1Rs 6.4). Ali estavam



**Fig. 182** — Planta do templo de Salomão exibindo os dois pilares (P) e os degraus de acesso ao pórtico. V. fig. 183, adiante, e cf. a planta do templo de Ezequiel, e a do templo de Tell Taina. (fig. 13).

T

o altar do incenso, de ouro, a mesa dos pães da proposição e cinco pares de lâmpadas, juntamente com os instrumentos de sacrifício (v. os artigos respectivos). As portas duplas de madeira de cipreste davam admissão ao santuário interno (no hebraico *d'vir*, "lugar mais interno"; em nossa versão, "Santo dos Santos") e eram raramente abertas, sendo-o provavelmente apenas para o sumo sacerdote por ocasião da cerimônia levada a efeito no Dia da Expição. Nossa versão diz que a verga e as ombreiras formavam uma "porta pentagonal" (heb., *ha'ayil m'zuzot hamishit*, 1Rs 6.31). Tal qual como no caso do *hekhal* isso pode ser explicado como um quinto da parede divisória, ou seja, 4 côvados.

O santuário interno era um cubo perfeito de 20 côvados de lado. Embora fosse de esperar que o seu soalho estivesse acima do *hekhal*, não há qualquer indicação de desnivelamento. No Santo dos Santos estavam duas figuras de madeira, lado a lado, com 10 côvados de altura. Duas de suas asas se encontravam no centro, por cima da arca da aliança (q.v.), enquanto a outra asa de cada qual tocavam nas paredes do norte e do sul, respectivamente (1Rs 6.23-28; v. QUERUBINS). Nesse Santo dos Santos, a presença de Deus se fazia demonstrar por uma nuvem (1Rs 8.10s.).

Cada aposento contava com painéis de cedro, enquanto o soalho era recoberto com madeira de cipreste (ou pinho, heb., *b'rosh*, v. ÁRVORES). As paredes e as portas tinham flores, palmeiras e querubins cinzelados e recobertos de ouro. Não era visível qualquer porção de pedra da construção.

As paredes externas do santuário mais interno e do santo lugar foram edificadas com projeções de 1 côvado para suportarem as vigas de três andares de pequenas câmaras ao redor. Dessa maneira, as câmaras do nível do chão

tinham 5 côvados de largura, as do meio tinham 6 côvados, e as mais de cima tinham 7 côvados de largura. Uma porta, no lado sul, dava acesso a uma escadaria em espiral que conduzia aos andares superiores. Esses aposentos sem dúvida serviam de depósitos e vestiários, além de proverem acomodações, talvez para os sacerdotes em serviço, além de servirem de armazéns para as ofertas em dinheiro e mercadoria, apresentadas pelos adoradores.

Muito se tem dito a respeito da proximidade entre o palácio real e o templo, e a inferência que daí se tem tirado é que se tratava de uma "Capela Real". Apesar de podermos admitir tal relação (salientada pela passagem que liga os dois edifícios, 2Rs 16.18), devemos relembra-los que era apropriado para o vice-rei de Javé residir perto da casa de Deus; a admissão não estava restringida ao rei.

Salomão contratou um tírio para encarregar-se da obra, e usou operários fenícios (1Rs 5.10,18; 7.13,14). Não é surpreendente encontrar paralelos do traçado do templo e de sua decoração em exemplos sobreviventes de obras fenícias ou canaanitas. A planta do templo é muito semelhante à de um pequeno santuário do séc. IX a.C. escavado em Tell Tainat, às margens do rio Orontes (v. fig. 15). Esse exhibe os três aposentos, um altar no santuário mais interno e duas colunas no pórtico, ainda que sustentando o telhado (AJA, XLI, 1937, p. 9; BA, IV, 1941, p. 20,21). Em Hazor, um santuário pertencente à Idade do Bronze Posterior é igualmente tripartite e foi construído com tábuas postas entre as fileiras de pedra (BA, XXII, 1959, p. 3-8; cf. 1Rs 5.18; 6.36; v. TRABALHADORES EM PEDRA). Numerosos painéis de marfim que têm sido escavados (das paredes ou móveis de palácios) e encontrados por todo o Oriente, das épocas antigas, são trabalho de

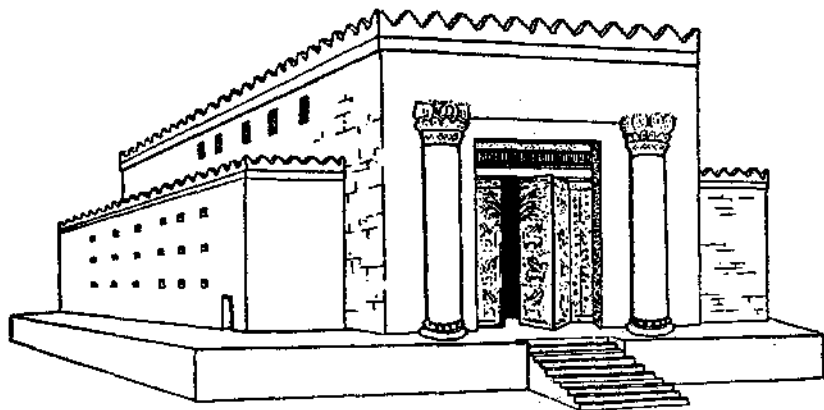


Fig. 183 — Reconstituição do templo de Salomão, por Stevens, mostrando as colunas gêmeas (Jaquim e Boaz, q.v.), o pórtico do vestibulo, e as câmaras laterais de armazenamento. Quanto a uma planta do templo, v. fig. 21.

fenícios, frequentemente com temas egípcios. Entre os temas decorativos preferidos aparecem flores, palmeiras e esfinges aladas, que sem dúvida podem ser comparados com as decorações do templo de Jerusalém. Tal como nos painéis do templo, essas decorações se acham recobertas de ouro e ornamentadas com pedras coloridas.

### C) História posterior

Os templos antigos geralmente serviam de tesourarias do estado, despojados para pagar tributos e repletos com despojos de conformidade com o poder da terra. Se, por alguma razão, um governante desse pouca atenção ao templo, este perderia suas fontes de renda e rapidamente ficava em ruínas (cf. 2Rs 12.4-15). O templo de Salomão não era exceção. Os tesouros que ele havia reunido no templo foram pilhados durante o reinado de seu filho, Reoboão, por sisaque, do Egito (1Rs 14.26). Reis posteriores, incluindo o próprio Ezequias que havia adornado o templo (2Rs 18.15s.), usaram o tesouro do mesmo para comprar aliados (Asa, 1Rs 15.18), ou para pagar tributo e assim desviar um invasor (Acáz, 2Rs 16.8). Os reis idólatras aumentaram os pertences de certo santuário cananeu, incluindo os símbolos de divindades pagãs (2Rs 21.4; 23.1,2), enquanto Acáz introduziu um altar de modelo assírio, e retirou o lavatório de bronze, como sinal de sua submissão a Tiglate-Pileser III (2Rs 16.17). Pelo tempo de Josias (cerca de 640 a.C.), três séculos após a sua construção, o templo estava necessitando consideráveis reparos, o que teve de ser financiado pelas contribuições dos adoradores (2Rs 22.4). Em 587 a.C. foi pilhado por Nabucodonosor e saqueado (2Rs 25.9,13-17). Mas, mesmo depois de sua destruição havia quem viesse oferecer sacrifícios ali (Jr 41.5).

### III. O TEMPLO DE EZEQUIEL

Os exilados foram reanimados em sua tristeza (Sl 137) com a visão de um novo templo, que foi concedida a Ezequiel (Ez 40-43; c. 571 a.C.). Mais detalhes são dados acerca desse templo, do que a respeito da estrutura construída por Salomão, embora nunca tivesse sido edificado. Quanto a uma planta reconstruída à base dos informes bíblicos. O próprio templo era diferente em pouca coisa além de suas dimensões (pórtico, 20 côvados de largura por 12 côvados de comprimento; santo lugar, 20 côvados de largura por 40 de comprimento; santuário interno, 20 côvados em quadrado). As paredes eram igualmente recobertas de painéis e cinzeladas com palmeiras e querubins. O edifício estava erigido sobre uma plataforma à qual se subia por dez degraus que eram flanqueados por duas colunas de bronze. Três andares de aposentos rodeavam o santuário interno e o santo lugar. A visão também apresenta uma descrição da área circunvizinha, algo que falta no relato do primeiro templo. Uma área de 500 côvados quadrados estava encerrada por um muro onde havia um único portão em cada lado, norte, leste e sul (mas não oeste). Três portões mais,

defronte dos primeiros, conduziam a um átrio interno onde o altar do sacrifício estava postado perante o santuário. Todos esses portões eram bem fortificados para impedir a entrada de quem não fosse israelita. Havia várias outras edificações nos átrios para finalidade de armazenagem e para uso pelos sacerdotes.

### IV. O SEGUNDO TEMPLO

Esse perdurou por quase 500 anos, mais tempo que o primeiro ou que o templo de Herodes. Não obstante, só o conhecemos vagamente através de referências incidentais. Os exilados que retornaram (c. 537 a.C.) levaram consigo os vasos que haviam sido tomados por Nabucodonosor, bem como a autorização de Ciro para a reconstrução do templo. Aparentemente o local foi limpo de todos os detritos, um altar foi erigido e o trabalho nos alicerces teve início (Ed 1; 3.2-3,8-10). Quando foi por fim terminado, tinha 60 côvados de comprimento por 60 côvados de altura, mas até os próprios alicerces mostravam que seria inferior ao templo de Salomão (Ed 3.12). Em redor do santuário havia depósitos e aposentos para os sacerdotes. De alguns desses é que Neemias expulsou o amonita Tobias (Ne 13.4-9). De 1Macabeus 1.21; 4.49-51 recebemos a informação acerca de seus móveis e utensílios. A arca havia desaparecido no tempo do exílio e nunca foi recuperada nem substituída. Em lugar do candelabro de Salomão com dez lâmpadas, um candelabro de sete hastes foi posto no santo lugar, juntamente com a mesa para os pães da proposição e o altar do incenso. Esses objetos foram tomados como despojos pelo rei selêucida da Síria, Antíoco IV Epifânio (c. 175-163 a.C.), que instalou ali a "abominação da desolação" (um altar ou estátua pagã), a 15 de dezembro de 167 a.C. (1Macabeus 1.54). Os macabeus (q.v.), uma vez vitoriosos, purificaram o templo de sua poluição e substituíram seus móveis já nos fins de 164 a.C. (1 Macabeus 4.35-59). Também transformaram o recinto numa fortaleza tão poderosa que resistiu ao cerco de Pompeu durante três meses (63 a.C.).

### V. O TEMPLO DE HERODES

A edificação do templo de Herodes, que começou no início de 19 a.C., foi uma tentativa de reconciliar os judeus com seu rei idumeu, em lugar de procurar glorificar a Deus. Grande cuidado foi tomado para reverenciar a área sagrada durante a obra, chegando ao extremo de serem treinados mil sacerdotes como pedreiros para edificarem o santuário. Embora a estrutura principal houvesse sido terminada em dez anos (c. 9 a.C.), o trabalho teve prosseguimento até o ano de 64 d.C. Quanto a uma reconstrução.

Como base para os edifícios do templo, e para prover uma área de reuniões, foi nivelada uma área com cerca de 450 m do norte ao sul, e com cerca de 300 m do leste a oeste. Em certos lugares a superfície rochosa foi nivelada, mas uma grande parte foi entulhada com detri-

tos enquanto a área inteira foi cercada por um muro de enormes blocos de pedra (normalmente com 60 cm de altura e até 5 m de comprimento; cf. Mc 13.1). Na esquina do sudeste, dando frente para a ravina do Cedrom, o átrio interno estava a cerca de 50 m acima da rocha. Talvez que o parapeto acima dessa esquina fosse o pináculo do templo (Mt 4.5). Há trechos desse muro que ainda estão de pé. Um pórtico atravessava o muro do lado norte (Portão Tadi), mas aparentemente nunca foi usado, e um outro pórtico dava entrada pelo muro no lado leste (sob o atual Portão de Ouro). Vestígios dos dois portões herodianos, no lado sul, ainda são visíveis abaixo da mesquita de el-Aqsa. Rampas haviam que conduziam desse nível até ao nível do átrio. Quatro portões davam frente para a cidade pelo lado ocidental. Para atravessar o vale do Tiropoeon (v. JERUSALÉM) havia viadutos que levavam a esses portões. Na esquina noroeste havia a fortaleza de Antônia, que dominava todo o cercado. Essa era a residência dos procuradores quando se encontravam em Jerusalém, e a sua guarnição estava sempre nas proximidades para subjugar qualquer intranquilidade no templo (cf. Lc 13.1; At 21.31-35). As vestes do sumo sacerdote eram guardadas ali, como sinal de sujeição.

O átrio externo do templo estava rodeado por um pórtico, dentro dos muros. Conforme descrito por Josefo (*Antiquidades* xv. 410-416), o pórtico sul tinha quatro fileiras de colunas e era chamado de Pórtico Real. Os pórticos dos outros lados tinham cada qual duas fileiras de colunas. O Pórtico de Salomão se prolongava

por todo o lado oriental (Jo 10.23; At 3.11; 5.12). Era abaixo dessas colunatas que os escribas mantinham suas escolas e seus debates (cf. Lc 2.46; 19.47; Mc 11.27), e ali é que os comerciantes e cambistas tinham instalado as suas mesas (Jo 2.14-16; Lc 19.45,46). A área interior estava um pouco mais elevada que o átrio dos gentios, e era cercada por uma balaustrada. Avisos, escritos em grego e latim, advertiam que nenhuma responsabilidade haveria sobre a morte provável de qualquer gentio que se aventurasse a até ali penetrar. Duas dessas inscrições têm sido encontradas. Quatro portões davam acesso para os lados norte e sul, e um portão dava acesso para o lado leste. Este último contava com portas de trabalho coríntio em bronze, e talvez tenha sido a Porta Formosa de At 3.2.

O primeiro átrio do lado de dentro do templo (o Átrio das Mulheres) continha as caixas para as dádivas que serviam para financiar as despesas com o culto (Mc 12.41-44). Aos homens era permitido entrarem no Átrio de Israel, elevado acima do nível do Átrio das Mulheres, e no tempo da Festa dos Tabernáculos podiam entrar no átrio mais interno (Átrio dos Sacerdotes), para andarem ao redor do altar. Esse altar fora construído com pedras toscas, não-lavadas, a 22 côvados de distância do pórtico (cf. Mt 23.35; v. ALTAR). O plano do santuário era uma cópia do de Salomão. O pórtico tinha 100 côvados de largura e 100 côvados de altura. Uma entrada com 20 côvados de largura e 40 de altura, dava admissão, e outra entrada com metade dessas dimensões levava para o santo

## TEMPLO DE HERODES

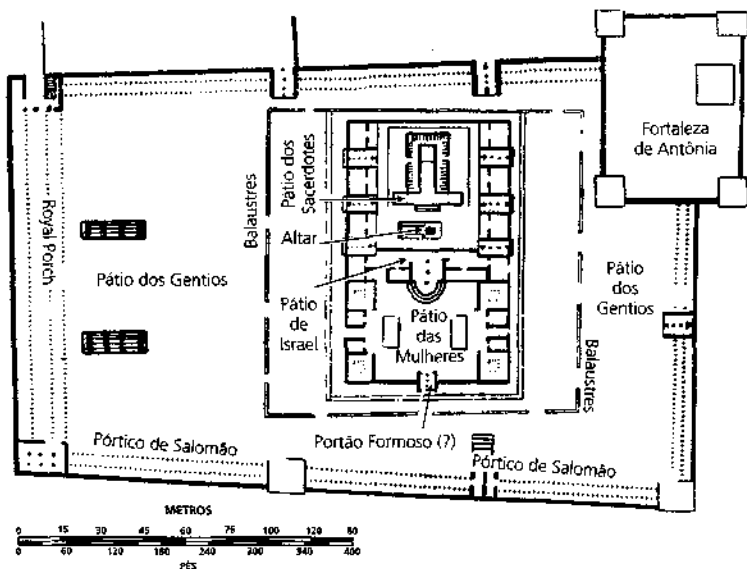


Fig. 184 — Planta térrea do templo de Herodes.



lugar. Este santo lugar tinha 40 côvados de comprimento e 20 côvados de largura. Uma cortina dividia o santo lugar do santuário mais interno (o véu, Mt 27.51; Mc 15.38; cf. 2Cr 3.14). O santuário interno tinha 20 côvados em quadrado e, à semelhança do santo lugar, era de 40 côvados de altura. Um aposento vazio, por cima do lugar santo e do santuário interno se elevava até à altura do pórtico, 100 côvados, assim tomando nivelado o telhado. Três andares de aposentos rodeavam os lados norte, sul e oeste, até uma altura de 40 côvados. Espigões de ouro se projetavam do telhado para impedir que as aves ali se instalassem.

A magnificente estrutura de pedras creme e de ouro nem bem foi terminada (64 d.C.) antes de ser destruída pelo exército romano (70 d.C.). O candelabro de ouro, a mesa dos pães da proposição, e outros objetos, foram levados triunfalmente para Roma.

## VI. "TEMPLO" NO NOVO TESTAMENTO

Dois vocábulos gregos, *hieron* e *naos*, são traduzidos geralmente por "templo". O primeiro desses vocábulos se refere a uma coleção de edifícios que compunham o templo de Jerusalém, enquanto o último se refere mais especificamente ao próprio santuário. Os comentaristas têm por hábito chamar a atenção para o fato que a palavra preferida, pelos escritores do NT, para descrever a igreja como templo de Deus, é *naos*. Porém, o emprego de *naos* em Mt 27.5 e Jo 2.20 nos impede de depender muito desse fato. No caso de Mt 27.5 tal termo deve quase sem dúvida ser compreendido no sentido de *hieron*, pois de outra maneira teríamos a formidável dificuldade de explicar como Judas Iscariotes conseguiu penetrar na área que estava vedada a todos com exceção dos sacerdotes. Quanto à afirmação feita pelos judeus, em Jo 2.20, que 46 anos já vinham sendo gastos na edificação do *naos*, é improvável que apenas o santuário estivesse em mente. O emprego de *naos* como sinônimo de *hieron* também se faz presente nos escritos de Heródoto (ii.170) e de Josefo (BJ v. 207-211).

Com o uso literal de "templo", no NT, deve-se conferir o emprego dos termos "casa" (*oikos*) e "lugar" (*topos*). Quanto a uma descrição do templo de Jerusalém, no tempo de nosso Senhor, v. seção V, acima. O uso metafórico de "templo" deve ser comparado com o uso metafórico de "casa", "edifício" (*oikodome*), "tenda" (*skene*), "habitação" (*katoiketerion*).

### a) "templo" nos evangelhos

A atitude de Jesus para com o templo de Jerusalém contém duas características opostas. Por um lado, Jesus o respeitava grandemente; por outro lado, ele dava relativamente pouca importância ao mesmo. Assim ele o chamou de "casa de Deus" (Mt 12.4; cf. Jo 2.16). Tudo quanto havia nele era santo, conforme ele ensinou, visto que foi santificado por Deus para nele habitar (Mt 23.17,21). O zelo pela casa de seu Pai, o impeliu a purificá-la (Jo 2.17), e o pensamento sobre a iminente catástrofe que sobreviria à cida-

de santa o levou a chorar (Lc 19.41s.). Em contraste com isso, figuram aquelas passagens em que Jesus relegou o templo a uma posição extremamente subordinada. Ele era maior do que o templo (Mt 12.6). O templo se transformara em máscara para a esterilidade espiritual de Israel (Mc 11.12-26 e paralelos). Logo haveria de ser destruído, pois uma terrível contaminação o tornaria impróprio para continuar em existência (Mc 13.1s., 14s.). V. tb. Mc 14.57s.; 15.29s., e paralelos. Essas diferentes atitudes, entretanto, não deixam de ter a sua explicação.

No início de seu ministério, Jesus se apresentou aos judeus e convocou toda a nação de Israel ao arrependimento. A despeito da crescente oposição, encontramos-lo apelando para Jerusalém (Mc 11.1s., e paralelos). O templo foi purificado tendo em vista a reforma da ordem existente (11.15s., e paralelos). Mas, as implicações messiânicas dessa ação (Mt 3.1s; cf. Salmos de Salomão 17.32s.; Mc 11.27s.) engendraram uma hostilidade ainda mais intensa da parte das autoridades religiosas, e o judaísmo, persistentemente endurecido e irreformável, foi por fim reputado indigno da presença divina (Mc 12.1-12). Assim sendo, Jesus, que começara por venerar o templo, por fim anunciou que a sua própria rejeição e morte resultariam na destruição daquele. A acusação assacada por ocasião do julgamento, a qual asseverava que Jesus havia ensinado que "Eu destruirei este santuário edificado por mãos humanas, e em três dias construirei outro, não por mãos humanas" (Mc 14.58; cf. 15.29), teria sido, dessa maneira, uma apropriada conclusão do apelo de nosso Senhor aos judeus. Todavia, Marcos atribui tal afirmativa a testemunhas falsas, e o que constituía exatamente a falsidade do testemunho é questão de conjectura entre os eruditos. Provavelmente é mais aconselhável entender a acusação como uma combinação sem escrúpulos da predição de Jesus de que o templo de Jerusalém seria destruído (Mc 13.2 e paralelos) com a afirmativa que o Filho do homem seria morto e ressuscitaria ao terceiro dia (Mc 8.31; 9.31; 10.34 e paralelos). Em outras palavras, a falsidade consistia no torcer propositalmente aquilo que realmente Jesus ensinara. Um dos motivos por que Marcos não se incomodou em corrigir a deturpação pode ter sido devido o fato que a acusação era verdadeira num sentido muito mais profundo do que as falsas testemunhas imaginavam. A morte de Jesus de fato resultou no fato que o templo de Jerusalém se tornou obsoleto, enquanto a sua ressurreição colocou outro templo em lugar daquele. O novo templo passou a ser a congregação escatológica de Jesus, o Messias (Mt 18.20; cf. Jo 14.23). Lucas e João, portanto, não fazem qualquer referência às testemunhas falsas visto que a acusação dos mesmos, quando escreveram os seus evangelhos, não era mais vista como destituída de base.

### b) "templo", nos Atos dos Apóstolos

Algum tempo se passou, entretanto, antes que todas as ramificações da obra de Cristo se

tornassem evidentes, e em Atos encontramos os apóstolos adorando ainda no templo de Jerusalém (At 2.46; 3.1s.; 5.12,20s., 42; cf. Lc 24.52). Parece que o partido judaico-helenístico, representado por Estêvão, foi o primeiro a descobrir que a fé em Jesus como Messias significava a ab-rogação da ordem de coisas simbolizada pelo templo de Jerusalém (At 6.11s.). De acordo com isso, a defesa de Estêvão se tornou um ataque contra o templo, ou, mais corretamente, contra a atitude mental que o templo originava (At 7). Mas, não estamos certos se é justificável encontrar na denúncia de Estêvão contra o templo uma indicação da existência do novo templo erguido sem auxílio de mãos, conforme fazem alguns comentaristas. Encontramo-nos em terreno mais firme em At 15.13-18. O "tabernáculo de Davi", em Am 9.11, para dizer a verdade, tem o sentido primário de dinastia ou reino, mas o emprego desse texto do AT na escatologia dos Compactuados de Qumran, em apoio de sua novel concepção de um templo espiritual (CDC, iii.9), permite-nos ver aqui um delineamento da doutrina da igreja como o novo templo de Deus, que é uma característica tão comum nas epístolas.

### c) "templo" nas epístolas

A doutrina da igreja como a materialização do templo messiânico do AT e da escatologia intertestamental, aparece com maior proeminência nos escritos de Paulo. V. 1Co 3.16,17; 6.19; 2Co 6.16-7.1; Ef 2.19-22. O apelo à profecia se faz particularmente forte no caso de 2Co 6.16s., onde temos uma combinação de passagens do AT (Lv 26.12 e Ez 37.27) que já era usada na escatologia judaica acerca do templo messiânico (Jubileus 1.17). Semelhantemente característico da imagem do templo, em 1 e 2Coríntios, é a sua aplicação hortatória e admonitória. Visto que os crentes são o cumprimento da esperança longamente aguardada pelo templo glorioso, é preciso que os crentes vivam santamente (2Co 7.1; cf. 1Co 6.18s.). A unidade também é exigida da parte deles. Visto que Deus é um só, há apenas uma habitação na qual ele pode habitar. O cisma é a mesma coisa que a profanação do templo, e merece a mesma terrível penalidade de morte (1Co 3.5-17). Na Epístola aos Efésios a figura do templo é empregada no interesse da instrução doutrinária. O principal pensamento do escritor é o caráter inter-racial da igreja. A linguagem do contexto de 2.19-22 deixa claro que o apóstolo se baseou liberalmente na esperança do AT acerca da reunião entre Israel e as nações, no templo escatológico de Jerusalém. Pex., as palavras "longe" e "perto", nos v. 13 e 17 (cf. Is 57.19; Dn 9.7) era um termo técnico dos rabinos para designar os gentios e os judeus, respectivamente (*Numbers Rabbah* viii.4), similarmente, a "paz" mencionada nos v. 14 e 17 faz alusão à paz escatológica que haveria de prevalecer quando Israel e os povos se unissem no culto único prestado em sião (Is 2.2s.; Mq 4.1s.; Enoque 90.29s.). Paulo indubitavelmente considerava os frutos dessa missão entre os gentios como o

cumprimento da fé judaica em sua mais lata e generosa expressão. Ele "espiritualizou" a antiga esperança de uma humanidade redimida unida, e fazia com que judeus e gentios representassem as duas paredes de um só edifício, reunidas e apoiadas em Cristo, que é a pedra principal de esquina (Ef 2.19-22). A declaração de que o edifício da igreja "cresce" (*auxein*) até ser um "templo" introduz um simbolismo diferente, a saber, o símbolo de um corpo, e revela certa fusão de imagens. "templo" e "corpo" são idéias que terminam juntas na igreja. Note-se a justaposição dos dois conceitos em Ef 4.12,16.

Procuram-se freqüentemente paralelos do uso que Paulo fez da metáfora em 1 e 2Coríntios, nos escritos de Filon e dos estoícos, onde o indivíduo é chamado de "templo". Tal prática dificilmente tem justificativa, entretanto. 1Co 6.19,20 em realidade tem o indivíduo em mente, mas tão somente como membro da comunidade que coletivamente compõe o templo de Deus. Filon e os humanistas greco-romanos "espiritualizavam" a palavra "templo" para favorecer a antropologia, enquanto Paulo estava pensando na escatologia e na escatologia, tendo apenas um interesse muito secundário na antropologia. Se o leitor desejar comparações entre os dois conceitos, com muito maior justificação poderá encontrá-las nos escritos dos Compactuados de Qumran (CDC, v.6; viii. 4-10; ix.5.6).

Com a idéia de "templo", nos escritos paulinos, deve-se conferir a idéia de "casa", em 1Pe 2.4-10, onde se torna manifesto que as numerosas alusões feitas no NT ao caráter sacerdotal e sacrificial da vida cristã se originam do conceito da igreja como santuário de Deus. V. tb. "casa", em Hb 3.1-6.

### d) "templo" em Hebreus e Apocalipse

A idéia de um templo celestial, que era comum entre os semitas e que ajudou a sustentar a esperança dos judeus quando as exigências do período intertestamental faziam parecer que o templo de Jerusalém jamais se tornaria a metrópole do mundo, foi adotada desde o início pelos crentes cristãos. Alusões a isso se fazem presentes em Jo 1.51; 14.2s.; Gl 4.21s.; e, possivelmente, também em Fp 3.20. O "edifício" de Deus, "casa não feita por mãos, eterna, nos céus", na notoriamente difícil passagem de 2Co 5.15, talvez também tenha alguma ligação com essa idéia. Tal conceito, naturalmente, é mais bem desenvolvido em Hebreus e Apocalipse.

Segundo o escritor de Hebreus, o santuário no céu é o modelo (*typos*), isto é, o original (cf. Êx 25.8s.), enquanto o templo usado pelos judeus era apenas uma "figura e sombra" (Hb 8.5). O santuário celestial é, por conseguinte, o verdadeiro santuário (Hb 9.24). Pertence ao povo da nova aliança (Hb 6.19,20). Além disso, o fato que Cristo, nosso sumo sacerdote, se encontra nesse santuário significa que nós, embora ainda estejamos neste mundo, já participamos da adoração naquele templo celeste (10.19s.; 12.22s.). Que é esse templo? O escritor sagrado nos supre certa indicação quando diz que o santuário celestial foi purificado (9.23),

isto é, preparado para ser usado (cf. Nm 7.1). A assembleia dos primogênitos (Hb 12.23), ou, em outras palavras, a igreja triunfante, é o templo celestial V. TABERNÁCULO.

O templo celestial, em Apocalipse, faz parte do grande esquema de espiritualização proposto pelo autor sagrado, onde também deve ser levado em consideração o celestial monte são (14.1; 21.10) e a nova Jerusalém (3.12; 21.2s.). Em realidade, ao profeta de Patmos foram exibidos dois templos — um no céu e outro na terra. Este último aparece em 11.1s. A igreja militante, perseguida na terra, é pintada sob o disfarce do templo de Jerusalém, pois o átrio externo, isto é, os mornos que estão à beira da igreja, foi excluído das medidas tomadas. O simbolismo se fundamentou um tanto em Zc 2.5, e parece ter o mesmo sentido que a selagem dos 144.000 em 7.1-8. Os que foram medidos, isto é, os numerados, são os eleitos a quem Deus protege.

"Espiritualização" semelhante é evidente na visão que o autor sagrado teve sobre o templo dos céus. No alto do monte são, João viu não um magnífico edifício, mas antes, a companhia dos redimidos (14.1; cf. 13.6). O que João queria era que os seus leitores considerassem o exército de mártires como um substituto de um templo, conforme indicado em 3.12, com as palavras: "Ao vencedor, fá-lo-ei coluna no santuário do meu Deus". O templo celestial, por conseguinte, "cresce" tal qual seu paralelo terreno (v. acima acerca de Ef 2.21s.), quando cada um dos fiéis sela o seu testemunho com o martírio. O edifício celestial ficará por fim completo quando o número decretado dos eleitos for preenchido (6.11). É da parte desse templo, composto de seres vivos, que Deus envia o seu juízo contra as nações impenitentes (11.19; 14.15s.; 15.5-16.1), tal como anteriormente dirigia os destinos das nações do templo de Jerusalém (Is 66.6; Mq 1.2; Hc 2.20).

A nova Jerusalém não terá qualquer templo (21.22). Em um documento como Apocalipse, que segue os símbolos e motivos tradicionais tão de perto, a idéia de uma Jerusalém sem templo é evidentemente uma novidade. A afirmativa de João de que "Nela não vi santuário", tem sido considerada como afirmação que significa que a cidade inteira será um templo; note-se que o formato da cidade é um cubo (21.16), semelhante ao Santo dos Santos do templo de Salomão (1Rs 6.20). Porém, não é exatamente isso que João diz. Antes, assevera claramente que Deus e o Cordeiro são o templo. O que provavelmente ele queria dizer é que no lugar do templo estão Deus Pai e seu Filho. Efetivamente, essa parece ser a grande revelação para a qual o escritor sagrado vinha preparando os seus leitores. Primeiramente ele anuncia dramaticamente que o templo no céu foi aberto e que o seu conteúdo foi deixado exposto aos olhos humanos (11.19). Adiante deixa aparecer a indicação que a habitação divina é justamente o próprio Deus (21.3; note-se o jogo de palavras *skene e skenosei*). Por fim, afirma de maneira direta que o templo é o Senhor Deus Todo-

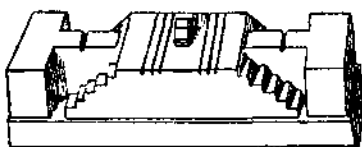
poderoso e o Cordeiro. Uma depois outra as barreiras que separam o homem de Deus são removidas, até que nada mais resta para ocultar Deus de seu povo. "Os seus servos... contemplarão a sua face" (22.3s.; cf. Is 25.6s.). Esse será o glorioso privilégio de todos quantos entrarem na nova Jerusalém.

O emprego pelo autor de Apocalipse, do antigo motivo do ajuntamento e reunião de Israel e das nações, no templo escatológico, é dessa maneira diferente do emprego feito por Paulo, ainda que lhe seja complementar. Paulo, conforme já verificamos acima, aplicou-o à igreja terrestre; João o projeta para o reino celestial e para o mundo vindouro. Essa diferença é outra ilustração sobre a flexibilidade do simbolismo do templo. R.J.MCK.

## TEMPO

### I. TEMPOS E ESTAÇÕES

É uma característica notável do pensamento do AT que, embora os hebreus tivessem meios de medir a passagem do tempo (v. CALENDÁRIO), não contavam com qualquer vocábulo para o tempo cronológico abstrato. O hebraico, todavia, apresenta certo número de palavras para tempo e estação no sentido de um tempo marcado, o tempo certo, a oportunidade para algum acontecimento ou ação. A palavra mais comum é *'et* (cf. Ec 3.1s., onde há um emprego característico do termo); *z'man* é vocábulo que tem o mesmo sentido. *Mo'ed* se deriva de uma raiz que significa "apontar", e é usado para designar períodos naturais tais como a lua nova (p.ex., Sl 104.19) e as festividades fixas (p.ex., Nm 9.2). Em particular, todas essas palavras são usadas para referir-se aos tempos marcados por Deus, para designar as oportunidades dadas por ele (p.ex., Dt 11.14; Sl 145.15; Is 49.8; Jr 18.23). Esse uso é transmitido ao NT pelo termo grego *kairos* (cf. Lc 19.44; At 17.26; Tt 1.3; 1Pe 1.11).



**Fig. 185** — Um modelo egípcio de relógio de sol. O tempo era calculado pela posição da sombra lançada pelo bloco central através das linhas graduadas na superfície superior, nos degraus e no plano inclinado (por detrás). Feito em pedra calcária, período greco-romano.

Dessa maneira, a Bíblia destaca não a contabilidade abstrata do tempo, mas antes, o conteúdo dado por Deus de certos momentos da história. Esse ponto de vista sobre o tempo poderia ser chamado de "linear", em contraste com o ponto de vista cíclico comum antigo; o propósito de Deus se encaminha para uma



consumação; as coisas simplesmente não vão e voltam para o ponto de onde começaram. Porém, quando chamamos o ponto de vista bíblico sobre o tempo de "linear", não devemos permitir a sugestão que o tempo e a história fluem numa sucessão inevitável de acontecimentos; pois, pelo contrário, a Bíblia salienta "tempos", os pontos para os quais o próprio Deus faz avançar os seus propósitos neste mundo (V. tb. DIA DO SENHOR).

Deus é soberano ao marcar esses tempos, pelo que também nem o próprio Filho do homem, durante o seu ministério terreno, conhecia o dia e a hora da consumação (Mc 13 32; At 1.7). A soberania de Deus se estende também aos tempos da vida de um indivíduo (Sl 31.15).

Na parte escrita em aramaico de Daniel, a palavra *'idan* se refere a períodos cronológicos de tempo (p.ex., 2.9; 3.15), que com frequência aparentemente são anos (p.ex., 4.16; 7.25, ainda que nem todos os intérpretes concordem que anos estejam em vista nessas passagens). Contudo, a soberania de Deus continua sendo salientada (2.21).

O vocábulo *chronos* algumas vezes se refere, no grego do NT como no grego secular, simplesmente à passagem do tempo (p.ex., Lc 20.9; At 14.28). O contexto pode dar-nos o sentido de "demora", "tempo de demorar-se ou de aguardar" (p.ex., At 1.20.23); esse é provavelmente o sentido de Ap 10.6, e não de que "o tempo terá fim". A passagem de At 1.7 pode significar que Deus outorga os tempos de oportunidade e de decisão (*kairon*) e também decide quando começarão e quando terminarão (*chronon*); cf. At 7 17; Gl 4.4.

## II. A ETERNIDADE

O hebraico tem as palavras *'ad* e *'olam* para designar qualquer período cujo limite, pelos menos em uma direção, não está fixado, tal como a duração desconhecida da vida de um homem (cf. 1Sm 1.22,28), ou a idade dos montes (Gn 49.26). Acima de tudo, esses termos são aplicados a Deus, cujo ser é ilimitado por qualquer limitação de tempo (Sl 90.2). Essa ausência de limite temporal pertence igualmente a todos os atributos de Deus e à sua graça para com o seu povo (cf. Jr 31.3; 32.40; Os 2.19). Para expressar de modo mais intenso a convicção que Deus não está limitado por qualquer duração fixa, o hebraico lança mão de um plural poético intensivo (p.ex., Sl 145.13; Dn 9.24) ou de uma forma dupla (p.ex., Sl 132.14).

O uso que o NT faz do vocábulo *aion* é similar; pode ser empregado para indicar uma vida inteira (1Co 8.13, tradução de Phillips) ou um tempo indefinido no passado (Lc 1.70) ou futuro (Mc 11.14). É usado intensivamente em frases tais como *eis tous aionas ton aionon* (p.ex., Gl 1.5); que tais empregos são intensivos e não autênticos plurais, como que a contemplar uma série de períodos mundiais, é sugerido pela expressão "séculos dos séculos" (Hb 1.8, no original) onde o genitivo se emprega no singular. Essas frases, contudo, se refe-

rem particularmente ao tempo desde a criação, pois Deus é descrito como alguém que já estava ativo *pro ton aionon*, "antes dos séculos" (1Co 2.7; "desde a eternidade", diz nossa versão portuguesa).

O adjetivo *aionios* corresponde ao emprego de *aion* com referência a Deus e, por conseguinte, adiciona ao seu sentido temporal de "eterno" um segundo sentido qualitativo de "divino/imortal". Essa tendência é ajudada pelo fato que no hebraico posterior, o termo *'olam* é empregado no sentido espacial de "o mundo"; cf. a tradução de *aion*, p.ex., em Mc 10.30; Ef 1.21.

## III. AS DUAS ERAS

O NT seleciona um dos tempos decretados por Deus como decisivo. A primeira observação feita na pregação de Jesus, era "O tempo está cumprido" (Mc 1.15). A vida e a obra de Jesus assinalam a crise dos propósitos de Deus (Ef 1.10). Essa é a grande oportunidade (2Co 6.2) que os crentes devem aproveitar plenamente (Ef 5.16; Cl 4.5). Dentro do período do ministério terreno de Jesus ha um estreitamento maior ainda de atenção para com o tempo de sua morte e ressurreição (cf. Mt 26.18; Jo 7.6).

É o fato que esse período decisivo já se encontra no passado que perfaz a diferença entre a esperança judaica e a esperança cristã para o futuro; os judeus esperam a intervenção decisiva de Deus no futuro; os crentes podem ter uma expectativa ainda mais aguda da consumação de todas as coisas porque sabem que o momento decisivo já passou "de uma vez para sempre". Os últimos tempos já chegaram a nós (At 2.17; Hb 1.2; 1Jo 2.18; 1Pe 1.20).

O NT faz uma notável modificação na divisão contemporânea de tempo entre os judeus, que o dividem na era presente e na era vindoura. Há ainda um ponto de transição no futuro entre "este tempo" e "o mundo por vir" (Mc 10.30; Ef 1.21; Tt 2.12,13), porém, há certa antecipação da consumação, porque em Jesus o propósito de Deus foi decisivamente cumprido. O dom do Espírito Santo é o sinal dessa antecipação, desse provar dos poderes do mundo vindouro (Ef 1.14; Hb 6.4-6; cf. Rm 8.18-22; Gl 1.4). É por isso que João salienta com tanta insistência o fato que agora possuímos a vida eterna, *zoe aionios* (p.ex., Jo 3.36). Não se trata simplesmente do fato que *aionios* tenha segundos sentidos qualitativos; pelo contrário, João está frisando o fato que os crentes atualmente possuem a vida na qual entrarão completamente através da ressurreição (Jo 11.23-25). Esta "justaposição" das duas é possivelmente o que Paulo tem em mente em 1Co 10.11.

## IV. O TEMPO E A ETERNIDADE

Dentro das páginas das Escrituras não há qualquer discussão filosófica sobre a relação entre o tempo e a eternidade. As expressões empregadas para denotar o caráter ilimitado do ser de Deus são em si mesmo temporais.

Muitos filósofos cristãos têm mantido que a linguagem intensiva de tempo na Bíblia aponta

para certos aspectos do ser de Deus que na filosofia podem ser mais bem expressos em termos de uma eternidade de algum modo qualitativamente diferente do tempo.

Outros têm afirmado que qualquer discussão sobre o ser de Deus como sendo fora do tempo não é bíblica; que nossa linguagem necessariamente faz referência ao tempo e que não podemos falar sobre um ser que viva fora do tempo sem o risco de abstrai-lo de tal modo do mundo que seja impossível pensar que ele exerça qualquer influência direta no mundo. Assim sendo, se o ponto de vista cristão sobre Deus, que o considera ativo na história, tiver de ser preservado, somos obrigados a aderir às expressões bíblicas em lugar de usar qualquer terminologia platônica que faça contraste entre o mundo de tempo "daqui" com um mundo de eternidade "de acolá". Não obstante, o NT ultrapassa além de uma simples antítese entre este mundo e o vindouro, "agora" e "então", mediante sua doutrina de antecipação.

Qualquer que seja o resultado do debate filosófico, as Escrituras asseveram de modo infofismável que Deus não está limitado pelo tempo como nós estamos, e que ele é "o rei eterno" (1Tm 1.17; cf. 2Pe 3.8). M.H.C.

**TENDA** — Vocábulo usado para traduzir o termo hebraico *sukah*, abrigo rude e temporário feito de ramos trançados (Ne 8.14-17). Esse tipo de estrutura figurava particularmente na festa anual dos Tabernáculos (q.v.; Lv 23.34; Dt 16.13), mas era usada também pelos exércitos nos seus acampamentos (v. PAVILHÃO e TENDA), e também como abrigo contra o sol, nas atividades agrícolas (v. Jó 27.18; Jn 4.5); ou para o gado (Gn 33.17; v. SUCOTE). T.C.M.

**TENDA** — Uma estrutura desmontável feita de pano ou peles, sustentada por varas e frequentemente firmada por cordas esticadas das varas para estacas fixadas no chão ao redor. Compare-se Is 54.2, que menciona as cortinas, as cordas, as estacas, (mas não as varas); o pano que encobria a tenda era frequentemente de cor escura (Ct 1.5). As tendas figuravam entre as primeiras habitações feitas pelo próprio homem (Gn 4.20; 9.21). Eram a habitação normal tanto dos povos nômades como seminômades. Os patriarcas hebreus viviam em tendas (Gn 18.1,6,9,10 etc.); e as mulheres em alguns casos contavam com as suas próprias tendas (Sara, Gn 24.67; Jacó, Lia, as criadas, Raquel, Gn 31.33), sem dúvida próximas das tendas de seus maridos. Por ocasião de suas peregrinações do Egito à terra de Canaã o povo israelita viveu em tendas (Êx 16.16; 33.8,10; Nm 16.26; 19.14), só construindo residências mais permanentes depois que se fixaram na terra de Canaã. Nos dias de Jeremias, a seita dos recabitas seguia o ideal nômico de habitar em tendas, e desprezavam os modos da vida sedentária (Jr 35.7), porém, nem mesmo o ideal romântico do independente seminomadismo haveria de ser considerado acima da devoção a Deus

(Sl 84.10). A morte é comparada com o desmanchar de uma tenda, em Jó 4.21; cf. 2Co 5.1.

Entre outros povos, as Escrituras mencionam as tendas dos midianitas (Jz 6.5; 7.13), de Quedar (Ct 1.5), e de Cusã (Hc 3.7, e também Midã), de todos os habitantes das fimbrias do deserto da Transjordânia e do noroeste da Arábia. As tendas tinham usos específicos nas nações de vida sedentária. Além das tendas dos pacíficos pastores em suas pastagens (Ct 1.8; Is 38.12), os reis e os exércitos se acampavam em tendas nos campos; cf. 1Sm 17.54 (Daví); 2Rs 7.7.8 (os arameus). Por fim, a "tenda", no linguajar comum, veio a ser palavra empregada para designar qualquer espécie de habitação (e não só literalmente; cf. 1Sm 8.66; 2Rs 13.5; nossa versão traduz esta última ocorrência como "lares"), talvez devido o motivo que a tenda era muito usada durante o verão, por muitos dos habitantes das cidades e das vilas. Os informes externos sobre as tendas ilustram as informações que obtemos nas Escrituras. No período patriarcal, o egípcio *sinuhe*, na terra de Canaã, possuía uma tenda e um acampamento, tendo assaltado a tenda e o acampamento de seu adversário (ANET, p. 20b, linha 145). No período que se seguiu ao êxodo de Israel e a fixação inicial na terra de Canaã, Ramsés III (em cerca de 1192-1161 a.C.) registra que ele "devastou Seir (isto é, Edom) entre as tribos nômades, e pilhou as suas tendas ('*hr*, do heb., '*óheh*) arrebatando as pessoas e os bens" (ANET, 262a). Cf. Midã, Cusã ou Quedar. Quanto a gravuras de tendas militares dos assírios (arredondadas, apoiadas sobre varas e projeções), v. ANEP, figs. 170, 181, 374 (tenda de guerra real). V. tb. TABERNÁCULO. K.A.K.



**Fig. 186** — Um oficial do exército assírio em sua tenda, onde seu servo prepara-lhe o leito. Tirado de um relevo do palácio de Assurbanipal, Nínive, c. 650 a.C.

**TENDÃO** — O termo hebraico *gid* (com o que se deve conferir a raiz assíria *gad*, "ligar") tem em vista os tendões, que eram considerados as ligaduras que mantinham os ossos juntos (Ez 37.6; Jó 10.11).

O costume mencionado em Gn 32.32 é obscuro. C. A. Simpson, em IB, cita Robertson Smith para explicá-lo com a idéia que a coxa era sagrada por ser reputada sede da vida, enquanto Wellhausen chama a atenção para certo vestígio

desse conceito na Arábia antiga. A aplicação do costume envolve a remoção do tendão da junta da coxa antes de a carne ser cozida.

A passagem de Jó 30.17 emprega uma palavra hebraica diferente, e é mais bem traduzida como o faz nossa versão e outras revisões estrangeiras.

O termo não se encontra no NT. B. O. B.

**TENTAÇÃO** — A idéia bíblica de tentação não é primariamente a de sedução, conforme a idéia moderna, mas é a de pôr uma pessoa em prova, de sujeitá-la a um teste; o que pode ser feito com o propósito benevolente de provar ou melhorar a sua qualidade, ou então com o propósito malicioso de mostrar sua fraqueza ou levá-lo a cair na armadilha de fazer uma má ação. "Tentar", pois, significa "testar", nesse sentido irrestrito. Somente mais recentemente é que a palavra tem sido limitada em seu sentido a testar com má intenção.

O substantivo hebraico *masa*; os verbos hebraicos *masah* (usualmente traduzido como "tentar") e *bahan* (usualmente traduzido como "provar" ou "testar": uma metáfora baseada na refinação de metais), são empregados. A LXX e o NT usam como equivalentes o substantivo *peiras-mos* e os verbos (*ek*) *peirazo* e *dokimazo*, este último correspondente em significado a *bahan*.

A idéia de testar uma pessoa aparece em várias conexões por toda a Bíblia.

1. Os homens testam os seus semelhantes, como alguém testa uma arma (1Rs 10.1; cf. 1Sm 18.39; *masah*, ambas as vezes), a fim de explorar e medir suas capacidades. Os evangelhos nos falam de oponentes judeus que, com ressentido ceticismo "tentavam" a Cristo (ou, como diríamos, "experimentavam-no"), para verem se podiam levá-lo a provar ou tentar provar seu caráter messiânico conforme as condições por eles estabelecidas (Mc 8.11); para verem se sua doutrina era defeituosa ou não-ortodoxa (Lc 10.25); e para verem se podiam levá-lo a fazer declarações que o recriminassem (Mc 12.15).

2. Os homens devem testar a si mesmos antes de participarem da ceia do Senhor (1Co 11.28; *dokimazo*), e também em outras ocasiões (2Co 13.5; *peirazo*), a fim de que não se tornem presunçosos e se iludam acerca de seu estado espiritual. O crente precisa testar o seu "trabalho" (isto é, o que está fazendo de sua vida), a fim de que não se desvie e venha a perder o seu galardão (Gl 6.4). O sóbrio auto-conhecimento, que se origina no disciplinado auto-exame, é um elemento básico da piedade bíblica.

3. Os homens testam a Deus mediante um comportamento que de fato constitui um desafio rebelde para que ele prove a verdade de suas palavras e a bondade e justiça de seus caminhos (Êx 17.2; Nm 14.22; Sl 78.18,41,56; 95.9; 106.14; Mt 3.15; At 5.9; 15.10). O substantivo locativo *Massá* foi um memorial permanente de tal tentação contra Deus (Êx 17.7; Dt 6.16). Dessa maneira, tentar a Deus demonstra uma irreverência extrema, e o próprio Deus proíbe tal coisa (Dt 6.16; cf. Mt 4.7; 1Co 10.9s.). Em todas as

aflições o povo de Deus deveria esperar nele confiadamente, com paciência, certos de que no tempo certo ele satisfará a necessidade deles segundo a sua promessa (cf. Sl 27.7-14; 37.7; 40; 130.5s.; Lm 3.25s.; Fp 4.19).

4. Deus testa o seu povo colocando-os em situações que revelam a qualidade de sua fé e devoção a fim de que possam ver o que está em seus corações (Gn 22.1; Êx 16.4; 20.20; Dt 8.2,16; 13.3; Jz 2.22; 2Cr 32.31). Ao assim testá-los, Deus os purifica, assim como o metal é purificado no cadinho do refinador (Sl 66.10; Is 48.10; Zc 13.9; 1Pe 1.6s.; cf. Sl 119.67,71); Deus fortalece a paciência deles e amadurece seu caráter cristão (Tg 1.2s., 12; cf. 1Pe 5.10); e também os conduz a uma certeza mais firme acerca de seu amor por eles (cf. Gn 22.15s.; Rm 5.3s.). Por meio da fidelidade em tempos de provação, os homens se tornam *dokimoi*, "aprovados", aos olhos de Deus (Tg 1.12; 1Co 11.19).

5. Satanás testa o povo de Deus ao manipular as circunstâncias dentro dos limites que lhe são permitidos por Deus (cf. Jó 1.12; 2.6; 1Co 10.13), na tentativa de fazê-los abandonar a vontade de Deus. O NT chama-o de "tentador" (*ho peirazon*, Mt 4.3; 1Ts 3.5), adversário implacável tanto de Deus como dos homens (1Pe 5.8; Ap 12). Os crentes precisam manter-se em vigilância constante (Mc 14.38; Gl 6.1; 2Co 2.11) e ativos (Ef 6.10s.; Tg 4.7; 1Pe 5.9) contra o diabo, pois ele está sempre agindo, procurando fazê-los cair; ou esmagando-os sob o peso das dificuldades e da dor (Jó 1.11-2.7; 1Pe 5.9; Ap 2.10; cf. 3.10; Hb 2.18), ou instando-os para que cumpram erroneamente os seus desejos naturais (Mt 4.3s.; 1Co 7.5), ou tornando-os complacentes, descuidados e arrogantes (Gl 6.1; Ef 4.27), ou então torcendo-lhes os pensamentos acerca de Deus e engendrando idéias falsas sobre sua veracidade e vontade (Gn 3.1-5; cf. 2Co 11.3; Mt 4.5s.; 2Co 11.14; Ef 6.11). Mt 4.5s. é passagem que mostra que Satanás pode até mesmo citar (e aplicar torcidamente) as Escrituras com esse propósito. Mas Deus promete que um modo de livrar-se será sempre providenciado quando ele permitir que Satanás tente aos crentes (1Co 10.13; 2Pe 2.9; cf. 2Co 12.7-10).

A filosofia neotestamentária sobre a tentação é percebida quando combinamos esses dois últimos pensamentos. As "tentações" são obra tanto de Deus como do diabo (Lc 22.28; At 20.19; Tg 1.2; 1Pe 1.6; 2Pe 2.9). São situações que testam o servo de Deus, que se vê frente a frente com novas possibilidades tanto de bem como de mal, e se vê exposto a várias induções para que prefira o mal. Desse ponto de vista, as tentações são obra de Satanás; porém, Satanás é apenas um instrumento de Deus, apesar de ser seu grande adversário (cf. Jó 1.11s.; 2.5s.), e, afinal de contas, é o próprio Deus que conduz os seus servos à tentação (Mt 4.1; 6.13), permitindo que Satanás procure seduzir os crentes visando propósitos benéficos que ele mesmo tem em mente. Entretanto, embora as tentações não assaltem os ho-

mens à parte da vontade de Deus, o impulso real para a prática do mal não vem de Deus, nem expressa de forma alguma o seu mandamento (Tg 1.12s.). O desejo que nos impele ao pecado não é proveniente de Deus, mas de nós mesmos, e é fatal ceder a esse impulso (Tg 1.14s.). Cristo ensinou os seus discípulos que rogassem a Deus que os não expusesse às tentações (Mt 6.13), bem como os ensinou a orar, a fim de que não "entrassem" em tentação (isto é, cedessem à pressão da mesma) quando em qualquer ocasião Deus achasse por bem testá-los por meio da mesma (Mt 26.41).

A tentação ainda não é pecado, pois Cristo foi tentado, tal como nós o somos, mas permaneceu impecável (Hb 4.15; cf. Mt 4.1s.; Lc 22.28). A tentação só se torna pecado quando e conforme a sugestão ao mal é aceita e concede a mesma. J.I.P.

### TEODÓCIO — V. TEXTO E VERSÕES.

**TEÓFILO** (gr., *theophilos*, "querido de Deus", "amigo de Deus") — O indivíduo para quem ambas as porções da história de Lucas foram dedicadas (Lc 1.3; At 1.1). Alguns têm pensado que tal nome designa em geral "o leitor cristão", enquanto outros têm sido da opinião que o nome oculta um personagem bem conhecido, tal como Tito Flávio Clemente, sobrinho do imperador Vespasiano (conforme diz B. H. Streeter, *The Four Gospels*, 1924, p. 534s.). Mais provavelmente trata-se de um nome verdadeiro. O título "excelentíssimo", que lhe é dado em Lc 1.3, talvez denote um membro da ordem equestre ou dos cavaleiros (possivelmente em alguma posição oficial), ou então pode ter sido um título de cortesia (cf. At 23.26; 24.3; 26.25). Teófilo havia obtido alguma informação sobre o cristianismo, mas Lucas resolveu suprir-lhe um relato mais ordenado e digno de confiança. Talvez fosse um representante da classe da sociedade que Lucas desejava influir com o evangelho, mas que dificilmente teria sido o advogado nomeado para defender a Paulo perante Nero (conforme J. I. Still, *St. Paul on Trial*, 1923, p. 84s.). F.F.B.

**TERÁ** — 1. Pai de Abraão, Naor e Harã (Gn 11.27; Lc 3.34). O termo hebraico *terah* é usualmente reputado como ligado ao deus-lua e comparado com Turahi, um lugar próximo de Harã. Terã emigrou de Ur dos caldeus e se estabeleceu em Harã, onde faleceu muito tempo depois da partida de Abraão (At 7.4 é uma inexactidão oral). Em Js 24.2 ele é descrito como um homem idólatra.

2. Um acampamento israelita não-identificado (que nossa versão apresenta com a forma de "Tara"), onde pararam entre Taate e Mitca (Nm 33.27,28). J.W.C.

**TERAFINS** — Esses objetos são mencionados em todos os períodos do AT: dos patriarcas (Gn 31.19); dos juizes (Jz 17.5-18.30; 2Rs 23.24; Os 3.4; Ez 21.21); e do período pós-exílico (Zc 10.2). Quando são menciona-

dos em contextos israelitas são quase sempre diretamente condenados (1Sm 15.23; 2Rs 23.24) ou indiretamente (Jz 17.6; Zc 10.2). Seu emprego é mais comumente associado com a adivinhação; note-se o uso de estola sacerdotal e terafins na religião idólatra de Mica (Jz 17.5 etc.); sua associação com adivinhação por meio de flechas e hepatoscopia (Ez 21.21), e com as práticas de espiritismo (2Rs 23.24). Em parte alguma somos informados sobre como os terafins eram consultados, e nem ao menos qual seria a sua aparência. Se por um lado Gn 31.34 sugere que eram objetos pequenos, 1Sm 19.13-16, por outro lado, sugere que se tratavam de figuras de tamanho de uma pessoa, ou pelo menos, do tamanho de um busto vivo. Entretanto, é possível que Mical tenha colocado o terafim "ao lado" da cama e não "na" cama, e que fosse considerado que os terafins tinham propriedades profiláticas ou curativas.

Essas duas últimas referências (e tb. Jz 17.5s.) associam os terafins com o lar, e Labão, pelo menos, considerava-os deuses domésticos (Gn 31.30). A arqueologia tem dado um esclarecimento sobre por que o materialista Labão (Gn 24.30,31) teria ficado tão ansioso acerca de seus deuses: "Na lei (de Nuzu) a possessão de tais ídolos, pelo marido da mulher, assegurava-lhe a sucessão da propriedade de seu sogro" (H. H. Rowley, *The Servant of the Lord*, 1952, p. 302). Quando Labão não pode recuperar os terafins apressou-se em assegurar os direitos de seus filhos mediante um novo acordo com Jacó (Gn 31.48-55). Deuses domésticos, encontrados nos locais de Nuzi, são do tipo figurino (v. G. E. Wright, *Biblical Archaeology*, 1957, p. 44).



Fig. 187 — Uma placa de argila da deusa intercessória Lama da capela de Endursague, em Ur (c. 2000 a.C.). Tais figurinhas talvez tenham sido os terafins dos tempos do AT. V. tb. fig. 105.

A palavra "terafins" no original hebraico, é do mesmo tipo de plural que o vocábulo "eloim". Sua derivação é incerta: é possível que venha de *rafá*, "curar"; *taraf*, "decompor" ("decompostos"); *r'pa'in*, "fantasmas" (cf. a sugestão, a respeito da qual, entretanto, não há qualquer evidência contemporânea, de que os terafins eram originalmente cabeças humanas mumificadas; v. WC; H. L. Ellison sobre Ez 21.21 em *Ezekiel: The Man and His Message*, 1956); ou então o termo hebraico posterior *to'ref*, "imundícia", uma "palavra substituída", à semelhança de *boshet* em lugar de *ba'al*. J.A.M.

**TÉRCIO** — O amanuense que escreveu a Epistola aos Romanos, ditada por Paulo (Rm 16.22); quanto a esse processo v. o artigo de B. M. Metzger, "Stenography and Church History", em TCERK, II, p. 1060s., e referências ali existentes. Tercio adicionou sua própria saudação, talvez no ponto onde retomou da pena depois que Paulo escrevera algumas saudações pessoais como autógrafa (cf. Gl 6.11; Cl 4.18; 2Ts 3.17). Isso pode sugerir que ele tinha ligações pessoais com os crentes de Roma. O nome Tercio é latino e aparece em uma inscrição do primeiro século de nossa era, no cemitério romano de S. Priscila (citada em MM). A.F.W.

**TREBINTO** — V. ÁRVORES.

**TERRA** — 1. O mundo físico no qual o homem vive, em contraste com os céus, exemplo, Gn 1.1; Dt 31.28; Sl 68.8; Dn 6.27 etc. (heb., 'erets, ou em aram., 'ara'). Essa palavra é ambígua devido o fato que algumas vezes expressa o sentido mais lato de "terra" (isto é, tanto quanto os hebreus conheciam sobre o mundo habitado), enquanto em outras ocasiões indica apenas "região", uma área de terra mais restrita. Nos relatos do dilúvio (Gn 6—9) e da divisão dos idiomas (Gn 11.1) cada um desses sentidos encontra seus defensores atualmente. Essa ambivalência não é peculiar ao hebraico; é suficiente mencionar a palavra egípcia *ta'*, que semelhantemente significa terra (como em "conquistador de todas as terras") e mundo ("vós sobre a terra", isto é, os vivos). V. tb. MUNDO.

2. Terra seca, em contraste com o mar, Gn 1.10 etc. (heb., 'erets; igualmente, *yabeshet*, "terra seca" (em Dn 2.10)). Frases tais como "colunas da terra", "fundamentos da terra" (1Sm 2.8; Jó 9.6; Sl 102.25; Is 48.13) são simplesmente expressões poéticas semíticas antigas, que não implicam numa doutrina que apresentaria o globo terrestre como se fosse uma superfície chata apoiada em suportes. As "águas debaixo da terra" (Êx 20.4) são provavelmente fontes subterrâneas e poços e, sendo a principal fonte de água, na Palestina, são referidas em passagens poéticas tais como Sl 24.2; 136.6; cf. Gn 8.2.

3. A superfície do solo, o humo que sustenta a vegetação e toda a vida animal, exemplo, Gn 1.11,12; Dt 26.2 (tanto 'erets como *adamah* são usadas nesse sentido). O solo servia

para altares temporários (Êx 20.24); o arameu Naamã levou solo israelita a fim de adorar ao Deus de Israel (2Rs 5.17). Vestes rasgadas e colocação de terra sobre a cabeça eram sinais de lamentação (2Sm 1.2; 15.32).

4. Em passagens tais como Gn 11.1; Sl 98.9; Lm 2.15, a palavra toma o sentido, por transferência, de habitantes da terra ou parte dessa população. V. tb. MUNDO. No NT, o vocábulo grego *ge* é traduzido de diversas maneiras, geralmente "terra", e aparece com todos esses quatro sentidos. Quanto a (1) v. p.ex., Mt 6.10 e notar o uso restrito em Jo 3.22, "terra da Judéia"; quanto a (2) v. At 4.24 e cf. Mc 4.1; quanto a (3) v. Mt 25.18,25 e cf. Mt 10.29; quanto a (4) v. Ap 13.3. K.A.K.

**TERRA DUPLAMENTE REBELDE** (heb., *m'ratayim*) — Termo que se encontra em Jr 50.21, que tem o duplo sentido de "dupla amargura" ou de "dupla rebelião". Alguns sustentam que a dupla expressão meramente intensifica a rebelião contra o Senhor (cf. v. 24), como diríamos em português "rebelíssima". Outros eruditos estão atualmente sugerindo a identificação desse termo hebraico com o babilônico *nar marratu* (golfo persa) = Babilônia do Sul (de conformidade com BDB; GTT), mas isso é duvidoso. J.D.D.

**TERRA DE SAUL** — Assim diz a nossa versão portuguesa, mui estranhamente, aliás, pois no original é "terra de *shu'al*", isto é, "terra de chagal", nada tendo a ver com o nome do famoso primeiro rei de Israel. Aparece em português apenas em 1Sm 13.17, onde está em vista um distrito de Benjamim (o que talvez tenha orientado os revisores de nossa versão para que interpretassem o nome como "Saul", que era benjamita), que estava dentro do trajeto seguido por um grupo de assaltantes filisteus, que se locomoviam de Micmás para Ofra. É local desconhecido fora da Bíblia, ainda que provavelmente ficasse nas proximidades de Micmás. J.M.B. (Tradutor)

**TERRAS BAIXAS** — V. SEFELÁ.

**TERREMOTO** — Os terremotos têm sido o *alter ego* da Palestina, em consequência de sua estrutura geológica (V. PALESTINA). No registro bíblico, os terremotos ou seus fenômenos associados são registrados em diversos períodos. No monte Sinai, ao ser transmitida a lei (Êx 19.18), nos dias de Saul (1Sm 14.15), de Elias (1Rs 19.11), de Uzias (Am 1.1; Zc 14.5), e de Paulo e silas (At 16.26). Um terremoto acompanhado de fendas terrestres destruiu Coré e seus companheiros (Nm 16.31), e um acontecimento semelhante talvez tenha sido associado à destruição de Sodoma e Gomorra (v. Am 4.11). O terremoto que ocorreu por ocasião da crucificação de Jesus é descrito em Mt 27.51s., e foi acompanhado com manifestações miraculosas.

Imagens poéticas e proféticas lançam mão dessa forma terrível de calamidade da natureza: Jz 5.4;



Sl 18.7; 29.6; 97.4; 114.4; Is 29.6; Ez 38.19s.; Jl 2.10; 3.16; Am 8.8; Na 1.5; Hc 3.6; Zc 14.4; Ap 6.12; 8.5; 11.13; 16.18. J.M.H.

**TÉRTULO** — Um nome romano bastante comum, quanto à origem um diminutivo de Tércio. Nada se sabe acerca do orador Tértulo que acusou a Paulo perante Félix, a não ser aquilo que pode ser deduzido de At 24.1s.

Devido o uso que fez da primeira pessoa do plural, nos v. 3,4,6 e 7 (embora encontrado apenas no Texto Ocidental, o v. 7 é indubitavelmente genuíno; v. nossa versão portuguesa) parece provável que Tértulo era um judeu. As palavras "deste povo" (v. 2) e "os judeus" (v. 5) não são incoerentes com essa dedução. Não era incomum nesse período que houvesse judeus com nomes gentios, e era possível para um bom judeu ser também um cidadão romano, com um nome romano (v. PAULO).

A indisfarçada fisonjia (v. FELIX) das sentenças iniciais de Tértulo está em conformidade com a moda retórica daquele tempo, mas o restante do discurso em nada impressiona. Mesmo na sua forma curta do discurso, Lucas deixa claro que Tértulo estava procurando encobrir a pouca razão dos acusadores com remédios retóricos. Em adição à acusação real de que Paulo tentara "profanar o templo", Tértulo procurou apresentar o acusado como um dos provocadores de sedições e políticos messiânicos que tão frequentemente eram um problema para os governantes romanos da Palestina. K.L.MCK.

**TESBITA, O** (*hatishbi*) — Um nome associado exclusivamente com Elias (1Rs 17.1 etc.), que evidentemente denota um habitante de Tisbé ou de um lugar de nome um tanto parecido, em Naftali ou Gileade. N. Glueck traduz 1Rs 17.1 como "Elias, o jebesita, de Jabes-Gileade", um local próximo e para o oeste de Abel-Meolá de Jabes, que parece sugerir que o ribeiro de Querite (1Rs 17.5) era um tributário de Jabes, que deságua no Jordão. V. entretanto, E. König, "Elijah the Tishbite", *ExpT*, XII, 1900-1, p. 383. J.D.D.

**TESOURO** — Esse termo usualmente se refere a coisas de valor, tais como ouro ou prata. "Tesouros escondidos" (Is 45.3) são riquezas avolumadas; "tesouros da impiedade" (Pv 10.2; Mq 6.10) são lucros ganhos desonestamente. Em Mt 2.11, "tesouros" eram as caixas nas quais os magos traziam presentes valiosos.

"Tesouro" e "casa do tesouro" frequentemente significam um lugar onde eram depositadas coisas valiosas, geralmente ligado ao santuário (Js 6.19,24; 1Rs 7.51; Dn 1.2), ou então pertencente a um rei (2Rs 12.18; Et 3.9). Em Ed 2.69 e Ne 7.70s., "tesouro" se refere a um fundo para a reconstrução do templo de Jerusalém. Em Mc 12.41 e Lc 21.1, encontramos em nossa versão o termo "gazofilácio", que é transliteração e não tradução do termo grego *gazophylakeion*, lit., "sala do tesouro". Nesses casos o termo se refere às treze caixas de oferta

em forma de trombeta que havia no átrio das mulheres, no templo; em Jo 8.20, onde o mesmo vocábulo aparece novamente transliterado, parece claro que também era usado para indicar as cercanias dessas caixas.

*Thesaurus*, o termo grego, tem o sentido mais lato de um depósito (Êx 1.11), como, p.ex., de provisões (Jr 41.8). Em Mt 13.52 refere-se à mesma coisa. "Tesouro" também podia ser um armazém no templo (Ne 10.38; 12.44; 13.12) ou no palácio (2Rs 20.13,15; Jr 38.11).

As Escrituras também empregam o termo "tesouro" metaforicamente. Javé guarda a transgressão no tesouro de sua memória (Dt 32.34) e tem castigos entesourados para os ímpios (Sl 17.14; cf. Rm 2.5). O temor a Javé é o tesouro de sião (Is 33.6). O céu é o "bom tesouro" de Javé, que contém a chuva (Dt 28.12); na poesia, a neve, o grânizo (Jo 38.22) e o vento (Sl 135.7; Jr 10.13; 51.16) também possuem os seus "tesouros".

Nos Evangelhos sinóticos Jesus frequentemente emprega o vocábulo "tesouro" de modo figurado. Visto que Deus recompensa o serviço prestado de todo o coração na vida além-túmulo, esse serviço é chamado de um depósito de tesouro no céu, o que é contrastado com a acumulação de dinheiro, em Mt 6.19s.; Mc 10.21 e paralelos; Lc 12.33. Na qualidade de tesouro do bem ou do mal, o coração controla a conduta do indivíduo (Mt 12.35; Lc 6.45). O coração de um homem está onde está o seu tesouro (Mt 6.21; Lc 12.34), isto é, seus interesses são determinados por aquilo a que ele mais dá valor.

A frase de Paulo, "tesouros em vasos de barro" (2Co 4.7) contrasta a glória do evangelho divino com a fraqueza de seus ministros humanos. Sabedoria e conhecimento são tesouros que só podem ser encontrados em Cristo (CI 2.3).

Nossa versão também traduz como "tesouro peculiar" passagens em Ec 2.8 e MI 3.17, onde aparece o termo hebraico *s'gulah*. Mas esse termo também figura em versículos como Êx 19.5 e Sl 135.4, em que encontramos as traduções "propriedade peculiar" e "posseção". O mesmo termo hebraico também aparece referindo-se a "pessoas" em Dt 7.6; 14.2; 26.18. Nesse caso significa "propriedade pessoal". Excetuando 1Cr 29.3 e Ec 2.8, onde o termo é usado literalmente para designar as possessões dos reis, *s'gulah* é aplicado a Israel como o próprio povo de Javé. Tt 2.14; 1Pe 2.9 e, possivelmente Ef 1.14, usam os equivalentes apresentados pela LXX para designar o novo Israel. L.C.A.

**TESSALÔNICA** — Fundada depois do triunfo da Macedônia para destacá-la em sua nova posição na política internacional, a cidade rapidamente ultrapassou suas vizinhas mais antigas e se tornou a principal metrópole da Macedônia, situada na junção da principal rota terrestre da Itália para o Oriente com a principal rota do mar Egeu para o rio Danúbio, sua posição sob os romanos ficou assegurada, e até os dias atuais se tornou uma cidade importante. Tessalônica foi o primeiro lugar onde a pregação de

Paulo conseguiu um grupo numeroso e socialmente proeminente de seguidores (At 17.4). Seus oponentes, faltando-lhes a costumeira influência exercida nas posições de mando, apelaram para a agitação popular a fim de forçar a mão dos governantes. As autoridades, iludidas pela acusação de deslealdade para com o poder imperial, tornaram providências mínimas para deslocar Paulo da cidade sem que ele sofresse grande violência. A despeito de seu sucesso, Paulo resolveu não ficar devedor para com os seus seguidores (Fp 4.16s.; 1Ts 2.9) Não que eles mesmos não fossem generosos (1Ts 4.10); Paulo evidentemente temia que a florescente condição da igreja viesse encorajar parasitas, a não ser que ele mesmo desse o mais estrito exemplo de auto-sustento (2Ts 3.8-12). As duas epístolas, escritas pouco depois de sua partida, refletem igualmente a sua ansiedade em não perder suas vitórias perante os mestres rivais (2Ts 2.2) e em não sofrer novas ilusões em face de posteriores agitações (1Ts 3.3) Porém, não lhe era necessário tal temor. Tessalônica continuou sempre uma coroa triunfante para os seus esforços (1Ts 1.8). V. TESSALONICENSES, EPÍSTOLAS AOS. E.A.J.

## TESSALONICENSES, EPÍSTOLAS AOS

### I. ESBOÇO DO CONTEÚDO

#### 1 Tessalonicenses

- a) Saudação (1.1)
- b) Ação de graças pela fé e constância daqueles crentes (1.2-10)
- c) Explicação da recente conduta de Paulo (2.1-16)
- d) Narração de acontecimentos desde sua partida de Tessalônica (2.17-3.10)
- e) Sua oração para que logo estivesse com eles (3.11-13)
- f) Exortação à vida santa e ao amor fraternal (4.1-12)
- g) A respeito da *parúsia* (4.13-5.11)
- h) Exortações gerais (5.12-22)
- i) Oração, saudação final, e bênção (5.23-28).

#### 2 Tessalonicenses

- a) Saudação (1.1,2)
- b) Ação de graças e encorajamento (1.3-12)
- c) Acontecimentos que devem preceder o dia do Senhor (2.1-12)
- d) Mais ações de graças e encorajamentos (2.13-3.5)
- e) A necessidade de disciplina (3.6-15)
- f) Oração, saudação final e bênção (3.16-18).

### II. AUTORIA

Ambas as Epístolas aos Tessalonicenses foram enviadas em nome de Paulo, silvano (= silas) e Timóteo; em ambas, todavia, o apóstolo Paulo é seu verdadeiro autor, embora tenha associado consigo os seus dois companheiros que tão recentemente haviam compartilhado de sua obra missionária em Tessalônica. Em 1 Tessalonicenses, Paulo fala por si mesmo, na primeira pessoa do singular (2.18) e se refere a Timóteo na terceira pessoa (3.2,6); em 2 Tessalonicenses

o apóstolo adiciona a sua própria assinatura (3.17), e, portanto, deve ser identificado como o "eu" de 2.5. Seu emprego de "nós" e "nos" quando se referia exclusivamente a si, é evidente tanto nessas epístolas como em outras, especialmente em 1Ts 3.1: "... pareceu-nos bem ficar sozinhos em Atenas" (cf. At 17.15s.).

Tem havido bem pouca dificuldade sobre a autoria paulina de 1 Tessalonicenses; F. C. Baur, que atribuiu o livro a um discípulo de Paulo, que teria escrito depois do ano 70 d.C. para reviver o interesse na *parúsia* ou aparecimento de Cristo, permanece como apenas uma curiosidade para a história da crítica.

Entretanto, 2 Tessalonicenses tem dado maiores dificuldades. Dizem alguns que o seu estilo é formal em comparação com o da primeira epístola; esse julgamento, baseado em expressões tais como "cumpre-nos" e "como é justo", em 1.3, não tem grande valor; certamente não precisa de explicações tal como a que foi apresentada por M. Dibelius — que essa epístola foi escrita para ser lida na igreja — pois a mesma coisa se pode dizer acerca da primeira epístola (cf. 1Ts 5.27). Mais sério que isso é o argumento que afirma que 2 Tessalonicenses contradiz a escatologia de 1 Tessalonicenses. A primeira epístola salienta o caráter inesperado da chegada do dia do Senhor, "como ladrão de noite" (1Ts 5.2), enquanto a segunda epístola salienta que certos acontecimentos intervirão antes dessa chegada (2Ts 2.1s.), e fá-lo em uma passagem cujo caráter apocalíptico não tem paralelo na literatura paulina.

A. Harnack explicava essa diferença com a sugestão que 1 Tessalonicenses teria sido escrita para a seção gentia da igreja de Tessalônica, enquanto 2 Tessalonicenses teria sido escrita para a seção judaica. Mas isso é improvável, não somente em vista da instrução dada em 1Ts 5.27, que pede que "esta epístola seja lida a todos os irmãos", mas também é incrível à luz da insistência fundamental de Paulo sobre a unidade que há em Cristo entre os crentes gentios e judeus. Igualmente fraco é o suplemento de F. C. Burkitt à teoria de Harnack — que ambas as epístolas foram redigidas por silvano e aprovadas por Paulo, que então adicionou 1Ts 2.18 ("eu, Paulo") e 2Ts 3.17 com a própria mão.

Sugestões alternativas acerca da autoria paulina de ambas as epístolas levantam maiores dificuldades que a própria autoria de Paulo. Pois se 2 Tessalonicenses é obra pseudônima, então se trata de um refinamento incrivelmente repleto de sutilezas da parte do escritor, a ponto de haver advertido seus leitores para terem cuidado com cartas forjadas em nome de Paulo (2.2); a saudação, em 2Ts 3.17, só é inteligível se a considerarmos como salvaguarda de Paulo contra o perigo representado por essas epístolas forjadas. As dificuldades levantadas pela autoria paulina podem ser mais bem explicadas considerando-se o motivo e a relação entre as duas epístolas. Ambas as cartas foram incluídas na mais antiga edição que se conhece da coleção de epístolas de Paulo.

### III. OCASIÃO

#### a) A Primeira Epístola

Paulo e os seus companheiros tiveram de partir precipitadamente de Tessalônica no princípio do verão do ano de 50 d.C., após haverem feito certo número de convertidos e de terem implantado uma igreja cristã na cidade (cf. At 17.1-10, e V. TESSALÔNICA). As circunstâncias da partida dos mesmos significava que os convertidos inevitavelmente ficariam expostos à perseguição, para a qual estavam imperfeitamente preparados, visto que Paulo não tivera o tempo suficiente para dar-lhes todo o ensinamento básico que julgava necessitarem. Na primeira oportunidade que se lhe deparou, enviou Timóteo de volta para ver como estavam passando os crentes tessalonicenses. Quando Timóteo regressou a Corinto, para a companhia de Paulo (cf. At 18.5), trouxe boas-novas sobre a constância e zelo dos crentes tessalonicenses na propagação do evangelho, mas anunciou que tinham certos problemas, alguns dos quais eram éticos (especialmente referentes às relações sexuais) e outros eram escatológicos (em particular, estavam preocupados com a possível desvantagem daqueles crentes que já houvessem partido deste mundo, em comparação com os crentes que continuassem vivos por ocasião da *parúsia*). Paulo escreveu-lhes imediatamente, expressando sua alegria em vista das boas-novas trazidas por Timóteo, e protestando que a sua recente e abrupta partida dentre eles não fora voluntária (como seus detratores afirmavam), salientando também a importância da castidade e da diligência no trabalho diário, e assegurando-lhes que os crentes que houvessem falecido antes do aparecimento de Cristo não sofreriam qualquer desvantagem, mas que seriam ressuscitados e reunidos a seus irmãos vivos, e então todos iriam ao "encontro do Senhor nos ares", por ocasião de sua vinda.

#### b) A Segunda Epístola

Não se passou muito tempo, entretanto, e chegaram outras notícias a Paulo, as quais indicavam que havia ainda alguns malentendidos a serem removidos. Paulo suspeitava que alguns desses malentendidos fossem devidos ao fato de seu ensino não haver sido corretamente compreendido pela igreja dos tessalonicenses. Alguns dos membros daquela congregação haviam tirado a inferência que a *parúsia* era algo tão iminente que de nada adiantava continuar trabalhando. Mas Paulo então explicou que certos acontecimentos teriam primeiro que ter lugar, antes da *parúsia*; em particular, haveria uma rebelião contra Deus, de âmbito mundial, liderado por certo indivíduo que encarnaria as forças da iniquidade e da anarquia, e que atualmente estava sendo detido por um poder que Paulo achou por bem não declarar, visto que os seus leitores sabiam o que ele queria dizer. (A forma alusiva de sua referência a esse poder torna provável que ele tinha em mente o império romano, cuja manutenção da lei e da ordem lhe dera causa para gratidão em diversas ocasiões, no decurso de seu serviço apostólico).

Quanto àqueles que se inclinavam a abandonar o trabalho, o apóstolo falou-lhes de modo ainda mais severo do que na primeira epístola; pois viver às custas de outros é uma indignidade para crentes fisicamente capazes, que haviam contemplado um exemplo mais digno na conduta do próprio Paulo e seus colegas. Os parasitas e os aproveitadores devem ser tratados pelos seus colegas de fé de modo a fazê-los despertar-se para a realidade.

Tem sido feita ocasionalmente a tentativa de aliviar as dificuldades sentidas quando se procura relacionar as duas epístolas entre si, supondo-se que 2 Tessalonicenses foi escrita em primeiro lugar. Mas 2 Tessalonicenses pressupõe alguma correspondência prévia da parte de Paulo (2.15), enquanto a linguagem de 1 Ts 2.17-3.10 certamente subentende que 1 Tessalonicenses foi a primeira carta de Paulo aos crentes de Tessalônica depois de sua partida forçada da cidade.

### IV. ENSINO

Com a possível exceção da Epístola aos Gálatas (q.v.) as duas cartas aos tessalonicenses são os primeiros escritos de Paulo que chegaram até nós. Elas nos fornecem uma impressão iluminadora e de certo modo surpreendente sobre certas fases da fé e da vida cristã vinte anos depois da morte e ressurreição de Cristo. Os característicos principais já haviam sido lançados; os crentes tessalonicenses (anteriormente pagãos idólatras em sua maior parte) foram convertidos mediante o ouvir e o aceitar da pregação apostólica (1 Ts 1.9s.); Jesus, em quem haviam depositado a sua confiança, é o Filho de Deus, e sobre ele se pode falar em termos livres e espontâneos que aceitam mais do que asseveram sua igualdade com o Pai (cf. 1 Ts 1.1; 3.11; 2 Ts 1.1; 2.16); o evangelho que lhes trouxera a salvação traz consigo saudáveis implicações práticas para a vida diária. O Deus vivo e verdadeiro é santo, e ele deseja que o seu povo também seja santo; essa santidade deve estender-se a questões tais como as relações com o sexo oposto (1 Ts 4.3) e ganhar honestamente o pão diário (1 Ts 4.11s.; 2 Ts 3.10-12). Os próprios apóstolos haviam deixado exemplo sobre essas e outras questões (1 Ts 2.5s.; 2 Ts 3.7s.).

Ambas as epístolas refletem a intensa consciência escatológica daqueles anos, bem como os excessos ideológicos os quais esta consciência tendia a sugerir. Paulo não desencoraja essa consciência escatológica (de fato, a escatologia evidentemente recebera papel proeminente em sua pregação em Tessalônica), mas ensinou que os tessalonicenses não deveriam confundir a subitaneidade da *parúsia* com sua iminência, e procurou impressioná-los com os corolários éticos da escatologia cristã. Ele mesmo não sabia então se ficaria vivo ou não até a *parúsia*; tinha a esperança que assim aconteceria, mas não havia recebido qualquer certeza sobre o assunto. Sua preocupação primária era desincumbir-se da tarefa que lhe foi apon-tada, de uma maneira tão fiel que aquele dia não viesse a encontrá-lo despreparado e ele viesse a ficar envergonhado. Portanto, aos seus

convertidos, Paulo apresenta a expectativa da segunda vinda de Jesus como um consolo e uma esperança para os destituídos e aflitos, uma advertência para os descuidados e indisciplinados, e para todos um estímulo para a vida santificada. A *parúsia* efetuará a conquista final do mal; proverá a manifestação universal daquele triunfo que já está garantido pela obra salvadora de Cristo. F.F.B.

**TESTA** (heb., *metsah*; gr., *metopon*, que significa, lit., "acima dos olhos") — A atitude da testa pode indicar oposição, desafio ou rebelião (Jr 3.3), e a dureza da fronte indica a determinação ou o poder de perseverar numa determinada atitude (Ez 3.8s.; também Nm 48.4).

Sendo que a testa é evidente e plenamente visível, era o lugar mais apropriado para colocar um emblema ou sinal (Ez 9.4; Ex 28.38; Ap 7.3; 13.16 etc.). Em Ezequiel essa marca foi feita com tinta, porém, em Apocalipse, trata-se antes de um selo, enquanto em Êxodo é uma placa.

Note-se, igualmente, a filactéria, usada sobre a testa (v. OLHO). B.O.B.

**TESTAMENTO** — V. ALIANÇA.

**TESTAMENTOS DOS DOZE PATRIARCAS** — V. APOCALÍPTICA, PSEUDEPIGRAFOS, I.

**TESTEMUNHO** — V. ARCA DA ALIANÇA; TABERNÁCULO; TESTIFICAR.

**TESTIFICAR** — Nas traduções comuns "testificar", "dar testemunho", "testemunhar" e "testemunho" (além de algumas outras traduções adicionais menores) representam uma tradução arbitrária e nem sempre coerente das seguintes palavras hebraicas e gregas. No AT: *'anah* (lit., "responder"), *'ud* (verbo), *'ed*, *'edah*, *'edut*, *t'udah*. No NT: *martyreo* (verbo) e compostos, *martyrs*, *martyria*, *martyrion*. Embora "testificar" seja usado com larga variação de sentidos, o sentido forense sendo praticamente esquecido com grande frequência, nunca é usado no uso moderno e comum, em português, como sinônimo de "ver".

*'Ed* e o seu sinônimo raro *'edah*, sempre se referem à pessoa ou coisa que dá testemunho; exemplos deste último caso são Gn 31.48,52; Js 22.27,28,34; 24.27; Is 19.20. O equivalente do NT, *martyrs*, é empregado exclusivamente para designar pessoas, não havendo exemplo de qualquer objeto que sirva de testemunha.

O hebraico, que procura evitar o que é abstrato, raramente fala sobre testemunho no sentido de evidência dada. Nos três casos em que o faz (Rt 4.7; Is 8.16,20), emprega o vocábulo *t'udah*. O grego usa frequentemente esse conceito, mas distingue entre *martyria*, o ato de testificar ou o testemunho, e *martyrion*, aquilo que pode servir como evidência ou prova ou o fato estabelecido pela evidência.

*'Edut*, que sempre é traduzido como "testemunho", perdeu completamente o seu sentido forense, e passou a ser um termo técnico

religioso (v. tb. ALIANÇA), traduzido por Köhler-Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* como "sinal de advertência, lembrete, exortação". O mais notável exemplo do emprego de *'edut* fica nas tábuas dos dez mandamentos (Êx 16.34; 25.16,21 etc.). Por esse motivo a arca que continha as tábuas da lei passou a ser denominada de "arca do testemunho" (Êx 25.22 etc.), e a tenda que abrigava as mesmas era chamada de "tenda do testemunho" (Nm 17.7), enquanto a cortina que dividia o Santo Lugar do Santo dos Santos era conhecido como "veu, que está diante do testemunho" (Lv 24.3). O termo foi a seguir expandido a fim de incluir a lei como um todo, como, p.ex., Sl 78.5; 119.2, o que sucede com frequência. O sentido do termo, em 2Rs 11.12 é duvidoso (em nossa versão, "livro do testemunho"; v. ICC, *ad. loc.*).

A tradução como "mártir", que aparece em algumas versões, em At 2.20; Ap 2.13 e 17.6, dificilmente pode ser justificada, embora o vocábulo grego *martyrs* desde cedo tenha desenvolvido esse significado; nossa versão traduz sempre por "testemunha"; cf. *Arndt*, p. 495b. H.L.E.

**TETRARCA** — Esse título (gr., *tetrarchos*) era usado no grego clássico para denotar o governante da quarta parte de uma região qualquer, e era especialmente aplicado aos governantes das quatro regiões da Tessália. Os romanos aplicavam-no a qualquer governante de parte de alguma província romana oriental. Quando Herodes, o Grande, que governava a Palestina como rei vassalo sob os romanos, veio a falecer, em 4 a.C., seus filhos disputaram acerca do testamento de seu pai. O apelo que fizeram a César Augusto provocou a divisão do território entre três filhos: Arquelau foi nomeado etnarca da Judéia, da Samaria e da Iduméia; Antipas foi nomeado tetrarca da Galiléia e da Peréia; e Filipe foi nomeado tetrarca de Batanéia, Tracônites, Iuréia, Gaulanites e Auranites, áreas essas que ficavam a nordeste do mar da Galiléia. No NT o vocábulo é usado exclusivamente com referência a Herodes Antipas (Mt 14.1; Lc 3.19; 9.7; At 13.1), embora em Lc 3.1 o verbo cognato seja aplicado a Antipas, Filipe e Lisânias, tetrarca de Abilene (q.v.). D.H.W.

**TEUDAS** — Em At 5.36 aparece como um impostor (possivelmente um pretendente messiânico) que algum tempo antes de 6 d.C. reuniu um bando de 400 homens; mas que foi morto, e os seus seguidores se dispersaram. Sua atividade sem dúvida foi uma das inúmeras desordens que rebentaram na Judéia depois do falecimento de Herodes, em 4 a.C. Orígenes (*Contra Celsum*, i.57) diz que ele apareceu "antes do nascimento de Jesus", mas isso pode ter sido simplesmente uma inferência tirada dessa passagem, onde Gamaliel fez que seu aparecimento foi anterior ao de Judas (q.v.).

Na obra de Josefo, *Antiguidades* xx.5.1, Teudas é um mágico que conduziu muitos segui-

dores ao rio Jordão, prometendo que o rio se dividiria sob a sua ordem, para que todos pudessem atravessá-lo a pé enxuto. Foram atacados pela cavalaria que contra eles enviou o procurador Fadus (c. 44-46 d.C.), e a cabeça de Teudas foi levada para Jerusalém. F.F.B.

## TEXTO E VERSÕES

### 1. DO AT

Os textos e as versões provêm a matéria prima para a disciplina conhecida como crítica textual. O alvo final é prover um texto na forma tencionada pelos autores sagrados. Geralmente falando, quanto maior é a idade de um documento, maior é a sua autoridade textual. Pode haver casos, contudo, nos quais isso não é válido; p.ex., dentre dois manuscritos, o mais antigo pode ter sido copiado de um exemplar mais recente e mais defeituoso, enquanto o outro remonta quanto ao texto copiado a um manuscrito muito mais antigo e melhor. A história de um documento precisa ser levada em consideração antes que se possa baixar um veredito sobre os textos.

Os documentos estão sujeitos aos estragos do tempo e à fragilidade da natureza humana. É justamente essa fragilidade humana que tem criado a maior parte de nossos problemas textuais. Os erros dos escribas, entretanto, parece que se sucediam em canais uniformes. Entre os erros comuns, temos: haplografia (falta de repetição de uma letra ou palavra); ditografia (repetição daquilo que ocorre apenas uma vez); memória falsa (de uma passagem semelhante ou de outro manuscrito); homoteleuto (omissão de uma passagem entre palavras idênticas); omissão de linha (algumas vezes por causa de homoteleuto); confusão de letras de formato semelhante; inserção de anotações marginais no corpo do texto. O estudo comparativo dos textos pode ser de ajuda para a eliminação de corrupções. Neste caso a preponderância numérica não é decisiva: diversos representantes do mesmo arquetipo são contados como uma única testemunha. A forma da transmissão do texto é mais bem pintada como se fosse uma árvore genealógica, e os fatos das relações genealógicas podem ser aplicados à atilação da evidência concernente a qualquer texto dado. A evidência documentária acerca do texto do AT consiste de manuscritos hebraicos que provêm do terceiro século a.C. até o século décimo segundo d.C., além de versões antigas em aramaico, grego, siríaco e latim.

Desde os tempos mais recuados os judeus tinham à sua disposição os meios de produzirem registros escritos. A escrita semítica do norte (alfabética) já existia desde muito antes do tempo de Moisés (v. ESCRITA). O mais antigo exemplo que conhecemos vem do período dos hicsos (c. 1700 a.C.) (v. *Gressmann, Altorientalische Bilder zum Alten Testament*, 1926, lâmina cclix) Moisés deveria estar familiarizado com a escrita egípcia e seus métodos literários. Além disso, pode também ter conhecido a escrita cuneiforme, pois o acadiano já estava em

uso desde o séc. XV a.C. em diante, como uma linguagem diplomática no Egito, conforme tem sido demonstrado pelas cartas de Tell El-Amarna. Mesmo se a Bíblia não tivesse declarado expressamente que Moisés sabia ler e escrever (Nm 33.2 e *passim*), devemos ser compelidos a inferir isso por meio de evidência colateral. Por este motivo, não há necessidade de postular qualquer período de tradição oral. Analogias tiradas de povos de culturas diversas, ainda que contemporâneas, são irrelevantes. O fato é que os povos do mesmo fundo cultural que os hebreus já conheciam a escrita desde o quarto milênio a.C. em diante, e desde o segundo milênio a.C. havia indivíduos treinados não meramente como escribas, mas também como copistas técnicos. É improvável que sob Moisés os hebreus fossem menos civilizados do que seus contemporâneos ou que fossem menos escrupulosos na transmissão de seus textos do que os egípcios e os assírios (cf. a obra de W. J. Martin, *Dead Sea Scroll of Isaiah*, 1954, p. 18s.).

Antes de darmos início a uma descrição sobre as fontes à nossa disposição e que nos permitem a restauração do texto do AT, é importante relembrar a atitude dos judeus para com suas Escrituras. Isso pode ser mais bem resumido na declaração de Josefo: "Temos dado provas práticas de nossa reverência por nossas próprias Escrituras. Pois, embora já se tenham passado agora tantos séculos, nenhum de nós se aventurou a adicionar, remover ou alterar uma sílaba sequer; e é instintivo para cada judeu, desde o dia do seu nascimento, considerá-las decretos de Deus, vivendo segundo elas e, se necessário for, morrer alegremente por elas. Por muitas e muitas vezes já se tem visto prisioneiros suportarem torturas e morte de toda forma nos teatros, antes de profereirem uma só palavra contra as leis e os documentos ligados" (*Contra Apionem*, I, p. 179s., Edição Loeb).

Que Josefo estava meramente expressando a atitude dos próprios escritores bíblicos é claro em passagens tais como Dt 4.2 ("Nada acrescentareis à palavra que vos mando, nem diminuireis dela, para que guardéis os mandamentos do Senhor vosso Deus, que eu vos mando") ou Jr 26.2 ("... todas as palavras que eu te mando lhes digas; não omitas nem uma palavra sequer"). Não há base para a suposição que os judeus tenham alguma vez abandonado esses princípios. A teoria, há muito prevalente, de que os judeus efetuaram uma revisão do texto do AT em cerca do ano 100 a.C., é atualmente difícil de ser defendida em vista do substancial acordo entre os textos dos rolos bíblicos de Qumran e o texto massorético. Muitas das divergências existentes nos textos podem ser atribuídas à prática de empregar os mesmos escribas para copiarem tanto os textos bíblicos como os Targuns. Por causa do fato que os Targuns são freqüentemente perifrásticos em seus comentários sobre o texto sagrado, essa lassidão facilmente poderia ter subconscientemente afetado os copistas.

T

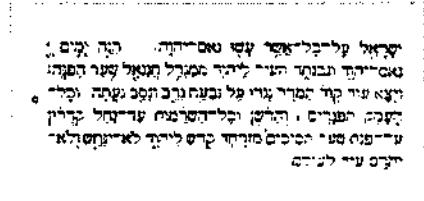


**I. A TRANSMISSÃO DO TEXTO**

Devem ter estado em uso medidas para a preservação do texto, já na era pré-cristã, pois no rolo de Isaias do mar Morto (p.ex., chapa XXIX, linhas 3 e 10) são usados pontos por cima de palavras duvidosas, tal como foi feito posteriormente pelos massoretas. Nos tempos do NT os escribas estavam por demais bem estabelecidos para terem sido mera inovação. Sem dúvida foi devido à sua atividade que termos tais como "i" e "ti" (q.v.) deviam sua constante ocorrência. O fato que o "i" era então a menor das letras do alfabeto indica que os caracteres "quadrados" já eram usados então. O *Talmude* assevera que esses escribas eram chamados de *sofirim* porque contavam as letras da *Torá* (*Qidushin* 30a). Visto que sua intensa preocupação com o texto das Escrituras qualificavam-nos como exegetas e educadores, a transmissão do texto deixou de ser considerada sua responsabilidade primária.

**II. OS MASSORETAS**

A escrita das consoantes apenas, foi processo adequado enquanto o hebraico continuou sendo um idioma falado. Quando aparecia uma palavra que poderia ser ambigua, eram usadas "letras vogais" para deixar o texto mais claro. Esses "indicadores vocálicos" a princípio eram residuais; surgiram por causa do amálgama das letras "waw" e "yod" com a vogal antecedente, assim perdendo sua identidade consonantal, mas continuaram a ser escritas, até que com a passagem do tempo vieram a ser tratadas como vogais. Seu uso foi a seguir estendido a outras palavras, onde etimologicamente podiam ser incluídas. Sua inserção ou omissão dependia muito da discrição do indivíduo. Variantes conseqüentes disso não têm qualquer significação. Não foi senão já no século sétimo de nossa era que os massoretas introduziram um sistema completo de sinais vocálicos.



**Fig. 188** — O texto massorético de Jr 31.38-40. No v. 40 há um erro de cópia (HASHAREMOT em lugar de HASHADEMOT), o qual é corrigido por uma anotação marginal (Q<sup>re</sup>). Cf. fig. 192.

Os massoretas (literalmente, "transmissores") substituíram os antigos escribas (*sofirim*) como guardiães do texto sagrado. Estiveram em atividade desde cerca de 500 d.C. até cerca de 1000 d.C. O aparato textual introduzido por eles é provavelmente o mais completo de sua espécie que já foi empregado. Muito antes de seu tempo, naturalmente, outros haviam pensado muito sobre a preservação da pureza do texto sagrado. O rabino Akiba, que faleceu em

cerca de 135 d.C., foi creditado como autor da seguinte declaração: "A transmissão (exata) é uma sebe para a *Torá*". Ele salientava a importância da preservação até da menor letra. Nisso de forma alguma ele foi o primeiro, conforme é demonstrada pela afirmação de Jesus, encontrada em Mt 5.1: "Até que o céu e a terra passem, nem um i ou um til jamais passará da lei, até que tudo se cumpra".

Os massoretas criaram os sinais vocálicos e a pontuação ou sinais de acentuação, que foram adicionados ao texto consonantal. Três sistemas de vocalização haviam sido desenvolvidos: dois supralineares (Babilônia e Palestina) e um infra-linear, excetuando um sinal. Este sistema, chamado de tiberiano, suplantou os outros, e é o que atualmente é usado nos textos hebraicos.

Visto que o propósito determinado dos massoretas era o de transmitir o texto tal qual o haviam recebido, deixaram o texto consonantal inalterado. Onde sentiram que deviam ser feitas correções ou melhorias, colocaram-nos à margem. Nesse caso, a palavra preferida e que tentonavam que fosse lida (chamada *Q<sup>re</sup>*, "o que deve ser lido") era posta na margem, mas as suas vogais eram postas sob as consoantes da palavra no texto inviolável (chamada de *K<sup>ativ</sup>* "o escrito"). É possível que a forma dada na margem (*Q<sup>re</sup>*) fosse uma variante. O ponto de vista mantido em certos círculos de que os escribas ou massoretas evitavam apresentar variantes, e que de fato suprimiam-nos deliberadamente, é contrário ao que se sabe sobre a prática verdadeira dos copistas.

Os massoretas retiveram, p.ex., certos sinais dos escribas anteriores acerca de palavras duvidosas, e alistaram certas de suas conjecturas (*sovirin*). Empregaram toda salvaguarda imaginável, sem importar quão laboriosa ou embaraçosa, para assegurar a exata transmissão do texto. O número de letras em um livro era contado, e a letra do meio do texto inteiro era assinalada. Semelhantemente no caso das palavras, e novamente a palavra do meio do livro era assinalada.

Coligiam quaisquer peculiaridades na soletração ou nas formas ou posições das letras. Registravam o número de vezes que uma palavra ou frase específica ocorriam. Entre as muitas listas que prepararam, existe uma delas que contém as palavras que ocorrem apenas duas vezes no AT. Suas listas por fim incluíram todas as peculiaridades ortográficas do texto sagrado.

As anotações textuais supridas pelos massoretas são chamadas de *Massorá*. As anotações mais breves, postas à margem dos códices são chamadas de *Massora Parva*. Posteriormente foram expandidas e arranjadas em listas e colocados no alto ou no roda-pé da página. Ao assumirem essa forma passaram a ser chamadas de *Massora Magna*. Essa forma mais completa pode dar, p.ex., as referências às passagens onde uma certa forma ocorre, enquanto a forma mais breve daria apenas o número de suas ocorrências. As anotações provêem o resultado de sua análise quanto às peculiaridades do texto. Apresentam textos variantes nos códices re-

conhecidos, tais como o de Mugah e o Hilleli (ambos atualmente perdidos).

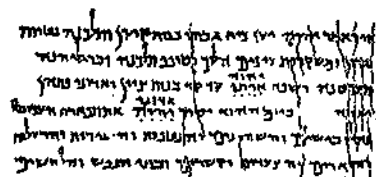
Entre os massoretas cujos nomes chegaram até nós, podemos destacar o de Arão ben Aser, que viveu na primeira metade do séc. X d.C. Cinco gerações dessa família parecem ter trabalhado no texto hebraico, e sob Arão a obra chegou ao seu estágio definitivo. O melhor códice dessa escola julga-se ser aquele que anteriormente esteve em Alepo, atualmente em Israel. Até agora não foi reproduzido nenhum "fac-símile" do mesmo. Outra famosa família de massoretas foi a de Naftali, um dos cujos membros aparentemente foi contemporâneo de Arão ben Aser. As diferenças entre eles, no seu modo de manusear o texto, se restringem principalmente a questões de vocalização. O códice "Reuchlin", em Karlsruhe, é representante do método seguido pela família ben Naftali.

O texto editado por Jacó ben Chayyim, para a segunda Bíblia rabínica editada por Daniel Bomberg em Veneza, em 1524-5, veio a ser praticamente o texto padrão aceito. O texto era eclético em seu caráter, e os eruditos há 250 anos que sabem que o mesmo poderia ser melhorado. É significativo, entretanto, que M. D. Cassuto, um erudito que provavelmente tinha mais discernimento a respeito do hebraico do que qualquer outro nesse campo, e que possuía um conhecimento sem rival, em primeira mão, do códice de ben Aser, de Alepo, parece que não via razão de preferir esse ao texto de ben Chayyim, que ele aproveitou para sua ótima edição da Bíblia hebraica (Jerusalém, 1953). Aqueles destituídos de conhecimento técnico poderiam ser facilmente enganados pela linguagem um tanto hiperbólica usada sobre a extensão das diferenças a serem encontradas entre os diversos manuscritos. Todavia, dizem respeito principalmente a questões de vocalização, uma ajuda que não é inteiramente indispensável nos idiomas semíticos. Linguisticamente consideradas, essas diferenças são quase todas minúcias irrelevantes, quando muito de interesse diacrônico. A crença na idade áurea dos fonemas morre com dificuldade. Pertence ao tipo de ingenuidade que pensa que "coisa" é maneira mais correta de escrever do que "coisa". A vocalização, nas línguas semíticas, pertence principalmente às questões de ortografia, gramática, exegese, e somente em sentido bem limitado, à crítica textual. Jamais houve um texto original vocalizado que deva ser restaurado.

### III. OS PAPIROS DO MAR MORTO

A sensacional descoberta, feita em 1947, de certos manuscritos bíblicos em cavernas em redor do Uádi Qumran, a noroeste do mar Morto, tem revolucionado o método de estudo do texto do AT, visto que remontam em cerca de 800 anos antes do aparato massorético. Também tem servido como lembrete salutar de que o propósito da disciplina é a restauração de um texto consonantal. O achado fortuito de alguns manuscritos, por um pastor árabe, em uma das cavernas dessa região, levou à exploração sistemática de outras

cavernas, o que resultou na descoberta de grandes quantidades de material escrito inclusive bíblico. O achado original incluía um manuscrito completo de Isaias, além de um outro manuscrito que continha cerca de um terço do mesmo livro. As descobertas posteriores trouxeram à luz fragmentos de cada um dos livros do AT, com a exceção de Ester, além de comentários bíblicos e obras de natureza religiosa. Alguns dos fragmentos bíblicos exibem diferenças em comparação com o texto padrão, pertencentes mais à natureza de variantes. Entretanto, visto que se dispõe ali apenas de fragmentos, é difícil avaliar a significação de tais alterações: podiam ser devidas a cópias descuidadas. Na ausência de exemplares extensivos da obra de um escriba, é impossível julgar sua capacidade. Onde o material é suficientemente copioso, como no caso dos rolos de Isaias, as divergências em comparação com o texto massorético não são substanciais. Por outro lado, uma coleção heterogênea de manuscritos bíblicos, semi-bíblicos e não-bíblicos, está eivada de tantas dificuldades de seleção e reconstrução que os equívocos são inevitáveis. Já estão sendo feitas afirmações que nesses papiros podem ser encontradas provas de diferentes revisões, mas, no caso de fragmentos tal evidência necessariamente tem de permanecer ténue. Visto que havia traduções do texto da LXX para o aramaico, não há nenhuma razão *a priori* para dizer que isso não poderia ter sido feito para o hebraico corrente. Tudo faz lembrar um pouco a controvérsia sobre o Pentateuco samaritano, quando se soube de sua existência pela primeira vez.



**Fig. 189** — Is 3.16-20, do Papiro do mar Morto (A), mostrando alterações quanto ao nome divino (de 'ADONAY para YAHWEH, na linha 3, e de YAHWEH para 'ADONAY, na linha 4).

Os manuscritos bíblicos do mar Morto nos forneceram pela primeira vez exemplares de textos hebraicos pertencentes aos tempos pré-cristãos, cerca de mil anos mais antigos que os manuscritos mais antigos que possuíamos; dessa maneira, os papiros do mar Morto nos levam historicamente além da alegada supressão de todos os textos divergentes no ano 100 d.C. Segundo o *Talmude*, foi feita uma tentativa para prover um texto padronizado, com a ajuda de três rolos anteriormente pertencentes ao templo, escolhendo, quando havia maneiras diferentes de escrever, o texto que tinha o apoio de dois desses rolos (T), *Ta' anith* IV, 2; *Sopherim* VI, 4; *Siphre* 356). Esses achados nos têm ajudado a relegar as questões de vocalização à sua própria

T

esfera, isto é, à esfera da ortografia e da gramática, e privou de muito de sua pertinência o trabalho feito no campo dos estudos massoréticos, provendo-nos manuscritos muito mais antigos do que até então existiam à nossa disposição.

Os manuscritos de Isaías nos provêem uma grande variedade de erros dos escribas, mas todos esses erros são familiares para a crítica textual. Ali encontramos exemplos de haplografia, ditografia, harmonização (isto é, alteração para algo mais familiar), confusão de letras, homeoteleuto, omissão de linha, e introdução de anotações marginais no próprio texto.

A grande significação desses manuscritos é que eles constituem um testemunho independente sobre a fidelidade da transmissão encontrada em nosso texto aceito. Não há qualquer motivo para acreditar-se que a comunidade de Qumran haveria de colaborar com as autoridades de Jerusalém aderindo a qualquer revisão específica. Levam-nos de volta a um ponto mais antigo na linha de transmissão, para o ancestral comum dos grandes rolos do templo e dos rolos não sofisticados de Qumran. V. PAPIROS DO MAR MORTO.

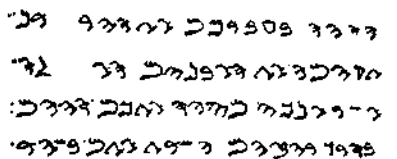
**IV. A GENIZA DO CAIRO**

Os manuscritos descobertos desde 1890 em diante, na geniza da antiga sinagoga no Cairo, revestem-se de considerável importância acerca do texto vocalizado. (Uma geniza era o depósito de rolos não mais considerados apropriados para uso). A falta de uniformidade na vocalização e a virtual ausência de variações em comparação com o texto consoantal demonstram que a vocalização era algo reputado de importância secundária. Entre os fragmentos de manuscritos bíblicos descobertos nessa geniza, existem alguns com sinais vocálicos supralineares. Nessa coleção também havia quantidades de fragmentos dos Targums e da literatura rabínica. Alguns desses manuscritos talvez sejam mais antigos do que o séc. IX d.C.

**V. O PENTATEUCO HEBRAICO DOS SAMARITANOS**

O Pentateuco hebraico preservado pelos samaritanos sem dúvida alguma se deriva de um texto antiquíssimo. Os samaritanos, provavelmente descendentes da população mesclada da Samaria, resultante da deportação parcial de judeus, seguida pela implantação de estrangeiros por Sargom, em 721 a.C. (cf. 2Rs 17,24; 24,15,16), foram rejeitados como cooperadores na reedificação do templo de Jerusalém pelos judeus que retornavam do exílio sob a liderança de Esdras e Neemias. O rompimento que houve entre os dois povos (provavelmente nos dias de Neemias, c. 445 a.C.) provocou o estabelecimento de um centro religioso samaritano separado, no monte Gerizim, perto de siquém (atualmente Nablus). Dali por diante todos os contatos religiosos e oficiais entre as duas comunidades cessaram praticamente, e o texto hebraico do Pentateuco, que havia nas mãos dos samaritanos, quando isso ocorreu,

dali por diante passou a ser transmitido sem a interferência nem a colaboração de escribas judeus. As cópias desse Pentateuco, por conseguinte, descendem de um arquétipo que não é posterior ao século quinto a.C., e dessa maneira provê uma verificação independente sobre a fidelidade da transmissão hebraica.



**Fig. 190** — Dr 27.4, do Pentateuco samaritano. Monte Ebal é substituído por monte Gerizim, no início da quarta linha.

O mais antigo manuscrito do AT com toda a probabilidade é aquele que é creditado a Abisua, o bisneto de Arão (1Cr 6.3s.). Essa reinvindicação, naturalmente, não tem sido comprovada. O próprio manuscrito, escrito em pergaminho fino, não é uniformemente antigo; a parte mais antiga parece ser a que vai do fim de Números em diante. A escrita é arcaica, semelhante àquela encontrada nas moedas dos macabeus, mas a confusão ocasional que aparece entre letras tais como *d* e *r* no hebraico, que normalmente não deveriam ser confundidas segundo essa forma de escrita, bem pode indicar que a escrita não é realmente arcaica, mas apenas uma imitação. A opinião dos técnicos assinala para esse rolo a data do séc. XIII d.C., ou seja, não muito antes de seu alegado descobrimento pelo sumo sacerdote Finéias, no ano de 1355.

A primeira cópia do Pentateuco samaritano chegou à Europa, em 1616, por intermédio de Pietro della Valle, e em 1628 foi publicado um comentário sobre o mesmo, por J. Morinus, que afirmava ser esse manuscrito muito superior ao texto massorético. Esse parece ter sido o caso de cada nova descoberta de documentos, o que é impellido pela preferência pela LXX ou por uma hostilidade inata contra o texto judaico tradicional. Nessa instância havia ainda um outro motivo em operação: o desejo, da parte de certos eruditos, de enfraquecer a posição dos reformadores protestantes, em sua posição em prol da autoridade da Bíblia. Gesênio, provavelmente o maior dos eruditos do hebraico da Alemanha, pôs fim a essa controvérsia estéril e demonstrou a superioridade do texto massorético. Estamos testemunhando em nossos dias a tentativa para reinstalar o Pentateuco samaritano. Alguns de seus protagonistas deixam transparecer, em sua fé na fidelidade da transmissão samaritana uma ingenuidade jamais ultrapassada pelos mais extremados conservadores. É verdade que em cerca de 1.600 passagens o Pentateuco samaritano concorda com a LXX, mas os desacordos são igualmente numerosos. Não é fácil explicar tais concordâncias; uma possibilidade é que quan-



do tinham de ser feitas quaisquer correções no Pentateuco hebraico samaritano, tenha sido usado um Targum aramaico (o dialeto samaritano e o aramaico são praticamente idênticos, e a versão samaritana, isto é, a tradução do Pentateuco para o samaritano, em certos lugares concorda palavra por palavra com o Targum de Onkelos). Há numerosos vestígios da influência dos Targuns aramaicos na LXX. V. TARGUNS.

No caso de muitas das variantes, pode-se dar uma explicação simples: a tentativa de mostrar que Deus havia escolhido o monte Gerizim. Depois dos dez mandamentos, em Êx 20 e Dt 5, o Pentateuco samaritano insere a passagem de Dt 27.2-7 com o "monte Ebal" substituído pelo "monte Gerizim", enquanto Dt 11.30 altera "defronte de Gilgal" para "defronte de siquém".

Muitas das variantes são devidas à má compreensão de formas gramaticais ou construções sintáticas. Outras consistem em adições gratuitas tiradas de passagens paralelas. Algumas se derivam das influências do dialeto. Muitos têm origem na tentativa de remover todas as expressões antropomórficas do texto.

Não há evidência que os samaritanos tenham alguma vez contado com um grupo de escribas treinados, e a ausência de quaisquer confrontações apropriadas de manuscritos, conforme é atestado pelas numerosas variações, não é compatível com qualquer conhecimento textual sério. Nem as alterações deliberadas, nem as adições supérfluas distinguem os samaritanos como guardiães conscientes do texto sagrado. Por conseguinte, suas variantes precisam ser tratadas com extrema cautela

**VI. OS TARGUNS**

V. artigo separado sobre esse assunto, e igualmente (3), abaixo (a Versão síriaca). Em adição a isso deve ser observado que um importante Targum sobre o Pentateuco é o Targum palestiniiano (no dialeto palestiniiano do aramaico), anteriormente conhecido apenas em forma fragmentária, mas recentemente identificado em um manuscrito existente no Vaticano que é completo.

ועי ערעם דלכו יחזון  
בעיג הון ובאדיניהון  
ישמעון ובלבזון יפתכלו  
ויתיצון וישתבק להון

Fig. 191 — Targum de Jônatas (Is 6.10), que termina com "... para que não venham a converter-se, e haja perdão para eles...", como em Mc 4.12, enquanto o texto massorético diz "... e sejam curados..."

**VII. O HEXAPLA**

Quando Orígenes, em cerca de 240 d.C., resolveu prover uma tradução grega do AT mais

digna de confiança, produziu o Hexapla, uma obra em seis colunas, das quais a primeira dava o texto hebraico e a segunda a sua transliteração para caracteres gregos. Os fragmentos dessa obra que têm chegado até nós são de considerável importância para o estudo do texto do AT.

**VIII. AS TRADUÇÕES SÍRIACAS**

V. seção (3), abaixo, sobre Versão síriaca.

**IX. OUTRAS VERSÕES**

Dentre as outras traduções do AT, o cóptico se baseia na LXX. Provavelmente foi feita no séc. III d.C. Existem duas versões cópticas: uma em boairico, o dialeto do Baixo Egito; e a outra, que é mais antiga, em saídico, o dialeto de Tebas.

A tradução etíope aparentemente feita à base da LXX, é por demais recente para ter qualquer valor real.

A mais bem conhecida tradução para o árabe é a de Saadia ha-Gaon (892-942). Seria de surpreender se essa fosse a primeira tradução para um idioma tão importante como é o árabe. Uma referência na Midrash sobre uma tradução da Torá para o árabe, talvez tenha sido baseada numa tradução realmente existente. As traduções árabes que conhecemos são todas por demais posteriores para provarem material para a crítica textual do AT. W.J.M.

**2. A LXX**

Comumente conhecida pela sigla "LXX", a LXX é a mais importante tradução grega do AT, bem como a mais antiga tradução influente em qualquer idioma.

**I. ORIGENS**

Suas origens exatas ainda são debatidas. Certa carta, supostamente escrita por alguém chamado Aristéias ao seu irmão Filócrates, durante o reinado de Ptolomeu Filadelfo (285-246 a.C.), relata como Filadelfo, persuadido por seu bibliotecário a obter uma tradução das escrituras hebraicas para a sua biblioteca real, fez um apelo ao sumo sacerdote de Jerusalém, que lhe enviou 72 anciãos a Alexandria, com uma cópia oficial da lei. Ali, em 72 dias, fizeram uma tradução que foi lida perante a comunidade judaica entre grandes aplausos, e então foi apresentada ao rei. Por causa do número dos tradutores essa tradução se tornou conhecida (um tanto inexatamente) como LXX. A mesma história é contada com detalhes diversos por Josefo, mas os escritores posteriores adicionam detalhes miraculosos. Um sacerdote judaico, Aristóbulo, que viveu no segundo século a.C., é citado por Clemente de Alexandria e por Eusébio a afirmar que apesar de certas porções relativas à história dos hebreus haverem sido traduzidas previamente para o grego, a lei inteira só foi traduzida durante o reinado de Ptolomeu Filadelfo; mas Aristóbulo dependia de Aristéias e foi motivado pelo desejo de provar que Platão, e até mesmo Homero, fizeram plágio do texto grego da Bíblia!

De fato, a carta de Aristéias pertence ao segundo século a.C. Muitos de seus detalhes são



exagerados e até mesmo lendários, mas parece bastante certo que uma tradução somente da lei, foi feita no Egito (no tempo de Ptolomeu Filadelfo), primariamente para o benefício dos judeus de fala grega que ali viviam. Essa foi a LXX original. Os livros restantes do AT foram sendo traduzidos aos poucos, posteriormente: os livros canônicos algum tempo antes de 117 a.C. (faz-se referência aos mesmos pelo nome de ben siraque, no prólogo), enquanto os livros apócrifos foram traduzidos até o início da era cristã. Subseqüentemente, o nome LXX passou a denotar todas essas traduções. Os livros apócrifos foram postos entre os livros canônicos mais ou menos na ordem de seu caráter; alguns itens foram inseridos entre os livros canônicos a que pertencem os mesmos assuntos tratados (v. LIVROS APÓCRIFOS).

ΛΙΘΩΝ ΚΑΙ ΠΑΝ  
 ΤΕΣΣΑΡΗΜΩΘ  
 ΕΩΣ ΝΑΧΑΛΚΕ  
 ΔΡΩΝ ΕΩΣ ΓΩΝΙ

Fig. 192 — Jr 38.40, segundo a LXX (no texto massorético, Jr 31.40), no Códex sinaitico. Os tradutores copiaram com letras gregas uma palavra hebraica que não puderam traduzir por causa de um erro de cópia no manuscrito hebraico. Cf. fig. 188.

**II. LINGUAGEM**

O grego da LXX não é grego *koine* franco. Nos trechos mais idiomáticos abunda de hebraísmos; nos trechos mais mal traduzidos é pouco mais do que hebraico disfarçado. Mas, tirando essas reservas, o Pentateuco pode ser classificado como bastante idiomático e coerente, embora apareçam traços de haver sido obra de mais de um tradutor. Fora dos livros do Pentateuco, aparentemente, alguns livros foram divididos entre dois tradutores que trabalhavam simultaneamente, enquanto outros livros ainda foram traduzidos aos poucos, em diferentes ocasiões por indivíduos diferentes, usando métodos e vocabulário inteiramente diferentes. Conseqüentemente, o estilo varia desde um grego *koine* regularmente bom, como em Isaías, parte de Josué, e 1 Macabeus, até um grego indiferente, como em Crônicas, Salmos, ben siraque, Judite, os Profetas Menores, Jeremias, Ezequiel e parte de Reis, até versões literais e algumas vezes ininteligíveis como em Juizes, Rute, Cântico dos Cânticos, Lamentações, e outras porções de Reis.

A qualidade da tradução avaliada pela sua fidelidade ao hebraico, nem sempre coincide com a qualidade do estilo em grego. Até nisso o Pentateuco figura em primeiro lugar. É geralmente competente e fiel, embora ocasionalmente parafraseie os antropomorfismos, ofensivos para os judeus alexandrinos, desconsiderando coerências em termos técnicos religiosos, e exhibe

sua impaciência com as descrições técnicas repetidas em Êxodo com equívocos, abreviações e omissões de trechos inteiros. Comparativamente poucos livros atingem o padrão do Pentateuco; a maioria é de qualidade média, enquanto outros são muito deficientes. Como tradução, Isaías é mau trabalho; Ester, Jó, Provérbios e *1 Esdras* são traduções perifrásticas livres. A versão original de Jó era muito mais curta do que no hebraico; conseqüentemente foi preenchida com interpolações baseadas em Teodócio. Os Provérbios em grego contém coisas que de forma alguma aparecem no texto massorético, e os sentimentos hebraicos são livremente alterados para se adaptarem à atitude grega. A tradução de Daniel, na LXX, era tão perifrástica que logo foi substituída, talvez no primeiro século d.C. por uma tradução posterior (geralmente atribuída a Teodócio, mas diferente de seus princípios e anterior a ele), enquanto a tradução da LXX, quanto a esse livro, só se encontra atualmente em apenas dois manuscritos e no síriaco. Um dos tradutores de Jeremias algumas vezes traduziu palavras hebraicas por vocábulos gregos de som semelhante, mas de sentido inteiramente diferente. Outros livros nos fazem lembrar Teodócio quanto ao estilo, tanto por serem exageradamente literais como devido o emprego ocasional de transliterações e não de traduções. Dentre os livros apócrifos, alguns de forma alguma são traduções, e sim, composições livres em grego.

**III. TRADUÇÕES E REVISÕES**

Por todo o AT os próprios manuscritos diferem em seu grau de fidelidade ao hebraico que seus textos exibem. Isso se deve principalmente ao fato que contém os resultados de revisões cujo propósito foi o de conformar a LXX mais de perto com o hebraico de seus tempos. Alguns estudiosos, porém, acreditam que muitas dessas diferenças se derivam não de revisões baseadas numa única tradução original, mas baseadas numa mistura de traduções originalmente independentes e rivais. A teoria deles, proposta e desenvolvida principalmente por Paulo Kahle, é que a LXX teve sua origem em numerosas traduções orais subseqüentemente postas em forma escrita, que eram usadas nos cultos após a leitura do original hebraico. Mais tarde, uma versão oficial padronizada da lei foi preparada, ainda que não tenha substituído inteiramente as versões mais antigas, enquanto no tocante ao restante dos livros nunca houve uma tradução judaica padronizada, mas tão somente uma variedade de traduções. Por fim, os crentes tomaram o Pentateuco autorizado, adotaram uma ou outra das traduções dos demais livros, e deram o nome de LXX para designar o todo, que daí por diante passou a ser reputado como o texto canônico. O dr. Kahle afirma que são vestígios dessas traduções originalmente independentes: (1) A Quinta e a Sexta colunas do Hexapla de Orígenes (v. abaixo); (2) o Ur-Teodócio, isto é, uma tradução que alguns dizem haver sido citada uma ou duas vezes no NT e que

T

posteriormente foi atribuída a Teodócio simplesmente porque ele foi o seu revisor; (3) Ur-Luciano, isto é, outra tradução antiga que alguns asseguram haver aparecido em alguns escritos antes do tempo de Luciano, e que traz o seu nome pelo fato de ele haver sido o seu revisor; (4) certas citações no NT que diferem da LXX; (5) os textos rivais dos grandes manuscritos unciais de alguns livros, como, p.ex., Juizes. O dr. Kahle parece considerar como fútil qualquer tentativa de recompor as camadas de textos variantes em nossos manuscritos procurando encontrar uma LXX "original"; tudo quanto se pode esperar descobrir são vestígios de versões rivais, e mesmo assim altamente fragmentárias, ainda que úteis como testemunhas independentes acerca dos diversos estágios e estados do texto hebraico.

Essa teoria, entretanto, fundamentada principalmente sobre a analogia com outras versões, tais como os Targuns em aramaico, a *Vulgata* e a King James Version em inglês, não tem sido geralmente aceita pelos eruditos que vêm trabalhando ativamente no próprio texto da LXX. Mantêm eles que os desacordos essenciais entre os manuscritos da LXX são relativamente poucos; as porções onde são idênticas são esmagadoramente numerosas; as variantes para as quais o dr. Kahle apela, com mais razão poderiam ser explicadas como revisões sobre um texto básico da LXX, e não como remanescentes de traduções rivais, ou mesmo como traduções livres feitas pelos escritores do NT; as citações do NT podem ser igualmente explicadas como provenientes de fontes aramaicas ou então como traduções particulares dos próprios escritores neotestamentários; as traduções não-septuagínticas, que se encontram nos escritores antigos como Filon, freqüentemente se devem à substituição de textos contaminados por parte de revisores posteriores; e não existe evidência positiva de que os primeiros cristãos tenham alguma vez "canonizado" qualquer texto específico em grego do AT.

Dentre as revisões do AT grego, a maior e mais fácil de ser percebida é a de Orígenes. Por volta de 245 d.C. Orígenes completou uma enorme edição que continha, em seis colunas paralelas (daí o seu nome de *Hexapla*): (1) o texto hebraico; (2) o texto hebraico transliterado para caracteres gregos; (3) a tradução de Aqüila; (4) a tradução de Símaco; (5) a LXX conforme revisada por ele mesmo; (6) a tradução de Teodócio. Nos salmos Orígenes também apresentou as versões que ele chamou de Quinta, Sexta e Sétima, e, no tocante aos demais livros, apresentou duas dessas versões. Seu método de revisão consistia em selecionar dentre os manuscritos gregos de que dispunha, os textos mais próximos do texto hebraico corrente em seu tempo. Onde ao seu texto faltava algo, em comparação com o hebraico, Orígenes inseriu palavras apropriadas, assinaladas por sinais críticos, em sua maioria tiradas da tradução de Teodócio; e nos casos onde o seu texto continha trechos ausentes no hebraico, reteve-os, mas encerrados dentro de outros sinais críticos. Por fim, a ordem do texto grego foi alterada, onde

necessário, para equiparar-se com o hebraico. O palimpsesto de Milão que apresenta os salmos, descoberto em 1896, preserva uma cópia de cinco colunas do Hexapla (*Psalterii Hexapli Reliquiae*. Cura et Studio Iohannis Card. Mercati editae. Pars Prima. Codex Rescriptus Bybliothecae Ambrosianae O 39 SVP. Phototypice Expressus et Transcriptus. In Bybliotheca Vaticana MCMVIII). Quanto ao restante do AT, a grande obra de Orígenes pereceu, excetuando a coluna n.º 5, que foi publicada separadamente pelo historiador Eusébio e por Panfilo, e que atualmente é representada, com maior ou menor fidelidade, por certo número de manuscritos.

Outra edição, produzida por Luciano de Samosata (martirizado em 311 d.C.), segundo se declara, caracteriza-se pela combinação de variantes em textos comparados, pela substituição de sinônimos por palavras na LXX, pela lucidez de estilo, e pelo emprego de aticismos. O resultado, entretanto, é muito desigual. Quanto aos livros proféticos, o texto de Luciano em sua maior parte é de pouca qualidade; no Pentateuco suas variantes são geralmente destituídas de importância, mas, nos livros históricos seu texto é muito valioso, pois freqüentemente se baseia num texto hebraico superior ao texto massorético. Se o próprio Luciano tinha acesso a esse texto hebraico, ou se aproveitou de uma tradução não-septuagíntica anterior, conforme já foi dito acima, é um ponto debatido.

Jerônimo (no *Prologus galeatus*) menciona uma terceira revisão feita por Hesiquio (também provavelmente martirizado em 311 d.C.) de Alexandria. Pouco se sabe dele ou sobre os princípios adotados para fazer sua revisão, a qual não pode ser identificada com qualquer certeza.

O professor A. Rahfs encontrou mais duas revisões (R e C) quanto aos livros de Rute, Juizes e Reis; e o dr. P. Katz encontrou uma revisão semelhantemente a R, em outros livros. Além dessas revisões mais ou menos bem definidas, ultimamente se têm acumulado provas de que a espécie de revisão feita de modo completo por Orígenes, já havia sido feita parcialmente por outros, nos séculos anteriores.

#### IV. PROBLEMAS SURGIDOS

Por mais bem intencionado que tivesse sido todo esse trabalho de revisão, introduziu uma multidão de variantes que tem de ser laboriosamente eliminada para que se possa chegar aos primeiros estágios do texto da LXX. Os manuscritos cursivos mais recentes, como é natural, estão mais geralmente afetados do que os mais antigos unciais e papiros; mas até mesmo os grandes unciais (Códex Vaticano (B), Códex Alexandrino (A), e Códex sinaitico (Alef)), não estão isentos de revisão anterior ao tempo de Orígenes. Além disso os códices mais antigos, que contêm a Bíblia inteira, foram originalmente compilados de rolos que continham livros separados; conseqüentemente, a qualidade do texto, nos códices, tende a variar de livro para livro. O Códex Vaticano, p.ex., é hexaplárico quanto a Isaías, enquanto no tocante a Juizes

representa uma revisão feita no séc. IV d.C. De modo geral, todavia, trata-se de uma cópia (e de qualidade inferior, conforme suas numerosas omissões o demonstram) de um texto criticamente revisado segundo a melhor evidência disponível no início da era cristã. Por conseguinte, algumas vezes apresenta um texto mais puro do que o de papiros ainda mais antigos, que de modo bastante notável demonstram numerosas concordâncias com cursivos de tempos posteriores. O Códex Alexandrino sofreu muito mais por causa da revisão. O Códex sinaitico, falando-se de maneira geral, pode ser considerado intermediário entre B e A. Dentre os mais antigos papiros de boa extensão, até o presente nenhum exibe um texto que não seja basicamente o da LXX. Ora, por mais laboriosa que seja a obra de eliminação dos textos dos revisores, isso se reveste de uma importância prática. O expositor que, para iluminar o NT, apela para alguma palavra ou frase da LXX, precisa estar certo de que essa palavra ou frase não foi adicionada à LXX por algum revisor, depois dos tempos do NT.

Porém, em numerosas porções o texto não-revisado da LXX discorda substancialmente do texto massorético quanto ao seu sentido, ordem e conteúdo; e isso é importante, visto que a LXX, até bem recentemente, era o testemunho mais antigo sobre o texto do AT. Nenhum manuscrito hebraico, até o descobrimento dos papiros do mar Morto, era mais antigo do que o séc. IX a.C. Acresce que todos esses manuscritos hebraicos continham o texto que fora editado pelos massoretas, enquanto a LXX (isto é, antes das revisões principais que sofreu) dá testemunho sobre um texto pré-massorético. Nos pontos nos quais difere do texto massorético, a LXX é em alguns casos evidentemente inferior, em outros casos é igualmente superior; algumas vezes é apoiada pelo texto samaritano ou por um dos papiros do mar Morto. Estes últimos ocasionalmente concordam com a LXX, em casos nos quais anteriormente pensávamos que a LXX fosse meramente uma paráfrase frouxa, desautorizada por qualquer texto hebraico, embora, diga-se novamente, os textos dos rolos mais antigos não tenham de ser, necessariamente, os mais fiéis, assim também como os textos dos manuscritos mais antigos do NT não sejam invariavelmente melhores do que os de unciais posteriores. Ainda existem certos trechos onde as diferenças existentes entre o texto massorético e a LXX permanecem indecisas; porém, está se tornando crescentemente evidente que o método mais antigo de comparar-se trechos individuais da LXX com trechos individuais do texto massorético levou a uma opinião exagerada acerca do valor da LXX. A tendência atual é *primeiramente estudar-se cuidadosamente cada livro da LXX como um todo*, e então *aquillatar a atitude do tradutor no tocante ao texto hebraico de que dispunha e sua técnica de tradução*, antes de apelar-se para qualquer trecho isolado de sua tradução a fim de estabelecer um trecho hebraico disputado. E esse tipo de estudo, como um todo, tem contribuído para diminuir a preferência pela LXX.

## V. SIGNIFICAÇÃO

Valiosa como um monumento do grego helenístico, a LXX ocasionalmente preserva significados de termos hebraicos que eram correntes quando foi feita a tradução da LXX, mas que subseqüentemente se perderam. Também age como uma espécie de ponte lingüística e teológica entre o hebraico do AT e o grego do NT; pois serviu de "Bíblia" para gerações de judeus de fala grega em muitos países, e é freqüentemente citada no NT. (Lucas e o escritor da Epístola aos Hebreus são os que mais a usam, enquanto Mateus é o que menos apela para a mesma. As citações que se encontram no NT e que não concordam com a LXX, podem ser atribuídas a citações inexatas de memória, à própria tradução do escritor sagrado, a traduções tiradas de fontes aramaicas, a traduções de textos hebraicos diferentes do texto massorético, talvez a outras traduções gregas, e talvez igualmente a adaptações deliberadas do hebraico, sob orientação do Espírito Santo). Conseqüentemente, os grandes termos psicológicos e teológicos do NT precisam ser compreendidos, não meramente (freqüentemente de modo algum) em seu sentido pagão, mas também à luz das palavras hebraicas que representam na LXX.

Além disso, a LXX era levada a todas as partes pelos missionários cristãos e era retida pelas igrejas, até mesmo quando os judeus rejeitavam-na por preferirem versões mais exatas. Por fim veio a ser considerada no mesmo nível com o NT grego formando uma Bíblia inteira. Foi traduzida para o cóptico, para o gótico, o armênio, o árabe, o geórgio, o slavônico e para o latim antigo, firmando a fé dos convertidos ao tornar-lhes disponíveis as profecias messiânicas e influenciando o pensamento dos primeiros teólogos. Até os nossos dias continua sendo a versão oficial da Igreja Ortodoxa Grega.

D.W.G.

### 3. Versão siríaca

Depois da LXX, a mais antiga e mais importante tradução das Escrituras hebraicas é a versão siríaca. Essa tradução, usada pela igreja Síria, desde o século nono de nossa era vem sendo conhecida como versão pesita (em siríaco, *p'shita'*) ou tradução "simples".

### I. ORIGENS

A despeito de pesquisas eruditas no tocante à origem dessa versão, não possuímos informações diretas sobre o autor ou autores, nem sobre a data da tradução, e já nos tempos de Teodoro de Mopsuéstia (falecido em 428 d.C.), os detalhes concernentes à sua proveniência eram desconhecidos.

A evidência interna, entretanto, nos capacita a chegar a certas conclusões acerca de sua provável origem. Têm sido observadas afinidades lingüísticas entre o Targum palestino, em aramaico, e a tradução siríaca do Pentateuco, sabendo-se que o siríaco (nome usualmente dado ao aramaico cristão) é um idioma aramaico oriental, e certa explicação sobre esse fenômeno,

apresentada por P. Kahle, lança alguma luz sobre a possível origem da versão.

Esses vestígios lingüísticos de aramaico ocidental, numa versão que em outros particulares é um dialeto aramaico oriental, revela alguma familiaridade com um Targum palestíniano do Pentateuco. Semelhantemente, A. Baumstark tem demonstrado a concordância direta do texto da pesita, em Gn 29.17, com um texto da Geniza e do Targum palestíniano, em contraste com o Targum de Onkelos e com o Pseudo-Jônatas ("Neue orientalische Probleme biblischer Textgeschichte", ZDMG, XIV, 1935, p. 89-118). Esses fatos sugerem que o Pentateuco da pesita se originou em um distrito aramaico oriental, que tinha alguma relação com Jerusalém.

A casa governante de Adiabene, um reino situado entre os dois rios Zabe, a leste do rio Tigre, se converteu ao judaísmo em cerca do ano 40 d.C. Os filhos da família real foram enviados a Jerusalém para serem educados, e alguns dos membros da casa real foram sepultados ali. O judaísmo se espalhou entre o povo de Adiabene, e tornou-se necessário possuírem as Escrituras hebraicas num idioma que pudessem compreender — isto é, o síriaco. Por conseguinte, é provável que certas porções do AT síriaco, em primeiro lugar o Pentateuco, tenham sido introduzidos naquele reino nos meados do primeiro século de nossa era. O Targum palestíniano, composto no dialeto aramaico ocidental da Judéia, esteve em uso corrente na Palestina, durante aquele período, e por isso somos obrigados a supor que esse foi transposto para o dialeto aramaico falado em Adiabene.

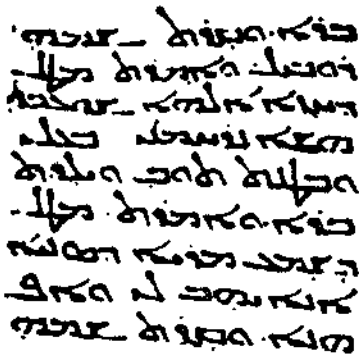


Fig. 193 — Gênesis 29.32,33, na versão síriaca pesita. Manuscrito em velo, do séc. V d.C.

Essa, todavia, não é uma solução completa, já que Baumstark demonstrou que o texto original da versão síriaca remonta a um período ainda mais antigo que o do Targum palestíniano. O Targum palestíniano contém explicações do tipo *hagadah*, que em geral não podem ser encontradas na Bíblia síriaca. Por outro lado, o fragmento mais antigo existente desse *targum*, que contém parte de Êx 21 e 22, não apresenta qualquer explicação do tipo *hagadah*, enquan-

to a versão síriaca, quanto a Êx 22.4,5, segue a interpretação judaica usual. Por conseguinte, supõe-se que esse fragmento represente um tipo mais antigo do Targum do que aquele que talvez tenha sido enviado a Adiabene.

Exame mais cuidadoso dos manuscritos do Pentateuco pesita tem revelado que em um período anterior existiam dois textos, um dos quais era uma tradução mais literal do hebraico, enquanto o outro, conforme já foi dito acima, era uma tradução intimamente relacionada com o Targum palestíniano. Muitos eruditos pensam que a tradução literal é a mais antiga à base do fato que os pais da igreja Síria, Afraat e Efraem, usavam um texto que seguia mais de perto o hebraico do que o texto comum no séc. VI de nossa era.

Continua em dúvida como esta tradução veio a ser reconhecida como o AT oficial da igreja Síria. Se aceitarmos a tradução literal como obra de tradutores judaicos, elaborada para servir a comunidade judaica, então parece que essa tradução foi adotada pela igreja Síria, sendo melhorada quanto ao estilo e resultando na aceitação como texto padrão cerca do séc. V. Esta igreja Síria se arraigara no distrito de Arbel, a capital de Abiadene, antes do fim do primeiro século, enquanto no séc. II, Edessa, ao leste do Eufrates superior, se tornou o centro do cristianismo de Mesopotâmia.

Quando, no início do séc. IV de nossa era, a fé cristã foi declarada religião oficial do império romano, foram produzidos códices da LXX, a respeito do que B. J. Roberts escreve (*The Old Testament Text and Versions*, 1951, p. 222), "é razoável supor que um desenvolvimento semelhante teve lugar no caso da versão pesita. Dessa maneira, tem sido mantido que houve uma tentativa para revisar a versão síriaca a fim de pô-la mais em harmonia com a LXX. Isso teria tido lugar pouco depois que o NT em pesita foi revisado, mas é óbvio que essa revisão não foi efetuada da mesma maneira no tocante a todos os livros sagrados. Assim é que o saltério e os livros proféticos, por causa de sua maior importância relativa para o NT, foram mais cuidadosamente comparados com a versão grega. Por outro lado, os livros de Jó e Provérbios foram escassamente tocados, e outro tanto pode ser dito, ainda que em menor grau, a respeito de Gênesis".

Precisamos fazer referência, aqui, a um ponto de vista alternativo concernente à origem da versão síriaca. R. H. Pfeiffer (*Introduction to the Old Testament*, 1941, p. 120), cita F. Buhl (*Kanon und Text des Alten Testaments*, 1890, p. 187) ao dizer que "a versão pesita deveu sua origem aos esforços dos cristãos: foram utilizadas em parte traduções judaicas individuais mais antigas, e em parte o restante foi entregue a judeus crentes para ser traduzido". Tal ponto de vista é possível, já que os crentes sírios incluíam um numeroso elemento judaico e possivelmente se originaram em uma congregação originalmente judaica.

A respeito da influência da LXX sobre a versão pesita, a conclusão apresentada por W. E. Barnes também pode ser citada (JTS, II, 1901,



p. 197): "A influência da LXX é em sua maior parte esporádica, afetando a tradução de uma palavra aqui e de outra acolá. Os tradutores sírios certamente sabiam que seu conhecimento do hebraico era muito maior do que o conhecimento possuído pelos tradutores da LXX, e no entanto, a moda da cultura grega deixou seus sinais aqui e acolá. Os que transcreveram o siríaco, pelo contrário, ignoravam o hebraico e estavam prontos para introduzir trechos encontrados em uma versão grega ou que fossem recomendados por um pai grego. Por conseguinte, a versão pesita, em seu texto posterior, tem mais elementos da LXX do que em sua forma mais antiga. É somente no salterio (assim me parece, no estágio presente de minha obra) que qualquer influência grega em geral produz uma nova característica na versão pesita. Essa característica é o temor dos antropomorfismos do qual os tradutores sírios do Pentateuco estavam isentos".

## II. LINGUAGEM E TRADUÇÃO

Um exame sobre o caráter da tradução siríaca, quanto aos diversos livros do AT, mostra que não há uniformidade de tradução entre os vários livros, e isso subentende a existência de diversos autores. Quanto à tradução pesita dos livros de Samuel, escreveu S. R. Driver (*Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, 1913, p. lxxi): "O texto hebraico pressuposto pela pesita se desvia menos do texto massorético do que aquele que teria servido de base para a LXX, ainda que não se aproxime tanto como aquele no qual os Targuns estão baseados. É digno de observar-se que ocorrem passagens com certa frequência em que a pesita concorda com o texto de Luciano, onde ambos se desviam do texto massorético. Na tradução dos livros de Samuel, o elemento judaico aludido acima não é tão marcante como no caso do Pentateuco; não obstante, está presente, e pode ser percebido em certas expressões características, que dificilmente poderiam ser igualadas em círculos fora da influência judaica..."

Quanto ao caráter da tradução, no tocante a outros livros, podemos citar B. J. Roberts (*The Old Testament Text and Versions*, 1951, p. 221s.): "Salmos, p.ex., é uma tradução livre que exhibe considerável influência exercida pela LXX; Provérbios e Ezequiel se assemelham muito aos Targuns. Isaías e os profetas menores, em sua maior parte, apresentam-se regularmente bem traduzidos. Jó, embora seja uma tradução servil, em certos trechos se torna ininteligível, devido parcialmente à corrupção do texto, e parcialmente à influência de outras traduções. Cântico dos Cânticos é uma tradução literal. Rute é uma paráfrase. Crônicas, mais do que quaisquer outros, constam de paráfrases, contendo elementos midráshicos e exibindo muitos dos característicos de um Targum. Originalmente esse livro não pertencia ao cânon siríaco, tendo sido conjecturado que a versão siríaca foi composta por judeus de Edessa, no terceiro século da era cristã. As tendências cristãs, que talvez se originassem de reedições cristãs, podem ser observadas na tradução de

muitas passagens, entre as quais figuram com proeminência as seguintes: Gn 47 31; Is 9.5; 53.8; 57.15, Jr 31.31; Os 13.14; Zc 12.10. Muitos salmos evidentemente se derivam, quando aos seus títulos, de origens cristãs, embora em certos casos também incluam algumas tradições judaicas. Até que ponto, porém, isso se deva à atividade de redatores posteriores não pode ser determinado".

## III. HISTÓRIA POSTERIOR DO TEXTO DA VERSÃO PESITA

No fim do primeiro quarto do séc. V d.C., teve lugar um cisma na igreja Síria, com o resultado que Nestório e seus seguidores se retiraram para os lados do Oriente. Nestório foi designado do bispado de Constantinopla em 431 d.C., e levou consigo a Bíblia pesita. Depois da destruição de sua escola em Edessa, em 489, os nestorianos fugiram para a Pérsia e estabeleceram uma nova escola em Nisibis. Os dois ramos da igreja conservaram seus próprios textos da Bíblia, e desde o tempo de Bar-Hebreus, no séc. XIII d.C., outros textos têm sido distintamente ocidentais e orientais. Os textos orientais, nestorianos, têm passado por um menor número de revisões baseadas no hebraico e nas versões gregas por causa da localização mais isolada da igreja nestoriana.

## IV. OUTRAS TRADUÇÕES

Outras traduções siríacas foram feitas desde uma época bem remota, mas não existem manuscritos completos das mesmas. Existem fragmentos de uma certa tradução siríaca palestina-cristã (Jerusalém), uma versão do AT e do NT que data dos sécs. IV ao VI de nossa era. Essa versão se baseou na LXX e foi designada para a adoração religiosa da igreja melquita (palestina-siríaca). Está escrita em caracteres siríacos, e o idioma é o aramaico da Palestina.

Filóxeno de Mabuque comissionou a tradução da Bíblia inteira, baseada no grego (cerca de 508 d.C.); dessa tradução restam apenas uns poucos fragmentos, que apresentam porções do NT e do salterio. Baumstark assevera que os remanescentes existentes se confinam a fragmentos baseados numa revisão lucianica do texto de Isaías. Pertencem ao início do séc. VI d.C.

Outra versão siríaca do AT foi feita por Paulo, bispo de Tela, na Mesopotâmia, em 617 e 618. Segue o texto do grego, e também deixa transparecer sinais hexapláricos em anotações marginais. São dados variantes das revisões de Aquila, Simaco e Teodócio. Visto que em realidade se trata de uma versão siríaca da coluna da LXX do Hexapla de Orígenes, é conhecida como texto siro-hexaplárico, sendo um testemunho valioso sobre o texto do Hexapla da LXX.

## V. MANUSCRITOS E EDIÇÕES DA VERSÃO PESITA

O manuscrito bíblico datado mais antigo que se conhece, o manuscrito Add. 11425, no Museu Britânico, datado de 464 d.C., contém o Pentateuco excetuando Levítico (manuscrito "D").

Outros manuscritos existentes de Isaías e Salmos, datam do séc. VI. O importante Códex Ambrosiano, em siríaco ocidental, em Milão, pertencente ao séc. VI ou VII, foi publicado fotolitograficamente por A. M. Ceriani (*Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti*, 1867). Esse consiste do AT inteiro, muito semelhante ao texto massorético.

Os escritos dos pais da igreja Síria, isto é, Efraem siro (falecido em 373 d.C.), e Afraat (cartas datadas de 337-345 d.C.), contêm citações tiradas do AT que apresentam trechos de textos de data muito antiga. Os comentários de Filóxeno, bispo de Mabugue, em 485-519 d.C., apresentam textos jacobitas. A mais valiosa autoridade quanto ao texto é o *'Auçar Raze*, de Bar-Hebreus, composto em 1278.

Não existe ainda qualquer edição crítica completa do AT em siríaco. A *editio princeps*, da pesita, foi preparada por um maronita, Gabriel sionita, a fim de ser incluída no Poliglota de Paris de 1645. Como sua principal fonte, ele usou o manuscrito *Códex Syriacque b*, na Bibliothèque Nationale, em Paris. Trata-se de um manuscrito errático do séc. XVII.

O texto pesita no Poliglota de Brian Walton, de 1657, é o do Poliglota de Paris; o *Vetus Testamentum Syriace*, 1823, de S. Lee, é essencialmente uma reimpressão dos textos dos Políglotas de Paris e de Walton, embora Lee tivesse acesso ao Códex B (a Bíblia Buchanan, séc. XII), além de três manuscritos, *p*, *u* e *e*, manuscritos em siríaco ocidental do séc. XVII.

A edição Urmia foi publicada em 1852, e em muitos trechos segue os textos dos manuscritos nestorianos. Em 1887-91, os monges dominicanos de Mosul publicaram tanto o AT como o NT, também dependendo da tradição siríaca oriental.

Também existem edições críticas dos livros individuais.

#### 4. Aramaico

##### I. TEXTO ARAMAICO DO ANTIGO TESTAMENTO

Quanto a isso, v. LINGUAGEM DO ANTIGO TESTAMENTO, seção II.

##### II. O ARAMAICO NO NOVO TESTAMENTO

Desde o tempo do exílio, o aramaico se espalhou como o idioma vernáculo da Palestina, e era a linguagem comumente falada na região, nos tempos do NT, provavelmente mais ainda do que o grego, que fora introduzido no tempo das conquistas de Alexandre, o Grande.

Os nossos evangelhos registram certas declarações de Cristo em aramaico, em três diferentes ocasiões: Mc 5.41 — *Talita cumi*; Mc 7.34 — *Efatá*, que representa uma forma dialetal de *'itpatah*; e seu grito sobre a cruz, Mc 15.34 — *Eloi, Eloi, lamá sabactâni?* (q.v.; cf. Mt 27.46). Também podemos ler que quando Jesus orou no jardim do Getsêmane chamou Deus, Pai de *'Aba*, uma palavra aramaica que significa "pai".

Em Rm 8.15 e Gl 4.6, Paulo também usa essa forma íntima, "Aba, Pai", deixando subentendido que Deus enviou o Espírito de seu

Filho aos corações dos crentes quando chegaram a orar "Aba, Pai". Outro aramaismo, corrente nas igrejas primitivas, *maranata* (*maranâ' ta*) "Nosso Senhor, vem!", foi registrado por Paulo em 1Co 16.22. Outros vocábulos aramaicos encontrados no NT são *Acêdama* ("campo de sangue", At 1.19) e diversos substantivos locativos e pessoais.

Em adição, é mencionado em At 26.14 que Paulo ouviu o Cristo ressurreto falar-lhe em "língua hebraica", que certamente devemos entender como idioma aramaico (v. F. F. Bruce, *The Book of the Acts*, 1954, p. 491, n.º 18), como igualmente devemos compreender At 22.2, onde é declarado que Paulo se dirigiu à multidão, em Jerusalém, nesse idioma, o que dá uma indicação que os judeus estavam mais familiarizados com o aramaico do que o grego. V. tb. LINGUAGEM DO NOVO TESTAMENTO.

R. A. H. G.

##### 5. O NT

O NT tem sido transmitido até nós em meio a muitos perigos, os quais eram enfrentados por toda a literatura da antiguidade. Os equívocos dos escribas e as correções dos redatores deixaram sua marca sobre todas as fontes de onde temos derivado o nosso conhecimento de seu texto (ou fraseado). Antes que possamos verificar qual é o texto original, temos de aplicar uma série de disciplinas ao abundantíssimo material, a saber: (i) "Diplomática" — o estudo dos documentos antigos, necessariamente associado com a paleografia — a ciência da escrita antiga. (ii) "Recensão" — o estudo da inter-relação entre os documentos, mediante o qual as *stemmata* ou "árvores genealógicas" podem ser verificadas e, em condições ideais, um texto arquetipo pode ser estabelecido. (iii) "Examinação" — o processo da seleção entre as variantes dos documentos onde esses diferem inegavelmente e que não podem ser explicadas em termos de simples equívocos. (iv) "Emendatio" — a solução de dificuldades restantes insolúveis mediante emendas conjecturais. No texto do NT muito existe ainda a fazer no estágio (i); à base de trabalho prévio dessa espécie, grande ênfase tem sido posta, no século passado, no estágio (ii) e em suas possibilidades; atualmente mais saliência é posta no estágio (iii) do que até então vinha sendo feito, bem como nos critérios mediante os quais as variantes podem ser distinguidas; porém, por mais sutis e difíceis que sejam esses três estágios, parece haver pouca necessidade de apelar para o estágio (iv).

Isso se deriva da riqueza de fontes informativas à nossa disposição. A lista padrão de manuscritos gregos do NT foi iniciada por C. R. Gregory (*Die griechischen HSS, des NT*, 1908), foi continuada por E. von Dobschuetz (ZNW, XXIII, XXV, XXVII, XXXII) e K. Aland *ibid.*, XLV, XLVIII). Nessa lista figuram agora 68 papíros, 241 manuscritos unciais e 2.533 manuscritos minúsculos, além de 1.838 manuscritos lecionários. Temos aqui, efetivamente, embaraço devido ao número excessivo. Além disso, sem

contar as fontes no grego original, pode-se apelar para as traduções antigas (usualmente denominadas "versões"), nos idiomas da antiguidade cristã, e para as citações feitas pelos escritores cristãos das Escrituras. Ambas essas coisas mostram ser fontes da mais importante evidência para a fixação do texto e de sua história.

**I. MANUSCRITOS**

Nossa fonte primária são os manuscritos gregos, encontrados em diferentes materiais de escrita. O primeiro desses materiais é o papiro (q.v.); trata-se de um material de escrita bastante durável, feito de juncos. Era usado por todo o mundo antigo, mas tem sido preservado principalmente nas areias do Egito. Entre os 68 mais significativos papiros do NT que estão alistados (indicado na lista de Gregory-von-Dobschuetz-Aland, por um "p", em estilo gótico, seguido por um número), figura os seguintes:

(i) *Dos Evangelhos*. p45 (papiro Chester Beatty dos evangelhos, Dublin) c. 250 d.C., que contém dezessete páginas restantes (dentre trinta páginas), boas porções de Lucas e Marcos, um pouco menos de Mateus e João; p52 (Biblioteca John Rylands, Manchester, Inglaterra), c. 100-150 d.C., que é nosso mais antigo fragmento do NT; p66 (papiro Bodmer de João, Genebra) c. 200 d.C., que contém o Evangelho de João com alguns hiatos nos caps. 14—21.

(ii) *Dos Atos dos Apóstolos*. p38 (papiro de Michigan, 1571, Ann Arbor), datado por alguns como pertencente ao séc. III, e por outros ao séc. IV, e que contém Atos 18.27-19.6; 19.12-16; p45 (Chester Beatty, conforme acima), treze páginas que contém porções de At 5.30-17.17; p48 (Florence), do terceiro século, uma única folha que contém At 23 11-29.

(iii) *Das Epístolas Paulinas*. p46 (papiro de Chester Beatty das epístolas, Dublin), c. 250 d.C., que em noventa folhas contém consideráveis porções de Romanos, Hebreus, 1 e 2 Coríntios, Galatas, Efésios, Filipenses, Colossenses e 1 Tessalonicenses, nessa ordem.

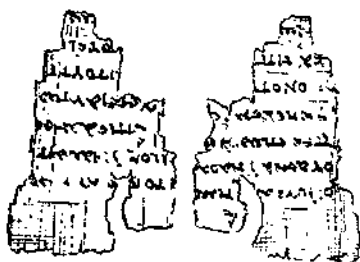
(iv) *Do Apocalipse*. p47 (papiro de Chester Beatty do Apocalipse, Dublin), dez folhas que contém Ap 9.10-17.2.

Todos esses papiros fazem significativas contribuições para o nosso conhecimento do texto. Deve ser particularmente observado, todavia, que é a antiguidade desses manuscritos, e não seu material ou seu lugar de origem, que lhes outorga tal significação. Um papiro posterior não se reveste necessariamente de qualquer grande importância.

O segundo material de que os manuscritos gregos eram feitos é o pergaminho. Era a pele de ovelhas e cabras, ressequida e polida com pedra-pomes; perfazia um durável material de escrita resistente em todos os climas. Foi usado desde a antiguidade até à Idade Média, quando então o papel começou a substituí-lo.

A forma do livro manuscrito era originalmente um rolo, mas poucos escritos cristãos sobreviveram com essa forma. O livro cristão era usualmente o códice, isto é, a forma de encaderna-

ção e paginação com a qual estamos familiarizados. (V. ESCRITA, seção iv). Muitos códices em pergaminho sobrevivem (os papiros também têm essa forma) e alguns deles são obras de grande beleza. Alguns chegam a ser edições "de luxo", coloridas de púrpura e escritas em tinta dourada ou prateada. Em determinados períodos, todavia, o pergaminho se tornou escasso, e a escrita de um antigo manuscrito era então apagada e o pergaminho era novamente usado. Esses manuscritos reusados são chamados de *palimpsestos*: é freqüentemente a escrita rasurada (mal apagada) que se reveste de importância para os estudos eruditos modernos, no qual caso o emprego de reagentes químicos, a fotografia, e outros métodos técnicos modernos, são freqüentemente empregados antes que o palimpsesto possa ser decifrado.



**Fig. 194** — Um pequeno fragmento de papiro do Evangelho de João (p 52), cerca de 125 d.C. (Jo 18.31-33, 37,38).

Os manuscritos em pergaminho do NT (juntamente com os manuscritos em papel, que são relativamente raros, pertencentes aos sécs. XV e XVI) estão divididos numa triplice classificação. A primeira demarcação principal é aquela existente entre manuscritos que contém textos contínuos e os manuscritos arranjados conforme as leituras para os cultos diários e para as festividades eclesiásticas. Estes últimos manuscritos são chamados lecionários ou *evangelistaria*; são indicados na lista de Gregory-von-Dobschuetz-Aland pela letra "l" seguida por um número (a letra "l" só indica um lecionário dos evangelhos; "l + a", indica um lecionário contendo porções dos evangelhos e das epístolas). Esse grupo de manuscritos tem sido mui pouco estudado de qualquer modo sistemático; a série *Studies in the Lectionary Text of the Greek New Testament* (1933 em diante) está lentamente restaurando o equilíbrio. O primeiro grupo está ainda dividido em dois subgrupos distinguidos pelo estilo da escrita empregada em sua execução, o que é mais ou menos consecutivo quanto à cronologia. O grupo relativamente mais antigo é o dos unciais, isto é, manuscritos escritos em caracteres maiúsculos; o grupo relativamente mais recente é o dos minúsculos ou cursivos, isto é, manuscritos escritos numa forma estilizada do minúsculo, aperfeiçoado por Teo-



doro, o Estudita, e outros escribas mais ou menos do décimo século.

Tal como no caso dos papiros deve ser observado que um manuscrito uncial não é, *ipso facto*, um melhor representante do texto do NT do que um minúsculo. Alguns unciais mais antigos com razão ocupam um lugar proeminente no aparato crítico; alguns mais recentes são comparativamente destituídos de valor, similarmemente, os manuscritos minúsculos, ainda que posteriores quanto à data, podem mostrar-se cópias fiéis de um manuscrito antigo; tais minúsculos, portanto, se revestem de uma importância tão grande quanto a de certos manuscritos unciais.

Os manuscritos unciais são indicados na lista de Gregory-von-Dobschuetz-Aland pelas letras maiúsculas dos alfabetos latino e grego, ou por números precedidos de um zero. Os mais importantes dentre os manuscritos unciais são os seguintes: (i) Códex sinaitico (Alef ou 01), um manuscrito do quarto século contendo o AT e o NT; em adição ao seu texto intrinsecamente importante, contém uma série de correções feitas no séc. VI d.C., que provavelmente deve ser ligado com a obra crítica de Panfilio de Cesaréia, erudito e mártir. (ii) Códex Vaticano (B ou 03), um manuscrito de conteúdo semelhante, mas ao qual falta a última porção do NT, desde Hebreus 9.14 até o fim de Apocalipse. Ambos esses manuscritos provavelmente são de origem egípcia. (iii) Códex Alexandrino (A ou 02), um manuscrito do quinto século que contém o AT e o NT, provavelmente originado em Constantinopla. (iv) Códex Efraemi Rescripto (C ou 04), um manuscrito do quinto século, contendo o AT e o NT, reusado no séc. XIII para nele serem escritas as obras de Efraem, o sírio, numa tradução grega. (v) Códex Bezae (Cantabrigienses) (D ou 05), pertencente aos sécs. IV ou V, mas de origem incerta — as sugestões variam desde a Gália até Jerusalém; apresenta um texto grego na página esquerda e outro latino na página direita, e contém um texto incompleto dos evangelhos e de Atos, com alguns poucos versículos de 1 João. (vi) Códex Washintoniano (o Códex Freer) (W ou 032), provavelmente um manuscrito do quarto século, que contém os evangelhos cujo tipo de texto varia consideravelmente em alguns trechos. (vii) Códex Koridetano (Theta ou 038), impossível de ser datado, já que aparentemente foi escrito por um escriba não acostumado com o grego, provavelmente um georgiano; o manuscrito por ele copiado foi evidentemente um uncial recente, do séc. X d.C. (viii) Códex Laudiano (E<sup>a</sup> ou 08), um manuscrito greco-latino dos sécs. VI ou VII, contendo Atos. (ix, x e xi) Códices Claromontano, Boerneriano, Augiense (D<sup>Paul</sup> ou 06; G<sup>Paul</sup> ou 012; F<sup>Paul</sup> ou 010), um grupo de manuscritos greco-latinos, o primeiro do séc. VI e os outros dois do fim do séc. IX, contendo as epístolas paulinas. (xii) Códex Eutaliano (H<sup>Luc</sup> ou 015), um manuscrito do séc. VI muito fragmentado e espalhado, que contém as epístolas paulinas ligadas, segundo um colofom (isto é, observação adicionada), com um manuscrito na biblioteca de Panfilio de Cesaréia.

RESPONDE MUNDI TULLIUS IHS  
VIDERE HAS MAGNAS STRUCTURAS  
AQUENICO VOBIS  
QUI ANON BELINQUET URHIC LAPIS  
SUPER LAPIDEM QUI NON EST, QUATUR  
ET POST TERTIUM DIEM  
ALII RESUSCITE TULISIN MANIBUS

Fig. 195 — O texto de Mc 13.2 em latim, com a adição, "e depois de três dias, outro será ressuscitado sem mãos". Do Códex Bezae (D).

Esses manuscritos nos fornecem os diversos tipos de texto existentes no século quarto; e é em torno dos mesmos que o debate se tem centralizado durante os últimos cem anos, e nesses manuscritos é que os textos críticos se têm baseado. Com investigação exploratória isso é justificável, porém, conforme as mais recentes descobertas têm demonstrado, a complexidade das informações é maior do que parece segundo este método.

As pesquisas de Lake, Ferrar, Bousset, Rendel Harris, von Soden, Valentine-Richards, e muitos outros, têm deixado abundantemente claro que uma boa proporção de manuscritos minúsculos de todas as datas contém, em maior ou menor proporção, importantes textos antigos ou vestígios de tais textos: ao menos apresentar uma indicação aproximada de todos os minúsculos importantes é praticamente impossível. As observações seguintes apenas deixam entrever a significação desse material. Dois manuscritos, de números 33 e 579, na lista de Gregory, estão bem próximos do texto de B; 579 tem sido reputado como representante de um texto mais antigo que o próprio B. O texto de Theta, também conhecido nos unciais, salvo em parte de W, também se encontra nos manuscritos 565, 700, e alguns outros; visto que tal texto era conhecido por Orígenes, tais manuscritos se revestem de grande significação. Textos muito parecidos se encontram nas famílias de manuscritos minúsculos conhecidas como família 1 e família 13, bem como nos manuscritos 21, 22 e 28. Quanto a Atos, algumas das peculiaridades de D e E são comprovadas por diversos minúsculos, entre os quais figuram com preeminência os de números 383, 615 e 2147. Quanto às epístolas paulinas, a evidência dada pelos manuscritos minúsculos ainda não foi inteiramente selecionada, a não ser no trabalho insatisfatório de von Soden. Entretanto, o de número 1739 tem atraído muito estudo, e com seus congêneres, de números 6, 424, 1908 e os unciais posteriores erroneamente classificados juntamente como M<sup>Paul</sup>, tem provado ser um texto de igual antiguidade e de comparável significação que <sup>a</sup>46 e B. No tocante a Apocalipse, o manuscrito 2344 é um aliado de A e C, os melhores testemunhos sobre o texto original daquele livro.

## II. VERSÕES

Pelos meados do terceiro século, pelo menos porções do NT haviam sido traduzidas do gre-

go original para três dos idiomas do mundo antigo — latim, siríaco e copto. Desse tempo em diante, essas versões foram revisadas e expandidas: e, por sua vez, se tornaram a base de outras traduções. Especialmente no Oriente, a tradução da Bíblia se tornou uma parte integral do trabalho missionário, tanto dos crentes de língua grega como dos de língua siríaca. À medida que as igrejas se desenvolveram e a teologia floresceu, as versões foram revisadas conforme o padrão do texto grego então prevalecente. Assim sendo, tanto por motivo de sua antiguidade original como por seus contatos com o grego em diversos pontos históricos, as versões preservam muito material significativo para a crítica textual.

Mediante esse esboço torna-se claro que cada versão tem sua própria história. Portanto, há a necessidade da crítica textual interna de cada versão antes que possa ser usada na determinação do texto grego; em raros casos podemos falar "desta ou daquela versão", mas antes, somos obrigados a falar de tais manuscritos ou de tal forma ou estado da versão em questão. Isso, que já foi observado quanto às versões latina e siríaca, deve tornar-se a regra geral.

Ao traçar a história interna de uma versão, temos a vantagem do fenômeno da "tradução" para auxiliar-nos, o que não pode ser encontrado quando se trata diretamente com o texto grego. No grego, os tipos de texto podem ser diferenciados por trechos variantes apenas: em qualquer versão até mesmo o mesmo trecho pode ser encontrado diferentemente traduzido em manuscritos específicos. Onde isso sucede, pode-se verificar um diferente estágio na evolução da tradução.

Certas dificuldades têm de ser enfrentadas, todavia, no emprego de qualquer versão, com vistas à crítica do texto grego. Tais dificuldades surgem porque nenhum idioma pode reproduzir qualquer outro com exatidão completa. Isso se verifica até mesmo no caso de cognatos do grego, tais como o latim ou o armênio; e é mais notavelmente claro no caso de idiomas de outro tipo lingüístico, tais como o copto e o geórgio. Partículas essenciais para um idioma às vezes não possuem equivalente ou não têm equivalente necessário em outro; os verbos não têm conjugação equivalente; as nuances e as expressões idiomáticas se perdem. Às vezes um tradutor pedante maltrata seu próprio idioma a fim de apresentar uma tradução literal do grego; nesse caso podemos encontrar uma transcrição quase palavra por palavra do modelo grego. Quando, porém se trata das versões mais antigas, não vemos lugar para pedantismo, mas antes, encontramos expressões bem idiomáticas, com paráfrases esparsas. Não obstante, a evidência das versões precisa ser plenamente dominada na busca pelo texto original.

Um importante fator na história da maioria das versões é o *Diatessaron*, uma harmonia dos quatro evangelhos e alguma fonte apócrifa, preparada por Taciano, um crente assírio convertido em Roma e discípulo de Justino Mártir, em c. 180 d.C. (v. CÂNON DO NOVO TESTA-

MENTO). Infelizmente para a pesquisa, nenhuma evidência inequívoca sobre essa obra tem sido ainda encontrada, senão apenas mui recentemente, em siríaco, seu provável idioma original. O mais importante testemunho acerca dessa obra é um comentário sobre a mesma por Efraem, o sírio, preservado em armênio (uma considerável porção do siríaco original desse comentário veio à luz em 1957); há uma tradução para o árabe em diversos manuscritos, mas que evidentemente foi muito influenciada, antes de sua tradução, pelo texto do pesita siríaco, o códice fuidense, em latim, semelhantemente influenciado pela *Vulgata* latina; e um fragmento em grego encontrado em Dura-Europos. O fato de ter sido conhecido em muitos lugares e de ter exercido grande influência é demonstrado pela existência de harmonias baseadas sobre o mesmo em antigo alto alemão, médio alto alemão, holandês medieval, médio inglês, dialetos toscano e veneziano da Itália medieval, persa e turco. É fato bastante claro que um *Diatessaron* jaz abaixo da superfície da mais antiga camada das versões siríaca e armênia, que desempenhou um papel de considerável importância na história do latim. Essas questões continuam na área da pesquisa e do debate.

As três versões básicas, feitas diretamente do grego, são, a latina, a siríaca e a copta. Não se conhece o estágio primário de qualquer dessas traduções. Os marcionitas desde bem cedo traduziram os evangelhos marcionitas e as epístolas paulinas para o latim; o *Diatessaron* foi provavelmente traduzido para o latim; Tertuliano já usava uma tradução de todos os quatro evangelhos, além de traduzir diretamente do grego. Nossos manuscritos que evidenciam o estágio pré-*Vulgata* da versão latina consistem de cerca de trinta fragmentos. Esses fragmentos exibem uma riqueza bastante confusa de variantes que bem merecem o *bon mot* de Jerônimo: "*tot sunt paene (exemplaria) quot codices*". Os eruditos usualmente distinguem dois ou três tipos principais de texto (a saber o "africano" o "europeu", e, algumas vezes, o "italiano") nas várias porções do NT antes de Jerônimo.

Quanto aos evangelhos, porém, há mais interligações entre os tipos do que usualmente se pensa: e até mesmo nos manuscritos latinos *k* e *e* "africanos", podem ser discernidos mais de um estágio de tradução e revisão. Jerônimo empreendeu uma revisão da Bíblia latina (normalmente conhecida como a *Vulgata*) a pedido do papa Damaso, em cerca de 382 d.C. Não se sabe até que ponto a sua revisão se estendeu. Os últimos livros do NT provavelmente foram bem pouco revisados. No decurso do tempo essa própria revisão se tornou corrupta, e certo número de tentativas de purificação de seu texto figuram em sua história, especialmente as tentativas de Cassiodoro, Alcuino e Teodulfo.

A igreja siríaca, após haver usado um evangelho apócrifo, conheceu pela primeira vez os evangelhos canônicos na forma do *Diatessaron*: esse durante muito tempo esteve em voga, mas foi gradualmente suplantado pelos evan-

gelhos separados na forma que conhecemos nos manuscritos Curetônio e siriano e em citações. Esse retinha muito da linguagem de Tacião numa forma de quatro evangelhos. Não possuimos manuscritos de uma versão paralela dos Atos e das epístolas, porém, as citações feitas por Efraem indicam sua existência. Já perto do fim do quarto século, foi feita uma revisão baseada no siríaco antigo para um padrão grego semelhante ao Códex B do grego; foi a versão pesita, que com a passagem do tempo se tornou "versão autorizada" de todas as igrejas siríacas. Seu autor é desconhecido; mais de uma mão deu a sua contribuição. A versão inclui, no NT, os livros canônicos excetuando 2 Pedro, 2 e 3 João, Judas e Apocalipse. Revisões posteriores eruditas — por Policarpo, por ordem de mar Xenaia (Filógeno) de Mabugue (508 d.C.) e por Tomé de Harkel (616 d.C.) — preencheram essa lacuna. Poucos manuscritos dessas revisões nos restam, e a existência de uma versão hárcléia separada (distinta da adição de aparato marginal erudito a revisão de Filógeno) é ainda questão debatida. A versão, no dialeto siríaco palestino bastante distinto, segundo geralmente se pensa, não tem ligações com essa corrente de tradução, mas, no que toca a outros pontos a sua origem por enquanto é obscura. Muito do NT existe em forma de lecionários.

Remanescentes bíblicos são encontrados em diversos dialetos do cóptico: o NT inteiro em boairíco, o dialeto do Baixo Egito e do delta; quase que a totalidade em saldico, que era o dialeto do Alto Egito; consideráveis fragmentos em faiúmico e aquemímico; e o Evangelho de João em sub-aquemímico. Traçar com detalhes a história das versões nesses dialetos e nas várias porções do NT é tarefa que ainda está por fazer: nem as datas dessas versões nem as inter-relações porventura existentes entre elas, foram ainda elucidadas dentre a grande abundância de material à nossa disposição. O saldico data usualmente do terceiro ou do quarto século, enquanto o boairíco apresenta datas tão diversas que desde o terceiro até o sétimo séculos têm sido propostas. Quanto às características principais, essas versões concordam com os tipos de textos gregos encontrados no Egito: os elementos baseados no *Diatessaron*, tão evidentes nos textos latino e siríaco, raramente se fazem sentir neste caso, o que nos pode levar a concluir que, quaisquer que tenham sido as relações internas das versões nos diferentes dialetos, o cóptico como um todo se relaciona diretamente com o texto grego.

A maioria das outras versões dependem dessas. Baseadas no latim nos chegaram versões medievais em certo número de idiomas da Europa ocidental: apesar de que refletem principalmente a *Vulgata*, podem ser percebidos vestígios de trechos do latim antigo. Assim é que as versões provençal e boêmia preservam um importante texto de Atos. As versões siríacas serviram de base para certo número de outras versões, a mais importante das quais é a armênia (da qual a versão georgiana por sua vez foi tradu-

zida), e o etíope. Essas versões têm uma história interna complexa, e sua forma final se conforma com o grego, ainda que seus primeiros estágios se desviem um tanto mais. As versões persa e sogdiana se derivam da siríaca, enquanto as muitas versões árabes e a versão núbica, fragmentariamente preservada, descendem tanto do siríaco como do cóptico. As versões gótica e eslavônica são traduções diretas do grego, feitas respectivamente nos sécs. IV e X.

### III. CITAÇÕES PATRÍSTICAS

Para datarmos os diferentes tipos de texto e para estabelecermos a sua localização geográfica, temos de depender dos informes providos pelas citações bíblicas nos primeiros escritos cristãos. Muito trabalho significativo tem sido feito nesse campo, e os resultados mais importantes dizem respeito a Orígenes, Crisóstomo e Fótió, entre os escritores gregos, e dizem respeito a Cipriano, Lúclifer de Cagliari, e Novaciano entre os escritores latinos, e, entre os escritores siríacos, Efraem e Afraat. Acerca dos efeitos da obra de Márciom e de Tacião sobre o texto do NT e no tocante ao texto confirmado por Irineu — todas essas questões de grande importância — ainda nos restam algumas incertezas.

O campo inteiro tem sido muito complicado pelos devaneios da memória humana e pelos costumes de citações. Também se encontram instâncias em que o escritor, ao mudar de domicílio, mudou de manuscritos ou, pelo contrário, levou consigo um tipo de texto específico. Por essas razões poucos eruditos acertariam um texto confirmado apenas nas citações; não obstante, Friedrich Blass e, mais recentemente, M. E. Boismard, ousaram fazer isso em obras sobre o texto do Evangelho de João.

### IV. ANÁLISE

Em muitos casos de literatura clássica, o material disponível para a fixação do texto pode ser analisado até chegar a um *stemma* ou linhagem, que se deriva do arquétipo, o qual pode ser adequadamente reconstruído até mesmo quando uma transcrição cuidadosa não possa ser descoberta entre os manuscritos, como é freqüentemente o caso. O material do NT não se presta bem para tal análise, a despeito dos esforços de certo número de eruditos que têm procurado aplicar-lhe o método genealógico. Westcott e Hort usaram o critério de trechos comparados como o estágio inicial de tal análise. Dessa maneira estabeleceram a inferioridade do texto da grande maioria dos manuscritos mais recentes, conclusão essa corroborada pelo seu segundo critério, isto é, a evidência das citações patrísticas. Mas, tendo feito isso, defrontaram-se com dois tipos principais de texto, a saber, aquele que é comprovado por B e Alef, e aquele que é atestado por D. Entre esses dois textos de igual antiguidade sentiram-se incapazes de tomar uma decisão à base desses dois critérios objetivos, e por isso tiveram de apelar inevitavelmente para um terceiro critério mais subjetivo, a saber, o da probabilidade intrínse-

ca. Dessa maneira foram capazes de seguir *B* e *Alef* na maioria dos casos e de rejeitar o texto *D*.

A análise de Hermann von Soden sobre o mesmo material chegou a um sistema de três revisões, todas as quais, segundo seu ponto de vista, datam do quarto século: mediante um simples proceder aritmético, ele se julgou capaz de chegar a um texto anterior às revisões, sempre dando margem ao fator da harmonização, que ele considerava presente em tudo (e que nos evangelhos se deveria à influência corruptora do *Diatessaron*). Nem um nem outro desses esquemas tem merecido a aprovação da erudição mais recente. O esquema de Hort falhou parcialmente por causa do fato que as descobertas subseqüentes revelaram a existência, nos primeiros séculos, não de dois textos, um puro e outro corrupto, mas antes, um complexo de chamados "textos mistos" isto é, em que características e trechos de ambos se encontram combinados; e parcialmente por causa do provável preconceito desse juízo baseado no ático contra o grego áspero do Códex Bezae e seus aliados. O esquema de von Soden falhou, igualmente, tanto porque em certas ocasiões há rigidez artificial nesse triplice padrão como por causa de seus erros em relação ao *Diatessaron*. A fim de estabelecermos o texto e a história de sua corrupção e preservação, precisamos analisar os tipos de texto e as revisões, que — pelo menos em determinados períodos — existem; porém, nenhum método puramente genealógico será capaz de, por si mesmo, estabelecer o texto. Os nossos mais antigos manuscritos e outros informes apresentam textos em que estão misturados trechos bons e inferiores; em cada porção do NT o crítico textual precisa apelar para a prática de um ecleticismo racional, isto é, a prática do julgamento científico por meio da probabilidade intrínseca. Certo número de critérios objetivos pode ser estabelecido com esse propósito.

### V. CRITÉRIOS

Quanto a essa questão os padrões de estilo e de linguagem desempenham um papel notável. Em cada porção do NT resta bastante material que não passou por qualquer variação séria e que permite estudos sobre o estilo característico e o costume dos escritores individuais. Em casos de dúvidas sobre o texto podemos usar este conhecimento do estilo costumeiro do livro em foco. Além disso, nos evangelhos preferiremos variantes nas quais a influência de passagens sinóticas paralelas se faz ausente; ou então aquelas em que uma influência fortemente aramaica sobre o grego revela a tradição original que jaz sob a superfície. Sempre deveremos evitar construções áticas do grego ou que conduzem a essa direção, preferindo as frases vadasas em vernáculo helenístico. Em outros lugares, podem ser discernidos fatores derivados de uma esfera mais lata. A paleografia pode elucidar variantes que se derivem de erros primitivos na tradição do manuscrito. A história econômica do primeiro século de nossa era pode algumas vezes mostrar-nos a escolha certa entre va-

riantes provendo informação sobre termos técnicos, valor da moeda etc. A história da igreja e a história da doutrina podem revelar onde essas variantes exibem acomodações a tendências doutrinárias posteriores.

Torna-se claro, pelo fato que tais critérios podem ser aplicados, que a despeito da profusão de material o texto do NT tem sido regularmente bem e exatamente preservado, pelo menos o suficiente para que façamos juízo estilístico a respeito de, p.ex., Paulo ou João, ou para que façamos juízo sobre em quais casos a doutrina tem causado uma alteração no texto. Em instância alguma o texto é tão inseguro que exige a alteração do evangelho básico. Porém, aqueles que amam a palavra de Deus desejaram a maior exatidão possível nos detalhes mais minuciosos, conhecendo as nuances de significado tornadas possível pela ordem de palavras, pelo tempo verbal, pela alteração de partícula etc.

### VI. HISTÓRIA DO TEXTO

De maneira breve, pois, podemos esboçar a história do texto do NT. Muitos dos fatores que primeiramente estiveram em operação são aqueles descritos na história do crescimento do cânon do NT (q.v.). A circulação de evangelhos separados, mas das cartas paulinas como uma coleção; a história um tanto confusa dos livros de Atos e Apocalipse; a posição secundária das epístolas católicas em relação às demais; tudo isso é refletido nos informes textuais sobre os diversos livros. Durante o período do estabelecimento do cânon, certo número de fatores esteve em operação. Até onde podemos perceber, houve sempre a tendência de emendar o grego de acordo com a moda prevalente ou mesmo de acordo com o capricho do escriba; no caso dos evangelhos, buscava-se uma identidade verbal bem parecida, freqüentemente às expensas do Evangelho de Marcos. Em alguns casos foi adicionada a "tradição fluante"; ou então foram tirados itens da palavra escrita. Tais mestres heréticos como Márcion e Taciano deixaram sinais de correções tendenciosas sobre suas edições do texto, e sem dúvida os seus oponentes não eram isentos da mesma prática. Quanto a Atos, foram feitas alterações talvez por motivos puramente literários ou visando a popularidade. Assim é que, pelo início do terceiro século, o resultado foi a mistura de bons e maus trechos, do que encontramos comprovação em nossos manuscritos, nas versões e nas citações patristicas.

Em algum tempo no fim do terceiro ou no início do quarto século, parece que algumas tentativas de revisão foram realizadas; porém, é uma curiosidade histórica que bem pouca evidência direta sobre isso pode ser encontrada. Os nomes de Hesiquio e Luciano são dados por Jerônimo em sua carta a Damasco; todavia, não temos qualquer outra informação sobre a obra desses homens, nem de Panfilio, cuja atividade também tem sido conjecturada. Não obstante, seja como for, encontramos os tipos de texto alexandrino, cesareano e bizantino claramente

demarcados nos evangelhos; apesar de que este triplice esquema não é encontrado de forma tão clara nas epístolas, as tendências alexandrina e bizantina podem ser encontradas, e a ausência da cesareana pode ter sido devida a alguma falha da pesquisa, e não a fatos; quanto a Apocalipse há um padrão distintamente quádruplo. O material do chamado "Texto Ocidental" é mais antigo do que o desses textos e é incerto se o "Texto Ocidental" pode ser chamado de revisão no sentido estrito. Quais princípios guiaram essas revisões só podem ser deduzidos do próprio texto. A sobriedade geral do texto alexandrino é clara nas epístolas paulinas, mas não é uniforme por todo o NT, conforme Hort e outros têm pensado: poucos críticos dos dias presentes seguiriam o texto alexandrino em sua inteireza, como também não seguiriam qualquer outro tipo de texto isolado, e muito menos acreditariam que um texto assim constituído seja o grego "original".

Na Idade Média o texto alexandrino parece ter sofrido certo eclipse. Várias formas de texto cesareano e bizantino lutaram pela supremacia mais ou menos no séc. X de nossa era. Em seguida a isso, pode-se dizer que o texto bizantino se tornou supremo no sentido que muitos manuscritos de tipo quase idêntico foram produzidos e têm sido preservados. Porém, aparecem constantemente variantes desde os primeiros tempos em manuscritos posteriores, enquanto manuscritos importantes de outras revisões, e até mesmo de tipo pré-revisão, surgem de datas bem posteriores, e ainda, alguns manuscritos posteriores chegam mesmo a passar de um tipo de texto para outro, de modo a deixá-los francamente perplexos.

## VII. CONCLUSÃO

Dessa maneira, a crítica textual do NT é vasta e ainda não está terminada. Sem dúvida que têm sido feitos progressos desde que o material começou a ser coligido e examinado no séc. XVII. Tanto Hort como von Soden apresentaram textos melhores que os textos impressos na Renascença, e proveram uma base sólida sobre a qual uma exegese satisfatória pode ter prosseguimento. É evidente que alguns dos princípios por detrás do texto alexandrino eram sãos. Porém, nunca nos devemos esquecer que os eruditos chegaram a uma forma revisada deste texto, e não ao original. O crítico textual pode ser assemelhado ao escriba versado nas coisas do reino do céu; pois de seu tesouro tira coisas novas e velhas. Os projetos textuais gigantescos destes anos depois da guerra nos levarão mais perto da *ipsisima verba* apostólica do que as gerações anteriores; entretanto, não podemos fazer mais do que edificar sobre fundamento alheio. J.N.B.

**TIAGO** (gr., *Iakobos*, heb., *ya'aqov*, "segurador do calcanhar, suplantador").

1. Filho de Zebedeu, um pescador galileu chamado juntamente com seu irmão, João, para ser um dos doze apóstolos (Mt 4.21). Ele é mencionado em companhia de Pedro e João,

com exclusão dos demais apóstolos, por ocasião da ressurreição da filha de Jairo (Mc 5.37), e por ocasião da transfiguração (Mc 9.2). Ele e João, que foram apelidados por Jesus de "Boanerges, que quer dizer, filhos do trovão" (Mc 3.17), foram repreendidos por Jesus por causa de sua impetuosidade e falta de entendimento acerca do propósito de sua vinda, quando sugeriram que deveriam orar pela destruição da vila samaritana que havia repellido os seus mensageiros (Lc 9.54). Depois de solicitar, junto com seu irmão, um lugar de honra no reino de Cristo, foi-lhe dito que haveria de beber do cálice que seu Senhor também estava prestes a tomar (Mc 10.39), profecia essa que se cumpriu quando foi morto "ao fio da espada" a mando de Herodes Agripa I, c. 44 d.C. (At 12.2).

2. Filho de Alfeu, outro dos doze apóstolos (Mt 10.3; At 1.13). Usualmente ele é identificado com Tiago "o menor", filho de Maria (Mc 15.40). Pela descrição "o menor" (gr., *ho mikros*, "o pequeno") ele é distinguido do filho de Zebedeu, ou por ser menor em estatura ou por ser mais jovem que seu homônimo.

3. Um dos irmãos de Jesus, mencionado com seus irmãos José, simão e Judas (Mt 13.55). Parece que ele não aceitava a autoridade de Jesus durante o seu ministério terrestre (v. Mc 3.21, onde "os parentes" de Jesus, em grego *hoi par' autou* provavelmente inclui também seus irmãos). Depois que Jesus ressurreto lhe apareceu (1Co 15.7), ele se tornou um dos membros líderes da igreja cristã judaica de Jerusalém (Gl 1.19; 2.9; At 12.17). A tradição afirma que ele foi nomeado primeiro bispo de Jerusalém pelo próprio Senhor e pelos apóstolos (Eusébio, EH, vii.19). Ele presidiu sobre o primeiro Concílio de Jerusalém, o qual foi convocado a fim de considerar os termos de admissão de gentios na igreja cristã, e formulou o decreto que foi promulgado às igrejas de Antioquia, Síria e Cilícia (At 15.19-23). Que ele continuou tendo fortes simpatias cristãs judaicas é evidente por sua solicitação a Paulo quando este visitou Jerusalém pela última vez (At 21.18s.). Posteriormente, conforme Hege-sipo, tornou-se conhecido como "o Justo", por causa de sua fiel aderência à lei judaica e sua maneira austera de viver (Eusébio, EH, ii.23). Sofreu martírio por apedrejamento às mãos do sumo sacerdote Anano durante o interregno após a morte do procurador Festo, em 61 d.C. (Josefo, *Antiguidades* xx.9). Jerônimo (*De viris illustribus* ii) registra um fragmento do perdido volume apócrifo *Evangelho segundo os Hebreus* que contém um relato breve e provavelmente não-histórico do aparecimento de Jesus ressuscitado a Tiago. Ele é o autor tradicional da epístola canônica de Tiago, onde descreve a si mesmo como "servo de Deus e do Senhor Jesus Cristo" (Tg 1.1).

4. Um Tiago, desconhecido em outras passagens, que é descrito em Lc 6.16 e At 1.13, como pai de Judas (não o Iscariotes), conforme a tradução mais natural da expressão em grego que literalmente seria "Judas de Tiago". (V. tb. IRMÃOS DO SENHOR). R.V.G.T.

## TIAGO, EPÍSTOLA DE

## I. IDENTIDADE DO AUTOR

Esse documento não recebeu reconhecimento geral senão já no quarto século de nossa era. A hesitação acerca de sua aceitação era devida à incerteza sobre a identidade do seu autor, que se descreve como "servo de Deus e do Senhor Jesus Cristo" (1.1). Era reconhecido pela maioria que Tiago, filho de Zebedeu, fora martirizado cedo demais para poder ter sido seu autor. Há uma tradição, contudo, que ele escreveu o livro, tradição essa que permaneceu na Espanha, na Idade Média, sendo que o livro lhe é atribuído num manuscrito do séc. X d.C., o *Codex Corbeiensis*, que contém uma versão latina da epístola feita no século quarto. Quando se tornou geralmente compreendido que Tiago, o irmão do Senhor, era o autor provável, e que fora chamado de "apóstolo" por Paulo (Gl 1.19), o documento satisfizesse o teste de apostolicidade e foi aceito no cânon. Não há qualquer evidência que a epístola tenha sido atribuída, na igreja primitiva, a Tiago, "o menor" (Mc 3.1). A recusa de Lutero considerá-lo no mesmo nível de igualdade com os outros livros canônicos, porque, no seu entender, contradiz o ensino de Paulo sobre a justificação, e consequentemente, em comparação é "uma epístola de palha", conforme seu juízo pessoal, não é sustentada por qualquer evidência patristica.

O endereço, "às doze tribos que se encontram na dispersão" (1.1), provavelmente uma expressão simbólica para as congregações de pessoas crentes dispersas por todo o mundo, naturalmente levou essa epístola a ser agrupada juntamente com aquelas que não são dirigidas a qualquer comunidade em particular. (V. EPÍSTOLAS CATÓLICAS). O caráter homilético da obra, seu sabor judaico-cristão, seu reflexo da literatura posterior de Sabedoria, do judaísmo ("sabedoria" pode ser reputada uma de suas palavras-chaves, v. 1.5; 3.17), e das declarações de Jesus, incorporadas no Sermão da Montanha (cf. 2.13 e Mt 5.7; 3.12 e Mt 7.16; 3.18 e Mt 7.20; 5.2 e Mt 6.19; 5.12 e Mt 5.34-37), bem como a tonalidade de autoridade com que o autor fala, estão em consonância com a tradição que diz que ele foi o primeiro "bispo" da igreja de Jerusalém, que presidiu a conferência descrita em At 15. Além disso, embora a epístola contenha algumas curiosas frases literárias não-bíblicas (v. 1.17,23; 3.6), suas características hebraicas, juntamente com o emprego frequente de perguntas retóricas, símiles vívidos, diálogos imaginários, aforismos interessantes e ilustrações pitorescas, não tornam improvável a suposição que estamos lendo um crente judeu da Palestina, que falava dois idiomas, que residira continuamente em Jerusalém, tanto quanto sabemos, desde a ressurreição de Jesus até seu martírio, cerca de trinta anos mais tarde, e que, em virtude de sua posição de importância, entrou em contato com judeus e crentes de todas as partes do mundo. As se-

melhanças, no grego, entre essa epístola e o discurso de Tiago, por ocasião do Concílio de Jerusalém (cf. 1.1 e At 15.23; 1.27 e At 15.14; 2.5 e At 15.13; 2.7 e At 15.17), fornecem uma evidência apoiadora significativa, ainda que por si mesmo não seja conclusiva.

## II. AUTORIA: OUTRAS TEORIAS

Por outro lado, a falta quase completa de referências a doutrinas distintivamente cristãs, a natureza desconexa dos axiomas morais nos quais a epístola abunda, e o fato que Jesus Cristo é mencionado apenas por duas vezes na mesma, têm levado muitos eruditos modernos a abandonar a opinião que essa epístola foi escrita por Tiago, irmão do Senhor, algum tempo entre 40 e 60 d.C. Duas hipóteses alternativas têm sido favorecidas. A primeira supõe que uma homilia originalmente judaica, foi posteriormente adaptada para uso dos crentes judeus, através da inserção de "Jesus Cristo" em 1.1 e 2.1. A segunda hipótese considera a epístola como uma homilia cristã posteriormente escrita para satisfazer às necessidades das comunidades cristãs mais firmemente estabelecidas, depois que o fervor evangelístico inicial havia baixado de intensidade. Conforme qualquer uma dessas hipóteses, é possível supor que o autor ou foi um Tiago desconhecido ou foi um escritor que procurou dar autoridade ao seu livro empregando o nome, ou do filho de Zebedeu, ou do primeiro bispo de Jerusalém.

A primeira alternativa poderia explicar expressões tais como "o nosso pai Abraão" (2.21) e "Senhor dos exércitos" (5.4), além da ênfase posta sobre a justificação mediante as obras da fé (2.14-26). Também poderia explicar os fenômenos que o escritor fala como se fosse um segundo Amós ao denunciar os ricos (5.1-6), e é para Abraão (2.21), Raabe (2.25), Jó (5.11) e Elias (5.17), bem como "os profetas, os quais falaram em nome do Senhor" (5.10) que ele se volta para encontrar exemplos das virtudes que defendia, e não para o exemplo de Jesus. Porém, essas características da epístola não exigem tal explicação, pois o AT era a Bíblia dos crentes primitivos; e, conforme já foi salientado, "não há qualquer frase, nessa epístola, que um judeu pudesse ter escrito, mas que um cristão não o pudesse". Acresce que é difícil supor que o imaginário interpolador cristão tenha sido capaz de exercer tão excessiva restrição!

A segunda alternativa ganha crédito se for suposto que 2.24-26 foi escrito para contrabalançar uma perversão antinominiana sobre a doutrina de Paulo da justificação pela fé, mas não consegue explicar as características primitivas da epístola, tais como o emprego de "sinagoga" como denominação para uma assembleia cristã, em 2.2. Além disso, se tivermos de supor que o autor era um Tiago desconhecido, é difícil entender por qual motivo essa epístola foi reconhecida. Porém, se por outro lado, supormos que se trata de uma obra pseudepigráfica, ficamos obrigados a perguntar por qual razão o autor não se descreveu como "Tiago, o

apóstolo" ou como "Tiago, irmão do Senhor". Por outro lado, embora seja evidente, pelas provas apresentadas por Eusébio e Jerônimo, que muitos se recusavam a aceitar essa epístola como genuína à base da suposição que talvez tivesse sido escrita por alguém que usava o nome do apóstolo como autor, o fato que eventualmente recebeu reconhecimento, num período quando o critério de apostolicidade era tão estrito, pelo menos sugere que o julgamento final acerca da mesma não foi feito de forma irresponsável.

### III. ENSINO DA EPÍSTOLA

Essa epístola sempre recebeu grande aceitação entre os católicos romanos por considerarem, erroneamente, que a mesma fornece evidência para a doutrina do mérito e da justificação pelas obras, bem como da confissão auricular (5.16) e da extrema unção (5.14). Os protestantes, por outro lado, têm mostrado estar indevidamente influenciados pela desvalorização que lhe foi imposta por Lutero, considerando-a até certo ponto sub-cristã. Há sinais, entretanto, que os modernos evangélicos vêem a insensatez que consiste em não salientar devidamente as implicações éticas da doutrina da justificação pela fé, e do lugar que as boas obras devem ocupar na vida cristã. Essa epístola, como é claro, suplementa mas de forma alguma contradiz o ensino das Epístolas aos Gálatas e aos Romanos. Tiago, conforme tudo leva a crer, não estava usando o vocábulo "justificado", em 2.21, referindo-se à ocasião da história de Abraão aludida por Paulo a saber, Gn 15.6, mas sim, estava referindo-se ao incidente registrado em Gn 22. Na primeira ocasião, Abraão foi "justificado" por sua fé; na segunda, foi realmente provado que havia sido justificado, pela sua prontidão em oferecer Isaque em sacrifício, se isso fosse da vontade do Senhor. Segundo Calvino salientou, os escritores das Escrituras Sagradas não estão obrigados a tratar todos dos mesmos argumentos. Também adicionou que essa epístola nada contém de indigno para um apóstolo de Cristo, mas, pelo contrário, apresenta instrução sobre numerosos assuntos, todos os quais são importantes para a vida cristã, tais como "paciência, oração a Deus, a excelência e o fruto da verdade celeste, a humildade, os deveres santos, a restrição da língua, o cultivo da paz, a repressão das concupiscências, o desprezo pelo mundo, e coisas semelhantes". Certamente é notável que a única tentativa de definição sobre a verdadeira religião, contida no NT, fosse encontrada na epístola essencialmente prática de Tiago (1.27). Conforme o presente escritor disse em TNTC: "Sempre que a fé não produz o amor, e que o dogma, por mais ortodoxo que seja, não esteja relacionado com a vida; sempre que os crentes são tentados a se acomodarem a uma religião auto-centralizada, tornando-se esquecidos das necessidades sociais e materiais dos outros; ou sempre que negam, pela sua maneira de viver, o credo que professam, e parecem mais ansio-

sos em ser amigos do mundo do que em ser amigos de Deus, então a Epístola de Tiago tem alguma coisa para dizer aos mesmos, e que só a rejeitarão correndo grave risco".

Não tem havido falta de sinais que 5.13-15 é passagem que tem sido mal interpretada em anos recentes a fim de apoiar um ensino errôneo sobre "curas divinas", e que a exortação de 5.1 tem sido usada como justificação para a perigosa prática de irrestrita confissão pública de pecados. Por esses motivos adicionais, a epístola exige estudo especial por parte dos crentes de hoje em dia. Numa época na qual a severidade da natureza divina e a transcendência de Deus tendem a ser esquecidas, o equilíbrio precisa ser recuperado pela ênfase posta, nesta epístola, sobre a imutabilidade de Deus (1.17), sobre o Criador (1.18), sobre o Pai (1.27; 3.9), sobre a soberania (4.15), sobre o justo (1.20) jamais tentado pelo mal (1.13) a quem o homem precisa submeter-se com humildade (4.7, 10), sobre o legislador, juiz, salvador e destruidor (4.11, 12) que não tolera rivais (v. 4.4, 5), sobre o doador da sabedoria (1.5) e da graça (4.6), o qual promete a coroa da vida àqueles que o amam (1.12). R.V.G.T.

**TIARAS** — Os israelitas cobriam a cabeça provavelmente com um pano quadrado para proteção contra o sol ou enrolado na cabeça como um turbante. Há duas palavras hebraicas traduzidas por diversos vocábulos portugueses: 1. *Migba'ot* "turbantes" (Êx 2.40; Lv 8.13 etc., geralmente traduzidos por "tiaras" em nossa versão). 2. *P'er*, "tiaras" (Is 3.20, traduzido "turbantes" em nossa versão; Ez 44.18, traduzido por "tiara"). J.D.D.

**TIATIRA** — Uma cidade da província romana da Ásia, a oeste do que atualmente é Turquia Asiática. Ocupava uma importante posição em um "corredor" baixo que ligava os vales do Hermo e do Caico. Abrigava uma guarnição de fronteira, primeiramente sobre a fronteira ocidental do território de Seleuco I, da Síria (que a fundou, no séc. IV a.C.), e posteriormente, após haver mudado de mãos, na fronteira oriental do reino de Pérgamo. Com esse reino, passou para o domínio dos romanos, em 133 a.C. Porém, continuou sendo um ponto importante do sistema de estradas dos romanos, pois ficava na estrada vinda de Pérgamo, a capital da província, até Laodicéia, e daí continuava para as províncias orientais. Era também um importante centro manufatureiro; tinturaria, feitura de vestes, cerâmica e trabalhos em bronze figuravam entre os produtos da região. Uma cidade bastante grande (Akhisar) continua existindo no mesmo local.

Lídia, a mulher de Tiatira, a "vendedora de púrpura", a quem Paulo encontrou em Filipos (At 16.14), era provavelmente a agente ultramarina de um fabricante de Tiatira; provavelmente ela estava negociando a venda de mercadorias de lã tingida, conhecidas simplesmente pelo nome da tintura — "púrpura". A igreja

de Tiátira foi a quarta (Ap 1.11) das "sete igrejas da Ásia". Alguns dos símbolos existentes na carta a essa igreja (Ap 2.18-19) parecem fazer alusão a certas circunstâncias da cidade. A descrição feita pelo Senhor Jesus (v. 18) é apropriada para uma cidade famosa por seus trabalhos em bronze (*chalkoibanos*, traduzido "bronze polido", pode ter sido um termo técnico para algum tipo local de objetos de bronze). As condições da promessa (v. 26,27) podem refletir a longa história militar da cidade. "Jezebel" (esse nome é provavelmente simbólico) era evidentemente uma mulher que foi aceita dentro da comunhão da igreja (v. 20). Seu ensino provavelmente advogava certa medida de transigência com alguma atividade que era implicitamente pagã. É possível que isso fosse associação com clubes sociais ou "corporações" em que os negócios diversos estavam organizados. Esses corpos cumpriam muitas funções admiráveis, e seguir alguma atividade comercial era quase impossível para quem não pertencesse a uma dessas corporações; não obstante, suas reuniões estavam inseparavelmente ligadas com atos de adoração e imoralidade pagãs. (V. W. M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia*, 1904, caps. xxiii, xxiv). J.A.S.R.

**TIBATE** — Uma cidade do reino arameu de Zoba (*Tzovah*). Depois que Davi derrotou um exército arameu, composto de homens de Zobá e Damasco, prosseguiu até às cidades de Tibate (*Tivhat*) e Cum, de onde levou despojos (1Cr 18.8). J.A.T.

**TIBERÍADES** — Uma cidade na praia ocidental do mar da Galiléia (V. GALILÉIA, MAR DA) que subsequentemente deu seu nome ao próprio lago. Foi fundada por Herodes Antipas em cerca de 20 d.C., tendo recebido nome baseado no imperador Tibério. Os principais fatores que influenciaram Herodes a fazer a escolha do local pareciam ter sido: (1) uma posição defensiva representada por uma projeção rochosa acima do lago; (2) a proximidade de algumas fontes termais já famosas, que ficavam pouco mais ao sul. No que tange a outros particulares o local pouco oferecia, e os belos edifícios da cidade (que se tornou capital de Herodes) se elevavam sobre um terreno que incluía um antigo cemitério, e assim tornava a cidade imunda para os olhos dos judeus.

Tiberíades é mencionada apenas uma vez nos evangelhos (Jo 6.23; "mar de Tiberíades" aparece em Jo 6.1 e 21.1), e não há registro que o Senhor Jesus alguma vez a tenha visitado. Era uma cidade totalmente gentia, e parece que ele a evitou preferindo as numerosas cidades judaicas ao longo das praias do lago. Mediante uma curiosa reversão, entretanto, depois da destruição de Jerusalém a cidade de Tiberíades se tornou a sede principal da erudição judaica, e tanto a Mishnah como o *Talmude* palestino foram compostos ali, nos sécs. III e V de nossa era, respectivamente.

Dentre as cidades que ficavam à margem do mar da Galiléia, nos tempos do NT, Tiberíades é a única que continua sendo de algum tamanho até os nossos dias. J.H.P.

**TIBÉRIO** — Enteado de César Augusto, que foi relutantemente adotado como herdeiro do imperador, depois que se perdeu toda outra esperança de ter sucessão direta. Por ocasião do falecimento de Augusto, em 14 d.C., Tibério então com 56 anos de idade, tinha uma vida inteira de experiência governamental em seu passado. Não obstante, foi uma decisão momentosa pela qual o senado transferiu os poderes de Augusto corporalmente para ele, assim reconhecendo que a ascendência de facto de Augusto era agora um instrumento indispensável do estado romano. Durante 23 anos, Tibério lealmente, sem qualquer originalidade, deu prosseguimento à orientação política de Augusto. Sua inflexibilidade gradualmente levou-o a perder a confiança da nação, e ele preferiu retirar-se desapontado para Capri, até sua morte. Durante a sua ausência, processos contra a traição e à intervenção da guarda pretoriana estabeleceram perigosos novos precedentes na política romana. Tibério é mencionado em Lc 3.1, e indiretamente também sempre que "César" é mencionado nos evangelhos. E.A.J.



Fig. 196 — Um denário de prata, de Tibério, imperador romano em 14-37 d.C.

**TIDAL** — "Tidal, rei de Goim (das nações)" foi um dos quatro reis (Gn 14.1,9), encabeçados por Quedorlaómer, de Elão, que subjugarão os cinco reis das cidades da planície (Sodoma, Gomorra etc.), e então, quando esses últimos se rebelaram treze anos mais tarde, varreram pela Transjordânia e conquistaram as forças de Sodoma e Gomorra. Foi então que Abraão perseguiu e derrotou os quatro reis a fim de libertar o seu sobrinho, Ló, capturado por eles por ocasião da derrota de Sodoma e Gomorra.

O nome *Tid'al* é quase certamente idêntico ao nome hitita *Tudalia*; o *h* asiático (à semelhança do acadiano *h*) pode transcrever e ser transcrito por um 'ayin do semítico ocidental. Entretanto, o indivíduo em foco não pode ser identificado com certeza no presente. Dentre os quatro ou cinco reis hititas chamados *Tudhalia*, todos, exceto o primeiro, datam de c. 1400-1200 a.C., e, por conseguinte, viveram muito tempo depois de Abraão (c. do séc. XIX a.C.; V. CRONOLOGIA DO ANTIGO TESTA-



MENTO). Tudhalia I viveu em cerca de 1740 a.C., o que ainda não é remoto bastante. Entretanto, no início do segundo milênio a.C., a Ásia Menor e o norte da Síria não eram unidades políticas mas antes, estavam divididas em pequenos estados e grupos variados. Tidal bem pode ter sido um antigo Tudhalia que governava uma federação de grupos indo-europeus (hititas e luvianos) o que explicaria o termo hebraico *goyim*, "nações" — nas fronteiras do sueste da Ásia Menor e norte da Síria, mais ou menos no séc. XIX a.C. K.A.K.

**TIFSA** (*tifsah*, "um vau", "uma paisagem") —

1. Provavelmente Thapsacus, um importante cruzamento na margem ocidental do médio rio Eufrates. Estando na fronteira nordeste do território de Salomão (1Rs 4.24), estava estrategicamente localizada numa grande rota comercial na direção leste-oeste. 2. Uma cidade não-identificada que foi atacada por Menaém, de Israel (2Rs 15.16). Alguns a identificam com (1), acima; outros, incluindo revisões modernas, seguindo a LXX de Luciano, emendam o nome para Tapua (q.v.), ainda que isso tenha recebido pouco apoio da crítica J.D.D.

**TIGLATE-PILESER, TIGLATE-PILESER** — Esse rei da Assíria é conhecido na Bíblia por mais de um nome. *Tiglat-pil'esper* (2Rs 15.29; 16.7-10) e parecido com o assírio *Tukulti-apil-Esharra* ("Minha confiança está no filho de Esharra") e do aramaico *tgltplsr* (Estela de Zinjirli). A forma variante hebraica posterior, *tilgat-piln'esper* (1Cr 5.6; 2Cr 28.20; na LXX *Alqathphellasar*) talvez reflita uma forma aramaica mais recente. O nome nativo desse rei, Pul, é apresentado tanto pelo AT (2Rs 15.19; 1Cr 5.26) como pela Crônica Babilônica (*Pulu*).

Tiglate-Pileser III, (745-727 a.C.) foi um dos filhos de Adade-Nirari III (*Archiv für Orientforschung*, III, 1926, p. 1, n.º 2). A história de seu reinado é imperfeitamente conhecida devido à natureza fragmentária das inscrições existentes, encontradas principalmente em Nimrud (v. CALÁ), mas os principais acontecimentos estão alistados no cânon epônimo assírio.

A primeira das suas campanhas foi dirigida contra os arameus na Babilônia, nas quais Pul "tomou as mãos de Bel" e recuperou o controle até à rebelião de Ukinzer, em 731 a.C. e o cerco de Sapia, após o que o chefe caldeu Marduque-apla-idina se submeteu aos assírios (v. MERODAQUE-BALADÁ). Outras campanhas foram dirigidas contra os medos e urartianos (Armênia).

Em 743 a.C., Tiglate-Pileser marchou a fim de subjugar as cidades-estados do norte da Síria, que estavam sob controle dos urartianos. Durante o assédio de três anos contra Arpade, recebeu ele tributo de Carquemis, Hamate, Tiro, Biblos, Rezim de Damasco, e outros governantes. Entre os que foram alistados aparece Menaém (*Menuhime*) de Samaria que haveria de falecer pouco depois e que conseguiu levantar a sua contribuição cobrando uma mina (50 síclos) de cada um dos 60.000 homens em idade

de serviço militar, "para que este (isto é, Tiglate-Pileser) o ajudasse a consolidar o seu reino" (2Rs 15.19,20).

Enquanto o próprio Tiglate-Pileser estava combatendo Sarduri, de Urartu, foi instigada uma revolta por "Azriyau de Yaudi" (Anais). Parece que quando os urartianos impuseram controle sobre Carquemis, Bit-Adini (v. ÉDEN) e Cilícia, os estados arameus enfraquecidos do sul da Síria ficaram sob a liderança de Azarias, de Judá, que nesse período era mais poderosa do que Israel. Azarias-Uzias (os nomes 'zr e 'zz são variantes; G. Brin, *Leshonenu*, XXIV, 1960, p. 8-14), entretanto, morreu pouco depois (2Rs 15.7), e "judeus" figuram entre outros cativos estabelecidos em Ullubu (perto de Bitlis). O norte da Síria foi organizado para formar uma província assíria (Unqi) sob governadores locais.

Quando a oposição à Assíria continuou, Tiglate-Pileser marchou novamente em direção ao ocidente, em 734 a.C. Os portos marítimos da Fenícia foram assaltados e um pesado tributo foi imposto a Asquelom e Gaza, cujo governante, Hanum, fugiu para o Egito. Estátuas do rei assírio foram postas em seus templos. O exército que havia marchado pela fronteira ocidental de Israel (Bit-Hurni; a teoria antiga que via os nomes Galiléia e Naftali, nesses anais, atualmente foi provada falsa) voltou já no "rio do Egito" (*nahal-mutsur*). Rezim de Damasco, Amom, Edom, Moabe e (Jeo)acaz de Judá (*fauhazi* [*mat/laudaria*]) pagaram-lhe tributo (2Cr 28.19-21).

Acaz, entretanto, não recebeu qualquer auxílio imediato da Assíria contra o ataque combinado de Rezim e Peca, de Israel, os quais, juntamente com tropas edomitas e filistéias, assaltaram Judá (2Cr 28.17,18). A própria Jerusalém foi cercada (2Rs 16.5,6), e só foi livrada quando posteriormente os assírios marcharam sobre Damasco, em 733 a.C. Quando Damasco caiu, em 732 a.C., Metena, de Tiro, também cedeu, e Israel, incluindo Ijom, Abel-temb-maaca, Janoá, Cades, Hazor, Gileade, Galiléia, e toda Naftali, foi despojada, tendo sido levados muitos cativos (v. 9). Certo nível de destruição existente em Hazor (q.v.) tem sido atribuído a esse período. Tiglate-Pileser afirmou ter substituído Peca (*Paqaha*) no trono de Israel por Oséias (*Ausi*) e bem pode ter planejado o assassinio do primeiro, conforme é descrito em 2Rs 15.30.

Acaz pagou caro pelo auxílio assírio ao se tornar um vassalo, o que provavelmente requereu certas concessões religiosas e práticas que tiveram de ser observadas (cf. 2Rs 16.7-16). Tiglate-Pileser estendeu seu controle a fim de incluir Samsi, rainha de Aríbi (Arábia), os sabeus, e Idibail (Abdeel, de Gn 25.13). Contando com trabalhadores forçados, Tiglate-Pileser III edificou para si mesmo um palácio em Calá, de onde têm sido recuperados relevos pintando o próprio rei e as suas campanhas. Embora Tiglate-Pileser I (1115-1077 a.C.) tenha invadido a Fenícia, não há qualquer menção sobre ele no AT. V. tb. ASSÍRIA. D.J.W.



Fig. 197 — Tiglath-Pileser III, rei da Assíria, 745-727 a.C. Tirado de um relevo.

**TIGRE** — Nome grego para um dos quatro rios que assinalavam a localização do jardim do Éden (Gn 2.14). Nasce nas montanhas da Armênia e corre na direção sudeste atravessando 1.834 km via Diabekhr, através da planície da Mesopotâmia até reunir-se ao rio Eufrates, a 64 km ao norte do golfo pérsico, onde por fim deságua. É um rio bastante largo e que serpenteia em muitos meandros através da Babilônia (Dn 10.4), e é alimentado por tributários que descem das colinas persas, o Zabe, Maior e Menor, o Adem e o Diala. Quando as neves se derretem, o rio enche em março-maio e outubro-novembro. Ninive, Calá e Assur eram algumas das cidades antigas que ficavam em suas margens. V. EUFRATES. D.J.W.

**TIJOLO** — Um bloco de lama ou argila, usualmente retangular, seco ao sol ou cozido ao forno ("queimado"); o material de edificação mais comum no antigo mundo bíblico. Tendo sido primeiramente amoldado à mão, os tijolos desde os tempos antigos, contudo, começaram a ser feitos com moldes abertos e retangulares, de madeira. A lama era misturada com areia, palha picada etc., e os tijolos eram moldados em longas filas, sendo deixados a secar; v. D. J. Wiseman, *Illustrations from biblical Archaeology*,

1959, p. 42-45, gigs. 36-38; Petrie, *Egyptian Architecture*, 1938, p. 3-13; Lucas, *Ancient Egyptian Materials and Industries*, 1948, p. 43-45. Os tijolos frequentemente traziam impressões estampadas: no Egito o nome do faraó ou do edifício em que eram empregados; na Babilônia, igualmente o nome do rei e a dedicação; exemplo, Nabucodonosor (Wiseman, *op. cit.*, p. 71, fig. 66), a respeito de quem são conhecidas cinco estampas diferentes. Quanto a essas técnicas de fabricação de tijolos, e as de Nabucodonosor, v. R. Koldewey, *Excavations at Babylon*, 1914, p. 75-82 e figuras.

Tijolos queimados ao sol eram o material universal de edificação na Mesopotâmia, onde tijolos feitos ao forno eram frequentemente usados para as fachadas e pavimentos (cf. também Gn 11.3). No Egito tijolos secos ao sol eram comumente usados para todos os edifícios, excetuando os mais importantes e permanentes (isto é, templos e túmulos de pedra); tijolos fabricados no forno eram quase inteiramente desconhecidos antes dos tempos dos romanos. Várias formas de ligações entre os tijolos eram praticadas.

Êxodo 5.6-19 reflete com exatidão a fabricação de tijolos usada no antigo Egito; palha ou restolho eram regularmente empregados durante as dinastias XIX e XX (sécs. XIII e XII a.C.), pois assim os tijolos ficavam muito mais fortes. Nos papiros contemporâneos certo oficial diz sobre seus trabalhadores: "estão fabricando diariamente sua cota de tijolos"; enquanto outro se queixa: "... em Oenqenento... não há nem homens para fabricar tijolos, nem palha nas circunvizinhanças"; cf. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954, p. 106, 188. A própria palha não servia tanto como agente solidificador, mas sua decomposição química dentro do barro, libertava um ácido que (à semelhança do ácido glutâmico) dava à argila maior plasticidade para fabricar tijolos. Esse efeito (ainda que naturalmente não a explicação química) era evidentemente bem conhecido. V. A. A. McRae em *Modern Science and Christian Faith*, 1948, p. 215-219, e então E. G. Acheson, *Transactions of the American Ceramic Society*, VI, 1904, p. 31; outros comentários e referências em Lucas, *op. cit.*, p. 44; e cf. também C. F. Nims, BA, XIII, 1950, p. 21-28.

Na Palestina a norma também era fabricar tijolos secos ao sol; as paredes das casas e os



Fig. 198 — Parte da pintura de um túmulo de Tebas, c. 1450 a.C., mostrando homens a trabalhar sob as ordens de um capataz. Estão "fazendo tijolos para renovar a oficina de Carnaque" do deus Amom. A argila é misturada com água tirada de uma poça e então colocada em moldes. Os tijolos secos são então utilizados para a edificação de uma parede.

muros das cidades freqüentemente foram feitas de tijolos sobre um alicerce de pedra.

Vigas de madeira eram freqüentemente incorporadas nas paredes de tijolos; no Egito, pelo menos, isso servia para impedir os empenamentos enquanto a estrutura de tijolos de barro ressecava, e também tinha a finalidade de separar o todo (Petrie, *Egyptian Architecture*, p. 9). Na Ásia Menor, no mar Egeu e no norte da Síria, tais vigas eram comumente inseridas nos alicerces de pedra por baixo ou no interior das paredes de pedra (R. Naumann, *Architektur Kleinasiens*, 1955, p. 83-86, 88-104, e figs. 63-66, 72-89) — como também nas casas dos sécs. XIV e XIII a.C. na Ugarite canaanita (Schaeffer, *Ugaritica*, I, 1939, placa 19, com p. 92-96 e fig. 90). Esse uso generalizado e venerável de tijolos sobre madeira acima da pedra é aparentemente referido em 1Rs 7.12; 6.36, conforme Salomão agiu nas edificações feitas em Jerusalém. Essa técnica foi realmente descoberta na Megido israelita de Salomão ou dos dias de Acabe; Guy, *New Light from Armageddon*, Oriental Institute Communication n.º 9, 1931, p. 34,35; cf. o edifício ilustrado em Heaton, *Everyday Life in Old Testament Times*, 1956, fig. 106 oposta à p. 207. V. tb. H. C. Thomson, PEQ, XCII, 1960, p. 57-63.

Quanto a "queimando incenso sobre altares de tijolos", cf. altares de tijolos pertencentes a período muito antigo em Megido, ANEP, p. 229, fig. 729. V. tb. ARQUITETURA E MUROS. K.A.K.

**TIL** — V. JOTA E TIL

**TIMNA** — 1. Uma concubina de Elifaz, filho de Esaú, mãe de Amaleque (Gn 36.12). 2. Filha de Seir e irmã de Lotã (Gn 36.22). 3. Um chefe em Edom (1Cr 1.51; erroneamente chamado de "Timna" em Gn 36.40).

4. Khirbet Tibneh, a 6 km e meio a sudoeste de Zorã, defronte do vale de Soreque, que exhibe remanescentes da Idade do Ferro Antigo. Estando na fronteira norte de Judá (Js 15.10), e anteriormente contada como danita (Js 19.43), mudou de dono mais do que uma vez entre os israelitas e os filisteus (Jz 14.1; 2Cr 28.18). A primeira esposa de Sansão vivia ali.

5. Um lugar ao sul de Hebrom (Js 15.57 e talvez Gn 38.12) J.P.U.L.

**TIMNATE-HERES, TIMNATE-SERA** — Herança pessoal de Josué, onde foi depois sepultado (Js 19.50; 24.30; Jz 2.9). Os samaritanos afirmavam que Kafr Haris, a 16 km a sudoeste de siquém, era o local; V. Guérin (*Samaria*, II, 1938, p. 84-104) propôs Khirbet Tibneh, uma localidade do fim da Idade do Bronze e do início da Idade de Ferro, a 27 km de Jerusalém e de siquém, que do sul domina uma profunda ravina, onde está o túmulo tradicional de Josué (mencionado por Eusebio) entre outros, no lado leste do vale.

*Heres* é uma palavra rara que significa "sol" (cf. Jz 1.35; 8.13, texto massorético; Jó 9.7; Is 19.18; LXX (B); Simaco, et. al. quanto a he-

res no texto massorético); se esse termo estava ligado à idolatria, a variante *serah*, que significa "extra", talvez tinha a intenção de evitar essa implicação (Moore, *Judges*, ICC, 1895, ad 2.9); mas isso deixa sem explicação a retenção de *heres* em Jz 2.9 e de *shemesh* em outros trechos; v. Burney, *Judges*, 1918, p. 32. J.P.U.L.

**TIMÓTEO** — Filho de um casamento misto; sua mãe, que evidentemente o instruiu nas Escrituras, era judia, enquanto seu pai era Grego (At 16.1; 2Tm 1.5). Era nativo de Listra (At 16.1) e era altamente estimado por seus irmãos na fé cristã, tanto ali como em Icônio (At 16.2). Não é especificado quando ele se tornou crente, ainda que seja uma inferência razoável dizer que ele ter-se-ia convertido por ocasião da primeira viagem missionária de Paulo, que incluiu Listra em seu itinerário, e que naquela ocasião ele foi testemunha ocular dos sofrimentos de Paulo (2Tm 3.11). Pelo tempo da segunda viagem missionária de Paulo, pela mesma região, a mãe de Timóteo também já era crente.

O apóstolo Paulo se sentiu fortemente atraído pelo jovem e, embora houvesse apenas bem recentemente substituído Barnabé por silas, como seu companheiro de viagens, adicionou Timóteo ao grupo, talvez em substituição a João Marcos, a quem Paulo preferira não levar na segunda viagem (At 15.36s.). Essa escolha parece ter desfrutado de outras comprovações, pois mais tarde Paulo se refere a declarações proféticas que confirmavam o fato de Timóteo haver sido separado para essa obra (cf. 1Tm 1.18; 4.14). Naquela ocasião recebera uma graça especial capacitadora para a sua missão, comunicada através da imposição de mãos dos anciãos e de Paulo (1Tm 4.14; 2Tm 1.6). A fim de afastar qualquer oposição desnecessária por parte dos judeus locais, Timóteo foi circuncidado antes de dar início às suas viagens.

A primeira comissão que lhe foi confiada foi a de encorajar os crentes perseguidos de Tessalônica. Timóteo é associado a Paulo e silvano nas saudações de ambas as epístolas dirigidas àquela igreja, e estava presente em companhia de Paulo durante sua obra de pregação em Corinto (2Co 1.19). Em seguida ouvimos falar sobre ele durante o ministério do apóstolo em Éfeso, quando então Timóteo foi enviado em companhia de Erasto em outra importante missão à Macedônia, de onde deveria prosseguir viagem até Corinto (1Co 4.17). O jovem Timóteo evidentemente era de disposição tímida, pois Paulo exorta aos crentes de Corinto que o deixassem à vontade e não o desprezassem (1Co 16.10,11; cf. 4.17s.). Devido à situação que resultou em Corinto (v. 2Coríntios) a missão de Timóteo não foi bem sucedida, e é significativo o fato que, embora o seu nome seja associada com o de Paulo na saudação dessa epístola, foi Tito e não Timóteo que finalmente se tornou o delegado apostólico. Timóteo acompanhou Paulo em sua próxima visita a Corinto, pois esta-

va com ele, como companheiro de lutas, quando a Epístola aos Romanos foi escrita (Rm 16.21).

Timóteo também foi com Paulo na viagem para Jerusalém com a coleta (At 20.4,5), e a próxima menção sobre ele é quando Paulo, então prisioneiro, escreveu as Epístolas aos Colossenses, a Filemom e aos Filipenses. Nesta última, Timóteo é calorosamente recomendado, sendo dito ali que Paulo tencionava enviá-lo em breve até eles, a fim de ver como estavam passando. Quando o apóstolo foi solto da prisão e deu início a novas atividades no Oriente, conforme é indicado pelas chamadas epístolas pastorais, parece que Paulo deixou Timóteo em Éfeso (1Tm 1.3) e o comissionou para tratar do caso dos mestres falsos e supervisionar o culto público e a nomeação de oficiais da igreja. Embora seja evidente que Paulo tivesse a esperança de reunir-se novamente a Timóteo, o temor que isso talvez fosse adiado levou o apóstolo a escrever-lhe a primeira carta que é conhecida pelo seu nome, a qual foi seguida por outra epístola, quando Paulo já se encontrava não somente aprisionado, mas também às vésperas do julgamento que o condenaria à morte. Timóteo foi exortado a apressar-se a vir até o apóstolo, porém, se ainda chegou em tempo é questão da qual não podemos ter certeza. Posteriormente o próprio Timóteo foi aprisionado, conforme é demonstrado em Hb 13.23, ainda que nenhum detalhe seja fornecido, e sobre a sua história subsequente de nada se sabe de maneira definida.

Timóteo era homem afetuoso (2Tm 1.4), mas muito tímido (2Tm 1.7s.) o que tornou necessárias não poucas admoestações da parte de seu pai na fé; foi exortado a não dar lugar às paixões da mocidade (2Tm 2.22) e a não envergonhar-se do evangelho (2Tm 1.8). Não obstante, nenhum dos demais colegas de Paulo é tão calorosamente recomendado por sua lealdade como Timóteo (1Co 16.10; Fp 2.19s.; 2Tm 3.10s.). É apropriado que a epístola final do apóstolo tivesse sido tão afetuosamente endereçada a esse quase relutante sucessor, cujas fraquezas são tão evidentes quanto suas virtudes. D.G.

**TIMÓTEO E TITO, EPÍSTOLAS A** — As duas Epístolas a Timóteo e a Epístola a Tito, comumente agrupadas e chamadas juntamente de epístolas pastorais, pertencem ao período do fim da vida de Paulo e provêem valiosa informação acerca dos pensamentos do grande apóstolo missionário, quando ele se preparava para transmitir a sua tarefa a outros. Foram endereçadas a dois de seus mais íntimos associados, e por esse motivo introduzem uma diferente espécie de correspondência paulina em comparação com as epístolas eclesiásticas anteriores.

## I. ESBOÇO DO CONTEÚDO

### 1Timóteo

#### a) Paulo e Timóteo (1.1-20)

A necessidade de Timóteo refutar o ensino falso em Éfeso (1.3-11); a experiência da misericórdia de Deus por parte de Paulo (1.12-17); uma comissão especial para Timóteo (1.18-20).

#### b) O culto e a ordem na igreja (2.1-4.16)

A oração pública (2.1-8); a posição das mulheres (2.9-15); as qualificações dos presbíteros e dos diáconos (3.1-13); a igreja: seu caráter e seus adversários (3.14-4.5); a igreja: responsabilidades pessoais de Timóteo (4.6-16).

#### c) A disciplina no seio da igreja (5.1-25)

Discussão de como tratar apropriadamente vários grupos, especialmente as viúvas e os anciãos (5.1-25).

#### d) Injunções miscelâneas (6.1-19)

Sobre os servos e os senhores (6.1,2); sobre os falsos mestres (6.3-5); sobre a riqueza (6.6-10); sobre os alvos do homem de Deus (6.11-16); mais alguma coisa sobre a riqueza (6.17-19).

#### e) Admoestações finais a Timóteo (6.20,21)

## 2Timóteo

#### a) A consideração especial de Paulo por Timóteo (1.1-14)

Saudação e ação de graças (1.1-5); exortações e encorajamentos a Timóteo (1.6-14).

#### b) Paulo e seus associados (2.15-18)

Os desleais asiáticos e o útil Onesíforo (1.15-18).

#### c) Instruções especiais a Timóteo (2.1-26)

Encorajamentos e exortações (2.1-13); aviso sobre como tratar os falsos mestres (2.14-26).

#### d) Predições acerca dos últimos dias (3.1-9)

Os tempos de deterioração moral que virão (3.1-9).

#### e) Mais conselhos para Timóteo (3.10-17)

Lembrança sobre as primeiras experiências de perseguição de Paulo (3.10-12); exortação a Timóteo para continuar o que iniciara (3.13-17).

#### f) A mensagem de despedida de Paulo (4.1-22)

Incumbência final a Timóteo (4.1-5); uma confissão de fé (5.6-8); alguns pedidos e advertências pessoais (4.9-15); a primeira defesa de Paulo e sua esperança para o futuro (4.16-18); saudações e bênção (4.19-22).

## Tito

#### a) Saudação de Paulo a Tito (1.1-4)

A consciência do apóstolo do seu alto chamamento (1.1-4).

#### b) A espécie de homens que Tito devia nomear como anciãos (ou superintendentes) (1.5-9)

c) Os mestres falsos de Creta (1.10-16) seu caráter e a necessidade de serem repreendidos (1.10-16).

#### d) O comportamento cristão (2.1-10)

Conselhos sobre as pessoas mais idosas e mais jovens, bem como sobre os servos (2.1-10).

#### e) O ensino cristão (2.11-3.7)

O que a graça de Deus fez pelos crentes (2.11-15); o que os crentes devem fazer na sociedade (3.1,2); em que o cristianismo faz contraste com o paganismo (3.3-7).

#### f) Admoestações finais a Tito (3.8-15)

Sobre as boas obras (3.8); sobre os mestres falsos (3.9,10); sobre os companheiros de Paulo e os futuros planos do apóstolo (3.11-15).

## II. A SITUAÇÃO HISTÓRICA

É difícil reconstruir esse período da vida de Paulo, pois não existe relato independente con-

firmador tal como Atos supre no caso das primeiras epístolas suas. Porém, certos informes podem ser obtidos pelas próprias epístolas. No tempo em que escreveu 1Timóteo e Tito, o apóstolo não se encontrava na prisão, mas, quando 2Timóteo foi escrita, Paulo era não somente um prisioneiro (1.8; 2.9), mas também parece que estava às vésperas de ser julgado e condenado à morte, pois a grande probabilidade é que nesse julgamento o veredito lhe fosse adverso e resultasse em sua execução (4.6-8). A base de 1Tm 1.3 é claro que Paulo bem recentemente estivera nas circunvizinhanças de Éfeso, onde deixara Timóteo a fim de cumprir uma missão específica, principalmente administrativa. A epístola a Tito provê informes históricos adicionais, pois baseados em 1.5 dessa epístola podemos inferir que Paulo fizera uma visita recente a Creta, na qual oportunidade deve ter tido a ocasião de verificar as condições das igrejas e de proporcionar instruções específicas a Tito para a retificação de quaisquer deficiências. Na conclusão dessa epístola (3.12) o apóstolo exorta Tito para que viesse fazer-lhe companhia em Nicópolis durante o inverno, sendo bastante segura a suposição que essa era a cidade situada no Épiro, em qual caso se trata da única referência à visita de Paulo àquele distrito. Tito foi igualmente instruído a ajudar a Zenas e Apolos na viagem dos mesmos (3.13), mas o sentido exato dessa alusão é obscura.

2Timóteo é uma carta muito mais específica quanto a informações históricas. Em 1.16 Paulo se refere a Onesiforo como alguém que o procurou estando o apóstolo em Roma, o que sugere que o escritor sagrado continuava em Roma como prisioneiro. Em 4.16 ele menciona um julgamento anterior, o qual é geralmente considerado o exame preliminar que preparava para o julgamento oficial perante as autoridades romanas. Paulo faz uma interessante solicitação, em 4.13, ao pedir uma capa que ele havia deixado na casa de Carpo, em Trôade, o que parece deixar subentendido que ele estivera recentemente ali em visita. Nessa mesma passagem Paulo menciona que deixara Trófilo enfermo recentemente em Mileto (4.20), enquanto Erasto, um de seus associados, ficara para trás, em Corinto.

É impossível fazer coincidirem todos esses informes históricos, tal qual estão, com a história de Atos e, por conseguinte, não temos outra alternativa, se tivermos de supor a sua autenticidade (v. discussão adiante), senão aceitar que Paulo foi solto do aprisionamento mencionado no término de Atos, que ele teve um período de novas atividades no Oriente, e que foi novamente aprisionado, julgado, e por fim executado em Roma pelas autoridades imperiais. Os informes de que dispomos nas epístolas pastorais são insuficientes para facilitar a reconstrução do itinerário seguido por Paulo, mas pelo menos é certo que ele esteve ativamente ocupado na Grécia, em Creta e na Ásia depois daquele primeiro aprisionamento. Alguns estudiosos, baseados em Rm 15.24,28, também têm feito

incluir nesse período uma visita à Espanha e, se essa suposição é correta, então essa visita ao Ocidente deve ter precedido o retorno de Paulo às igrejas orientais. Porém, se a escrita das epístolas aos Colossenses, a Filemom e aos Filipenses for atribuída ao tempo do aprisionamento em Roma (v. artigos separados) parece claro que Paulo tinha o rosto voltado para o Oriente e não para o Ocidente, por ocasião de seu livramento. V. tb. CRONOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO

### III. PROPÓSITO

Assumindo-se, portanto, que todas as três epístolas pastorais foram escritas dentro de um intervalo de tempo comparativamente curto, precisamos observar em seguida que elas têm um propósito comum. Todas tiveram o desígnio de suprir os associados de Paulo com exortações e encorajamentos, tanto para as presentes como para as futuras responsabilidades. Há muitas instruções sobre a administração eclesial, mas seria errôneo supor que tais instruções esgotam completamente o propósito profundo de cada uma dessas epístolas. Dentre elas, o motivo da escrita aparece com mais clareza em 2Timóteo. O apóstolo estava apresentando sua exortação final ao seu tímido sucessor, e no decurso dessa exortação lembra a Timóteo a sua história anterior (1.5-7) e exorta-o a agir de modo digno de seu exaltado chamamento. Por muitas vezes nas páginas dessa epístola há solenes exortações dirigidas a Timóteo (1.6,8,13s.; 2.1,22; 3.14; 4.1s.), o que parece sugerir que Paulo não estava muito certo de sua coragem em face das pesadas responsabilidades agora postas sobre os ombros de Timóteo. O apóstolo anseia vê-lo novamente, e por duas vezes insiste para que Timóteo venha para sua companhia o mais prontamente possível (4.9,21), ainda que a tonalidade da parte final da epístola sugira que Paulo não estava convencido que as circunstâncias permitiriam a chegada de Timóteo em tempo (cf. 4.6). Encontramos advertências acerca de homens ímpios, que provocam perturbações na igreja, tanto no presente como nos últimos dias (3.1s.), e Timóteo é aconselhado a evitar os tais. Pelo contrário, cumpra-lhe a tarefa de entregar a homens dignos a tarefa de dar continuação às tradições cristãs que ele mesmo já recebera (2.2).

O propósito por detrás das outras duas epístolas não é tão óbvio, pois em ambas as instâncias Paulo apenas recentemente havia-se separado de seus endereçados, e a necessidade de tão detalhadas instruções não se torna prontamente evidente. Parece provável que muitos dos assuntos explorados já tivessem sido tratados oralmente, pois em ambas as epístolas são dadas qualificações detalhadas acerca dos ocupantes dos principais ofícios da igreja, e é inconcebível que até então nem Timóteo nem Tito tivessem ainda recebido qualquer instrução nesse sentido. Com toda a probabilidade essas epístolas tiveram a intenção de fortalecer as mãos dos representantes de Paulo em suas respectivas tarefas. Timóteo parece ter encontrado alguma dificuldade em

fazer-se respeitar (cf. 1Tm 4.12s.), enquanto Tito tinha a seu encargo um grupo de ouvintes pouco invejáveis em Creta, de conformidade com Tt 1.10s. Ambos os homens precisavam preocupar-se com sobriedade pela sã doutrina e pela conduta correta, ensinando essas coisas aos outros (1Tm 4.11; 6.2; Tt 2.1,15; 3.8).

Não se poderia esperar que nessas epístolas o apóstolo viesse a apresentar aos seus amigos mais chegados qualquer coisa pertencente à natureza de tratados teológicos. Não havia qualquer necessidade em demorar-se nas grandes doutrinas cristãs, pois tanto Timóteo como Tito devem ter desfrutado freqüentemente das exposições orais saldas dos lábios do grande mestre e apóstolo. Todavia, precisavam ser lembrados sobre a futilidade de desperdiçar tempo com certos grupos de mestres falsos cujos ensinamentos se caracterizavam por coisas sem a menor importância e por combates verbosos que não conduziam a coisa alguma (v. 1Tm 1.4; 4.1s.; 6.3s. 20). Não parece haver qualquer conexão íntima entre essas heresias nas igrejas de Éfeso e de Creta e aquela heresia que foi combatida por Paulo em sua carta aos colossenses, ainda que possam ter sido diferentes manifestações da tendência que posteriormente se transformou no gnosticismo do segundo século.

#### IV. AUTENTICIDADE

A crítica moderna tem desafiado de tal modo a autoria paulina dessas epístolas que a atestação dada pela igreja primitiva se reveste de importância primária em um exame equitativo sobre a questão inteira. Existem poucos escritos do NT melhor atestados que as epístolas pastorais, pois elas eram largamente usadas desde os dias de Policarpo, havendo vestígios possíveis das mesmas nas primeiras obras de Clemente de Roma e de Inácio. A omissão dessas epístolas do cânon de Marciom (c. 140 d.C.) tem sido considerada por alguns como evidência que nessa época não eram ainda conhecidas, porém, em vista de sua propensão para eliminar o que não lhe agradava ou o que discordava de sua doutrina, essa linha de evidência dificilmente pode ser tomada a sério. A única outra evidência possui quanto à omissão dessas epístolas são os papiros de Chester Beatty; mas, visto que são incompletos, é novamente precário basear qualquer hipótese positiva sobre a evidência dos mesmos, especialmente considerando-se o fato que as epístolas pastorais eram conhecidas e usadas no oriente num período mais antigo que o representado por esses papiros.

As objeções contra a autenticidade das epístolas pastorais, por conseguinte, devem ser reputadas como inovações modernas contrárias à mais clara evidência que nos é dada pela igreja primitiva. Essas objeções começaram a ser feitas com seriedade desde o ataque de Schleiermacher contra a genuidade de 1Timóteo (1807) e têm sido desenvolvidas por muitos outros eruditos, entre os quais os mais notáveis têm sido F. C. Baur, H. J. Holtzmann, P. N. Harrison, e M. Dibelius. Tais objeções têm-se fundamentado

sobre quatro problemas principais. Em diferentes períodos da crítica têm sido dada proeminência a esta ou aquela dificuldade, mas é provavelmente o efeito cumulativo que tem persuadido alguns eruditos modernos de que essas epístolas não podem ter sido de Paulo.

#### a) O problema histórico

Conforme já foi mencionado, a situação histórica não pode pertencer ao período da história relatada em Atos e a conseqüente necessidade de postular uma teoria de livramento tem levado alguns eruditos a sugerirem teorias alternativas. Ou todas as referências pessoais são invenções do autor, ou então algumas delas são observações genuínas que foram incorporadas nas produções do próprio autor. Jamais houve uma posição que ao menos se aproximasse de um acordo entre os advogados desta última alternativa quanto à identificação das "observações", teoria essa que também está sujeita a suspeitas. Além disso, a noção de um escritor falseador a produzir observações pessoais de tal verossimilhança é improvável, e nenhuma dessas teorias é necessária se for mantida a suposição perfeitamente razoável que Paulo foi solto depois de seu primeiro aprisionamento em Roma.

#### b) O problema eclesiástico

Tem sido asseverado que a situação eclesiástica reflete um estado de coisas próprio do segundo século de nossa era, mas essa crítica tem sido por demais influenciada pela suposição que: (i) o gnosticismo do segundo século é combatido nessas epístolas, e (ii) que a organização da igreja estava por demais desenvolvida para aquele período tão primitivo de Paulo. A força dessa primeira suposição é reduzida a nada pelo reconhecimento moderno crescente de que o gnosticismo possuía raízes muito mais antigas do que se imaginou há algum tempo atrás, e que a forma de heresia combatida nessas epístolas está longe de ser o gnosticismo bem desenvolvido. A segunda suposição é igualmente débil em vista do fato que a organização da igreja é certamente mais primitiva do que nos dias de Inácio e não deixa transparecer qualquer anacronismo com o período do apóstolo.

#### c) O problema doutrinário

A ausência das grandes discussões doutrinárias paulinas, que são encontradas nas primeiras epístolas suas, e a presença de expressões estereotipadas como "a fé" e "sã doutrina", que sugerem um estágio de desenvolvimento quando a doutrina cristã havia atingido a fixidez de tradição, têm dado lugar a outras dúvidas acerca da autoria paulina. Entretanto, o reconhecimento do caráter principalmente pessoal dessas missivas e o conhecimento que tanto Timóteo como Tito já haviam recebido o ensinamento principal de Paulo, é suficiente para explicar a primeira dessas objeções, enquanto a segunda pode ser anulada pela suposição válida que Paulo, na qualidade de missionário pioneiro que enxergava longe, por mais criativas e dinâmicas que tenham sido as suas primeiras declarações nas suas epístolas eclesiásticas, não poderia ter-se esquecido da necessidade de con-

servar a doutrina verdadeira; e somos obrigados a admitir que os termos que ele então usou com esse propósito são eminentemente aptos.

#### d) O problema lingüístico

As epístolas pastorais contêm um número extraordinariamente grande de palavras em nenhuma outra parte empregadas no NT, bem como certo número de termos que Paulo não usou em qualquer dos seus outros escritos, e essas indicações, segundo alguns estudiosos, demonstrariam que as epístolas pastorais não foram escritas por Paulo, especialmente quando isso é confirmado pela ausência de muitos pronomes, preposições e partículas geralmente usadas pelo apóstolo. Porém, contagens de palavras dessa espécie só podem ser eficazes se existirem informes suficientes que sirvam de uma base justa de comparação, o que não pode ser dito no caso das epístolas paulinas, onde o vocabulário total não excede 2.500 palavras diferentes. Não parece haver qualquer razão válida pela qual as diferenças de vocabulário e de estilo não poderiam ter tido lugar nos escritos de um homem.

Em conclusão, pode ser afirmado que essas objeções, até mesmo quando cumulativamente consideradas, não provêem uma base adequada para desconsiderarmos a convicção reconhecida e jamais derrubada da igreja cristã, até o séc. XIX, de que essas epístolas são escritos genuínos do apóstolo Paulo.

#### V. VALOR

Durante toda a história da igreja essas epístolas pastorais têm sido usadas para instruir os ministros de Cristo quanto aos seus deveres e seu comportamento, e têm sido valiosas por proverem um padrão de comportamento prático. Contudo, sua utilidade e apelo não se têm limitado a isso, pois contêm muitas gemas de encorajamento espiritual e de discernimento teológico que têm enriquecido grandemente a vida devocional da igreja. Passagens tais como 1Tm 3.16 e Tt 2.12s.; 3.4s., entre muitas outras, chamam a atenção do leitor para algumas das grandes verdades do evangelho, enquanto o último capítulo 2Tm preserva o comovedor canto de crse do grande apóstolo. D.G.

**TINGIR** — V. ARTES E OFÍCIOS.

**TINHA** (nethaq, Lv 13.30-37; 14.54) — Provavelmente um nome geral para erupções da pele. V. tb. SARNA; ENFERMIDADE E CURA.

**TINTA, PINTURA** — V. ARTE; COMÉSTICOS E PERFUMARIA.

**TINTA** — V. ESCRITA.

**TINTEIRO** — V. ESCRITA.

**TÍQUICO** — Um crente originário da província da Ásia — o texto "ocidental" diz que ele era de Éfeso — que acompanhou Paulo a Jerusalém, sem dúvida como delegado de sua igreja

para a entrega da coleta (At 20.4; cf. 1Co 16.1-4). Foi representante pessoal do apóstolo — provavelmente (considerando-se "eu vo-lo envio" como um arista epistolar) o portador das Epístolas aos Colossenses (Cl 4.7-9) e aos Efésios (Ef 6.21,22); e, no caso de a Epístola aos Efésios haver sido escrita como uma epístola circular, também teria sido representante apotólico perante outras igrejas asiáticas igualmente. Parece que Paulo considerava que Tíquico pudesse aliviar os labores de Tito, em Creta (Tt 3.12), e parece que o enviou a Éfeso (levando 2Timóteo?) no momento em que Timóteo se tornava necessário em outro lugar (2Tm 4.12). Essas comissões refletem aquele caráter digno de confiança que é recomendado por Paulo (Ef 6.21; Cl 4.7). Sua designação como "ministro", nesses contextos, provavelmente se relaciona com o serviço prestado por Tíquico à Igreja, possivelmente com os serviços prestados a Paulo, muito improvavelmente à posição de diácono (q.v.). Certos eruditos, que têm posto em dúvida a autenticidade da Epístola aos Efésios, têm ligado Tíquico com a origem dessa epístola (cf. W. L. Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles*, 1939, p. 203; C. L. Mitton, *Epistole to the Ephesians*, 1950, p. 268). A.F.W.

**TIRACA** — Trata-se do Faraó Taharqa da XXV.<sup>a</sup> dinastia (etíope) do Egito; reinou durante 26 anos, em cerca de 690-664 a.C. A passagem de 2Rs 19.9 (= Is 37.9) parece indicar que Tiraca liderou aquelas forças egípcias que Senaqueribe (q.v.) precisava derrotar em Elteque (q.v.), em 701 a.C., quando atacava Ezequias, de Judá. Nesse caso, Tiraca seria então apenas o comandante do exército, visto que não foi rei senão apenas onze anos mais tarde. O epíteto "rei da Etiópia" é o epíteto empregado na fonte informativa em Isaías e 2Reis, e parece datar de 690 a.C. ou depois. Um ponto de vista alternativo, a saber, que Senaqueribe teria invadido novamente a Palestina no início do verdadeiro reinado de Tiraca (c. 688 a.C.?), requer duas suposições principais: uma segunda campanha palestíniana por Senaqueribe, que em outrass fontes se desconhece inteiramente, e a síntese das duas campanhas numa só, pelos narradores do AT; referências em W. F. Albright, *BASOR*, 130, 1953, p. 8 e 9. A teoria de M. F. L. Macadam (*Temples of Kawa*, I, 1949, p. 18-20) de que Tiraca nasceu em cerca de 709 a.C., e assim não poderia ter comandado tropas em 701 a.C., é desnecessária e está sujeita a outras objeções; v. J. Leclant e J. Yoyotte, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, LI, 1952, p. 17-27. K.A.K.

**TIRANO** — Não existe qualquer referência conhecida sobre Tirano, além de At 14.9, onde se lê que Paulo, em Éfeso, ensinava diariamente na escola de Tirano. A palavra "escola" (q.v.) significa um grupo ou um lugar onde eram apresentadas conferências a serem discutidas. Não se sabe se Tirano foi o fundador da escola ou o seu proprietário no tempo da permanên-

cia de Paulo na cidade. As palavras "um certo", que aparecem em algumas versões nesse versículo, e que parecem dar apoio a este último ponto de vista, não se encontram nos melhores manuscritos. D.R.H.

**TIRAS** (*tiras*) — Um dos filhos de Jafé, e irmão de Gomer, Madai, Java e Meseque (Gn 10.2; 1Cr 1.5), todos provavelmente povos nortistas (v. NAÇÕES, TABELA DAS). O nome Tiras tem sido comumente identificado com os Tursha (*Trsh.w*) que são mencionados entre os invasores vindos do norte, no séc. XIII a.C., por Merneptá (v. EGITO). Por sua vez, esses são frequentemente equiparados com os *Tyrsenoi* (forma dialetal de *Tyrrhenoi*) da literatura grega, ligados por muitos com os etruscos, embora essa identificação continue duvidosa. T.C.M.

**TIRO** — Era o principal porto marítimo da costa da Fenícia e ficava cerca de 40 km ao sul de sidom e cerca de 56 km ao norte do monte Carmelo. Tiro (heb., *tsor*; em assírio, *Sur(r)u*; em egípcio, *Daru*; gr., *Tyros*) contava com dois portos. Um deles ficava em uma ilha, enquanto o outro, o porto "Velho", ficava no continente e pode ser o Ussu das inscrições assírias. A cidade, que era banhada pelo rio Litani, dominava a planície circunvizinha, ao norte da qual ficava Sarepta (q.v.).

### I. HISTÓRIA

Segundo Heródoto (ii.44), Tiro foi fundada em c. 2700 a.C., embora alguns encarem sua omissão das listas de cidades conquistadas por Tutmose III, de c. 1485 a.C., como uma implicação que a mesma ainda não havia sido fundada como colônia de sidom. É provável, todavia, que Tiro tivesse desempenhado papel ativo e antigo no comércio marítimo e no tráfico de artigos de luxo com o Egito, o que teria provocado as campanhas egípcias para controlar a costa da Fenícia. Durante o período de Amarna, o chefe local de Tiro, Abimilki, permaneceu leal, escrevendo a Amenofes III acerca da traição de cidades circunvizinhas e solicitando ajuda contra o amorreu Aziru e contra o rei de sidom. Quando os filisteus assediaram sidom (c. 1200 a.C.) muitos dos seus habitantes fugiram para Tiro, que agora se tornara "filha de sidom" (Is 23.12), o principal porto da Fenícia. Pelos fins do segundo milênio a.C. era considerada uma cidade poderosamente defendida, à borda da terra que caíra por sorte à tribo de Aser (Js 19.29), reputação essa que continuou por muito tempo (2Sm 24.7, "fortaleza de Tiro").

Declinando o Egito, Tiro se tornou independente, e os seus governantes passaram a dominar a maior parte das cidades costeiras da Fenícia, incluindo o interior do Líbano. Hirão I foi amigo de Davi, e supriu materiais para a edificação do palácio real de Jerusalém (2Sm 5.11; 1Rs 5.1; 1Cr 14.1), uma orientação por ele continuada durante o reinado de Salomão, quando enviou madeira e pedras para a construção do templo (1Rs 5.1-12; 2Cr 2.3-16) em

recompensa pelos suprimentos de alimento e vantagens territoriais (1Rs 9.10-14). Houve construtores tírios, incluindo um fundidor de bronze igualmente chamado Hirão, que colaboraram nos projetos de Salomão (1Rs 7.13,14). Durante o seu reinado, Hirão I ligou o porto principal, continental, com a ilha, através de um molhe artificial, e edificou um templo dedicado às divindades Melcarte e Astarte. Como parte de sua política de expansão colonial e comercial, ele ajudou no desenvolvimento do porto salomônico de Eziom-Geber, no mar Vermelho, para efetivação de viagens para o sul (1Rs 9.27), e seus navios atingiram lugares longínquos (1Rs 9.28; v. OFIR). Desse período em diante, frequentemente denominado de "idade áurea de Tiro", os tírios se tornaram os grandes comerciantes do Mediterrâneo oriental (Is 23.8), e daí por diante se tornaram notáveis pelas suas habilidades marítimas (Ez 26.17; 27.32). O comércio primário dos tírios girava em torno de seu próprio vidro manufaturado (q.v.), bem como em torno de seu corante de púrpura, chamado "tírio", que era extralido do *murex* local (v. ARTES E OFÍCIOS; FENÍCIA).

O cânon de Ptolomeu continua sendo a fonte informativa primária da lista de reis, embora exista uma divergência de cerca de dez anos quanto à data dos primeiros governantes, quando comparado com a história assíria e hebraica. Assim é que Hirão I é datado em c. 979-945 a.C. (v. CRONOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO; cf. Albright, c. 969-936 a.C.). Seu sucessor, Baal-(m)azzar I (= Balmazeros) foi seguido por Abd-Astarte, que foi assassinado pelos seus irmãos, o mais velho dos quais, Methus-Astartu, usurpou o trono. Feles, que sucedeu a Astárimo, em c. 897 a.C., foi derrubado pelo sumo sacerdote Etbaal (Itoba), cuja filha, Jezabel, casou-se com Acabe, de Israel, a fim de confirmar a aliança estabelecida entre as duas nações (1Rs 16.31). Etbaal também foi contemporânea de Ben-Hadade I. Seu sucesso contra Feles pode ter estado ligado com a invasão por parte de Assurnasirpal II, da Assíria, que de Tiro levou um pesado tributo.

O porto de Tiro sofreu outro golpe em 841 a.C. quando, no décimo oitavo ano de seu governo, Salmaneser III, da Assíria, recebeu tributo de *Ba'alimanzar*, ao mesmo tempo que Jeú lhe prestou homenagem em Nahr-el-Kelb (*Sumer*, VIII, 1951, 3-21). Baalezer II foi substituído por Meten I (c. 829-821), e este por Pigmalião (*Pu'm-yaton*), em cujo sétimo ano de governo (825 a.C.; mas outros dizem 815 a.C.) Cartago foi fundada por Tiro.

A pressão assíria contra a Fenícia continuou, e Tiro pagou tributo a Adade-Nirari III, da Assíria, em 803 a.C., enquanto seu rei, *Hirammu* (Hirão II) enviou presentes a Tiglate-Pileser III, o qual afirma que o seu rabsaquê (q. v.) tomou 150 talentos de ouro de Metena (Meten II), o próximo rei de Tiro (isto é, em c. 730 a.C.). Através desses expedientes a cidade manteve bastante autonomia. De acordo com Josefo, Salmaneser V, da Assíria (cujos próprios registros se perderam), pôs cerco a Tiro em 724 a.C.,



e a cidade caiu, juntamente com Samaria, nas mãos de Sargom II, em 722 a.C. Oficiais assírios locais supervisionavam o envio de impostos pagos em espécie e enviados a Ninive, enquanto considerável agitação era fomentada pelo Egito, para quem os tírios se voltavam em busca de auxílio. Isso provocou a denúncia de Tiro pelos profetas hebreus que se seguiram a Isafas — por Amós por terem os tírios entregado prisioneiros hebreus aos edomitas (1.9), e por Joel (3.5,6) por terem vendido prisioneiros hebreus como escravos, aos gregos. Tiro caiu sob o domínio de sidom e, quando Senaquerib se aproximou, seu governante, Luli (Elulæus) fugiu e morreu no exílio. Isso salvou a cidade do assalto, pois os assírios instalaram o seu preferido, Tubacalu (Etbaal III), em 701 a.C.

Esar-Hadom, que estava mantendo o caminho livre para poder atacar o Egito, executou Abdi-milkiti, de sidom (c. 677 a.C.) e estabeleceu Baali I no trono, ligando-o por tratado com a Assíria. Entretanto, Tiro, instigada por Tiraca, do Egito, rebelou-se e Esar-Hadom assediou o porto, que entretanto não caiu senão já em 664 a.C. perante Assurbanipal, que nomeou Azi-Baal como rei, tendo levado como reféns para Ninive as suas irmãs e muitos oficiais.

Com o declínio da Assíria, no fim do reinado de Assurbanipal (c. 636-627 a.C.), Tiro recuperou a sua autonomia bem como muito de seu antigo comércio marítimo. Não obstante isso, Jeremias profetizou a sujeição de Tiro aos babilônios (25.22; 27.1-11), como também foi profetizado posteriormente por Ezequiel (26.1-28.19; 29.18-20) e por Zacarias (9.2s.). Nabucodonosor II assediou Tiro durante treze anos (c. 587-574 a.C.) (Josefo, *Vida* i.21; JBL, LI, 1932, p. 94s.), mas não nos resta nenhum registro contemporâneo sobre isso (cf. Ez 29.18-20). A cidade (sob Baali II) por fim reconheceu a suserania babilônica, e certo número de contratos babilônicos confirmou isso, onde aparecem os nomes dos oficiais babilônicos locais. Durante uma década Tiro foi governada por "juizes" (*shpt*).

Em 332 a.C., Alexandre, o Grande, pôs cerco ao porto da ilha durante sete meses e a capturou somente depois de ter construído um molhe até à fortaleza da ilha. A despeito de pesadas perdas, o porto em breve se recuperou sob o patrocínio selêucida. Herodes I reconstruiu seu templo principal, que certamente continuava de pé quando nosso Senhor visitou o distrito fronteiriço de Tiro e sidom (Mt 15.21-28; Mc 7.24-31). O povo de Tiro ouviu-o falar (Mc 3.8; Lc 6.17), e ele citou Tiro como uma cidade pagã que teria menor responsabilidade do que aquelas cidades da Galiléia que constantemente desfrutavam de seu ministério (Mt 11.21,22; Lc 10.13,14). Havia cristãos ativos em Tiro, no primeiro século de nossa era (At 21.3-6), e ali foi sepultado o erudito escritor cristão Orígenes (254 d.C.).

## II. ARQUEOLOGIA

As principais ruínas existentes datam da queda da cidade do tempo das Cruzadas, em 1291

d.C., mas as escavações feitas desde 1921 (*Syria*, VI, 1922), e desde 1937, no porto, têm descoberto algumas das primeiras fundações. Entretanto, as muitas moedas cunhadas em Tiro, desde o séc. V a.C. em diante, encontradas em muitos locais por todo o antigo Oriente Próximo e na área do Mediterrâneo, atestam sobre sua grandeza.

A "escadaria de Tiro" (Josefo, BJ ii. 10.2), que assinalava a divisão entre a Fenícia e a Palestina propriamente dita (1Macabeus 11.59), tem sido identificada com o promontório rochoso existente em Ras-en-Naqara ou Ras el-Abiyad. D.J.W.

**TIRZA** — 1. Filha mais nova de Zelofoade (Nm 26.33; 27.1; Js 17.3).

2. Uma cidade canaanita notável pela sua beleza (Ct 6.4) e que foi capturada por Josué (Js 12.24). Em tempos posteriores Jeroboão morreu ali (1Rs 14.17). O lugar se tornou capital de Israel nos dias de Baasa (1Rs 15.21,33; 16.6), Elá e Zinri (1Rs 16.8,9,15). Zinri incendiou seu próprio palácio e nele morreu, quando Onri o cercou ali (1Rs 16.17,18). Depois de seis anos, Onri transferiu a capital do reino para Samaria. Quase perto do fim da existência da nação de Israel, Menaém, um residente de Tirza, conseguiu derrotar Salum e usurpar o trono (2Rs 15.14,16).

Père de Vaux acredita que o grande cômodo de Tell el-Fara, cerca de 11 km a nordeste de Nablus, onde escavou por diversos anos, seja o local de Tirza. As escavações revelam uma cidade que floresceu no séc. IX a.C., mas que mais tarde foi rebaixada à posição de uma simples cidade provincial. V. R. de Vaux, artigos sobre escavações em Tell el-Far'a, em RB, 1947-52. J.A.T.

## TISRI — V. CALENDÁRIO.

**TITO** — Embora não seja mencionado em Atos, Tito foi um dos companheiros de Paulo, em quem o apóstolo depunha considerável confiança. Ouve-se falar nele pela primeira vez por ocasião da controvérsia sobre os gentios, quando acompanhou Paulo e Barnabé a Jerusalém (Gt 2.1). Ele proveu um caso teste, visto que era gentio, mas parece que não foi compelido a deixar-se circuncidar (Gt 2.3). Tito provavelmente acompanhou Paulo em suas viagens missionárias subseqüentes, ainda que nenhuma informação definida sobre o seu trabalho seja disponível até o tempo da crise em Corinto. Evidentemente vinha agindo na qualidade de representante de Paulo em Corinto, durante o ano que antecedeu à escrita de 2Coríntios (cf. 8.16), com a comissão especial de organizar um plano de coletas ali. A tarefa não foi terminada, pois mais tarde Tito foi exortado por Paulo a regressar a Corinto para completar a obra (2Co 8.6).

Uma incumbência mais delicada foi a de suavizar a tensa situação que surgira entre Paulo e os coríntios, tarefa essa que como é claro exigia um homem de grande tato e força de caráter. Parece ter possuído uma personalidade mais

T

forte que a de Timóteo (cf. 1Co 16.10; 2Co 7.15), e possuía habilidades de administrador. Uma comparação entre o 2Coríntios 2 e 7 sugere que ele levou uma carta de Paulo aos crentes de Corinto que desde então se perdeu (a "carta severa") e na qual o apóstolo os exortava com grande angústia no coração por causa da atitude ativa dos mesmos. Por fim Tito reuniu-se novamente a Paulo, na Macedônia (2Co 7.6), trazendo boas notícias, e, em resultado disso, foi escrita 2Coríntios que foi voluntariamente levada por Tito aos destinatários (2Co 8.16s.). Tito possuía uma afeição particular e uma sincera preocupação pelos coríntios. Foi descrito pelo apóstolo como "meu companheiro e cooperador convosco" (8.23), e que jamais pensaria em tirar vantagem pessoal daqueles que haviam sido confiados aos seus cuidados (12.18).

Pela epístola que lhe foi endereçada, pode-se concluir que Tito acompanhou o apóstolo a Creta, depois que este último foi solto de sua prisão em Roma, e que então foi deixado ali para consolidar a obra (Tt 1.5s.). A epístola encarece a necessidade do uso de autoridade no estabelecimento de um grupo de ministros dignos, na eliminação de qualquer oposição, e no ensino de doutrina sã. Foi convocado a vir reunir-se a Paulo em Nicópolis, quando da chegada de Ártemas ou Tíquico (Tt 3.12), e é bem possível que também tivesse sido comissionado em Nicópolis para tomar conta de uma missão evangelístico na Dalmácia, na qual estava atarefado quando Paulo escreveu 2Timóteo (2Tm 4.10). A tradição posterior, entretanto, supunha que regressara a Creta, e o descrevia como um bispo ali, até uma idade avançada (Eusébio, EH iii. 4.6). Quanto à possibilidade que ele fosse irmão de Lucas (o que poderia explicar a ausência de seu nome em Atos), v. W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveller and Roman Citizen*<sup>14</sup>, 1920, p. 390. D.G.

**TITO, EPÍSTOLA A** — V. TIMÓTEO E TITO, EPÍSTOLAS A.

**TÍTULO** — V. INSCRIÇÃO.

**TOBE** — Nome de um principado aramaico situado a leste do rio Jordão e a norte de Gileade, mencionado em conexão com Jefe e Davi (Jz 11.3; 2Sm 10.6). O distrito de Tubias, em 1 Macabeus 5.13, provavelmente é idêntico. O *Talmude* de Jerusalém considera-o idêntico a Susita ou Hipos, uma cidade da Decápolis, a sueste do mar da Galiléia. Entretanto, al-Taiyiba, a 16 km ao sul de Gadara, também tem sido proposta; esse nome preserva a forma árabe do hebraico *tov*, "bom", mas al-Taiyiba é um substantivo locativo bastante comum. D.F.P.

**TOBIAS** — Nome de diversos indivíduos no AT. O mais importante deles foi um dos opositores de Neemias. Em Ne 2.10 ele é chamado de "o servo amonita". Pode ter sido um escravo libertado que se elevou a uma posição influente em Amom, chegando talvez a ser governador da

provincia. Provavelmente foi o antepassado dos Tobiades que governaram Amom durante gerações depois de seu tempo, conforme é confirmado pelos papirus Zeno, do terceiro século a C., bem como por remanescentes de um palácio e um túmulo em Araç el-Emir, na Jordânia. Se Ed 4.7-23 for passagem datada em pouco antes da chegada de Neemias (v. ESDRAS, LIVRO DE), então Tobias bem pode ser identificado com Tabeel, de Ed 4.7. Tobias é a forma hebraica para "Javé é bom", enquanto *Tabe'el* é a forma aramaica para "Deus é bom".

Quanto a uma completa discussão sobre a família Tobiade desde os dias do segundo templo, v. B. Mazar, IEJ, VII, 1957, p. 137-145, 229-238. A inscrição existente em Araç el-Emir, acima do local do sepulcro da família (v. fig. 19) provavelmente deve ser datada como pertencente ao tempo do Tobias que antecedeu Neemias (Zc 6.10). J.S.W.

**TOBIAS, LIVRO DE** — V. LIVROS APÓCRIFOS.

**TOCHA** — A palavra ocorre por diversas vezes em nossa versão, tanto no AT como no NT. Quanto ao AT é tradução do hebraico *lapid* (Gn 15.17; Jz 7.16,20; Jó 41.19; Is 62.1; Ez 1.13; Dn 10.6; Zc 12.6). Há outras passagens, porém, como Jó 12.5 e Na 2.3 onde, embora apareça o vocábulo hebraico *lapid*, nossa versão prefere apresentar outras traduções — acompanham a ASV e a RSV, que dão uma interpretação inteiramente diferente de tochas. A tocha tradicional consistia de uma longa vara com trapos embebidos em azeite enrolados na ponta. Todavia, nossa versão, acompanhando outras traduções, traduz erroneamente por "tocha" o hebraico *pladah*, em Na 2.4, que provavelmente significa "aparelhos de aço". Quanto ao NT aparece ocasionalmente como tradução do grego *lampas*, como em Jo 18.3, Ap 4.5 e 8.10, ainda que *lampas* seja vocábulo igualmente traduzido como "lâmpada" (q.v.). R.E.N.

**TUDO-PODEROSO** — Um dos nomes de Deus, usado por 48 vezes no AT (p.ex., Gn 49.25; Jó 5.17) para traduzir o termo heb. *shaddai*, cuja raiz tem significado incerto. Algumas vezes é usado em conjunção com 'el, "Deus", e então traduzido como "Deus Todo-poderoso" (Gn 28.3). No NT o vocábulo é encontrado oito vezes em Ap, e também em 2Co 6.18 para traduzir o grego *pantokrator*, "todo-poderoso". V. N. Walker, "A New Interpretation of the Divine Name 'Shaddai'", ZATW, 1960, p. 64-66. J.D.D.

**TOFETE** — Era um "lugar alto" no vale de Hinom (q.v.), nas cercanias imediatas de Jerusalém, onde em tempos idos eram sacrificadas crianças em honra a certa divindade chamada Moloque. Josias profanou esse santuário idólatra, e Jeremias profetizou que o lugar seria usado como um cemitério (Jr 7.32s.). O significado e a etimologia do vocábulo são incertos. A derivação geralmente aceita assevera que o termo se deriva da raiz aramaica *tpi*; nesse caso signifi-

caria "fornalha". Isso concorda bem com o fato que os sacrifícios a Moloque eram realizados com fogo (cf. 2Rs 23.10). D.F.P.

**TOGARMA** — Terceiro filho de Gomer, neto de Jafé e irmão de Asquenaz e Rifá (Gn 10.3; 1Cr 1.6). Os da casa de Togarma, juntamente com Tubal, Javã e Meseque (q.v.) supriam cavalos e mulas para Tiro (Ez 27.14) e soldada para Gogue (Lídia?; Ez 38.6). No séc. XIV a.C., Togarma é descrita como região que ficava entre Carquemis e Harã (Mursilis II), numa das principais rotas comerciais através do sudoeste da Armênia. Era denominada Til-garimanu nos tempos assírios (Sargom e Senaqueribe em seus anais) e era a capital de Kammanu, na fronteira de Tabal. Essa identificação, pela primeira vez proposta por F. Delitzsch, é apoiada por E. Bilgiç (A.F.O., XV, p. 29) e por W. F. Albright (*Recent Discoveries in Bible Lands*, 1955, p. 71), mas é negada por Pöebel (AJSL, LV, p. 294, n. 47) D.J.W.

**TOLA** — 1. Um nome de família no clã liderante da tribo de Issacar (Gn 46.13; Nm 26.23; 1Cr 7.1,2). 2. Tola ben Puah, de Samir, uma vila desconhecida, no monte Efraim, um juiz nacional depois do reinado de Abimeleque, por 23 anos. Puah era também um nome de família em Issacar. J.P.U.L.

**TOMÉ** — Um dos doze apóstolos. Na lista dos doze arranjados em três grupos de quatro nomes, Tomé ocorre no segundo grupo (Mt 10.2-4; Mc 3.16-19; Lc 6.14-16; At 1.13). Ele é ligado com Mateus em Mt 10.3 e com Filipe em At 1.13. Seu nome se deriva do aramaico *t'oma'* que significa "gêmeo"; por três vezes João prefere a versão grega do nome, "Didimo" (11.16, 20.24; 21.2) A questão que pergunta de quem ele era gêmeo não pode ser respondida com certeza. Várias tradições (síriaca e egípcia) sugerem que seu nome pessoal era Judas.

É somente no quarto evangelho que aparecem quaisquer referências pessoais a Tomé. Ele estava preparado para ir com Jesus até o túmulo de Lázaro, e para quicã morrer às mãos dos judeus (Jo 11.16). Confessou-se incapaz de compreender para onde Jesus estava indo quando avisou os doze sobre sua partida iminente (Jo 14.5). O principal incidente a respeito do qual ele sempre tem sido lembrado, e por causa do qual passou a ser conhecido como "o incrédulo Tomé", foi a sua incredulidade na ressurreição de Cristo. Ele perdeu o primeiro aparecimento de Jesus aos demais apóstolos (Jo 20.24) e afirmou que exigia provas visuais e palpáveis para crer na ressurreição (20.25). Exatamente uma semana mais tarde, Cristo apareceu novamente aos onze, e ofereceu a Tomé a oportunidade de comprovar a realidade do seu corpo. A confissão de fé de Tomé, "Senhor meu e Deus meu!" (Jo 20.28) assinala o climax do quarto evangelho; e promete-se a bem-aventurança àqueles que podem chegar à mesma fé sem o auxílio da vista. R.E.N.

**TOPÁZIO** — V. JÓIAS E PEDRAS PRECIOSAS.

**TORÁ** — V. LEI.

**TORRE** — V. CASTELO.

**TORRE DE BABEL** — V. BABEL.

**TORRE DOS CEM** — Em Ne 3.1, uma torre em Jerusalém que ficava entre os Portões das Ovelhas e dos Peixes, provavelmente perto da esquina nordeste da cidade. Talvez deva ser considerada a mesma que a Torre de Hananel (q.v.). O hebraico é *hame'ah*, que significa "o cem"; por isso mesmo algumas versões dizem Torre de Meá, omitindo o artigo definido, enquanto outras versões (no que são acompanhadas por nossa versão portuguesa) traduzem tal nome literalmente. O nome pode referir-se à sua altura — talvez cem côvados; ou ao número de seus degraus; ou ao número de soldados que a guarneciam. V. JERUSALÉM. D.F.P.

**TOUCA** — Tradução do termo hebraico *sh'vímim* (Is 3.18). Era uma espécie de rede ou véu para os cabelos, usado pelas mulheres nos dias de Isaias, e sem o qual era considerado indecoroso que uma mulher fosse vista.

**TOUPEIRAS** — Embora existam versões que traduzem o termo hebraico *tinshemet* (Lv 11.30) como igual ao termo hebraico *hafarperet* (Is 2.20), parece que o animal em vista (em nossa versão, "toupeira") só estava na mente dos escritores sagrados nesta última passagem. (Nossa versão traduz a primeira como "camaleão"). É mais possível que o animal em questão seja o rato-toupeira (*Spalax sp.*). Trata-se de um roedor, mas faz toca e empurra montões para cima à maneira da toupeira; esses montículos podem ser vistos em grande número em muitas regiões do Oriente Médio. V. tb. CAMALEÃO. G.C.

**TOURO, NOVILHO** — V. GADO.

**TRABALHADORES EM COBRE** — V. ARTES E OFÍCIOS.

**TRABALHO** — Os principais vocábulos, nesse caso, são os termos hebraicos *ma'aseh* (181 vezes), "um ato", "um feito" (cf. Gn 5.29; Êx 5.4 etc., e especialmente em Salmos, para indicar os atos de Deus; v. Sl 8.3,6; 19.1 etc.); *m'la'kha* (117 vezes; cf. Gn 2.2,3, Êx 20.9 etc.); *po'al* (30 vezes), "um feito" (cf. Dt 32.4 etc.). Os termos gregos são *ergon* (142 vezes) que é encontrado especialmente em João, Hebreus, Tiago e Apocalipse. Menos freqüente é o substantivo abstrato *energeia*, lit., "energia". Trata-se de um vocábulo especificamente paulino (Ef 1.19; 3.7; 4.16; Fp 3.21; Cl 1.29; 2Ts 2.9, em nossa versão traduzido como "força", "cooperação", "poder", "eficácia"). Também devemos levar em consideração o termo hebraico *y'gi'ah*, "labor", "cansaço", e *'amal*, "labor", "miséria"; cf. o vocábulo grego *kopiaio*, "labutar", "esfalfar-se" (cf.

Mt 11.28; Jo 4.38 etc.), e *ergates*, "trabalhador" (Mt 9.37,38; 20.1,2,8; Lc 10.2,7; Tg 5.4).

No grego clássico o verbo *kopiaio* dizia respeito ao cansaço que o trabalho produz (cf. LSJ, *ad. loc.*), porém no NT significa antes o próprio trabalho efetuado "labutar", "esfaltar-se" (cf. Mt 11.28; Jo 4.38). O termo *ergates* se refere ao negócio ou profissão mediante o qual os homens ganham sua subsistência (At 19.24), e é igualmente empregado para denotar o lucro que resulta dessa atividade (At 16.16,19) bem como a labuta que a busca do ganho envolve. A palavra *ergasia* ocorre em sentido ético em Ef 4.19, e significa literalmente "negociar com"; cf. "trabalhador" (*ergates*) em Lc 13.27; 2Co 11.13; Fp 3.2, e, em bom sentido, Mt 10.10; 2Tm 2.15. O uso que Lucas faz do latinismo dos *ergasian*, "diligência" (Lc 12.58; em nossa versão, "esforça-te"), para salientar a advertência de Cristo a respeito da reconciliação com um adversário, é por alguns estudiosos reputado como derivado de seus estudos médicos, onde a expressão se referia à composição de alguma mistura, a própria mistura, e o processo de digestão e o trabalho dos pulmões etc. (cf. W. K. Hobart, *The Medical Language of St. Luke*, 1882, p. 243). A frase, entretanto, ocorre na LXX (cf. Sabedoria xlii.19), com a qual Lucas estava familiarizado.

## I. O SENTIDO GERAL

Pelo uso permutável de determinadas palavras, tanto para indicar a atividade de Deus como a do homem, fica claro que o trabalho é algo determinado por Deus. Desde o princípio o propósito de Deus para os homens é que eles trabalhem, e Sl 104.19-24 e Is 28.23-29 são passagens que estabelecem que o trabalho é uma provisão da sabedoria divina. A própria criação "trabalha" (cf. Pv 6.6-11). O fato do trabalho, que forma parte integral do padrão do propósito divino para o homem se deixa entender no quarto mandamento. Porém, a entrada do pecado transformou o trabalho de uma alegria para uma labuta (cf. Gn 3.16-19). Dessa maneira o trabalho se tornou uma carga em lugar de uma bênção e, embora não seja mau em si mesmo, perdeu algo de seu verdadeiro valor. Transformou-se numa ocasião de pecado; o resultado é a idolatria, quando o trabalho é reputado um fim em si mesmo (cf. Ec 2.4-11,20-23; Lc 12.16-22). Por parte de alguns é usado como meio de exploração e opressão (cf. Êx 1.11-14; 2.23; Tg 5.4). Na redenção, todavia, o trabalho é novamente transformado num meio de bênção. Desde os seus primórdios o cristianismo tem condenado o ócio até mesmo quando tem sido praticado em nome da religião (cf. 1Ts 4.11; também Ef 4.28; 1Tm 5.13). Nosso Senhor, trabalhando como um carpinteiro (Mc 6.3), santificou o trabalho diário comum, e Paulo deixou-nos exemplo de trabalho honesto (At 18.3). Ele praticamente estabeleceu uma lei de economia social em sua afirmação de 2Ts 3.10: "Se alguém não quer trabalhar, também não coma". Por outro lado, o princípio proclamado por nosso Senhor

permanece uma das bases da sociedade: "...digno é o trabalhador do seu salário" (Lc 10.7).

Na experiência da graça, às tarefas humanas se dá um novo valor, e o trabalho se torna mais digno. Nossos serviços devem ser realizados por amor ao nome. E no cumprimento desses serviços, nesse contexto, os mesmos são triplicamente abençoados. Aquele que trabalha é abençoado na recepção da graça divina para dar prosseguimento aos seus labores para a glória de Deus; aqueles que recebem os resultados desses serviços, feitos com um novo espírito e com uma nova qualidade, são igualmente beneficiados; e em tudo o próprio Deus é glorificado. Tal trabalho é feito "em" e "para" o Senhor (cf. Rm 14.7,8; Ef 6.5-9; Cl 3.23,24). Dessa maneira o homem se torna despendeiro das riquezas de Deus (1Co 4.1,2; cf. Mt 25.14-30), bem como um servo de seu próximo (Mt 25.40; Gl 5.13; 1Pe 4.10). O caráter genuíno da fé de um indivíduo é comprovado, afinal de contas, pela qualidade de suas obras (cf. Mt 16.27, *praxis*). Não obstante, no fim a aceitação da pessoa do trabalhador por parte de Deus será um ato da graça divina (cf. 1Co 3.8-15; notar especialmente o v. 10).

## II. A REFERÊNCIA ÉTICA E ESPIRITUAL

A palavra "trabalho" (ou "obra") é usada com referência aos atos de criação e providência de Deus. Em Salmos a essa nota dá-se uma ênfase especial. As obras de Deus são grandes e multifórmes (cf. Sl 92.5; 104.24; 112.2 etc.). Elas lhe entoam louvor eterno (cf. Sl 145.4,9,10), declaram a sua justiça (145.17) e lhe dão alegria (104.31). O mesmo quadro pode ser encontrado no NT (cf. Hb 4.10; Jo 1.3; At 13.41; Ap 15.3). Esse termo é igualmente usado para indicar a obra de salvação que o Pai entregou para ser efetuada pelo Filho. Essa é especificamente uma idéia joanina. O Filho veio a fim de realizar a obra do Pai (cf. Jo 4.34; 5.36, 9.4; 10.25,37 etc.), obra essa que o Filho consumou (Jo 15.24; 17.4). Isso significa que coisa alguma pode ser adicionada ao trabalho realizado por Cristo, visto que foi efetuado de uma vez para sempre. Conclui-se que a salvação não é uma questão de mérito humano, mas antes, de graça divina (v. OBRAS; GRAÇA; SALVAÇÃO etc.). Porém, os indivíduos redimidos trabalharão e servirão e labutarão, e assim recomendarão aos cuidados do Senhor. O crente será frutífero em toda a boa obra (Co 1.10; cf. Gl 6.4; 2Ts 2.17; 2Tm 2.21 etc.). Aqueles que se atrefam em serviços especiais para Deus devem ser estimados por causa de seu trabalho (cf. 1Ts 5.13, também Fp 2.29). Não obstante, nenhum trabalho pode ser feito para Deus à parte da operação íntima de sua graça (cf. Ef 2.10; 3.20; Fp 2.13; Cl 1.29 etc.). Isso é o que o apóstolo Paulo denomina de "operosidade da vossa fé, da abnegação do vosso amor" (1Ts 1.3; cf. 2Ts 1.11).

H.D.MCD.

**TRAÇA** — O termo hebraico é *'ash*, e o grego é *sos*, ambos os quais são traduzidos como "tra-

ça" em dez lugares diferentes (Jô 4.19; 13.28; 27.18; Sl 39.11; Is 50.9; 51.8; Os 5.12; Mt 6.19,20; Lc 12.33), e o contexto de todas essas passagens confirma que se pode identificá-la com a traça da roupa. Nos países de temperatura média suficientemente alta, durante a maior parte do ano, e onde as vestes são consideradas como uma espécie de riqueza e por isso são guardadas em quantidade, o dano causado pela larva da traça ocasionalmente era sério. G.C.

**TRÁCIA** — Uma região organizada em tribos que ficava entre a Macedônia e os estados gregos da costa do Bósforo. Sempre manteve uma teimosa independência rejeitando o controle grego, e os romanos deixaram-na como uma região encravada, sob suas próprias dinastias até o ano de 44 d.C., quando foi por fim incorporada na província cesareana sob um procurador de mais baixo escalão. As instituições republicanas não foram largamente desenvolvidas antes do segundo século d.C. Não há registro que o cristianismo houvesse ali penetrado durante o período do NT. E.A.J.

**TRACONITES** — A única referência bíblica a essa região é Lc 3.1, onde, ligada à Ituréia (q.v.), é chamada a tetrarquia de Filipe (irmão de Herodes, tetrarca da Galiléia). Tracônites deve ter sido o distrito em redor de Tracom (Josefo emprega ambos os nomes em seus escritos); Tracom corresponde ao moderno al-Laja, uma área em forma de pêra, de rocha vulcânica petrificada, com cerca de 560 km quadrados em área, a leste da Galiléia e no sul de Damasco. Em sua totalidade é região extremamente improdutiva, ainda que aqui e ali apareçam trechos de terreno fértil, com algumas fontes. A natureza fendida e dividida de seu terreno torna-a ideal para os proscritos pela lei e os assaltantes. Entre outros, Varo (governador da Síria durante o período de Augusto), Herodes, o Grande, e Herodes Agripa I procuraram civilizar a região, com sucesso variado. Posteriormente foi construída uma estrada romana que a atravessava. O Targum de Jônatas identifica o Argobe do AT com a região de Tracônites. D.F.P.

**TRADIÇÃO** — Aquilo que é transmitido a outrem, especialmente o ensino transmitido de um mestre para os seus discípulos. O substantivo grego, *paradosis*, é usado quatro vezes para designar a tradição cristã, enquanto o verbo *paradiidomi*, usualmente traduzido como "entregar", ocorre por seis vezes na mesma conexão, mas o conceito é frequentemente presente sem qualquer menção da palavra. As referências nos evangelhos ocorrem em Mt 15 e Mc 7, e dizem respeito à tradição judaica, que será aqui considerada em primeiro lugar.

### I. A TRADIÇÃO JUDAICA

A palavra "tradição" não ocorre no AT, mas entre os dois Testamentos muito ensino na elaboração e na explicação sobre o AT foi adicionado pelos rabinos. Tal ensino era transmitido de

mestre para aluno, e, pelos dias de nosso Senhor, havia assumido posição paralela às Escrituras quanto à importância. Essa equiparação de meros comentários humanos com a revelação divina foi condenada por nosso Senhor. Mediante tal tradição a palavra de Deus era "transgredida", "anulada", posta de lado e rejeitada (Mt 15.3,6; Mc 7.8,9,13). As doutrinas ensinadas por tal tradição são chamadas de "preceitos de homens" (Mt 15.9; Mc 7.6,7), e o efeito da mesma, na prática, era a irrealidade e a hipocrisia (Mt 15.8,9; Mc 7.6,7). O homem nada pode adicionar à palavra de Deus sem adular a verdade.

### II. A TRADIÇÃO CRISTÃ

Embora o vocábulo "tradição" seja empregado nos evangelhos somente para designar a tradição judaica, o conceito acha-se presente no próprio ensinamento de nosso Senhor. Jesus nivelava o seu próprio ensinamento com o ensinamento da palavra de Deus na qualidade de comentário autoritativo, que ele transmitiu aos seus discípulos. Assim é que no Sermão da Montanha Jesus fez citações da lei, e novamente, paralelamente à lei, ajuntou as suas próprias palavras, prefaciando o seu comentário com a expressão "Eu, porém, vos digo" (Mt 5.22,28,32,34,39,44; cf. 6.25). Jesus afirmou que ao assim fazer não estava ab-rogando a lei, conforme os fariseus haviam feito, mas antes, estava a cumprila (Mt 5.17-19). Sua justificação para assim agir se encontra em sua própria pessoa. Na qualidade de Messias ungido pelo Espírito, a quem Deus não dera o Espírito por medida, somente ele podia fazer um comentário válido e autoritativo sobre a palavra de Deus inspirada pelo Espírito Santo, que pudesse ser colocado em pé de igualdade com a mesma.

Uma ênfase semelhante sobre a pessoa de Cristo pode ser encontrada em algumas passagens relevantes das epístolas. Em Cl 2.8 Paulo adverte com as palavras: "Cuidado que ninguém vos venha a enredar com sua filosofia e vãs sutilezas, conforme a tradição dos homens, conforme os rudimentos do mundo, e não segundo Cristo". O contraste com as tradições humanas é Cristo. Por esse motivo é que em Gl 1.14,16 Paulo mostra que abandonara a tradição dos anciãos quando Deus lhe revelou o seu Filho; Cristo não só cria a verdadeira tradição, mas igualmente constitui essa tradição. A tradição cristã, no NT, por conseguinte, consiste dos três elementos seguintes: (a) os fatos de Cristo (1Co 11.23; 15.3; Lc 1.2, onde "transmitiram" traduz o termo original *paredasan*); (b) a interpretação teológica desses fatos; v. p.ex., o argumento inteiro de 1Co 15; (c) a maneira de vida que se origina deles (1Co 11.2; 2 Ts 2.15; 3.6,7). Em Judas 3 a "fé que uma vez por todas foi entregue" inclui todos esses três elementos (cf. Rm 6.17).

Cristo foi proclamado mediante o testemunho apostólico a seu respeito; os apóstolos, por conseguinte, afirmavam que sua tradição deveria ser recebida como ensinamento autoritativo

(1Co 11.2; 2Ts 2.15; 3.6). V. tb. Ef 4.20,21, onde se verifica que os leitores originais não haviam ouvido a Cristo na carne, mas tinham ouvido o testemunho apostólico sobre ele. Cristo dissera aos apóstolos que eles dariam testemunho a seu respeito porque haviam estado com ele desde o princípio; no mesmo contexto, ele prometeu o dom do Espírito, que os conduziria a toda a verdade (Jo 15.26,27; 16.13). Essa combinação de testemunho ocular e testemunho orientado pelo Espírito produziu a "tradição" cristã, um verdadeiro e válido complemento às Escrituras do AT. Assim é que 1Tm 5.18 e 2Pe 3.16 equiparam a tradição apostólica com as Escrituras e descrevem-na como "Escrituras", enquanto 2Pe 1.16,19 fundamenta a fé cristã no testemunho ocular e na palavra mais firme da profecia do AT.

O ofício apostólico estava limitado a testemunhas oculares e era somente como testemunhas oculares que os apóstolos podiam apresentar um testemunho fiel sobre Cristo, sobre como ele vivera, morrera e ressuscitara, o que tornava necessário que a verdadeira tradição tivesse origem apostólica. Isso foi reconhecido pela igreja em anos posteriores, quando o cânon do NT foi por fim produzido à base da natureza apostólica dos livros envolvidos. A tradição apostólica havia sido oral, mas para nós acha-se cristalizada nos escritos apostólicos que contêm o testemunho inspirado pelo Espírito acerca do Cristo de Deus. Outro ensinamento, apesar de poder ser instrutivo, útil e digno de consideração séria, não pode reivindicar colocação juntamente com o AT e o NT como autoritativo sem manifestar os mesmos defeitos que tornaram condenável a tradição judaica aos olhos de nosso Senhor. D.J.V.L.

**TRANCA** — V. CHAVE.

**TRANQUEIRA** (heb., *sōhā*, Jr 6.6; Ez 17.17). Os declives feitos de terra amontoados em torno de uma cidade cercada (cf. FORTIFICAÇÃO E ARTE DO CERCO).

**TRANSFIGURAÇÃO** — A transfiguração de Jesus é historiada em Mt 17.1-8; Mc 9.2-8; Lc 9.28-36. Sua ausência do Evangelho de João é usualmente explicada à base que a vida inteira de Cristo foi uma manifestação da glória divina (Jo 1.14; 2.11 etc.). Também encontramos referência à transfiguração em 2Pe 1.16-18.

Nos evangelhos sinóticos o evento teria tido lugar cerca de uma semana depois da confissão de Pedro sobre o caráter messiânico de Jesus. Ele escolheu os seus três discípulos mais íntimos, Pedro, Tiago e João, e levou-os a um monte (provavelmente o Hermom, que se eleva a uma altura de cerca de 3.000 m acima do nível do mar). Ali passou por uma transformação (e não por uma simples mutação de aspecto), e as suas vestes brilharam com resplendor celestial. Então Moisés e Elias apareceram e falavam com ele, quando Pedro sugeriu que fizessem três tendas para as três personagens. Foi nessa ocasião que se fez ouvir uma voz de uma nuvem, declarando

a filiação de Cristo e a sua autoridade, após o que cessou a visão. A narrativa sugere que o acontecimento inteiro foi objetivo, embora muitos eruditos modernos tenham procurado descrevê-lo em termos de uma experiência subjetiva da parte de Jesus ou de Pedro.

A transfiguração assinala um importante estágio na revelação de Jesus como o Cristo e Filho de Deus. Foi uma experiência semelhante à de seu batismo (Mt 3.13-17; Mc 1.9-11; Lc 3.21s.). Aqui sua glória foi revelada não simplesmente através de seus feitos, mas de uma maneira muito mais pessoal. A glória denota a presença real, pois o reino de Deus está no meio de seu povo.

Existem muitas características sobre esse relato que derivam sua significação do AT. Moisés e Elias representam a lei e os profetas a testificar sobre o Messias, como coisas cumpridas e superadas por ele. Cada um deles teve uma visão da glória de Deus em uma montanha — Moisés no monte Sinai (Êx 24.15) e Elias no monte Horebe (1Rs 19.8). Nenhum deles deixou neste mundo sepulcro conhecido (Dt 34.6; 2Rs 2.11). A lei de Moisés e a vinda de Elias são mencionadas juntamente nos últimos versículos do AT (Mt 4.4-6). Os dois homens que apareceram no túmulo vazio (Lc 24.4; Jo 20.12) e por ocasião da ascensão (At 1.10), bem como as "duas testemunhas" (Ap 11.3) têm sido algumas vezes identificados com Moisés e Elias. A voz celestial que disse: "Este é o meu Filho amado: a ele ouvi" (Mc 9.7), assinalou Jesus não apenas como o Messias, mas igualmente como o profeta de Dt 18.15.

A nuvem representa a cobertura da presença divina (Êx 24.15-18; Sl 97.2). Houve uma nuvem que ocultou a Cristo da vista de seus discípulos, por ocasião da ascensão (At 1.9). A volta de Cristo será entre nuvens (Ap 1.7).

Em Lucas somos informados que o assunto da conversa que Moisés e Elias tiveram com Jesus foi acerca do exodo que ele estava prestes a realizar em Jerusalém. Isso parece significar não simplesmente a sua morte mas antes, os grandes fatos de sua morte e ressurreição como o meio de redenção para o seu povo, tipificado pelo exodo do Egito, no AT.

A transfiguração, por conseguinte, é um ponto focal na revelação do reino de Deus, pois olha de volta para o AT e mostra como Cristo o cumpria, e também olha para os futuros grandes eventos da cruz, da ressurreição, da ascensão e da *parousia* ou manifestação gloriosa de Cristo. Pedro estava equivocado por tentar fazer permanente aquela experiência. O que era necessário era a presença exclusiva de Jesus, e atenção à sua voz. R.E.N.

**TRANSGRESSÃO** — V. PECADO.

**TRAVESSEIRO** — 1. Heb., *k'vir* (1Sm 19.13,16), mas que nossa versão já traduz acertadamente por "manto". 2. Heb., *m'ra'ashot* (Gn 28.11,18 etc.), que é melhor traduzir por "sob sua cabeça". 3. Heb., *k'satot* (Ez 13.18). O sig-

nificado dessa palavra é incerto, provavelmente significando faixas usadas como encantamentos (nossa versão traduz por "invólucros feiticeiros"). 4. Em grego, *proskephalaion* (Mc 4,38), almofada ou traveseiro, cf. V. Taylor, *ad loc.* J.B.J.

**TRÊS MOÇOS, CÂNTICO DOS** — V. LIVROS APOCRÍFOS.

**TRÊS VENDAS** (lat., *Tres Tabernae*) — Era um posto, a cerca de 48 km de Roma, na Via Apia, que partindo da capital seguia a direção sudeste. É mencionada por Cícero em sua correspondência com Ático. Quando o apóstolo Paulo e seus companheiros estavam a caminho de Putéoli para Roma, alguns crentes de Roma vieram ao seu encontro ali. (At 28.15). B.F.C.A.

**TREVAS** — V. LUZ.

**TRIBOS DE ISRAEL** — Quando os israelitas entraram na terra de Canaã, entraram como doze tribos, e porções da terra foram distribuídas entre cada qual, com exceção da tribo de Levi (cf. Js 13.1s., e v. mapa 4). Essas doze tribos descendiam dos doze filhos de Jacó, que se tinham reunido em torno de seu pai, e tinham ouvido as profecias por ele proferidas acerca do futuro de seus descendentes (Gn 49).

De acordo com certas teorias modernas o quadro bíblico sobre a origem das tribos não pode ser aceito. As Escrituras afirmam que a nação inteira se encontrava no Egito, mas algumas dessas teorias modernas asseveram que nem todas as tribos desceram ao Egito. Um ponto básico dessas teorias é a idéia que havia um dualismo ou separação entre as tribos de Lia e as tribos de Raquel, e que as tribos de Lia se tinham estabelecido na terra cultivada mais cedo do que o fizeram as tribos descendentes de Raquel. Tem sido algumas vezes afirmado por esses teóricos que o culto de Javé foi trazido para a terra pelas tribos de José, o qual foi então adotado pelas tribos descendentes de Lia. Na adoração a Javé teria então surgido uma anfictionia religiosa, mais ou menos semelhante às anfictionárias dos antigos estados gregos. Dessa maneira, teria sido a adoração ou culto a Javé que uniu as tribos num bloco.

É claro que teorias modernas dessa espécie, como a que foi esboçada acima, dizem frontalmente as afirmações expressas das Escrituras, e pressupõem que muito do que a Bíblia diz tem de ser rejeitado. Essa rejeição é frequentemente baseada sobre uma suposta reconstrução da autoria dos livros sagrados e do conteúdo dos documentos bíblicos que modifica seriamente ou mesmo reverte o quadro da história de Israel conforme apresentado pela Bíblia.

Moisés já havia estabelecido uma divisão entre as tribos para que umas habitassem a leste e outras habitassem a oeste do rio Jordão. Nas porções orientais foram colocadas as tribos de Rúben e de Gade, juntamente com a meia-tribo de Manassés. Esta última deveria ocupar o terri-

tório ao sul do mar da Galléia, incluindo as vilas de Jair, juntamente com Astarote e Edrei. Gade deveria ocupar a terra imediatamente ao sul do território de Manassés, estendendo-se aproximadamente até o extremo norte do mar Morto, enquanto ao sul dessa seção ficava o território de Rúben, que se prolongava até Aroer e o Arnom, bem ao sul.

No lado ocidental do rio Jordão, na terra de Canaã propriamente dita, deveriam estabelecer-se as tribos restantes. Sua herança deveria ser determinada por sorte, exceto a herança da tribo de Levi, que não consistiria de terras. Com a passagem do tempo as tribos acabaram dividindo-se em tribos do norte e do sul, representadas respectivamente por Efraim e Judá. O reino do norte veio a ser designado pelo termo "Israel".

No sul, um território foi designado para a tribo de simão, que parece haver ocupado uma área no Neguebe. Acima disso ficava a partilha pertencente a Judá, incluindo as regiões montanhosas da Judéia e que se estendia para o norte até incluir Belém, chegando quase à própria cidade de Jerusalém. Imediatamente acima desse território, e estendendo-se para leste do Jordão, ficava o território de Benjamim. Essa seção só se estendia poucos km para o norte, e para oeste chegava apenas à beira da região montanhosa. Mais para oeste dessa área ficava a pequena seção dada à tribo de Dã.

Acima da região das duas tribos de Dã e Benjamim, ficava o território que por sorte coube a Efraim, que se estendia para o norte até o rio Caná e até siquém. Então vinha a vasta seção assinalada à meia-tribo de Manassés, que incluía tudo entre o mar Mediterrâneo e o rio Jordão, e que se prolongava para o norte até Megido. Acima de Manassés ficavam as possessões de Issacar e Zebulom e, ao longo da costa marítima, da cadeia do Carmelo para cima, ficava o território de Aser.

Conforme o tempo se foi passando, a tribo de Judá foi adquirindo uma importância cada vez maior, pois em realidade acabou abarcando Benjamim, e Jerusalém se tornou a capital. No norte as distinções tribais foram-se tornando menos importantes, a princípio, até que o reino do norte, como tal, se transformou em inimigo de Judá. As tribos do norte, Zebulom e Naftali, foram as primeiras a ser levadas para o cativeiro e, em 722 a.C., caiu a própria capital, Samaria. Nabucodonosor por fim conquistou Jerusalém, em 587 a.C., e a nação inteira deixou de existir como tal. As distinções tribais foram perdendo cada vez mais a sua importância, e praticamente haviam desaparecido depois do exílio. E.J.Y.

**TRIBULAÇÃO** — A palavra "tribulação" ocorre por dezenas de vezes, tanto no AT como no NT. Mas é no NT que encontramos maior luz projetada sobre o problema do sofrimento e da tristeza do homem. O vocabulo grego, que traz em si a idéia de pressão, como se houvesse uma grande carga posta sobre o espírito, é *thlipsis*, que em outrass passagens do NT também é traduzido como "aflição", "angústia" etc. O



termo português se deriva do latim *tribulum*, o instrumento de desterroar, o rastelo, mediante o qual o lavrador romano separava a espiga da sua palha. Embora a tribulação possa esmagar-nos e ferir-nos, separa nossa palha do trigo, para que fiquemos preparados para o ceifeiro do céu.

"A tristeza é difícil de suportar, e a dúvida é lenta em desanuviar-se", mas o NT é o livro mais otimista do mundo, porque os seus escritores haviam sido libertados de toda a dúvida que paraliza a alma, e viviam na luz do amor de Cristo. Os escritores sagrados sabem perfeitamente que a sua aflição (*thlipsis*) está sempre contribuindo para a glória que haverá de manifestar-se (2Co 4.17,18). Exultam na esperança da glória de Deus, e ficam capacitados a exultar até mesmo sob a tribulação (*thlipsis*), porque sabem que a tribulação produzirá neles um poder permanente e o amadurecimento do caráter, a fim de que a esperança que foi neles implantada, no início de sua experiência cristã, seja dessa maneira confirmada e intensificada; essa esperança jamais desaponta, porque o amor de Deus foi derramado plenamente em seus corações (Rm 5 1-5). Esse amor é eterno e inalterável, e guia os crentes através de suas muitas tribulações (At 14.22), através de grande tribulação (Ap 7.14), até que cheguem ao reino eterno e que jamais se corrompe. Enquanto dura a tribulação, prolonga-se também o consolo, que os consolados devem transmitir a outros (2Co 1.3,4).

O termo "tribulação" é ocasionalmente deparado com referências escatológicas, como em Mc 13.19 (Mt 24.21), refletindo Dn 12.1; cf. 2Ts 1.6s.; Ap 7.14. A.R.

**TRIBUNAL** — Nos estados gregos, a assembleia se reunia defronte de uma plataforma (*bema*) de onde todas as questões oficiais eram conduzidas. Assim é que Herodes Agripa I se assentou no tribunal (em nossa versão portuguesa, "trono") para dirigir um discurso às repúblicas de Tiro e sidom (At 12.21). Esse termo é empregado a respeito de outras coisas, no NT, como o tribunal, a plataforma sobre a qual se assentavam os magistrados romanos, flanqueados por seus conselheiros, a fim de administrarem justiça. Esse era tradicionalmente erigido em algum lugar público, como se torna evidente no caso de Pilatos (Jo 19.13), ou, alternativamente, no auditório (At 25.23, em nossa versão, "audiência"). Que era a solene integridade da justiça romana que provocou a imagem do "tribunal de Cristo" (Rm 14.10; 2Co 5.10) parece provável pelo fato que Paulo, em ambos esses casos, estava se dirigindo a leitores familiarizados com o governo romano direto.

Esse vocábulo português também é usado para traduzir o termo grego *kriterion*, "palácio de justiça" (Tg 2.6). E.A.J.

**TRIBUTO** — Tributo, no sentido de um imposto pago por um estado a outro, como sinal de subjugação, é uma característica comum das relações internacionais no antigo mundo semítico. O tributário poderia ser um estado hostil

ou um aliado. À semelhança da deportação, o seu propósito era enfraquecer um estado hostil. A deportação visava enfraquecer o poder militar; o alvo do tributo era provavelmente duplo: empobrecer o estado subjugado e, ao mesmo tempo, aumentar as próprias rendas do conquistador e adquirir mercadorias em falta em sua própria terra. Como instrumento de administração foi um dos mais simples jamais criado: o país subjugado podia ser responsabilizado pelo pagamento de um tributo anual. A falta de pagamento desse tributo servia como sinal de rebelião, e uma expedição era então enviada para tratar com o recalcitrante. Provavelmente essa é a explicação da situação registrada Gênesis 14.

Na literatura suméria já aparecem algumas referências aos tributos, embora então parece que ainda não havia um termo específico em uso. A cena que há no reverso do "Pendão" de Ur com toda a probabilidade é uma cena que implica em tributo, visto que os transportadores são idênticos em aparência com os inimigos pintados no anverso (Woolley, *Ur Excavations*, II, p. 266s.). No antigo Egito, semelhantemente, o pagamento de tributo é mencionado com frequência. Por exemplo, nas inscrições do túmulo tebano de *Tnn*, lemos: "A entrega de impostos de *Rtnw* (Síria etc.), e as entregas das terras nortistas: prata, ouro, malaquita, pedras preciosas, da terra do deus, dos grandes de todas as terras, quando se aproximam do bom deus (isto é, do rei) para suplicarem e para pedirem fôlego" (*Urkunden des äg. Altertums*, IV, 1007. 8s.). Os reis egípcios, todavia, não tinham acanhamento em registrar presentes como tributos. Tutmose afirma haver recebido tributo dos assírios, mas sabemos que ele fez um presente recíproco de 20 talentos de ouro a Assur-nadim-ai (EA, 16. 21).

Mas foi na Assíria que o papel do tributo assumiu sua maior importância. Uma das primeiras referências a tributo é a de Samsi-Adade I, no séc. XVIII a C. Os tributos continuam sendo mencionados pelos reinados assírios até os tempos neo-babilônicos. Ciro afirmava que todos os reis, desde o mar Mediterrâneo até o golfo Pérsico, traziam-lhe tributo.

Nas fontes assírias aprendemos que Israel, igualmente, foi compelida a pagar tributo. Salmaneser III (858-824 a.C.) cobrou tributo de Jeú. Em um dos painéis do obelisco negro, Jeú é retratado prostrando-se perante o rei assírio. Adade-Nirari (810-782 a.C.) afirma que Israel estava entre certo número de estados (Tiro, sidom, Edom e Filístia) das quais recebia tributo (DOTT, p. 51). Tiglate-Pileser III (745-727 a.C.) recebeu tributo de Menaém de Israel, bem como de Acac (que ele chama de Jeocaz). Posteriormente o mesmo rei assírio assevera que depôs Peça, tendo colocado Oséias no trono (como rei vassalo), e que recebeu tributo em ouro e prata (DOTT, p. 54s., e 2Rs 15.17-30; 16.7-18). Sargom II (722-705 a.C.) não apenas exigiu tributo da parte de Israel, mas também deportou parte da população samaritana (2Rs 18.6,24-34; 18.11). A lista mais detalhada de pagamento de tributos é a apresentada por Sena-



querbe (705-681 a.C.). Tal tributo consistiu não apenas de vasta quantidade de ouro e prata, mas também de ricos móveis com engastes, e até mesmo de músicos (DOTT, p. 67). Manassés, rei de Judá, é mencionado como tributário de Esar-Hadom (681-669 a.C.).

Há um certo número de vocábulos, no AT, que denota as taxas em geral, mas nenhum deles parece estar confinado exclusivamente a tributo. Aqui estão: *'eshkar*, usado apenas duas vezes (Sl 72.10; Ez 27.15), que poderia ter tido o significado de tributo, pelo menos em Salmos; mas, que ocorre por 22 vezes, geralmente parece ter o sentido de trabalho forçado (cf. Êx 1.11 ou 1Rs 5.13); numa passagem como Ester 10 parece referir-se a tributo; *masa'* aparentemente, em duas ocasiões, significa imposto ou taxa (Os 8.10 e 2Cr 17.11); *'onesh*, em 2Rs 23.33, e possivelmente também em Pv 19.19, denota tributo, mas o verbo que provém da mesma raiz pode significar impor uma multa (cf. Êx 21.22); *mekhes*, que é traduzido "tributo", em Nm 31.28,37-41, era uma taxa imposta sobre os despojos de guerra; *b'lo* (aramaico), conforme é usado a respeito de um grupo dentro da comunidade, não pode referir-se a "tributo" no sentido estrito do termo (Ed 4.13,20; 7.24); *midah* empregado tanto em contextos hebraicos como em contextos aramaicos (Ed 4.13,20; 6.8; 7.24; Ne 5.4), pode referir-se a tributo.

Que o AT não dê ainda maior importância ao tributo pode ter sido devido ao fato que, sendo Israel uma pequena nação, teve poucas oportunidades de impor tributo. Os presentes que Hirão, rei de Tiro, trouxe a Salomão, foram presentes de um aliado e amigo, e certamente era considerado normal que Salomão retribuísse a eles mesmos (1Rs 5.10 e *passim*, 9.11).

V. tb. TEMPLO, DINHEIRO, TESOURO. W.J.M.

**TRIFENA E TRIFOSA** — Duas mulheres que provavelmente — devido à maneira como são mencionadas e à semelhança de seus nomes eram irmãs, saudadas em Rm 16.12. Tal como

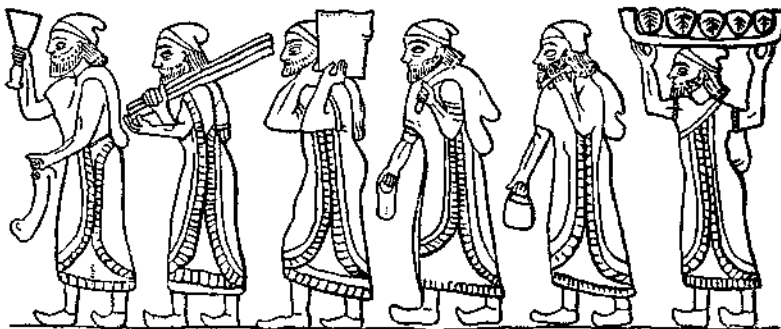
as demais mulheres ali mencionadas ("Maria", v. 6; "Pérside", v. 12) elas se notabilizavam pelo seu "trabalho" — a repetição desse termo pode indicar alguma forma regular de serviço cristão (cf. W. Sanday e a.C. Headlam, *Romans*, ICC, p. xxxv). Esses nomes (que significam "Delicada" e "Mimososa") eram largamente usados, inclusive em Roma, onde Lightfoot (*Philippians*, p. 175s.) descobriu diversos exemplos na "casa de César", nos dias de Paulo. Outra Trifena contemporânea foi a filha de Polemom I, do Ponto, mãe de três reis, que aparece no apócrifo do NT *Atos de Paulo e Tecla*. A.F.W.

**TRIGO** — Um cereal de grande antiguidade e importância para alimentação da humanidade. Pertencente ao gênero *Triticum*, a espécie cultivada talvez se tenha originado da selvagem e mirrada espelta, *Triticum aegilopoides*. Devido às suas qualidades físicas e químicas produz um pão mais delicioso e melhor do que o produzido por qualquer outro cereal.

O trigo fazia parte importantíssima da dieta dos filhos de Israel (Jz 6.11; Rt 2.23; 2Sm 4.6), e a colheita do trigo era empregada como ponto de referência do calendário (Gn 30.14; 1Sm 6.13; 12.17). Por causa de sua importância como alimento, figura nas Escrituras como símbolo da bondade e da provisão de Deus (Sl 81.16; 147.14). Era usado como oferta de cereais no culto do templo (Ed 6.9; 7.22) e também foi parte dos sacrifícios oferecidos por Davi na eira de Orná (1Cr 21.23).

Sua natureza botânica, mediante a qual um grão dá origem a diversas novas espigas de trigo, enquanto o grão original é consumido, é aproveitada por Cristo para demonstrar que a frutificação espiritual tem sua origem na morte do "eu" (Jo 12.24; cf. 1Co 15.36s.). Sendo simbólico dos filhos de Deus, o trigo é contrastado com a palha inútil (Mt 3.12). Semelhantemente em Mt 13.24-30 o joio (q.v.), *Lolium temulentum*, em seu estágio inicial de desenvolvimento, se parece extremamente com o trigo, ainda que

T



**Fig. 199** — Israelitas levando tributo da parte de Jeú, rei de Israel, a Salmãneser III, rei da Assíria. Consistia de prata, ouro, vasos, baldes, um bloco de antimônio, varas e frutos. Tirado do obelisco negro, 841 a.C.

por ocasião da colheita possa ser facilmente distinguido do mesmo. V. tb. AGRICULTURA.

**TRILHO** — Um instrumento dotado de ganchos, puxado por sobre o terreno para esfregar os torrões de terra, depois da passagem do arado. O verbo (hebr., *saḏad*) sempre ocorre paralelamente aos verbos que significam arar ou quebrar o solo (Jó 39.10; Is 28.24; Os 10.11). Nossa versão portuguesa nunca o chama pelo nome, mas apenas faz menção dele indiretamente. A forma verdadeira do instrumento é incerta; era puxado, entretanto, por um boi (Jó 39.10). Mas não é conhecida nenhuma representação que possa corresponder ao instrumento agrícola que modernamente chamamos de “rastelo” ou “grade do agricultor”.

**TRINDADE** — A palavra “trindade” não pode ser encontrada na Bíblia e, embora tivesse sido empregada por Tertuliano, na última década do segundo século de nossa era, não encontrou lugar formal na teologia da Igreja senão já no quarto século. Trata-se, entretanto, da doutrina distintiva e todo-inclusiva da fé cristã “e reúne, na forma de uma única grande generalização, com respeito ao ser e à atividade de Deus, todos os principais aspectos da verdade cristã” (Lowry). A teologia procura definir a subsistência de Deus afirmando que Deus é um só em seu ser essencial, mas que a divina essência existe em três modos ou formas, cada qual delas constituindo uma pessoa, mas isso de tal modo que a essência divina se encontra plena em cada pessoa.

## I. DERIVAÇÃO a) No AT

Embora a doutrina da trindade não se encontrem de forma desenvolvida no AT, acha-se implícita na auto-revelação divina desde o início mesmo. Porém, de conformidade com o caráter histórico da revelação divina, a doutrina inicialmente é apresentada numa forma muito rudimentar. Isso é percebido não só em passagens isoladas, mas a doutrina está entremeada pelo organismo inteiro da revelação do AT. Seus primeiros prenúncios estão contidos na narrativa da criação, onde Elohim é visto a criar por meio da palavra e do Espírito (Gn 1.3). É nesses primeiros versículos da Bíblia que nos é apresentada a palavra a agir como um poder pessoal e criador, enquanto o Espírito aparece como aquele que transmite vida e ordem à criação. Dessa maneira, desde o início da revelação escrita encontramos um triplice centro de atividade. Deus, na qualidade de Criador, planejou o universo, expressou seu pensamento através da palavra, e seu Espírito foi o seu princípio animador, o que indica que o universo não teria uma existência independente de Deus nem oposta a ele. Julga-se que Gn 1.26 (“Também disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança”) implique que foi dada uma revelação do Deus tríplice ao homem, logo que este foi criado, especialmente em vista que haveria de ter comunhão com Deus; mas que a

consciência disso foi posteriormente perdida, devido à perda de sua retidão original. Tanto a atividade criadora de Deus como o seu governo são, em estágio posterior, associados com a palavra personificada como “Sabedoria” (Pv 8.22s.; Jó 28.23-27), e com o Espírito na qualidade de despenseiro de todas as bênçãos e fonte da força física, da coragem, da cultura e do governo (Êx 31.3; Nm 11.25; Jz 3.10).

A tríplice fonte revelada por ocasião da criação se tornou ainda mais evidente no desdobramento da redenção. A revelação da redenção foi confiada ao *mal'akh Yahweh*, o mensageiro de Javé, que algumas vezes é chamado de anjo do concerto. Não afirmamos que em cada passagem do AT onde essa expressão ocorre, a designação se refira a um ser divino, pois é claro que em passagens tais como 2Sm 24.16; 1Rs 19.5 e 2Rs 19.35, a referência diz respeito a um anjo criado investido da autoridade divina para executar uma missão especial. Em outras passagens (p.ex., Gn 16.7; 24.7; 48.16), o anjo de Javé não somente exhibe o nome divino, mas também possui dignidade e poder divinos, dispensa livramento divino e aceita a homenagem e a adoração que só Deus tem o direito de exigir. Ao Espírito de Deus também é dada preeminência em conexão com a revelação e com a redenção, e o seu ofício é assinalado na preparação do Messias para a sua tarefa (Is 11.2; 42.1; 61.1) e do seu povo para que responda afirmativamente com fé e obediência (Jl 2.28; Is 32.15; Ez 36.26,27). Dessa maneira, o Deus que revelou a si mesmo de forma objetiva, através do anjo-mensageiro revelou-se também subjetivamente em e através do Espírito, aquele que é o despenseiro de todas as bênçãos e de todos os dons dentro da esfera da redenção. A tríplice bênção arônica (Nm 6.24) também deve ser observada, por ser talvez o protótipo da bênção apostólica que encontramos no NT.

## b) No período intertestamental

Nesse período houve uma preparação definida, ainda que vaga e sombreada, para a plena revelação da trindade segundo ela é apresentada no NT. A transcendência e a distância de Deus, no pensamento judaico, levaram os homens a buscar um mediador. Filon, sob a apreensão do contraste metafísico absoluto entre Deus e o mundo, concebeu entidades medianeiras que mediassem entre Deus e a criação. Muitos reconheceram acertadamente que esse é justamente o ofício do Messias; porém, havia forte tendência para atribuir-se ao Messias celeste a mesma transcendência e distância. Sentia-se, entretanto, que quando o Messias viesse ao mundo, o Espírito Santo igualmente, que abandonara a cena profética desde Malaquias, retornaria com poder profético. Embora fossem concebidas vagamente três pessoas, a questão da relação entre as mesmas era escassamente abordada, e era deixada em completa obscuridade.

## c) No NT

Em preparação para o advento de Cristo, o Espírito Santo desceu à consciência de homens tementes a Deus num grau que era desconhec-

do desde o término do ministério de Malaquias. João Batista, mais especialmente, estava cômico da presença e da chamada do Espírito, e é provável que a sua pregação tivesse uma referência trinitária: ele conclamava ao arrependimento para com Deus, fé no Messias vindouro, e falava sobre o batismo do Espírito Santo, do qual o seu próprio batismo em água era apenas um símbolo. A agência do Espírito, na encarnação do Filho, foi desvendada para Maria (Lc 1.35), juntamente com a intimação que o Filho que nasceria dela seria chamado "Filho do Altíssimo", e que "Deus, o Senhor (dar-lhe-ia) o trono de Davi, seu pai". Dessa maneira, o Pai e o Espírito foram incluídos na operação da encarnação do Filho. Por ocasião do batismo de Jesus, no rio Jordão, as três pessoas podiam ser distinguidas: o Filho, que estava sendo batizado, o Pai que falava do céu, e o Espírito que descia no símbolo objetivo de uma pomba. Jesus, tendo dessa maneira recebido o testemunho do Pai e do Espírito, recebeu autoridade para batizar com o Espírito Santo. João Batista parece ter reconhecido desde bem cedo que o Espírito Santo viria da parte do Messias, e não meramente em companhia dele. A terceira pessoa, era, dessa forma, tanto Espírito de Deus como Espírito de Cristo.

Tanto em seu ministério público como em suas instruções particulares aos doze, Jesus dirigiu constantemente a atenção de seus ouvintes para o Pai como aquele que o enviara em sua missão e de quem ele (Jesus) derivava a sua autoridade (Jo 5.19,20). Em suas disputas com os judeus, Jesus afirmou que sua própria filiação não era simplesmente de Davi, mas de uma origem que fazia dele (Jesus) o Senhor de Davi, e que isso já era uma realidade na mesma ocasião em que Davi proferiu aquelas palavras (Mt 22.43). Isso indicaria tanto a sua divindade como a sua preexistência. Cristo prestou um testemunho cada vez mais claro sobre a pessoa e o ofício do Espírito, quando o seu próprio ministério já se aproximava do fim (Jo 15 e 16), e designou-o tanto como o Espírito que vem da parte do Pai como o Espírito que vem de sua própria parte (Jo 15.26). Essa é a base da crença cristã da "dupla proveniência" do Espírito. A comunhão com o Pai e com o Espírito transparece na obra de redenção, conforme revelada por Cristo o Pai enviara o Filho para realizar a redenção, enquanto o Pai e o Filho agora enviam o Espírito para aplicar a salvação realizada por Cristo. Dessa forma tornou-se evidente por qual motivo o Deus da aliança se revelara como trino — é que a salvação depende de cada uma das pessoas da deidade. O ensinamento trinitário de Cristo teve sua mais clara e concisa expressão na fórmula batismal: "... batizando-os em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo" (Mt 28.19). Batizar "em nome" é uma expressão própria do hebraico e não do grego, e inclui em si aquilo que parece ser um completo rompimento com o judaísmo, pois inclui num nome no singular algo feito não só em nome do Pai, mas também do Filho e do Espírito Santo.

O derramamento do Espírito Santo, no dia de Pentecoste, pós a personalidade do Espírito Santo numa preeminência maior do que até então, e ao mesmo tempo, derramou novas luzes sobre o Filho, da parte do Espírito. O conceito apostólico sobre o Espírito Santo e sobre a sua relação para com o Pai e para com o Filho se torna mais claro em Atos. Pedro, ao explicar o fenômeno havido no dia de Pentecoste, apresentou-o como atividade da trindade: "... este Jesus... exaltado, pois, à destra de Deus, tendo recebido do Pai a promessa do Espírito Santo, derramou isto que vedes e ouvis" (At 2.32,33). Não é exagero afirmar que a igreja apostólica foi edificada sobre a fé no Pai, no Filho e no Espírito Santo. Nas epístolas de Paulo, Pedro, João, Tiago e Judas, bem como na Epístola aos Hebreus, a redenção é uniformemente atribuída à triplice fonte, e cada uma das pessoas da trindade ali é objeto de adoração e culto. A bênção apostólica, que diz "A graça do Senhor Jesus Cristo, e o amor de Deus, e a comunhão do Espírito Santo sejam com todos vós" (2Co 13.13), não somente resume o ensinamento apostólico, mas interpreta o significado mais profundo da trindade na experiência cristã — a graça salvadora do Filho, como aquilo que dá acesso ao amor do Pai e à comunhão do Espírito.

## II. FORMULAÇÃO

Conforme já foi indicado, as Escrituras não nos fornecem uma doutrina completamente formulada sobre a trindade, mas contém todos os elementos à base dos quais a teologia tem edificado a doutrina. O ensinamento de Cristo dá testemunho sobre a verdadeira personalidade de cada uma das distinções existentes dentro da deidade, e semelhantemente lança luz sobre as relações existentes entre as três pessoas. A teologia coube a tarefa de formular daí a doutrina da trindade. A necessidade de formular a doutrina foi deixada ao encargo da igreja por forças externas, e foi especialmente a sua fé na divindade de Cristo, e a necessidade de defendê-la, que pela primeira vez compeliu a igreja a enfrentar o dever de formular uma doutrina completa da trindade para sua regra de fé. Irineu e Orígenes compartilham, juntamente com Tertuliano, da responsabilidade da formulação da doutrina que continua sendo, em seus aspectos principais, o ensino da igreja universal. Sob a liderança de Atanásio a doutrina da Trindade foi proclamada como a fé da igreja no concílio de Nicéia (325 d.C.), e, nas mãos de Agostinho, um século mais tarde, a doutrina recebeu sua formulação, dentro do chamado Credo de Atanásio, que é aceito pelas igrejas trinitárias até o dia de hoje. Após haver recebido mais alguma elucidação às mãos de João Calvino (a respeito do que v. B. B. Warfield, *Calvin and Augustine*, 1956, p. 189-284), a doutrina da trindade passou para o tesouro da fé reformada.

Na maioria das confissões de fé esta doutrina é asseverada pela declaração que Deus é um só em seu ser essencial, mas que nesse ser existem três pessoas, porém de tal sorte que não for-

mam indivíduos separados e distintos. São três modos ou formas em que a essência divina existe. "Pessoa", portanto, é uma expressão imperfeita da verdade, devido o fato que para nós esse vocábulo denota um indivíduo separado racional e moral. No ser de Deus, entretanto, não existem três indivíduos, mas tão somente três auto-distinções pessoais dentro da única divina essência. Novamente, personalidade no homem implica em independência de vontade, de ações e de sentimentos, o que conduz a um comportamento peculiar àquele indivíduo. Não se pode pensar nisso em conexão com a trindade: antes, na trindade cada pessoa é auto-consciente e auto-orientada, mas jamais age independentemente ou em oposição contra as outras. Quando afirmamos que Deus é uma unidade queremos dizer que embora Deus seja em si mesmo um triplice centro de vida, sua vida não está dividida em três. Ele é um só em essência, em personalidade, em vontade. Quando dizemos que Deus é uma trindade na unidade, queremos dizer que há unidade na diversidade, e que essa diversidade se manifesta como pessoas, como características e como operações. Além disso, a substância e as operações das três pessoas são assinaladas por uma certa ordem, envolvendo uma certa subordinação quanto à relação, ainda que não quanto à natureza. O Pai na qualidade de fonte da deidade é o primeiro: define-se que ele origina. O Filho, eternamente gerado do Pai, é o segundo: define-se que ele revela. O Espírito, que procede eternamente do Pai e do Filho, é o terceiro: define-se que ele executa. Apesar de que isso não implique em prioridade quanto ao tempo e à dignidade, visto que todas as três pessoas são divinas e eternas, sugere, entretanto, certa ordem de precedência no que tange à operação e à revelação. Assim é que podemos dizer que a criação vem do Pai, através do Filho, pela agência do Espírito Santo.

### III. O QUE ESTÁ ENVOLVIDO NA DOUTRINA

O que está envolvido na doutrina da trindade é vitalmente importante não só para a teologia, mas também para a experiência e a vida do crente. Quanto à deidade, revela que Deus é aquele verdadeiramente vivo. Remove-o para bem longe de qualquer conceito de estagnação ou mera passividade. Deus na trindade é plenitude de vida, vivendo em relações eternas, e em incessante comunhão. Ora, isso torna inteligível a revelação e a auto-comunicação de Deus. Assim como Deus pode, em sentido absoluto, comunicar-se no íntimo, em um ato de auto-revelação entre as três pessoas, semelhantemente é capaz, em sentido relativo, de estender-se para fora, em revelação e comunicação à sua criação. Quanto ao universo, a doutrina da trindade outorga tanto unidade como diversidade, transformando o universo em um cosmos. Visto que todas as coisas dependem da boa vontade de Deus, não pode haver dualismo no âmago do universo. Porém, há oportunidade para uma

variedade sem limites. Se em Deus existe diversidade e vida, não será que isso se reflete em seu universo, nas formas largamente diversificadas em que a vida se manifesta? A vida de Deus pode encontrar muitas manifestações e isso outorga complexidade e multiplicidade ao universo que ele planejou. Além disso, a comunhão que constitui a trindade é a base da comunhão no seio da família humana, dentro do lar, dentro da sociedade, e, mais especificamente, dentro da igreja, onde o Espírito Santo é o agente e o intermediário da comunhão. R.A.F.

**TRÓADE** — É mencionada em At 16.8-11; 20.5-12 e 2Co 2.12. Tróade foi fundada perto do local da antiga cidade de Tróia pelos sucessores de Alexandre, o Grande, e chamaram-na de Alexandria Tróade, em honra a ele. Foi transformada em colônia romana por Augusto. Segundo Suetônio, Júlio César embalou a idéia de transferir o governo imperial de Roma para Tróade, visto que, de conformidade com a tradição, Enéias, o troiano, fundou Roma, e o seu filho Iulus, foi o antepassado da família Júlia. Era o porto principal do noroeste da Ásia Menor, e porto usado pelos viajantes que vinham da Ásia para a Macedônia. A igreja cristã em Tróade é por duas vezes mencionada por inácio. A palavra "Tróade" pode referir-se ou à cidade ou ao distrito das suas circunvizinhanças. D.R.H.

**TRÓFIMO** — Um crente de Éfeso que, segundo parece, acompanhou Paulo à Europa, depois do tumulto naquela cidade, e que posteriormente reatrevessou o mar e aguardou Paulo em Tróade para seguir com ele viagem até Jerusalém — indubitavelmente como um dos delegados das igrejas da Ásia para entrega da coleta (At 20.1-5; cf. 1Co 16.1-4). Em Jerusalém, entretanto, peregrinos judeus vindos da Ásia reconheceram-no em companhia de Paulo, e em seguida, tendo encontrado Paulo no templo em companhia de quatro outros, tiraram a conclusão precipitada que ele havia introduzido Trófimo, um gentio, no templo (At 21.27s.). Se Trófimo realmente houvesse ultrapassado além do átrio dos Gentios, isso ter-lhe-ia posto a vida em perigo, pois havia pena de morte contra tais transgressores. Mas o incidente provocou um conflito, e Paulo foi aprisionado, ainda que inocente.

A passagem de 2Tm 4.20 afirma que Paulo deixou Trófimo enfermo em Mileto. Mileto ficava próxima da própria cidade de Trófimo; mas, se o próprio Timóteo estava nas proximidades de Éfeso, parece estranho que precisasse dessa informação. As circunstâncias e a intenção do versículo, entretanto, são incertas. Pode ter alguma conexão com saudações, conforme o contexto imediato, ou talvez a mente de Paulo tenha revertido para a diminuição de seu grupo de auxiliares (cf. v. 10-12). P. N. Harrison (*Problem of the Pastoral Epistles*, 1921, p. 118s.) argumenta que Paulo estava a caminho para Tróade (cf. 2Co 2.12) quando deixou Trófimo; G. S. Duncan (*St. Paul's Ephesian Ministry*, 1929, p. 191s.) afirma que Paulo estava voltando de

Corinto para a Ásia (cf. 2Co 1.8). Preferível a esses pontos de vista intrincados e hipotéticos, é a opinião que Paulo estava se dirigindo para o oeste, destinado para o seu segundo aprisionamento em Roma. A.F.W.

**TRÓGILO** (ou Trogília) — Um promontório na costa ocidental da Ásia Menor, entre Éfeso e Mileto, e que chega até cerca de quilômetro e meio de Samos. A demora de Paulo ali (At 20.15, mas não em nossa versão portuguesa), sem dúvida se devia à dificuldade de navegar por um estreito no escuro. O texto alexandrino omite a referência dessa permanência em TrógiLO, mas quase certamente essa omissão foi um equívoco. (*Alford's Greek Testament*, vol. II, p. 226; *The Expositor's Greek Testament*, volume II, p. 428, incluem a referência; mas A. T. Robertson, *Word Pictures in the New Testament*, vol. III, p. 344, comenta que o *Textus Receptus* adiciona nesse versículo quatro palavras, que claramente não são genuínas. Todavia, outros como os manuscritos D<sup>H</sup>L<sup>P</sup>, B<sup>l</sup>ass em B, além do sírlaco pesita, e do saídico, e também Meyer e Weiss aceitam sua autenticidade). K.L.MCK.

**TROMBETA** — V. MÚSICA E INSTRUMENTOS MUSICAIS.

**TROMBETAS, FESTA DAS** — “Dia do somido de trombetas” (*yom t'ru'ah*, Nm 29.1) ou então “memorial, com sons de trombetas” (Lv 23.24). O sétimo mês do calendário judaico, *tishri*, era o começo do ano civil. No primeiro dia do mês haveria um “descanso solene” quando não seria feita “nenhuma obra servil”. Na LXX, a passagem de Nm 29.1 traduz a frase *yom t'ru'ah* como *hemera semasias*, “um dia de sinalização”, mas a Mishnah e a prática judaica tradicional têm compreendido com isso o emprego da *shofar*, que usualmente, ainda que nem sempre, era feita de chifre de carneiro. A tradição não é clara sobre o que precisamente significava esse toque de trombeta, que era acompanhado pela leitura de passagens relevantes das Escrituras (H. G. Friedman JQR, I, 1888, p. 62s.) T.H.J.

**TRONCO** (heb., *mahpekhet*, “pelourinho”; *sad*, “algemas”; *tsinoq*, “um colar”) — Só aparece nos últimos livros do AT. Esse instrumento de punição se compunha de duas grandes peças de madeira nas quais eram inseridos os pés da vítima, e algumas vezes também as suas mãos e o pescoço. Os profetas Jeremias (Jr 20.2,3; cf. 29.26) e Hanani (2Cr 16.10) foram postos no tronco, e Jó usa a idéia figuradamente para indicar que lamentava a sua aflição (Jó 13.27; 33.11).

No NT, o vocábulo grego *xylon*, “madeira”, “árvore”, é empregado para descrever o incidente relativo ao carcereiro filipense quando Paulo e silas estavam presos ao tronco (At 16.24). V. PRISÃO. J.D.D.

**TROVÃO** — Mais freqüente durante a estação do inverno, o trovão é vividamente descrito em

Jó 37 e Sl 29. As poucas borrascas de verão são usualmente associadas com o trovão (p.ex., 1Sm 12.18); a coincidência desse acontecimento com a mensagem de Samuel ajudou a aprofundar a advertência a Israel quando os israelitas desejaram um rei. Uma trovoadas do deserto parece ser a mais plausível explicação para a narrativa de 2Rs 3.4-27, quando então “a terra se encheu de água”, presumivelmente em resultado de uma tempestade de chuva no deserto, no planalto leste do vale de Zeredé. Em outras campanhas militares um temporal igualmente decidiu o resultado da batalha entre Israel e os filisteus (1Sm 7.10).

O trovão é freqüentemente associado nas Escrituras com a voz de Deus, e é referido como uma voz, em Sl 77.18 e 104.7. A voz criadora de Deus, que ordenou que as águas fossem para seu lugar apropriado (Gn 1.9), é identificada com o trovão (Sl 104.7). Foi associado também com a transmissão da lei, no monte sinai (Êx 19.16; 20.18), bem como a voz do céu que respondeu a Cristo (Jo 12.28s.), conforme a interpretação dos que ouviram a voz do Senhor. Vozes como de trovão são mencionadas em Apocalipse (6.1; 14.2; 19.6), onde lhe são atribuídas até mesmo significados articulados (Ap 10.3s.).

V. tb. PRAGAS DO EGITO.

J.M.H.

**TRONO** — O vocábulo hebraico *kise'* pode referir-se a qualquer assento ou a um assento de importância especial (1Rs 2.19). Sua raiz (*kasa'*, “cobrir”) sugere uma construção como um baldaquino, daí assumindo o sentido de trono (p.ex., Êx 11.5; Ez 26.16). O trono simboliza dignidade e autoridade (Gn 41.40; 2Sm 3.10), que pode estender-se para além do seu ocupante imediato (2Sm 7.13-16). Visto que o rei dos hebreus era representante de Javé, o seu trono é o “trono do reino do Senhor sobre Israel” (1Cr 28.5); tipifica o trono de Javé, nos céus (1Rs 22.10,19; cf. Is 6.1). Por conseguinte, a justiça e a retidão são exigidas de seus ocupantes (Pv 16.22; 20.28; cf. Is 9.7; 2Sm 14.9). Embora o trono de Javé seja transcendente (Is 66.1; cf. Mt 5.34), ele condescende graciosamente em sentar-se entronizado acima dos querubins (p.ex., 1Sm 4.4). No período messiânico “chamarão a Jerusalém o trono do Senhor” (Jr 3.17; cf. Ez 43.7). O trono do julgamento, em Dn 7.9s., forma uma boa introdução para o senso usual da palavra “trono” no NT.

Jesus recebeu “o trono de Davi, seu pai” (Lc 1.32; cf. At 2.30; Hb 1.5-9; passagens essas que fazem alusão a 2Sm 7.12-16; cf. também Hb 8.1 e 12.2). Na qualidade de Filho do homem, Jesus julgará assentado em seu trono (Mt 25.31s.). No mundo por vir os discípulos terão tronos e ajudarão ao Filho do homem (Mt 19.28; cf. Lc 22.30). Aos fiéis foi prometido assentarem-se no trono do Cordeiro (Ap 3.21), enquanto o julgamento pré-milenar parece que será entregue à sua discrição (20.4; cf. Dn 7.9,22). No julgamento pós-milenar, todavia, haverá apenas o grande trono branco (20.11). A disparidade é mais aparente do que real, pois

Daniel 7 forma o pano de fundo de cada visão. Semelhantemente, a visão do augusto trono de Deus e do Cordeiro, em Ap 22.3, se compara com Mt 19.28 e Lc 22.30 porque João ao adicionar as palavras "... e reinarão..." (Ap 22.5), sem dúvida alguma tinha em mente o trono dos fiéis. V. tb. "trono da graça" (Hb 4.16). R.J.MCK.

**TUBAL** — V. MESEQUE.

**TUBALCAIM** — Filho de Lameque e de Zilá, uma de suas duas esposas (Gn 4.22), e meio-irmão de Jabal e Jubal (q.v.). Nossa versão diz que ele era "artífice de todo o instrumento cortante, de bronze e de ferro", mas a passagem poderia ser igualmente traduzida como "martelador de todo instrumento cortante de cobre ou ferro", e poderia significar ou que ele era trabalhador em metais, que é a opinião mais comum, ou então que ele descobriu as possibilidades de forjar o cobre nativo e o ferro meteórico a frio, prática essa arqueologicamente comprovada desde os tempos pré-históricos. T.C.M.

**TUMIM** — V. URIM E TUMIM.

**TUMORES** — Enfermidade incurável que seria infligida contra aqueles que quebrassem a aliança divina (Dt 28.27). Foi isso que sobreveio como praga contra os moradores de Asdode e seu distrito, quando capturaram a arca (1Sm 5.6). Isso resultou provavelmente em "hemorróides" (heb., *'efolim*), afetando tanto homens idosos como jovens em seus órgãos genitais (v. 9).

Esses sintomas e a associação com os roedores ("ratos", 1Sm 6.4,5) suporta a identificação dessa praga com a peste bubônica. O *Bacillus pestis* espalha-se por meio das pulgas dos ratos mortos. Glândulas linfáticas inchadas, algumas vezes com hemorragias petequiais, resultam disso. A enfermidade é atestada no antigo Oriente Próximo, com 70% de fatalidades dentro de uma semana. A oferta, a uma deidade ofendida, de "imitações de tumores" (*\*horim*, "tumores", uma explicação sobre essa enfermidade, dada em 1Sm 6.11,17, que é seguida pelo texto massorético *Q're'*, em todas as ocorrências de *'efolim*) estaria de conformidade com os costumes conhecidos da antiguidade, V. ENFERMIDADE E CURA. D.J.W.

**TÚMULO** — V. SEPULTAMENTO E LAMENTAÇÃO.

# U

**UCAL** — V. ITIEL.

**UFARSIM** — V. MENE, MENE, TEQUEL E PARSIM.

**UFAZ** — Uma localidade não-identificada e de onde vinha ouro fino (Jr 10.9; Dn 10.5). Entretanto, pode ter sido um termo técnico com o sentido de "ouro refinado" (conforme 1Rs 10.18; *mufaz*; cf. *mipaz*, Is 13.12), semelhante à definição de "ouro puro" (*zahav tahor*; 2Cr 9.17). Outros estudiosos, baseados nas versões, preferem ler 'ufir (v. Ofir) em lugar de 'ufaz, por causa da semelhança dos caracteres hebraicos para z e r. D.J.W.

**ULAI** — O rio que corria a leste de Susã, na província de Elão, na Pérsia (sudeste) onde Daniel ouviu a voz de um homem (Dn 8.16). Esse rio (heb., 'ulai; no assírio, *Ulai*; nos clássicos, *Eulaeus*) nos tempos modernos alterou o seu curso, e os atuais rios Quercá, em seu curso superior, e Carum (Pastigres), curso inferior, talvez fossem então uma única corrente que escoava para o delta que há ao norte do golfo Pérsico. Esse rio é ilustrado nos relevos assírios que mostram o ataque de Assurbanipal contra Susã, em 640 a.C. (R. D. Barnett, *Assyrian Palace Reliefs*, 1960, lâminas 118-127). D.J.W.

**ÚLCERA** (heb., *shehin*, "requelmente"; cf. raiz em árabe, aramaico e etíope, "estar quente") — Termo genérico que o AT emprega para denotar diferentes espécies de inflamações localizadas. Quanto às "úlceras" da sexta praga (Êx 9.9s.), v. PRAGAS DO EGITO (sexta praga). Em Lv 13.18-24 são mencionadas úlceras em associação com aquilo que ali é chamado de lepra, enquanto as úlceras malignas que afligiram Jó (2.7), sobre as quais diversos diagnósticos têm sido apresentados, talvez fossem a lepra tuberculosa. As "úlceras do Egito", que se espalhavam da cabeça aos pés (Dt 28.27,35), provavelmente era uma das enfermidades cutâneas peculiares do Egito (cf. Plínio, NH xxvi.5); J. R. Bennett (*Diseases of the Bible*, p. 64 e seg.) sugere um tumor endêmico ou pústula maligna. A úlcera de Ezequias (2Rs 20.7; Is 38.21; v. FIGO) mui provavelmente era um carbúnculo. V. também ENFERMIDADES E CURA. J.D.D.

**ULCEROSO** (heb., *yabelet*, Lv 22.22, cf. a LXX, *myrmekionta*) — Dentre os defeitos que tornavam os animais impróprios para serem sacrificados ao Senhor, esse era um. De conformidade com a tradição judaica, a palavra hebraica se

aplicava e a "quem sofresse de verrugas". Há revisões estrangeiras que dizem "tendo fluxo". V. também ENFERMIDADE E CURA.

**ÚLTIMA CEIA** — V. CEIA DO SENHOR.

**UM-RESTO-VOLTARÁ** — Nome simbólico dado a um dos filhos de Isaías a fim de expressar a verdade que dentre o julgamento Deus salvaria um remanescente (p. ex., Is 1.9). Quando Isaías se dirigiu a Acáz, Um-Resto-Voltará o acompanhou como lembrete ao rei que a nação, ainda numa ocasião tão negra, jamais pereceria completamente (Is 7.3). E.J.Y.

**UNÇÃO** — Em suas três ocorrências no NT, isto é, 1Jo 2.20,27 (duas vezes neste versículo), a nossa versão traduz dessa maneira o vocábulo grego *chrisma*, "unção". Os v. 18-27 nos apresentam uma advertência contra os enganadores (v. 26) e contra os anticristos (v. 18). Os crentes, que por virtude de sua "unção" (v. 20 e 27) são todos capazes de discernir o cisma (v. 19) e a heresia (negação da encarnação de Cristo, v. 22), são exortados a aderirem à mensagem apostólica (v. 24), que os levava a confessar tanto o Pai como o Filho. Gramaticalmente falando, "unção" tem que ser ou (a) "aquilo que é usado para untar" (conforme B. F. Westcott, *The Epistles of John*, 1892); ou então (b) "o ato da unção" (segundo A. E. Brooke, ICC, 1912); porém, em qualquer dos casos a palavra se refere ao dom do Espírito Santo, do qual o batismo em água é apenas o sinal externo. Outros, menos plausivelmente, falam sobre uma referência ao azeite e à imposição de mãos, enquanto C. H. Dodd, argumentando à base de paralelos helenísticos (MNT, 1946, p. 58-64), sugere que se tratava de "iniciação", ou seja, a confissão batismal baseada sobre a palavra, tradução essa que aparece na versão NEB. V. também UNGIDO. M.R.W.F.

**UNÇÃO, UNGIDO** — Pessoas e coisas eram unguidas no AT a fim de significar santidade ou separação para Deus: colunas (cf. Gn 28.18); o tabernáculo e seu mobiliário (Êx 30.22s.); os escudos (2Sm 1.21; Is 21.5; provavelmente a fim de consagrá-los para a "guerra santa", v. Dt 23.9s.); os reis (Jz 9.8; 2Sm 2.4; 1Rs 1.34); os sacerdotes (Êx 28.41); e os profetas (1Rs 19.16). A importância e a solenidade da unção é demonstrada, primeiramente, pelo fato que era uma ofensa capital compor o azeite santo para qualquer propósito comum (Êx 30.32,33); em segundo lugar, pela autoridade que a unção emprestava, de tal modo que, por exemplo, apesar de os colegas comandantes de Jeú terem zombado do profeta chamando-o de "louco", não ousaram resistir às implicações de sua ação, mas aceitaram sem levantar dúvidas que aquele que fora unguido como rei certamente devia ser rei (2Rs 9.11-13); em terceiro lugar, pelo efeito produzido no unguido, quando a pessoa ou coisa unguida se tornava santa (Êx 30.22-33) e sacrossanta (1Sm



24.7 etc.). Fundamentalmente, a unção era um ato de Deus (1Sm 10.1) — que explica o respeito em que era mantida — enquanto a palavra “ungido” era usada até mesmo metaforicamente para significar a doação do favor divino (Sl 23.5; 92.10) ou a nomeação para algum lugar ou função especial do propósito de Deus (Sl 105.15; Is 45.1). Além disso, a unção simbolizava equipamento para o serviço, e é associada ao derramamento do Espírito de Deus (1Sm 10.1,9; 16.13; Is 61.1; Zc 4.1-14). Esse emprego é levado até o NT (At 10.38; 1Jo 2.20,27). O uso do azeite para unguir os enfermos (Tg 5.14) é mais bem entendido da mesma maneira, como algo que aponta para o Espírito Santo o doador da vida. J.A.M.

**UNGUENTO** (heb., *mirqahat, shemen*; gr., *myron*) — Ungüentos de várias espécies eram largamente empregados por todo o antigo Oriente Próximo. Seu uso primário era como cosmético, e provavelmente tal costume teve início no Egito. V. COSMÉTICOS E PERFUMARIA. Caixas de artigos de toucador, das quais caixas de alabastro com unguento faziam parte, têm sido recuperadas em consideráveis quantidades em diversos locais da Palestina (v. fig. 91). Os egípcios evidentemente descobriram que a aplicação de unguentos era algo aliviador e refrescante. Era costume dos egípcios colocar pequenos cones de unguento perfumado sobre as testas dos hóspedes. O calor do corpo gradualmente ia dissolvendo o unguento, que finalmente escorria pelo rosto abaixo e até às vestes, produzindo um perfume agradável. Essa prática passou a ser adotada pelos semitas (Sl 133.2), e prosseguiu até os tempos neotestamentários (Mt 6.17; Lc 7.46).

Outros povos antigos seguiram os egípcios usando unguentos para reduzir o ressecamento da pele e as irritações causadas pelo calor. Nas localidades onde a água geralmente era rara, os unguentos aromáticos eram empregados para disfarçar os odores da transpiração. Em outras ocasiões, eram empregados juntamente com cosméticos nos procedimentos da higiene pessoal. Os unguentos eram preparados ou por perfumistas (2Cr 16.14; Êx 30.35), ou por sacerdotes, ou por indivíduos particulares, usando uma grande variedade de substâncias aromáticas.

O óleo da santa unção (Êx 30.23-25), prescrito para uso nos rituais do tabernáculo, tinha de ser composto de conformidade com a arte do perfumista. Consistia de azeite de oliveira, mirra, canela, cálcamo e cássia, caso em que os ingredientes sólidos provavelmente eram pulverizados e fervidos no azeite de oliveira (cf. Jó 41.31). A manufatura dessa preparação era proibida a pessoas não autorizadas (Êx 30.37,38).

Segundo Plínio, os unguentos eram preservados com melhores resultados em recipientes de alabastro. Nessas condições, os unguentos melhoravam com a idade, e se tornavam valiosíssimos depois de alguns anos. Assim é que o vaso de alabastro cheio de unguento, mencionado nos evangelhos (Mt 26.7; Mc 14.3; Lc 7.37) era um unguento caríssimo composto

com nardo puro (*Nardostachys jatamansi*). Essa erva, relacionada com a valeriana, era importada do norte da Índia e usada em quantidades apreciáveis pelos hebreus e romanos igualmente, na unção da cabeça. O adjetivo qualificativo, *pistike*, em Mc 14.3 e Jo 12.3 talvez signifique “líquido” ou “genuíno”.

Os unguentos eram empregados num sentido quase sacramental quando novos reis eram consagrados em seu ofício. Assim é que Samuel ungiu a Saul (1Sm 10.1), Elias ungiu a Jeú (2Rs 9.3), e Joiada ungiu a Joás (2Rs 11.12). Os pastores da Palestina compunham um unguento de azeite de oliveira que esfregavam nos focinhos feridos das ovelhas (cf. Sl 23.5). Nos tempos neotestamentários os enfermos eram frequentemente unguídos durante certo rito religioso (Tg 5.14). Ungüentos perfumados com mirra eram usados para unguir a cabeça (Lv 23.56; Mc 14.8). R.K.H.

**UNHA** (heb., *tsiporen*; aram., *ʿfar*) — Às mulheres cativas era ordenado que raspassem o cabelo e aparassem as unhas (Dt 21.12). Nabucodonosor, por ocasião de seu período de desvario, ficou com “unhas como as das aves” (Dn 4.33; cf. 7.19).

**UNICÓRNIO** — V. BOI SELVAGEM.

**UQUENAZ** — Variação apresentada por algumas versões, em 1Cr 4.15, do nome que nossa versão portuguesa apresenta como “Quenaz”, como filho de Elá. Visto que o original diz no fim do versículo “filhos de Elá”, alguns estudiosos supõem que alguns nomes foram omitidos no texto, que nesse caso diria: “os filhos de Elá... e Quenaz”. R.A.H.G.

**UR DOS CALDEUS** — Cidade abandonada por Terá e Abraão a fim de viajarem para a terra de Harã (Gn 11.28,31; 15.7; Ne 9.7). Estêvão nomeou-a como pertencente à Mesopotâmia (At 7.2.4). Uma antiga identificação de Ur com Urfa (Edessa), a 32 km a noroeste de Harã, é improvável por motivos filológicos, enquanto *Ura* é o nome de diversas localidades conhecidas na Ásia Menor. Além disso, tal identificação requereria que Abraão tivesse tomado a passar por onde já percorrera, seguindo a direção oriental, antes de ter-se dirigido para a terra de Canaã, que ficava para o ocidente. Essa identificação também exige que a “Caldeia”, que identifica a localidade, seja equivalente à Haldai indo-ariana (parte da antiga Armênia). Os caldeus eram um povo semítico conhecido na Babilônia desde pelo menos os fins do segundo milênio a.C. (v. CALDÉIA), mas não existe qualquer referência à sua presença no norte da Mesopotâmia. A LXX diz “a terra (*chora*) dos caldeus”, talvez porque os seus tradutores não estivessem familiarizados com a região. Entretanto, Eupolemo (c. 150 a.C.) refere-se a Ur como uma cidade na Babilônia chamada Camarina (“a lua”) ou Ouria. A interpretação do *Talmude*, que dá Ur como



Ereque, é improvável, visto que esta última é distinguida daquela em Gn 10.10.

A identificação mais geralmente aceita com o antigo local de Ur (*Uri*), modernamente Tell el-Muqayyar, a 14 km a oeste de Nasiriyeh, sobre o rio Eufrates, no sul do Iraque. Escavações feitas nesse local, em 1922-34, juntamente pelo Museu Britânico e pelo Museu da Universidade de Filadélfia, EEUU, numa expedição encabeçada por Sir C. L. Wooley, traçaram a história do local desde o período de Al Ubaid (quarto milênio a.C.) até que foi abandonado em cerca de 300 a.C.

Foram efetuadas muitas descobertas espetaculares, especialmente nos cemitérios reais do período da antiga III dinastia (c. 2500 a.C.). Por baixo desses cemitérios, uma camada de argila depositada pela água foi equiparada com o depósito do grande dilúvio historiado pela Bíblia e cantado no Épico de Gilgâmes. As ruínas da torre-templo (*zigurat*) edificada por Ur-Nammu, o fundador da próspera III.ª dinastia suméria (c. 2150-2050 a.C.), até hoje domina o local (v. fig. 28 e BABEL). A história e a economia da cidade são pontos bem conhecidos devido os milhares de tabletes inscritos e os muitos edifícios encontrados no sítio. A principal divindade era Nannar (em semítico, Sin ou Su"en), que era igualmente adorado em Harã. A cidade posteriormente passou a ser governada pelos reis neo-babilônios (caldeus) da Babilônia. D.J.W.

**URBANO** — No latim, *Urbanus*, nome próprio de escravos (cf. Deissmann, BS, p. 271s.), e que aparece com freqüência nas inscrições da casa imperial (p.ex., CIL, vi. 4237) — talvez o Urbano que é saudado em Rm 16.9 pertencida à mesma (cf. Fp 4.22, Lightfoot, *Philippians*, p. 174). "Nosso cooperador", naquele versículo, não subentende necessariamente serviço

prestado pessoalmente em companhia de Paulo. Paulo, sempre exato no emprego dos pronomes, usa "meu cooperador" ao referir-se aos próprios colegas de trabalho cristão (cf. Rm 16.3,21). V. também AMPLIATO. A.F.W.

**URIAS** (*'uriyah*, *'uriyahu*, "minha luz é Javé")

— 1. Um heteu, e um dos "heróis" de Davi (2Sm 23.39; 1Cr 11.41) que residia em Jerusalém. Tanto seu nome como sua conduta sugerem que ele havia abraçado a religião hebraica (cf. 2Sm 11.11). Deve a sua proeminência nas Escrituras primariamente ao adulterio de Davi com Bate-Seba, a esposa israelita de Urias, quando este servia no exército israelita sob o comando de Joabe, no assédio contra a capital amonita, Rabá (2Sm 11; cf. 1Rs 15.5; Mt 1.6). Seu forte senso de dever e sua fealdade exclusiva aos seus camaradas de exército fazem forte contraste com o próprio egoísmo e duplicidade temporários de Davi. Tivesse ele sido menos virtuoso e Davi não teria tido de apelar para o desesperado expediente de matá-lo por mãos alheias (2Sm 11.15).

2. Sumo sacerdote no tempo de Acáz. Ele é mencionado como uma das "testemunhas fidedignas" que foram tomadas por Isaías para comprovarem a profecia enigmática a respeito de "Rápido-Despojo-Presa-Segura" (Is 8.2). Que o sumo sacerdote Urias foi selecionado para esse propósito implica simplesmente que o seu testemunho seria ouvido pelo povo. Ele aparece sob luzes não muito favoráveis no relato sobre o reinado de Acáz, em 2Rs 16 (inexplicavelmente há versões e revisões estrangeiras que dão seu nome como Urijas). Ele acedeu sem qualquer reação às instruções do rei acerca de certas inovações indesejáveis na adoração no templo (v. ACAZ).

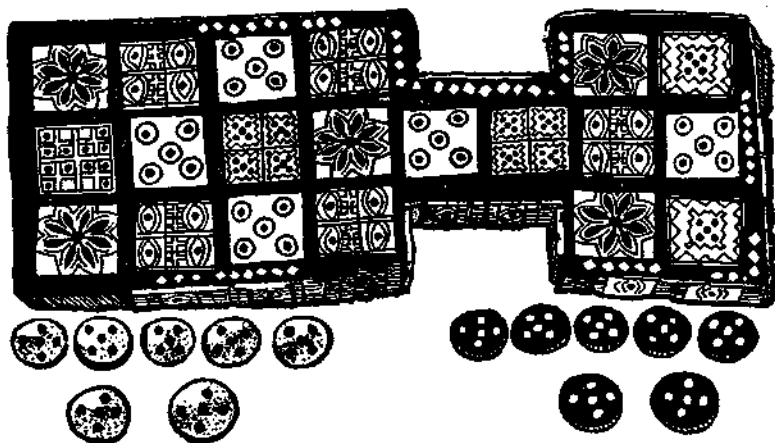


Fig. 200 — Um tabuleiro de jogar com incrustações e peças, dos sepulcros reais de Ur. O método do jogo é desconhecido, c. 2600 a.C.

3. Um profeta, contemporâneo de Jeremias, que à sua semelhança declarava fielmente a palavra de Javé (Jr 26.20-24). Encontrou fortíssima oposição da parte de Jeoaquim e da parte da corte, e, embora houvesse procurado asilo no Egito, foi trazido de volta por ordem do rei e foi morto.

4. Um sacerdote, pai de Meremote, um contemporâneo de Esdras (Ed 8.33; cf. Ne 8.4). J.C.J.W.

**URIEL** (*'uri'el*, "Deus é a minha luz") — 1. Chefe dos coaitas durante o reinado de Davi. Ele ajudou no transporte da arca da aliança, desde a casa de Obede-Edom (1Cr 15.5,11) até Jerusalém. Provavelmente é o mesmo indivíduo mencionado em 1Cr 6.24. 2. Avô de Abi-as, pelo lado materno (2Cr 13.2). M.A.M.

**URIM E TUMIM** — O Urim e o Tumim eram conservados no peitoral das vestes do sumo sacerdote (Êx 28.30; Lv 8.8), em uma bolsa formada numa dobra da estola sacerdotal, e que algumas vezes eram simplesmente designados pelo termo de "estola". Mediante o Urim e o Tumim o sumo sacerdote podia declarar a vontade de Deus tanto acerca dos líderes (Nm 27.21) como acerca do povo (Dt 33.8,10). Nm 27.21 também coloca o Urim e o Tumim, mui significativamente, na história de Israel. Tem sido frequentemente observado que o Urim e o Tumim não são mencionados entre o início da monarquia e os tempos pós-exílicos. A existência de homens dotados do dom profético parece haver tornado supérfluos o Urim e o Tumim. Moisés, legislando em Nm 27.21 acerca do período que se seguiria imediatamente após a sua morte, entregou o líder nacional à orientação dada através do Urim e do Tumim; e, quando se tornou patente que a época da profecia já havia passado, os líderes nacionais desejavam a possibilidade do reavivamento dessa forma de orientação (Ed 2.63; Ne 7.65).

Precisamos agora considerar duas passagens que falam sobre o uso oracular da estola sacerdotal. Quando Abiatar fugiu para a companhia de Davi, levou consigo uma estola (1Sm 23.6). Essa deve ter sido a estola sumo sacerdotal, dotada do peitoral com o Urim e o Tumim, pois a estola sacerdotal (comum) (1Sm 22.18) não exigiria essa menção especial. Quando Davi solicitou orientação (1Sm 23.9-12), fez perguntas diretas, rogando uma simples afirmativa ou negativa. Isso sugere que o Urim e o Tumim eram uma forma de lançamento de sortes, quer lançadas de dentro da bolsa do peitoral (cf. Pv 16.33), quer cerimonialmente retiradas pelo sumo sacerdote. A passagem de 1Sm 14 nos apresenta certos pontos semelhantes: cf. os v. 3 e 41 com 23.6,9; observar o idêntico título atribuído a Deus, v. 41 e 22.10, o que parece indicar o uso de uma fórmula costumeira. O texto hebraico, no v. 41, apresenta muitas dificuldades e, se for reconstruído com a ajuda da tradução da LXX, poderia dizer: "Se essa culpa está em mim ou em Jônatas, o meu filho, dá o

Urim, e, se está no teu povo de Israel, dá o Tumim", um emprego distintamente semelhante ao da sorte sagrada. Entretanto, os homens não podiam jamais compelir Deus a responder, pois lemos em 1Sm 28.6 que "... o Senhor... não lhe respondeu... nem por Urim...". Como será que o método operava? Êx 28.30, que deixa subentendido que certos objetos eram colocados na bolsa do peitoral do sumo sacerdote, exclui a antiga explicação, dada por alguns estudiosos, de que, em resposta a uma pergunta, uma luz sobrenatural brilhava nas gemas do peitoral, e assim era dada a resposta (Josefo, *Antiguidades* viii.9). Todavia, tem sido plausivelmente sugerido que o Urim e o Tumim eram dois objetos chatos: um lado de cada um desses objetos tinha por escrita a palavra "Urim", derivada de *'arar*, "amaldiçoar", e quando por ocasião do seu lançamento ambos esses lados ficavam para cima, a resposta era então negativa; em cada um dos outros lados estaria escrito o termo "Tumim", derivado de *tamam*, "ser perfeito", e um "Tumim" completo significaria "sim"; mas, um lado "Urim" e outro "Tumim", por ocasião do lançamento dos objetos, significaria "sem resposta". Contudo, isso não passa de uma hipótese, ainda que tenha o mérito de haver levado em consideração as evidências de que dispomos. A tradução de Urim como "luzes", como se fosse palavra derivada de *'or*, "luz", faz um contraste menos apropriado com Tumim. J.A.M.

#### URSA — V. ESTRELAS.

**URSO** — A forma síria do urso pardo largamente distribuído, continua sendo encontrada em partes do Oriente Médio (incluindo o Líbano), ainda que não possa mais ser visto dentro da área verdadeira da Palestina. É claro que se trata do *dox* (em árabe, *dub*). É mais pálido que a raça típica e é usualmente referido como a subespécie *Ursus arctos syriacus*. A semelhança da maioria dos ursos, excetuando o polar, este é onívoro ou vegetariano durante a maior parte do ano, e seus assaltos contra o gado, especialmente contra as ovelhas, mais provavelmente ocorrem durante os meses do inverno, quando não pode encontrar frutas silvestres.

A expressão "ursa no campo, roubada dos seus cachorros" (2Sm 17.8; Pv 17.12) era presumivelmente proverbial, como também a expressão que se encontra em Am 5.19, "Como se um homem fugisse de diante do leão, e se encontrasse com ele o urso". O urso era mais temido do que o leão, visto que sua força era maior e suas ações menos previsíveis. V. fig. 40. G.C.

**URTIGAS** — Há certa incerteza acerca das plantas exatas referidas por duas palavras hebraicas. 1. *harul*, talvez da raiz obsoleta *haral*, "ser afiado", "ferrar". É encontrada em Jó 30.7 (LXX, "arbusto silvestre", em nossa versão portuguesa, "espinheiros"); Pv 24.31 e Sf 2.9 são outras ocorrências da palavra, onde nossa versão dá "urtigas" em ambos os casos. 2. *qimos* (Is 34.13;



Os 9.6). Provavelmente a verdadeira urtiga (assim traduzida em nossa versão portuguesa), da qual a variedade mais comum na Palestina é a *Urtica pilulifera*, que abunda em lugares desolados.

Quanto a uma discussão geral e detalhes botânicos, v. ESPINHOS. J.D.D.

**URZE** — V. ÁRVORES.

**USURA** — V. DÍVIDA, DEVEDOR, b.

**UVAS** — V. VINHO E BEBIDAS FORTES.

**UZ** — 1. Filho de Arã e neto de Sem (Gn 10.23). Em 1Cr 1.17, Uz ('uts, talvez nome relacionado ao árabe 'Awd, nome de uma divindade) é nomeado entre os seus filhos, isto é, descendentes de Sem. 2. Filho de Naor e Milca, e irmão de Buz (Gn 22.21). 3. Filho de Disã e neto de Seir, o horeu (Gn 36.28).

4. A terra de Uz, era a terra natal de Jó (Jó 1.1; cf. Jr 25.20 e Lm 4.21), cuja localização é incerta. Dentre as numerosas sugestões (p. ex., perto de Palmira, perto de Antioquia, ou no norte da Mesopotâmia) as duas mais prováveis são o Hauran, ao sul de Damasco, e a área entre Edom e o norte da Arábia. A primeira dessas é sustentada por Josefo, (*Antiguidades* I. 6.4), e pelas tradições cristãs e muçulmanas. Conforme esse ponto de vista, Uz seria a terra onde se estabeleceu o filho de Arã.

A maioria dos eruditos modernos se inclina por uma localização mais ao sul. Os amigos de Jó parece que vieram das vizinhanças de Edom, como, p.ex., Elfaz, o temanita (Jó 2.11). Uz parece ter sido acessível tanto para os beduínos saubeus vindos da Arábia como para os assaltantes caldeus vindos da Mesopotâmia (Jó 1.15,17). O pós-escrito dado pela LXX localiza Uz "nas regiões da Iduméia e Arábia", mas isso parcialmente à base de uma identificação espúria de Jó com Jobabe (Gn 36.33). Uz, em Jr 25.20, aparece paralelamente com Filistia, Edom, Moabe e Amom, enquanto Lm 4.21 indica que os edomitas estavam ocupando a terra de Uz. Entretanto, a LXX omite Uz em ambas essas passagens, e a identidade dessa terra de Uz com a de Jó não é indubitável. O fato que Jó é enumerado juntamente com os povos do Oriente (1.3; cf. Jz 6.3,33; Is 11.14; Ez 25.4,10) parece consubstanciar uma localização na área de Edom. D.A.H.

**UZÁ** ('uzah) — 1. Um descendente de Aiúde, um benjamita (1Cr 8.7). 2. Um dos filhos de Merari (1Cr 6.29). 3. Chefe de uma família dos servidores do templo, que retornaram do exílio (Ed 2.49). 4. Filho de Abinadabe, provavelmente um levita (cf. 1Sm 7.1), que dirigiu a carruagem nova que transportou a arca quando a mesma foi removida de Quiriate-Jearim (2Sm 6.3). Quando os bois tropeçaram, ele "estendeu... a mão à arca de Deus, e a segurou", por causa do qual ato de irreverência foi morto por Deus (2Sm 6.6,7). 5. O proprietário, desconhecido em outras fontes, de um jardim no qual foram sepultados Manassés e Amom (2Rs 21.18,26). M.A.M.

**UZAL** — 1. Heb., 'uzal, em Gn 10.27 e 1Cr 1.21, significa um descendente árabe de Joctã, talvez ligado com 'Azal, que os antigos historiadores árabes afirmam ter sido o antigo nome de Sanã, no Iêmen.

2. Ez 27.19, nossa versão diz, "Também Vedã e Javã, de Uzal, pelas tuas mercadorias, davam em troca", do hebraico, *w'dan w'yanan m'uzal b'izbonayik natanu* enquanto a RSV traduz por: "e vinho de Uzal trocavam por tuas mercadorias" (segundo a LXX). Uzal poderia ser identificada com Izala, no nordeste da Síria, de onde Nabucodonosor obteve vinho (S. Langdon, *Neubabylonische Königsinschriften*, n.º 9, l. 1. 22; cf. 1. 23, "vinho de *Hilbunim*" com a "Helbom" de Ez 27.18. Quanto à localização de Izala, v. D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings*, p. 18,22, mapa 2). A alteração de *w'yanan* para *w'yanin*, "e vinho", é muito pequena. Embora *w'dan* possa ter sido omitida por erro de escriba, devido à proximidade do nome "Dedã" (v. 20), pode ser uma palavra cognata do termo assírio *dannu*, "uma jarra grande ou tanque usado para guardar vinho ou cerveja". Isso levaria à tradução: "e tanque(s) de vinho de Uzal eles trocavam por tuas mercadorias". A.R.M.

**UZI** — Um sacerdote da linhagem que descendia de Eleazar (1Cr 6.5; Ed 7.4), provavelmente contemporâneo de Eli. V. ELI, GERZIM. Quanto a outros indivíduos do mesmo nome, v. 1Cr 7.2,7; Ne 11.22; 12.19. G.T.M.

**UZIAS** ('uziyah, 'uziyahau "Javê é minha força"). Uma forma alternativa de seu nome, Azarias — 'azaryah, e 'azaryahu, "Javê tem ajudado" — é encontrada em 2Rs 14.21; 15.1,6-8; 1Cr 3.12) — 1. Rei de Judá em cerca de 791-740 a.C. Seu longo reinado de 52 anos começou quando jovem, sendo ainda um jovem de 16 anos, foi livremente escolhido pelo povo (2Rs 14.21; 2Cr 26.1) para suceder ao seu pai, que fora assassinado (v. AMAZIAS). A possibilidade que Uzias estivesse governando em associação com Amazias, seu pai, já desde alguns anos antes da morte deste, não pode ser desprezada a despeito do silêncio das Escrituras a respeito. Um período de co-regência é quase que absolutamente exigido pela cronologia (V. CRONOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO).

O autor dos livros de Reis demonstra grande reticência ao tratar de seu reinado (2Rs 14.21,22, 15.1-7), e não oferece qualquer explicação para as trágicas circunstâncias que ocasionaram a sua lepra e a sua retirada da vida pública já quase no final de seu reinado. O relato dado pelos livros de Crônicas (2Cr 26) é muito mais completo e revela uma pessoa capaz e enérgico monarca foi Uzias. Mas nem mesmo neste livro encontramos qualquer referência ao severo terremoto que teria ocorrido durante o seu reinado (Am 1.1), a memória do qual persistia até os próprios dias pós-exílicos (Zc 14.5). Josefo preserva a tradição que esse terremoto coincidiu com o ato de sacrilégio cometido por Uzias (*Antiguidades* ix. 10.4)

O reino de Judá desfrutou de grande prosperidade durante o governo de Uzias. Isso foi parcialmente devido ao declínio temporário do poder assírio (v. ASSÍRIA). Uzias recuperou o controle do porto de Elate, no golfo de Aqabah, e o reconstruiu (2Rs 14.22). Lançou campanhas bem sucedidas contra os filisteus e contra os árabes, e os amonitas pagavam-lhe tributo. A insensatez de seu pai deixara o seu reino extremamente vulnerável aos ataques. Por conseguinte, Uzias fortaleceu as fortificações de Jerusalém (2Cr 26.9; cf. 2Rs 14.13), provendo armamentos especiais para a sua defesa, man-

tendo um grande e bem equipado exército, além de haver construído cidades fortalezas em localizações estratégicas. Por mais extensos que tenham sido o seu poder e influência, está longe de ser definitivo que ele pode ser identificado com o Azarias mencionado nos anais de TiglatePileser III (v. ANET, p. 282 e seg.). Além de seus interesses militares, Uzias apreciava extremamente a agricultura e a criação de gado.

2. Um levita coatita (1Cr 6.24). 3. Um sacerdote cujo nome consta entre os daqueles que se casaram com mulheres estrangeiras (Ed 10.21).  
J.C.J.W.

# V

**VAIDADE** — As três principais palavras hebraicas geralmente traduzidas em português por “ vaidade ” estão largamente distribuídas como segue: *hevel*, Salmos, Eclesiastes, Jeremias; *shaw'*, Jó, Ezequiel; *tohu*, Isaías. *Hevel*, que literalmente significa “vapor”, “fôlego” (cf. Sl 78.33; 94.11; Is 57.13 etc.), indica a inutilidade dos esforços humanos. Tal é a vida natural do homem (Jó 7.3; Sl 39.5,6 etc.). Figuradamente, *hevel* transmite a idéia de algo tênue, sem valor, como, p.ex., as imagens dos pagãos são “vaidade” (cf. Jr 10.15; 51.18 etc.). A adoração a esses ídolos, por conseguinte, é sem proveito (Dt 32.21; 1Sm 15.23; Sl 4.2; 24.4 etc.). Sem proveito, igualmente, são aqueles que praticam tais vaidades (1Sm 12.21; 2Rs 17.15; Is 41.29; 44.9). A idolatria é mera vaidade, e por ela Deus se sente provocado (Dt 32.21; 1Rs 16.13,26 etc.), em contraste com a autêntica adoração a Deus (cf. Is 30.7; 40; etc.). Visto que os ídolos e a adoração aos mesmos não passa de vaidade, igualmente inútil deve ser a proclamação feita pelos profetas falsos, (Jr 23.16; Ez 13.1-23; Zc 10.2). As “ofertas vãs” (Is 1.13) são o ritual desacompanhado de retidão pessoal. As riquezas adquiridas mediante a vaidade logo desaparecem (Pv 13.11; na LXX e na *Vulgata*, “apressadamente”; cf. Pv 21.6). O vocábulo *hevel* refere-se à vida humana do indivíduo: “o homem em seu melhor estado” (no hebraico, “permanecendo firme”) é apenas vaidade (“um sopro”?) (Sl 93.5; cf. o v. 11; 62.9; 78.33 etc.). Esse *hevel* de toda existência humana é discutido de modo completo em Eclesiastes.

Com a palavra *shaw'* é introduzida a idéia de “sordidez”, “indecoro”, “mal”. Jó 31.5 ilustra isso com referência ao comportamento; Sl 12.2; 41.6; Ez 13.8, ilustram isso com referência à linguagem; Ez 13.6,9 (cf. v. 23), 21.29; 22.28, com referência à vista. O vocábulo *awen*, que significa “sopro”, também é traduzido por “vaidade” (p.ex., Jó 15.35; Sl 10.7; Pv 22.8; Is 41.29; 58.9; Zc 10.2). Entretanto, inclina-se mais para a idéia da iniquidade, e é assim traduzido em algumas das passagens acima; cf. Zc 10.2, que apresenta “vãs”. *Tohu*, lit., “uma desolação” (cf. Gn 1.1; Dt 32.10 etc.), passou a ter os sentidos figurados de “vazio” e “inutilidade”; assim é que Deus, o Senhor, reputa as nações (Is 40.17; cf. o v. 23). Sl 4.2; Hc 2.13 exibem a palavra hebraica *riq'*, traduzida por “vaidade” e “vão”, respectivamente, em nossa versão, mas que literalmente significa “vazio” (cf. Jr 51.34, “inútil”), no sentido figurado de uma coisa inútil.

No NT a palavra “vaidade” ocorre apenas por três vezes, onde o termo puramente bíblico

e eclesiástico, *mataiotēs*, é empregado (é a tradução da LXX dos termos hebraicos, *hevel* e *shaw'*). (1) Em Ef 4.17 refere-se ao comportamento, e nesse passo “inclui a inutilidade ou fatuidade tanto moral como intelectual. A verdade é atribuída a tudo quanto está incluído sob o vocábulo *nous*, a compreensão do coração. Tudo quanto está incluído nos versículos seguintes, a respeito da cegueira e da depravação do coração, está, por conseguinte, compreendido sob a palavra vaidade” (C. Hodge, *The Epistle to the Ephesians*, 1856, ad. loc.). (2) Em 2Pe 2.18 a referência é à linguagem, com a idéia de “destituído de verdade”, “inapropriado”. (3) Em Rm 8.20 o pensamento envolvido é a “fragilidade”, “falta de vigor” (cf. o uso do verbo, em Rm 1.21, “se tornaram nulos”, “insensatos”). “A idéia é a de procurar por aquilo que alguém não encontra — portanto, de futilidade, frustração, desapontamento. O pecado trouxe toda essa condenação à criação; inevitavelmente criou um ponto de vista pessimista sobre o universo. *Hypetage*: o tempo exato denotado é a ocasião da queda, quando Deus declarou que a terra era maldita por causa do homem” (J. Denney em EGT).

As divindades dos pagãos são consideradas vaidades, como coisas vãs (At 14.15; cf. Jr 2.5; 10.3 etc.). Cognata da palavra “vaidade” é a palavra “vão”, que literalmente significa “destituído de força ou propósito”. Nosso Senhor pronunciou a adoração dos gentios e a religiosidade farisaica como “vãs” (Mt 6.7; 15.9; Mc 7.7); semelhantemente Paulo assim reputava a filosofia pagã (Rm 1.21; Ef 5.6 etc.). É possível para o crente, através da falta de fidelidade no serviço cristão, tornar-se tal (cf. 1Co 9.15; 2Co 6.1; 9.3; Fp 2.16; 1Ts 3.5). Onde a ressurreição de Cristo é negada a pregação é “falsa” (1Co 15.14) e a fé é destituída de vigor (1Co 15.17). A lealdade à lei furta a fé de seu valor (Rm 4.14), e a morte de Cristo é roubada de seu efeito (Gl 2.21). Não obstante, a fé sem suas respectivas obras é tão vã como as obras desacompanhadas da fé (Tg 2.20).

H. D. MCD.

**VALE** — Na Palestina, onde a chuva cai somente durante certo período do ano, a paisagem é recortada por muitos vales estreitos e leitos de riachos (ou uadis), que só exibem água na estação chuvosa (heb., *nahal*; árabe, *wadi*). Frequentemente pode ser encontrada água subterrânea nesses uadis, durante os meses de estio (cf. Gn 26.17,19). Os rios perenes atravessam vales e planícies mais largos (heb., *'emeq*, *biq'ah*) ou então cortam gargantas estreitas através da rocha. O vocábulo hebraico *sh'felah* denota terreno baixo, especialmente a planície costeira (v. SEPELÁ); *ge'* é termo hebraico que significa simplesmente um vale. Quanto a detalhes geográficos, v. sob os nomes próprios: HILNOM, JOSAFÁ, SAL (VALE DO) etc. A. R. M.

**VALE ÁRIDO** (*'emeq habakhah*, “vale da árvore de bálsamo”). É mencionado apenas em Sl 84.6. Esse sítio ainda não localizado tinha a reputação



de ser um lugar destituído de água, daí o seu nome. Também é feita referência à árvore de bálsamo em 2Sm 5.23,24 e 1Cr 14.14,15.

**VARA** — Palavra que recebe grande variação de significado. 1. Um ramo (Gn 30.37; Ez 19.11). 2. Um suporte levado por viajantes (Gn 32.10; Mc 6.8), pastores (Êx 4.2; Sl 23.4, "bordão"), pessoas idosas (Zc 8.4; Hb 11.21), e homens de posição (Gn 38.18); figurativamente é empregada em Is 3.1. 3. Instrumento de castigo (*Passim*; 1Co 4.21). 4. Um cacete (Mc 14.43) levado pelos soldados (1Sm 14.27; 2Sm 23.21) e pastores (1Sm 17.40; cf. Sl 23.4, onde é figuradamente usada para indicar a orientação e a proteção divinas). 5. Símbolo de autoridade, tanto humana (Jz 5.14), p.ex., um cetro (Gn 49.10; Jr 48.17), como divina, como a vara de Moisés (Êx 4.20) e a vara de Arão, que confirmou o sacerdócio levítico (Nm 17; Hb 9.4). 6. Um poste no qual eram dependurados pães em forma de anel. Quebrar tal poste é uma figura da fome (Lv 26.26; Sl 105.16). 7. A vara de madeira de uma lança (1Sm 17.7; 2Sm 21.19). 8. Uma vara usada para transportar móveis sagrados, como p.ex., a arca (Êx 25.13; 27.6). 9. A varinha de um mágico ou adivinho (Êx 7.12; Os 4.12). 10. Bastões de mão (Ez 39.9); aparentemente uma lança, em Hc 3.14. 11. Uma vara de transportar coisas (Nm 13.23). 12. Uma vara de joiear (Is 28.72).

Em 2Sm 3.29, *pelekh* é palavra que significa a rósca de um fuso (em nossa versão, "muleta", seguindo de perto a LXX, que diz "cajado"); de conformidade com determinada revisão, "que segura o fuso" (em nossa versão, "quem se apóie em muleta") é expressão que significa alguém efeminado. Em Ez 7.10 provavelmente devêssemos ler "injustiça", dando outros pontos vocálicos ao texto massorético, *hamateh*, transformando-o em *hamuteh*. Deve-se traduzir como "tribo", em Sl 74.2; Jr 10.16; 51.19; Mq 6.9 (o que é seguido por nossa versão portuguesa); *mateh* e *shevet* podem significar "vara" ou "tribo". L.C.A.

**VARA DE ARÃO** — A rebelião de Coré, Datã e Abirão tornou claro que a supremacia do sacerdócio de Arão, tinha de ser frisada. Moisés recebeu ordens (Nm 17.1s., em heb. v. 16s.) a tomar uma vara (*mateh*) para cada tribo de Israel e a escrever o nome de cada príncipe sobre as mesmas. Numa décima terceira vara deveria colocar o nome de Arão, e todas as varas deveriam ser postas no tabernáculo. Pela manhã a vara de Arão havia germinado, florescido e dado amêndoas. Daí por diante esta deveria ser guardada perante o testemunho como sinal contra os rebeldes. Nos dias de Salomão continuava sendo observada essa ordem, e somente as duas tábuas da lei estavam na arca (1Rs 8.9). Mais tarde, porém, a vara também passou a ser guardada na arca (Hb 9.4). E.J.Y.

**VASNI** — De conformidade com as versões mais antigas em português, e seguindo o texto mas-

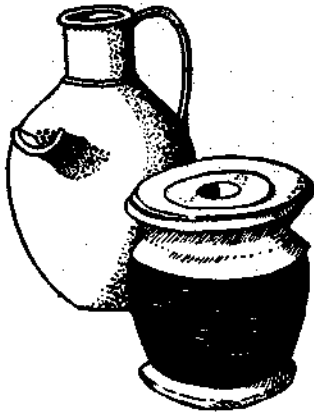
sorético, em 1Cr 6.28, Vasni seria o filho mais velho de Samuel. Mas a nossa versão portuguesa, seguindo a RV e a RSV, que por sua vez acompanham o siríaco e a revisão de Lagarde na LXX e no texto paralelo de 1Sm 8.2, supre "Joel" como nome do filho mais velho de Samuel; as letras hebraicas do nome "Vasni" são a seguir vocalizadas para darem o sentido de "e depois" Abias. R.A.H.G.

**VASOS** — 1. Heb., *pakh*, "frasco", usado como receptáculo de azeite por Samuel, ao unguir Saul (1Sm 10.1; nossa versão diz "vaso"), e por um dos profetas ao unguir Jeú (2Rs 9.1,3, "vaso"). Frascos de gargalo estreito, encontrados em locais da Idade do Ferro talvez fossem denominados de *pakh*, mas o termo *phakos*, usado na LXX, com forma de lente, sugere antes um frasco arredondado com duas asas, e pertencente ao mesmo período. V. OLEIRO.

2. Grego *alabastron*, vaso de alabastro para conter perfumes. A mulher, na casa de Simão o leproso, talvez tenha partido o gargalo estreito para derramar o unguento (Mt 26.7; Mc 14.3; cf. Lc 7.37). V. BOTIJA. A.R.M.

**VASOS** — Antes da invenção da cerâmica (durante o sexto milênio a.C.) os vasos eram receptáculos feitos de peles, caniços, madeira e pedra. Esses objetos, feitos de materiais perecíveis, têm raramente sobrevivido até os nossos dias. As terras secas do Egito têm preservado alguns objetos de couro e de vime (v. S. Cole, *The Neolithic Revolution*, Museu Britânico (História Natural), 1959, prancha XI). As condições geológicas peculiares de Jericó deram em resultado a preservação de boa quantidade de pratos e travessas de madeira em túmulos dos meados do segundo milênio a.C. (PEP, 1952, lâmina XXIII, 1953, lâmina XLIII). V. fig. 109. Tais vasos de madeira, juntamente com seus receptáculos, cestas e sacas de couro, todos largamente usados pelos modernos aldeões da Palestina, provavelmente eram tão importantes como os vasos de cerâmica na vida diária (cf. Lv 11.32). Os odres para transportar tanto água como vinho eram simplesmente peles fortemente costuradas (heb., *ov*, Jó 32.19; *hemet*, Gn 21.14; *né'od*, Js 9.4; *nevel*, 1Sm 1.24; gr., *askos*, Mt 9.17). Pedras de dureza média, pedra calcária, alabastro, basalto, e até mesmo obsidiana eram cortadas e escavadas para tomar forma como taças, jarras, pratos etc. Depois da introdução de ferramentas de metal (v. ARQUEOLOGIA) vasos de pedra elaboradamente cinzelados começaram a ser produzidos, e esses frequentemente faziam parte do equipamento dos templos (p.ex., em Hazor, v. Y. Yadin, *Hazor*, 1958, lâminas 21 e 23). Grandes jarras de pedra ou de barro eram empregados para guardar líquidos. O barro poroso de que eram feitos esses vasos absorvia um pouco do líquido, assim impedindo a evaporação e mantendo o conteúdo fresco (no heb., *kad*, "jarro", Gn 24.14; cf. 1Rs 17.12s.; gr., *lithinai hydriai*, "jarras de pedra", Jo 2.6). Os ricos podiam dar-

se ao luxo de possuir vasos de metal, de vidro e mesmo de marfim (Jó 28.17; Ap 18.12). Vasos de metal têm sido encontrados apenas raramente na Palestina, mas taças de bronze, de fabricação fenícia, encontradas em Ninrude (H. Franckfort, *Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1954, lâminas 141-143), mostram o tipo em uso durante a monarquia. Vasos de ouro e de prata eram um método conveniente de acumular riquezas antes da introdução de moedas cunhadas, e formavam o grosso dos tesouros reais e dos templos, servindo como pagamento de tributos (v. DOTT, p. 48, c). Algumas formas assumidas pelo metal eram imitadas na cerâmica (p.ex., em Samaria, BA, XXII, 1959, fig. 18, topo esquerdo). Vidro e marfim eram usados principalmente para pequenos frascos de cosméticos e instrumentos de toucador (v. figs. 91 e 54; e BA, XX, 1957, fig. 4; IEJ, VI, 1956, lâmina 20B; v. VIDRO).



**Fig. 201** — Vasos de Megido. À ESQUERDA: um vaso de bronze, conforme restaurado (idade do Ferro). À DIREITA: um jarro de hematita, com incrustações de ouro (fim da Idade do Bronze).

A definição dos vários termos hebraicos que descrevem vasos não é usualmente possível. Muitos receptáculos, embora diferentemente denominados, poderiam servir para o mesmo propósito (1Sm 2.14). Quanto aos tipos e identificações sugeridas de vasos de barro v. CERÂMICA. Os termos discriminados abaixo parece que descreviam exclusivamente vasos de metal, a maioria deles empregados no tabernáculo e no templo: 1. Heb., *'agartal* (Ed 1.9), uma tigela grande; 2. *gulah* (Zc 4.2; cf. 1Rs 7.41), uma tigela redonda para conter o azeite em uma lâmpada (v. JAQUIM e BOAZ), em Ec 12.6 talvez uma lâmpada dependurada; 3. *kaf* (Nm 7.14), um prato aberto e raso para conter incenso; 4. *k'for* (1Cr 28.17), uma tigela pequena; 5. *m'naqiyah* (Êx 25.29), a taça de ouro usada para derramar as libações; 6. *merqahah* (Jó 41.31), um jarro de misturar do perfumista, possivelmente de cerâmi-

ca; 7. *mizraq* (Êx 27.3), uma bacia grande, usada no altar das ofertas queimadas, provavelmente para apanhar o sangue, e igualmente uma grande taça de banquete (Am 6.6); 8. *tsintsenet* (Êx 16.33), a jarra de ouro em que foi conservado o espécime do maná (cf. Hb 9.14); 9. *q'arah* (Êx 25.29; Nm 7.13), um prato; 10. *qaswah* (Êx 25.29), a bilha de ouro que continha vinho para libações. Quanto aos vocábulos hebraicos, *dud*, *sir* e *qalahat*, traduzidas por "caldeirão", v. CERÂMICA; em Jó 41.20, o termo hebraico *'agmon* não significa "caldeirão", mas possivelmente "vimes" (cf. Is 58.5, onde *'agmon* é traduzido por "junco").

O termo grego *chalkion* (Mc 7.4) é simplesmente qualquer vaso de bronze. Os termos hebraico *k'li*, aramaico *ma'n*, e grego *skeuos*, são vocábulos gerais para designar utensílios, equipamento (1Sm 8.12; At 9.15), pelo que também, em muitos contextos, indicam vasos tanto reais (1Sm 9.7; Jo 19.29) como em sentido metafórico (1Pe 3.7). A.R.M

**VASTI** — Esposa de Assuero (q.v.), que foi deposta por haver-se recusado a comparecer em um banquete durante o qual o rei desejava exhibir a sua beleza. V. ESTER, LIVRO DE.

**VEADO** — Três palavras ocorrem nas versões comuns, cerca de vinte vezes, como as formas macho e fêmea de algum animal. Obviamente se trata de algum ruminante de grande porte e de aparência agradável, havendo concordância geral que a tradução certa seja "veado" (como já o faz nossa versão portuguesa). Nenhuma espécie de veado é encontrada atualmente naquela área, embora possamos estar certos que antigamente havia veados na Palestina, sendo muito possível que os termos hebraicos *'ayal* e *'ayalah* incluam formas do veado vermelho e do gamo. G.C.

**VEDÁ** — V. UZAL.

**VENENO** — No pensamento israelita o veneno vinha ou das plantas, da água, do alimento ou das víboras, cobras, serpentes etc. A palavra mais comum para veneno, *hemah*, significa, basicamente, calor, e pode derivar-se da sensação de queimadura que se segue à ingestão de um veneno ou da picada de uma serpente venenosa.

Havia plantas venenosas na Palestina como a erva venenosa (Os 10.4), e as colocintidas (2Rs 4.39), e, embora a palavra não seja usada, as águas de Mara (Êx 15.23) e de Jericó (2Rs 2.19) eram claramente reputadas como venenosas (2Rs 2.21). V. FEL, ABSINTO.

Diversas passagens se referem ao veneno dos répteis, das serpentes (Dt 32.24; SI 58.4; 140.3). Sofar, na história de Jó, relatou como os ímpios teriam que sorver tal veneno (*ro'sh lit.*, "cabeça") das áspides (Jó 20.16).

Metaforicamente, é dito que o Todo-poderoso envia suas flechas que transmitem veneno para envenenar o espírito do indivíduo (Jó 6.4). Novamente, o veneno dos ímpios é como o

veneno das serpentes (Sl 58.4), e o veneno das víboras está debaixo dos lábios dos iníquos (Sl 140.3). Com este versículo final comparar Rm 3.13 (gr., *ios*). Tg 3.8 descreve a língua como cheia de veneno (*ios*). J.A.T.

**VENTO** (heb., *ruah*) — Os hebreus concebiam o clima como algo influenciado pelos quatro ventos dos quatro cantos da terra (Jr 49.36; Dn 7.2; Ap 7.1). O vento pode ser uma fonte de bênção ou de maldição, de conformidade com a sua origem. Seu vasto poder sugere que o vento é o sopro de Deus (Is 40.7), é controlado por ele (Sl 107.25; Pv 30.4 Mc 4.41), foi criado por ele (Am 4.13), e é instrumento para seus propósitos (Gn 1.2; Ez 37.9).

2. Visto que nomes compostos para os ventos são impossíveis no hebraico, como p.ex. o vento nordeste (v. EURO-AQUILÃO), os quatro pontos cardiais são usados livremente para descreverem outras direções intermediárias (Ez 37.9; Dn 8.8; Zc 2.6; Mt 24.31; Ap 7.1).

a. O vento norte (*ruah tsafon*) é associado com condições de frio enquanto o vento nordeste dispersava as chuvas (Jó 37.9,22; Pv 25.23).

b. O vento sul (*ruah darom*) é variável em seus efeitos, pois estes podem ser tempestuosos (Is 21.1; Zc 9.14) ou podem ser suaves (At 27.13). O siroco, que usualmente é associado ao vento sul, é particularmente quente e dissecante, um vento enervante que soprava das terras altas da península do Sinai e da Arábia (Jó 37.16,17; Jr 4.11; Os 12.1; Lc 12.55). Porém, os efeitos enervantes podem ser causados onde quer que haja uma súbita alteração de direção do vento, pelo que seus efeitos também são atribuídos aos ventos leste (Is 27.8; Ez 17.10; Os 13.15; Jn 4.8). Este vento destrói a relva, e toda a vegetação se resseca (Sl 103.16; Is 40.6-8; Tg 1.11).

c. O vento leste (*ruah qadim*) é semelhantemente descrito como um vento seco e proveniente do deserto (Jó 1.19; Jr 4.11; 13.24), poderoso e tempestuoso (Êx 14.21; Jó 27.21; 38.24; Jr 18.17) e dotado de um calor crestante (Am 4.9; Os 13.15), que afeta a vegetação (Gn 41.6,23,27; Ez 17.10; 19.12).

d. O vento oeste (*ruah yam*), em árabe é descrito como "o pai da chuva" (1Rs 18.44,55; Lc 12.54). Deve-se fazer a distinção, entretanto, entre as brisas marinhas diurnas, que são uma notável característica das costas durante o verão, e que trazem uma alta temperatura, e os ventos que sopram do ocidente, que vêm em rajadas fortes no inverno, expondo todos os ancoradouros às ondas que vêm da direção noroeste. O vento simboliza o nada (Is 41.29) bem como a transitoriedade do homem (Sl 78.39), e também é usado em conexão com o Espírito de Deus (Jo 3.8; At 2.2; v. ESPÍRITO SANTO). J.M.H.

**VENTRE** — Heb., *beten*, *me'im* (Rt 1.11, exclusivamente), e também *rehem* ou *raham*; gr., *gaster*, *koilia* ou *metra*, das quais as duas primeiras, em ambos os casos também são usadas para designar o abdome em geral, o que indica quão vago era o vocabulário hebraico sobre a

fisiologia interna (v. ESTÔMAGO, ENTRANHAS). A referência geralmente diz respeito ao lugar ou tempo do início da vida (Jó 1.21; Is 49.1), e assim, figuradamente, fala sobre a origem de qualquer coisa (Jó 38.29). A formação do bebê no ventre materno é um maravilhoso mistério para os escritores bíblicos, os quais, mui compreensivelmente atribuem-no à ação e cuidados diretos de Deus (Jó 31.15; Ec 11.5). A presença do feto vivo no ventre, algum tempo antes do nascimento, é mencionado no NT (Lc 1.41). A esterilidade (q.v.) é atribuída ao fechamento do ventre ou madre, o que algumas vezes é especificamente declarado como obra de Deus (1Sm 1.5). Essa é uma grande causa de tristeza e opróbrio para a mulher envolvida (v. 6.). O primogênito (q.v.), considerado aquele que abre a madre, era reputado santo (Êx 13.2; Lc 2.23). B.O.B.

**VERDADE** — A verdade, tal como seu paralelo, o conhecimento (q.v.), é empregada no AT em dois sentidos: (1) o sentido intelectual, sobre fatos que podem ser verificados como autênticos ou falsos (Dt 17.4; 1Rs 10.6); (2) muito mais comumente, o que é existencial e moral, a verdade que é atribuído de uma pessoa. Os irmãos de José ficaram detidos na prisão "para que sejam provadas as vossas palavras, se há verdade no que dizeis" (Gn 42.16), isto é, se eram indivíduos de caráter de confiança, coerentes, em quem se pudesse depender. É significativo que os vocábulos hebraicos traduzidos por "verdade" (*'emet*, *'emunah*), são, especialmente a última, ocasionalmente traduzidos por "fidelidade" (Dt 32.4; Os 2.20) (v. tb. AMÉM). O AT se preocupa muito mais com a base da verdade num indivíduo digno de ser crido, do que com os meros fatos de cada caso. Esse caráter digno de confiança é basicamente um atributo de Deus (Sl 31.5; Jr 10.18), cuja fidelidade se eleva "para além das nuvens" (Sl 108.4), e que "mantém para sempre a sua fidelidade" (Sl 146.6). O Deus da Bíblia, dessa forma, é totalmente diferente das caprichosas divindades dos pagãos. Ele é veraz, isto é, coerente, tanto em seu amoroso cuidado pelos seus filhos (Gn 32.9 e seg.) como em sua implacável hostilidade contra o pecado (Sl 54.5).

A verdade como atributo da natureza de Deus pode sem dificuldade ser considerada atributo da atividade divina. Assim é que ele julga em verdade (Sl 96.13) e envia a sua fidelidade (Sl 57.3). Sua palavra é veraz no sentido que é permanentemente válida. "Assim como tu és a verdade, assim também tua palavra é a verdade, conforme está escrito: "Para sempre, ó Senhor, está firmada a tua palavra no céu" (Sl 119.89)" (*Exodus Rabbah* sobre 29.1 citado em TWNT, s.v. "Truth"). A verdade é exigida da parte do homem como sua resposta a Deus, na forma de obediência à lei (Sl 119.151), e em sua natureza íntima (Sl 51.6), e é o fundamento firme de todas as relações humanas (Êx 20.16; Dt 5.20).

Na literatura grega, todavia, as palavras que significam "verdade" (*aletheia*, *alethes*, *alethinos*) não têm o mesmo sentido pessoal e moral.



Pelo contrário a verdade é algo intelectual. Trata-se do "completo ou real estado de coisas... Assim como na linguagem forense *aletheia* é o estado de coisas que precisa ser provado, em contraste com as várias asserções das partes envolvidas, semelhantemente nos historiadores, é o estado de coisas histórico, em contraste com o mito, e nos filósofos é aquilo que realmente é, no sentido absoluto" (R. Bultmann, TWNT, citado por C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953, p. 171).

No NT essas palavras gregas ocorrem comumente, e trazem em si tanto os significados do AT como os sentidos gregos e helenísticos clássicos, de tal modo que freqüentemente se trata de uma questão extremamente delicada decidir qual nuance é que predomina. É possível, entretanto, distinguir três sentidos latos em que as palavras são empregadas, embora às vezes esses sentidos se justaponham.

1. Confiança, veracidade, retidão de caráter (o sentido hebraico predomina). Isso se aplica a Deus (Rm 3.7; 15.8) e ao homem (2Co 7.14; Ef 5.9) igualmente. O emprego da palavra "verdade", nesse sentido, não é comum, mas o pensamento sobre um Deus no qual podemos confiar que cumprirá a sua palavra é implícito por todo o NT.

2. Verdade no sentido absoluto daquilo que é real e completo, em oposição com o que é irreal e incompleto (Mc 5.33; Ef 4.25). A fé cristã em particular é a verdade (Gl 2.5; Ef 1.13). Jesus afirmava que ele é a verdade personificada (Jo 14.6; cf. Ef 4.21). Ele media a verdade (Jo 1.17) e o Espírito Santo conduz os homens à verdade (Jo 16.13; cf. 14.17; 1Jo 4.6), a fim de que os discípulos de Jesus a conheçam (Jo 8.32; 2Jo 1), pratiquem-na (Jo 3.21), e permaneçam nela (Jo 8.44), enquanto o seu novo nascimento para serem filhos de Deus depende da verdade (Tg 1.18). Essa verdade é mais que alguma confissão de fé em forma de credo, pois é a ativa palavra de Deus que tem de ser obedecida (Rm 2.8; Gl 5.7).

3. O adjetivo *alethinos* com especialidade algumas vezes tem o sentido "platônico" de alguma coisa real em oposição a uma mera aparência ou simulacro. Assim é que Cristo aparece como ministro do verdadeiro tabernáculo (Hb 8.2) em contraste com as sombras do ritual levítico (Hb 8.4 e seg.). Fazendo clara alusão às palavras de instituição da ceia do Senhor, Jesus declara que ele é o pão verdadeiro (Jo 6.32,35) e a verdadeira vinha (Jo 15.1), isto é, que ele é a eterna realidade simbolizada pelo pão e pelo vinho. Semelhantemente, os verdadeiros adoradores (Jo 4.23) não são tanto os meramente sinceros, mas antes, os autênticos. Sua adoração é realmente uma aproximação do Deus que é espírito, em contraste com a aproximação meramente ritual, que restringia Deus a Jerusalém ou ao monte Gerizim (Jo 4.21) que quando muito pode apenas simbolizá-lo, mas que facilmente pode distorcê-lo. F.H.P.

**VERGONHA** — A palavra portuguesa, e seus cognatos, aparece por muitas vezes, tanto no AT como no NT. Essas ocorrências são traduções de formas originais que representam pelo menos dez diferentes raízes hebraicas e sete diferentes raízes gregas, além de considerável número de vocábulos individuais hebraicos e gregos.

Dois sentidos principais podem ser distinguidos: descrições de estados mentais, e descrições de estados físicos. Os estados mentais podem ser classificados em três categorias latas: primeira, aqueles em que um indivíduo é ou pode ser objeto de desprezo, derisão ou humilhação; segunda, aqueles em que o indivíduo sente acanhamento ou timidez; terceira, aqueles em que o indivíduo sente respeito ou reverência. Os estados físicos envolvem certo grau de nudez, ou então tais vocábulos são empregados como eufemismos em lugar dos órgãos sexuais.

O uso mais freqüente é aquele que envolve as idéias ligadas a desprezo, derisão e humilhação. A vergonha tem lugar quando a lei de Deus é desconhecida ou esquecida (Os 4.6,7). Deus envia vergonha contra os inimigos de seu povo (Sl 132.18). A vergonha é resultado do pecado e só é removida no dia da liberdade e restauração (Is 61.7). Algumas vezes é infligida como punição (Sl 44.7,9,15). Em contraste, algumas vezes é também uma manifestação positiva e preventiva da graça de Deus (Ez 43.10). Pode induzir à ação positiva (Jz 3.25). A vergonha falsa, por causa daquilo que não é vergonhoso, a saber, a lealdade a Jesus Cristo, deve ser evitada (Mc 8.38). Há, igualmente, um uso figurado do termo, como em Is 24.23 e Jd 13.

O uso que representa timidez e acanhamento não é tão importante em vista de ocorrer raramente. Um exemplo claro é a declaração acerca do homem e sua mulher, antes da queda, em Gn 2.25. O uso que representa respeito ou reverência é igualmente raro. Uma instância do AT é Ed 9.6; e há uma injunção apostólica em 1Tm 2.9. Na primeira instância aparece a raiz hebraica comum, *bosh*, que aparece em mais de noventa outras ocasiões no texto do AT, somente contando o *qal*; enquanto 1Tm 2.9 é a única passagem do NT onde ocorre *aidos*.

Os usos das palavras, com sentido físico, dizem respeito à nudez. Tais ocorrências não são freqüentes.

O conceito bíblico de vergonha é basicamente o daquele estado mental de humilhação devido ao pecado, e de desvio da lei de Deus, que produz opróbrio e rejeição tanto da parte de Deus como da parte dos homens. O desenvolvimento desse conceito é mais extenso nos profetas e nas epístolas paulinas. As referências às questões ligadas ao sexo são ilustrativas e figuradas, e não indicam que existe qualquer conexão mais básica entre a vergonha e as funções sexuais do que entre a vergonha e outras funções que podem ocasionar embaraço devido a um uso pecaminoso das mesmas.

**VERME** — O uso do vocábulo "verme" é tecnicamente limitado a diversas classes de animais

invertebrados mas é aplicado muito mais largamente na linguagem popular. Nos tempos antigos, e entre povos menos civilizados, o emprego do termo ainda era mais vago que hoje em dia. Cinco palavras hebraicas são geralmente traduzidas por "verme", e pouca dúvida existe que no sentido popular essa tradução pode ser aceita. Na maioria das passagens seu emprego é figurado, e uma identificação mais exata é difícil.

Na bem conhecida passagem de Jó 19.26, nossa versão portuguesa já apresenta a revisão sugerida por outras, ainda que não exatamente: "Depois, revestido este meu corpo da minha pele..." (A RSV diz: "... depois que minha pele for destruída..."). Naquele texto hebraico não há palavra para "verme".

Em Mc 9.48, "onde não lhes morre o verme, nem o fogo se apaga", a linguagem se baseia em Isaías 66.24 (LXX). Nesse caso "verme" é igualmente uma figura de linguagem, tirada do vale de Hinom, ao sul de Jerusalém, onde os vermes que se revolviam no lixo não cessavam nunca em sua obra nefanda, ou onde o fogo nunca se apagava no monturo. G.C. J.M.B. (Tradutor)

**VERMELHO** — Heb., *shashar*. Trata-se de uma palavra de etimologia desconhecida, que denota uma cor vermelha brilhante, apropriada para um teto luxuosamente pintado (Jr 22.14) e para as vestes exóticas dos caldeus (Ez 23.14). Nos mosaicos e afrescos parece que os israelitas usavam uma espécie de tinta provavelmente obtida do ferro ou do óxido de chumbo.

**VERSÃO DE ÁQUILA** — V. TEXTO E VERSÕES.

**VERSÃO SAÍDICA** — V. TEXTO E VERSÕES.

**VERSÃO DE SÍMACO** — V. TEXTO E VERSÕES.

**VERSÕES** — V. TEXTO E VERSÕES.

**VERSÕES EGÍPCIAS** — V. TEXTO E VERSÕES.

**VERSÕES GREGAS** — V. TEXTO E VERSÕES.

**VERSÕES LATINAS** — V. TEXTO E VERSÕES.

**VERSÕES EM LATIM ANTIGO** — V. TEXTO E VERSÕES.

**VERSÕES SIRÍACAS** — V. TEXTO E VERSÕES.

**VESPAS** (heb., *tsir'ah*) — Mencionam-se vespas em Êx 23.28 ("enviarei vespas diante de ti"), bem como em contextos semelhantes, em Dt 7.20 e Js 24.12. Quer o uso seja ou não metafórico, *tsir'ah* é uma das grandes vespas que vivem em colônias, cuja ferroada é extremamente dolorosa, senão até mesmo perigosa. Vespas eram comuns na Síria, e ainda ocorrem com frequência no Iraque. J. Garstang sugere (*Joshua-Judges*, 1931, p. 112s., 258s.) que os "vespões" de Dt 7.20 e Js 24.12 representam o império egípcio em Canaã, mas tal sugestão não tem encontrado grande aceitação. G.C.

**VESTE Suntuosa** — No original hebraico, *p'tigil*, um vocábulo de sentido duvidoso, e que tem dado dificuldade aos tradutores, ocorrendo apenas em Is 3.24, onde nossa versão portuguesa, acompanhando certa revisão norte-americana, traduz da maneira que parece mais acertada, fazendo contraste com "cilício".

**VESTES** — Sob este título estudaremos diversas palavras hebraicas e gregas usadas nas Escrituras para denotar diversas peças do vestuário. Heb., *beqed*, "túnica", "coberta" (Gn 41.42); *k'sut*, "coberta" (Dt 22.12, v. tb. BORLAS); *k'vush*, "roupa", "vestido" (Sl 22.18; 102.26); gr., *himation*, "capa" (Ap 19.13,16), possivelmente uma grande peça quadrada de pano que podia ser usada como chale ou como túnica (traduzida por "vestes", em Lc 9.29, em nossa versão); *himatismos*, "vestido", "veste" (Mt 27.35; Jo 19.34); *peribolaion*, "o que é lançado ao redor" (Hb 1.12, "manto", em nossa versão portuguesa). V. tb. VESTIDO.

Em 2Rs 10.22 encontramos referência sobre alguém responsável pelo vestiário (*meltahah*; cf. "guarda-roupa", 2Rs 22.14), que cuidava das "vestimentas" (*malbush*) ou vestidos sagrados usados pelos sacerdotes no templo de Baal. J.D.D.

**VESTIDO** — O AT não nos fornece uma descrição detalhada sobre as diversas espécies de vestes usadas na Palestina. Entretanto, os monumentos egípcios, babilônicos e hititas nos capacitam a fazer uma boa idéia de como seria o vestuário geral. No túmulo de Cnumhotepe, em Beni-Hasan (Egito) encontramos uma procissão de asiáticos que chegam ao Egito com pintura para olhos (ANEP, fig. 3). Todos estão vestidos em trajes vividamente coloridos, e isso nos fornece uma indicação de como Abraão e outros nômades se vestiam cerca da décima segunda dinastia egípcia. V. fig. 202 (12.13), e também a fig. 174.

Segundo Gn 3.7,21, a origem do vestuário é associado com o senso de vergonha. É uma vergonha estar despido (Gn 9.22,23), e essa é especialmente a sorte dos prisioneiros e fugitivos (Is 20.4; Am 2.16; Mc 14.52). As crianças, entretanto, costumavam andar nuas até à puberdade.

As peças mais importantes do vestuário parecem ter sido uma espécie de pano usado desde a altura da cintura para baixo, uma camisa curta ou longa, chamada túnica, outra peça por cima disso, e um manto, para não falarmos no cinto, no chapéu, no véu e nas sandálias.

#### a) Vestes masculinas

Encontramos poucas menções de um pano usado a partir da cintura para baixo (*ezor*) que atingia até os joelhos. Essa era a veste comum durante as eras do Bronze II e III, mas desapareceu como veste civil durante a Idade do Bronze III, embora tivesse permanecido como veste militar (Ez 23.15; Is 5.27). Quase tão primitiva era a pele de algum animal, bem como a túnica felpuda ou manto (Zc 13.4; 2Rs 1.8; Mt 3.4), que era usada apenas pelos profetas e pelos pobres (Eclesiástico 40.4), ou por motivo de penitência.

Cobrir as ancas e as coxas era exigido apenas dos sacerdotes (Êx 28.42; 39.28). Nos demais, esses calções eram desconhecidos no AT e no antigo Oriente Próximo, exceto entre os persas, que conheciam o *shalwar*. O sentido exato da palavra *sarbal*, em Dn 3.21,27 é desconhecido. (Nossa versão portuguesa a traduz por "mantos").

A camisa simples, que se tornou predominante na Idade do Bronze III, e é a veste normal da Idade do Ferro, é mencionado na Bíblia como *kutonet* (gr., *chiton*), que parece ter sido feita de linho ou lã. Era usada pegada à pele e se prolongava até os joelhos ou os tornozelos. Era feita com ou sem mangas, curta ou longa (v. Benzinger, *Hebr. Arch.*, figs. 59,60; Marston, *The Bible Comes Alive*, chapa 15, fundo). Para trabalhar ou para correr, essa camisa era puxada para cima (Êx 12.11; 2Rs 4.29). A Bíblia também menciona uma *kutonet pasim* que era um tipo especial de veste (Gn 37.3,23,32), e que também era usada pelos príncipes (2Sm 13.18,19). É possível que fosse uma peça altamente colorida, uma espécie de tecido de xadrez torcido em torno do corpo, conforme é demonstrado pelos embaixadores sírios a Tutancamon (v. ANEP, fig. 52). A camisa, presumivelmente usada por baixo da mesma, possivelmente é a *sadin* de Jz 14.12; Pv 31.24; Is 3.23; na LXX, *sinдон*), porém, pode incluir nessa classe de vestes o *m<sup>u</sup>'il*, regularmente rasgado como sinal de lamentação (Êz 9.3; Jó 1.20; 2.12), e que era usado por homens importantes, como, p.ex., Jônatas (1Sm 18.4), Samuel (1Sm 2.19; 15.27; 28.14), Saul (1Sm 24.4,11), Jó e seus amigos (Jó 1.20; 2.12), e Esdras (Ed 9.3).

O manto simples é geralmente chamado de *simlah*. Pode ser identificado com o *'abaya* dos modernos felás (Benzinger, *Hebr. Arch.*, fig. 73). Trata-se de uma peça de pano mais ou menos quadrada, que algumas vezes é lançada por cima de um dos ombros, ou, como atualmente, por cima dos dois ombros. Há aberturas para os braços nos lados. Essa túnica, que todos possuíam, não podia ser dada como garantia por um empréstimo, visto que era usada à noite como cobertor (Êx 22.25,26; Dt 24.13). Era geralmente despida para trabalhar (Mt 24.18; Mc 10.50). Também era usada para carregar todas as espécies de objetos (v. Êx 12.34; Jz 8.25; 2Rs 4.39; Ag 2.12).

Outra túnica havia chamada *'aderet*, que não é fácil de descrever. Era algumas vezes feita de material caro (Js 7.21,24), e era usada pelo rei (Jn 3.6) e pelos profetas (1Rs 19.13,19; 2Rs 2.13,14), caso em que possivelmente era feita de pele de animal. Não era geralmente usada, e essa palavra não aparece no hebraico posterior.

Homens e mulheres de posição usavam, nos tempos mais recentes, a *tsanif* (Is 3.23; 62.3), que era uma peça de pano enrolado em torno da cabeça.

Os pobres geralmente andavam descalços, mas a sandália era bem conhecida (Dt 25.10; Am 2.6; 8.6). As solas (*n<sup>u</sup>'alim*) eram feitas de couro ou de madeira e eram presas com tiras de

couro (*s<sup>u</sup>rokh*) (Gn 14.23; Is 5.27; Mc 1.7; Lc 3.16). Eram tiradas no interior da casa.

#### b) Vestes femininas

As vestes femininas eram muito parecidas com as vestes masculinas. Todavia, as diferenças devem ter sido suficientemente notáveis, visto que ao homem era proibido vestir roupas femininas, e vice-versa (Dt 22.5). A diferença deve ter sido em material mais fino, mais colorido, e o uso de um véu e uma espécie de chale para a cabeça (*mitpahat*: Is 3.22), que podia ser usado para transportar cargas pequenas (v. Benzinger, *Hebr. Arch.*, fig. 59, ou Marston, *loc. cit.*). As peças de vestuário mais comuns das mulheres israelitas eram o *kutonet* e o *simlah*. A peça interna mais fina, o *sadin*, também era usado pelas mulheres (Pv 31.24; Is 3.23). Nas festas, as mulheres usavam uma veste mais cara (1Tm 2.9). As mulheres não usavam vestes especiais das ancas e das coxas. Mas um longo véu era usado pelas senhoras de projeção (Is 47.2; Na 3.5). Os artigos mencionados no catálogo de Is 3.18s., não podem ser atualmente mais particularmente identificados.

#### c) Vestes para ocasiões especiais

As vestes para as festas eram diferentes do vestuário ordinário apenas no sentido que o material era de maior preço (Gn 27.15; Mt 22.11,12; Lc 15.22). A cor preferida era o branco (Ec 9.8; Mc 9.3; Ap 3.4). Tecidos de bisso, escarlata e púrpura era muito apreciados (Pv 31.22; Eclesiástico 6.30; Jr 4.30). As mulheres gostavam de adornar seus vestidos com ouro ou prata (2Sm 1.24; Sl 45.9,14,15; Ez 16.10,13; 27.7).

As vestes usadas para lamentação e penitência (*sag*) provavelmente era alguma espécie de roupa de pêlo semelhante ao manto dos profetas. Essa era usada com um cinto, e algumas vezes diretamente sobre o corpo nu (Gn 37.34; 2Sm 3.31; 1Rs 21.27; 2Rs 6.30).

#### d) Vestes dos sacerdotes

O mais antigo artigo parece ter sido o *'efod bad*, provavelmente um simples pano usado da cintura para baixo (2Sm 6.14,20). Os sacerdotes de Nobe eram conhecidos como homens que usavam a "estola sacerdotal de linho" (1Sm 22.18). Samuel (1Sm 2.18) e Davi (2Sm 6.14) usavam uma simples estola de linho. Essa estola simples precisa ser distinguida da estola do sumo sacerdote, feita de material caríssimo (bisso = *shesh*), trabalhado em ouro, púrpura, escarlata ou semelhante. Essa parte do vestuário ia desde o peito até os quadris. Era mantida no lugar por duas tiras que passavam por cima dos ombros, e era apertada em volta da cintura (Êx 39.1-26). Também é feita menção sobre uma estola que era usada para os oráculos. Essa estava depuradora no templo (1Sm 21.9). Os sacerdotes comuns usavam, durante o serviço litúrgico, um pano que cobria as cadeiras e as coxas (Êx 28.42,43; Lv 16.4), bem como uma longa túnica de linho bordado com mangas (Êx 28.40; 39.27), e também um cinto elaboradamente trabalhado de linho retorcido, azul, púrpura e escarlata (Êx 28.40;



39.29). (v. Nötscher, *Bibl. Altertumskunde*, 1940, fig. 109). Também tinham uma espécie de turbante chamado *mitsnefet* (Êx 38.4,37,39; 39.28). Tal como no Egito e na Babilônia, era proibido aos sacerdotes usarem roupas de lã (Êz 44.17). Não podiam usar sandálias no templo (Êx 3.5; 29.20). C.D.W.

**VÉU** — V. VESTIDO, TABERNÁCULO, TEMPLO.

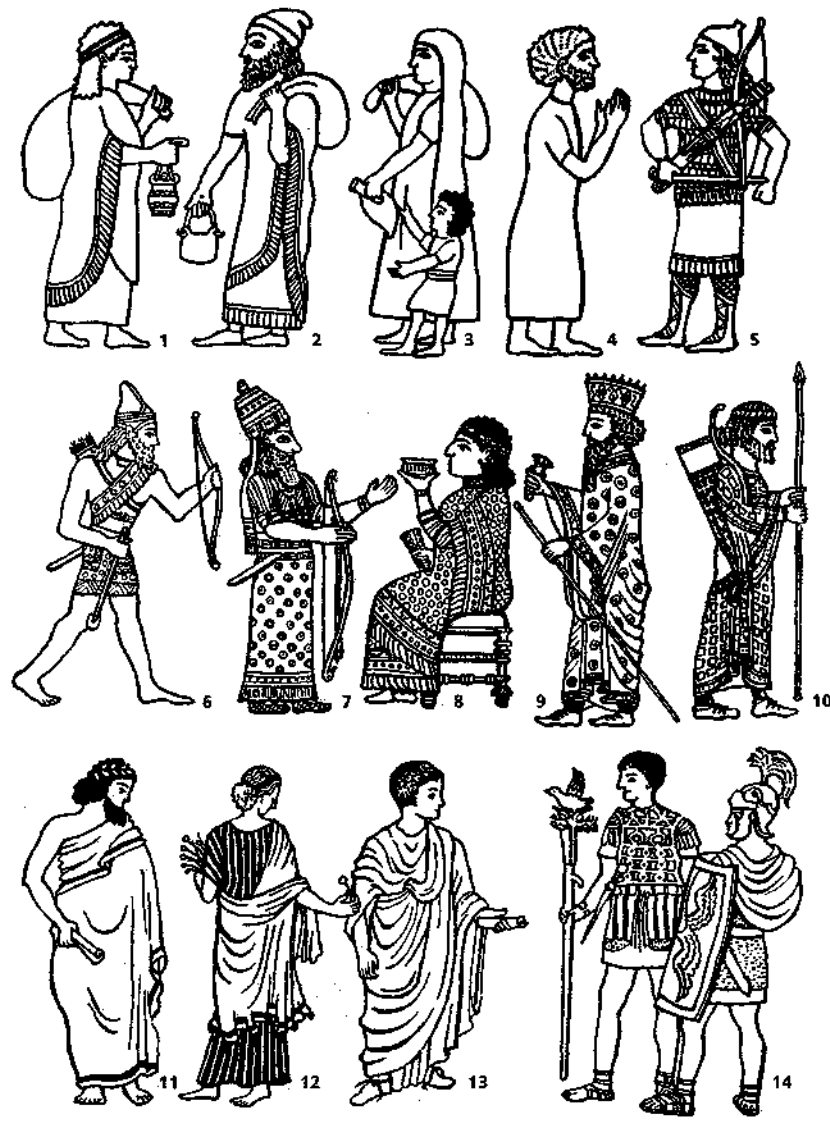
**VÉUS** (*mispahot*, Êz 13.18,21) — Uma palavra associada com a prática da adivinhação (q.v.), e encontrada numa obscura passagem, difícil de interpretar. Alguns entendem "véus" como longos panos ou cober-



**Fig. 202** — Vestes nos tempos bíblicos. Muitas dessas ilustrações foram tiradas de monumentos reais que tendem a apresentar somente as pessoas importantes com detalhes. As vestes ordinárias do aldeão variaram pouco durante todo o período histórico bíblico. 1. Dirigente de carruagem sumério, com um toão na mão. 2. Veste de um cidadão babilônio dos tempos de Abraão. 3. Rei babilônio, c. 1050 a.C. 4. Soldado do noroeste da Síria, c. 750 a.C. 5. Nobre egípcio, usando um saioe simples e um colar. 6,7,8. Um faraó, um príncipe e uma nobre do Egito, c. 1150 a.C. 9. Soldados egípcios. 10. Escravos no Egito. 11. Guerreiros filisteus com capacetes emplumados. 12,13. Nômades da Palestina do tempo dos patriarcas. 14. Um sírio levando tributo ao Egito.

tas postas nas cabeças daqueles que consultavam profetizas falsas. Essas cobertas, para pessoas de "todo tamanho" atingiam até os pés, e estavam ligadas com a introdução nos círculos de magia do indivíduo que as usavam. Outros sugerem que o termo significa uma capa apertada (cf. o hebraico safah, "jun-

tar"), que também cumpre a condição de certas formas de adivinhação ou feitiçaria em que a cabeça tinha de ser coberta. V. tb. AMULETOS, e, quanto a uma completa discussão do contexto e possíveis interpretações, v. G. A. Cooke, ICC, *Ezekiel*, 1936, p. 144s. J. D. D.



**Fig. 203** — Vestes nos tempos bíblicos (continuação). 1, 3, 4. Judeus, conforme representados nas esculturas em memória da captura de Laquis, por Senaqueribe. 3 e 4 usam túnicas simples, e a mulher usa um véu longo. 2. Transportador de tributo de Jeú, de Israel, para o rei da Assíria, c. 850 a.C. 5,6. Arqueiros assírios; 5 está usando uma túnica de escamas de metal. 7,8. Rei e rainha assírios usando vestes ricamente bordadas. 9. Dario da Pérsia. 10. Um arqueiro-lanceiro elamita. 11,12. Homem e mulher do período helenístico usando o himation. 13. Um cidadão romano usando a toga sobre a túnica. 14. Soldados romanos, um dos quais brande um pendão.



**VÉUS ESVOAÇANTES** — Heb., *n'alah*. Uma espécie elaborada de véu, mencionada entre uma lista de objetos de ornamentação feminina, em Is 3.19. V. tb. VESTIDO.

**VIAGEM DE UM DIA** (Nm 11.31; 1Rs 19.4; Jn 3.4; Lc 2.44) — No Oriente as distâncias eram comumente consideradas em termos de horas e dias. Assim, a viagem de um dia pode ser considerada 7-8 horas (talvez 32-48 km), porém, era expressão um tanto indefinida, apropriada para um país onde as estradas e outros fatores variavam grandemente. Não deve ser confundida com a viagem de um sábado, a respeito do que v. PESOS E MEDIDAS. J.D.D.

**VIAGEM DE UM SÁBADO** — V. PESOS E MEDIDAS.

**VÍBORA** — V. SERPENTE.

## VIDA

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

#### a) Termos e conceitos

1. Inerente na palavra "vida" (*hayim*) há a idéia de atividade. Vida é aquilo que "se move" (Gn 7.21 e seg.; Sl 69.34; cf. At 17.28) em contraste com o estado relaxado, dormente ou inerte daquilo que não tem vida (cf. Rm 7.8; Tg 2.17,20). A água corrente é chamada de "viva" (Gn 26.19), e o parto rápido indica que a mãe é "viva" (em nossa versão, "vigorosas" (Êx 1.19)). A freqüente forma plural desse vocábulo frisa a intensidade do conceito. A vida é associada com a luz, com a alegria, com a plenitude, com a ordem e com o ser ativo (Sl 27.1; Jó 33.25s.; Pv 3.16; Gn 1) e é contrastada com as trevas, com a tristeza, com a vaidade, com o caos e com o silêncio que são características de seres mortos e inanimados (Ec 11.8; Sl 115.17).

2. Alma (*nefesh*) no sentido de "ser" ou "eu", é comumente empregada para o homem ou os animais, vivos ou mortos (Lv 21.11; Jó 12.10; Ap 8.9; 16.3). Porém seu estado preñe de significação é "alma vivente" (*nefesh hayah*, Gn 2.7) e isso, por conseguinte, pode simplesmente significar "vida". Morrer é deixar sair (ou expirar) a própria alma, e ressuscitar é o retorno da alma (Jr 15.9; 1Rs 17.21; cf. At 20.10); ou, quando a vida é reputada como tendo sua sede no sangue, morrer é "derramar" o sangue (Lv 17.11; Lm 2.12; Is 53.12). Apesar de que a alma pode continuar em sangue derramado (Ap 6.9; Gn 4.10), ou, corporalmente, no nome ou descendentes de alguém, a "vida" e o "eu" estão de tal modo ligados que perder a própria vida significa praticamente perder o próprio "eu" (Pedersen, *Israel*, I, 1926, 15ts.; Jó 2.4; Ez 18).

3. Semelhantemente, espírito (*ruah*) ou hálito (*n'shamah*), como o princípio que distingue os vivos dos mortos, freqüentemente podem ser traduzidos por vida (1Sm 30.12; Jó 27.3s.). Morrer é perder o próprio fôlego ou espírito (Jó 27.3; Sl 104.29 e seg.; cf. Mt 27.50); ressuscitar é tê-lo de volta (cf. Lc 8.55; Ap 11.11; 13.15).

4. A vida é proporcionada ao indivíduo como uma unidade psicossomática na qual "nossas próprias distinções entre a vida física, a vida intelectual e a vida espiritual não existem" (von Allmen, p. 231 e seg.); e o ponto de vista do AT sobre o homem pode ser descrito sumariamente como "corpo animado" (Robinson, p. 27). Dessa maneira, alma pode ser paralela à carne (Sl 63.1; cf. Mt 6.25; At 2.31), à vida (Jó 33.28), ou ao espírito (Sl 77.2 e seg.; cf. Lc 1.46 e seg.), bem como a todos os termos que indicam o "eu". É o "eu" que vive — e que morre (cf. Gn 7.21; Ez 18.4).

#### b) A vida caminha para a morte

1. Que daria o homem em troca da sua vida (Jó 2.4; cf. Mc 8.27)? O homem não é apenas um ser unificado, mas é um ser ameaçado pela morte — é mortal (Jó 4.17), barrado da árvore da vida (Gn 3.24), que existe como erva cortada ou como o orvalho da manhã (Jó 7.9; Sl 39.4 e seg.; 90.5 e seg.; cf. 1Pe 1.24; Tg 4.14). A morte está em operação em meio à vida, e a vida, por conseguinte, é uma batalha contra a dissolução da morte, um fluxo e refluxo, possuvida em maior ou menor grau. O escravo exausto descansa e assim "toma alento" (Êx 23.12). O livramento da enfermidade ou de um inimigo, ou ainda da tristeza, é ser livrado da morte, e estar enfermo ou atribulado é estar no seol (Nm 21.8 e seg.; Js 5.8; Sl 30.2 e seg.; cf. Sl 86.13; 71.20). Não que essas coisas sejam equiparadas com a morte, mas antes, qualquer coisa que ameaça a vida é considerada uma invasão da morte contra a alma. Assim é que Adão e Eva "morreram" ao desobedecerem (Gn 2.17); Abimeleque, ao incorrer no desprazer de Deus, passou a ser considerado um homem morto (Gn 20.3); e Jonas (2.2) assim se reputava no ventre do peixe, como se já estivesse no seol (em nossa versão, "abismo"). Estar sob ameaça de morte pode ser considerado sob essa perspectiva (cf. Lc 9.60).

2. Semelhantemente a vida longa é o dom da sabedoria ou de Deus (Pv 3.16; Dt 5.16) e tem em si, implicitamente, a idéia da vida que é boa. "Vê que proponho hoje a vida e o bem, a morte e o mal" (Dt 30.15). A saudação "Viva o rei!" (1Sm 10.24) não significa meramente prolongamento de vida, mas também um reinado de paz, prosperidade e vitória. A morte do justo em idade avançada (v. IDADE) e repleto de anos, é uma bênção quando essa vida foi plenamente vivida e há uma descendência abençoada por Deus que perpetua o nome (Gn 25.8; Nm 23.10).

3. Não obstante, a vida presente é uma vida que caminha para a morte. "Que homem há, que viva, e não veja a morte? Ou que livre a sua alma das garras do sepulcro?" (Sl 89.48). O homem é uma coisa modelada em barro: seu fôlego volta para Deus, o homem morre e seu corpo retorna ao pó (Gn 3.19; Jó 10.9; Sl 144.4; Ec 12.7). Pode-se continuar a "viver" no próprio nome ou descendência (Sl 72.17; Is 66.22), e, em sentido bem real, essas coisas são vistas como uma extensão corporal da própria alma (Pedersen, I, 254s.). Não obstante,

quando a vida pessoal termina, o ser pessoal não pertence mais à "terra dos vivos" (cf. Sl 52.5; Jr 11.19). Viver é poder falar em minha vida; na morte cessam os planos humanos e ele retorna à terra comum, sendo reunido a dormir à companhia de seus pais (Gn 25.8; 37.35; Dt 31.16). O fim do homem se assemelha a "águas derramadas na terra, que já não se podem juntar" (2Sm 14.14).

4. A morte não é o acontecimento momentâneo em que se expira; é antes o estado da morte, isto é, o seol. O seol está "no pó" (Jó 17.13s.) e provavelmente deve ser entendido em geral como o sepulcro. Como sinônimo para morte, é o alvo comum e o nivelador final de toda a vida: homens e animais, justos e ímpios, sábios e insensatos (Jó 3.13s.; Sl 49; Ec 2.14; 3.19). É um estado de sono, de descanso, de trevas, de silêncio, sem pensamento ou sem memória (Jó 3.16 e seg.; 17.13s.; Sl 6.5; Ec 9.5,10), um estado no qual não se louva a Deus e do qual ninguém retorna (2Sm 12.23; Jó 7.9; Sl 30.9; Is 38.18). Assemelha-se a um monstro insaciável e sua expectativa, exceto nos apertos mais desesperados, é de pressentimento (Hc 2.5; cf. 2Sm 22.5 e seg.).

Algumas poucas vezes há, nas quais o seol é pintado como uma enorme sepultura onde, em meio aos gusanos, tem prosseguimento uma enfraquecida vida fantasmagórica (Ez 31 e 32; Is 14.4s.) e de onde seu espírito pode ser levado a "subir" (1Sm 28.8s.). Se as duas primeiras passagens são obviamente simbolismo poético, a feiticeira de En-Dor e sua mediunidade refletem uma prática comum, embora proibida. Tal acontecimento não é representativo do ponto de vista geral do AT, o qual vê a morte e a vida em total oposição (quanto a uma opinião contrária a isso, v. Johnson, p. 89).

Embora não seja estritamente um lugar da não-existência, o seol é o fim de existência significativa; é o "aniquilamento virtual" (Johnson, p. 93). "As veredas da glória conduzem apenas ao sepulcro", e essa conclusão da vida humana dá origem ao refrão do pregador: "Vaidade de vaidade... tudo é vaidade" (Ec 12.8; Sl 89.47). Para essa vitória da morte o AT oferece uma resposta cheia de esperança; mas essa jaz não na natureza do homem, e, sim, no poder do Deus vivo.

#### c) O Deus vivo

1. A fórmula comum de juramento "...tão certo como vive o Senhor..." (cf. Nm 14.21,28; 1Sm 14.39), salienta que Deus é o Deus que fala e age porque é o "Deus vivo". Essa qualidade distingue Javé de todos os ídolos e comprova não somente sua própria vitalidade, mas também seu poder criativo e sua atividade providencial (Js 3.10; Jr 10.10; Is 46.5s.). Ele é a origem e o sustentador de toda a vida, a fonte da água viva (Jr 17.13; Sl 36.9 e seg.), aquele que dá o fôlego ao homem e que, livrando do seol, encaminha o indivíduo pela vereda da vida (Gn 2.7; Sl 16.11; Pv 5.6). Deus é o Deus que dá vida e que mata (Gn 6.17; Dt 32.39; Jz 13.3,23; 1Sm 2.6; 2Rs 5.7).

2. Tal é a dependência em que o homem está de Deus, no tocante à sua vida, que o fôlego ou espírito do homem podem ser chamados de fôlego de Deus ou espírito de Deus (Jó 27.3 e seg.; 33.4; Gn 6.3; Is 42.5). Deus dava o maná no deserto a fim de que Israel pudesse aprender que até mesmo a vida física é sustentada por "tudo o que procede da boca do Senhor" (Dt 8.3; cf. Mt 4; Lc 12.15,20). Deus proporciona o fôlego e o homem vive (Gn 2.7; cf. Ap 11.11). "Se Deus pensasse apenas em si mesmo, e para si recolhesse o seu espírito e o seu sopro, toda a carne juntamente existiria, e o homem voltaria para o pó" (Jó 34.14 e seg.; cf. Ec 12.7; Sl 90.3; 104.29 e seg.). A vida do homem, por conseguinte, foi-lhe emprestada conforme a vontade de Deus, e a verdadeira vida consiste não daquilo que é transitório, ou mesmo daquilo que é próspero, que o ímpio às vezes tem, mas antes, consiste em ter a Deus como "minha herança para sempre" (Sl 73.17,26). A vida do indivíduo é assegurada se sua vida estiver "atada no feixe dos que vivem com o Senhor teu Deus" (1Sm 25.9).

3. Visto que a vida é "vida em relação a Deus", a vida e a morte são alternativas morais. A sorte do indivíduo e da nação, quer seja a bênção e a vida, quer seja o infúntino e a morte, depende da justiça ou da pecaminosidade dos mesmos, de sua obediência ou desobediência a Javé (Dt 30.15s.; Jz 2.18s.; Ez 18). A morte universal é contemplada (quando contemplada) como um julgamento contra o pecado; por causa da desobediência o homem foi impedido de comer da "árvore da vida" (Gn 3.17s.; cf. Jó 14.1s., 16 e seg.; contrastar Sl 89.47). Embora nem sempre isso seja evidente, a justiça tende para a vida e o mal tende para a morte (cf. Sl 73.17; Pv 11.19); a justiça é o "caminho da vida", e mediante ela o indivíduo é livrado das ameaças do seol (Am 5.4,14; Pv 6.23; Hc 2.4).

4. Deus não tem qualquer relação com o seol ou com aqueles que nele estão. Porém, isso não deve ser confundido com a errônea noção de que Deus não pode exercer qualquer poder no seol. É básico da fé do AT — conforme expresso em todas as camadas de sua literatura — que Javé, o Deus vivo, reina sobre a morte e/ou o seol. Curar (2Rs 5.7,14), ressuscitar os mortos (1Rs 17.20 e seg.; 2Rs 4.16,33s.), livrar Israel da morte nacional (Jz 7.2s.; Os 13.14; Ez 37), fazer a vida despontar numa mulher estéril (Gn 17.15s.; Jz 13.2 e seg.; 1Sm 1.19 e seg.; 2.6) — todas essas coisas revelam o poder de Deus sobre o seol, pois as enfermidades são em si mesma invasões da morte, nas quais Deus injeta poder ressuscitador.

Se por um lado o poder que Deus tem de livrar os indivíduos do seol é implícito por todo o AT, seu propósito de fazê-lo recebe expressão explícita em comparativamente poucas passagens (cf. Is 25.8; 26.19; Jó 19.26; Sl 16.8-11; 49.14s.; Dn 12.2). Quando tais declarações aparecem, entretanto, a convicção é cheia e evidentemente não é nenhuma inovação (W. O. E. Oesterley, *The Jews and Judaism during the Greek*

*Period*, 1941, p. 183). O conceito está relacionado aos seguintes pontos, talvez sendo uma inferência dos mesmos: (1) a expressa relação de Deus para com os mortos justos, e (2) a redenção dada por Deus a Israel, compreendida dentro do arcabouço de uma "personalidade conjunta", na qual a realidade do indivíduo é preservada na realidade da totalidade. Em dias posteriores, Jesus Cristo e outros rabinos apresentaram aquele primeiro ponto como a chave para que se possa compreender corretamente o AT sobre essa questão (Mt 22.31 e seg.; Lc 20.37 e seg.; cf. Strack-Billerbeck, I, 893s.); (1) Deus disse a Moisés: "Eu sou o Deus de Abraão". (2) Abraão estava no seol. (3) Deus é o Deus dos vivos e não tem relação com o seol. (4) Portanto, deve-se inferir que Deus ressuscitará Abraão tirando-o do seol.

5. A vida ressurreta é pintada (como no judaísmo intertestamental) em termos materialísticos. É a vida restaurada na qual "vida", isto é, prosperidade, paz e plenitude, é multiplicada, e onde as ameaças do seol são removidas (Is 27; cf. Ap 21 e 22). Sua realização (em Is 26.19; Dn 12.2) pertence à vindoura libertação messiânica e, na qualidade de vida criada, é unicamente o resultado de ação soberana e graciosa da parte de Deus. Deus, que mediante a sua palavra criadora chamou o homem à existência, novamente chama o pó à vida mediante a ressurreição.

## II. NO NOVO TESTAMENTO

### a) Termos e conceitos

1. Vida (*bios*) significa "curso de vida" ou "necessidades para a manutenção da vida" (Mc 12.44; 1Tm 2.2; 1Jo 3.17). Enquanto zoe caracteristicamente (e sempre na literatura joanina) descreva a vida ressurreta, também denota "curso de vida" (Lc 16.25; Fp 1.20; cf. Lc 15.13; Rm 6.2), a vida da alma ou a vitalidade natural (At 8.33; 17.25; Fp 1.20; 1Tm 4.8; cf. Jo 4.50) e a duração de vida (Tg 4.14). A alma (*psyche*) e o espírito (*pneuma*) continuam seu papel ambíguo de "eu" e "vida". Na qualidade de vida, a alma é simplesmente o "ser", a "vida natural" (Lc 9.25; Mc 8.36). Pode ser preservada para a vida ressurreta (Jo 12.25), mas atualmente existe como vitalidade natural, a qual se perde por ocasião da morte física (Mt 2.20; Jo 15.13; At 20.10; 1Jo 3.16), ou, ainda de modo mais importante, como vida adâmica, vida da dispensação antiga, vida sob julgamento divino (Lc 12.20; cf. 1Co 2.14; 15.44s.; Tg 3.15). Se por um lado "espírito" pode significar, tal como no antigo Israel, o princípio vitalizador da vida adâmica (Jo 19.30; At 7.59), por outro lado tende a ser associado com a vida ressurreta, e, como tal, aparecendo em contraste com a vida da alma, isto é, com a vida sob o julgamento (cf. Jd 19; Jo 6.63; 1Co 15.45).

2. Tal como no AT, a vida e o ser do homem, embora vistos de diferentes aspectos, formam uma unidade psicossomática (cf. Bultmann). O dualismo grego alma-corpo é incidentalmente refletido na parábola de Lc 16.19s., mas não está de conformidade com a atitude ou ensinamento gerais do NT.

### b) Vida sob a morte

1. O ponto de vista do AT continua. (1) A vida é emprestada, transitória, dependente de Deus e à sua disposição (cf. Mt 4.4). O homem não pode nem prolongar sua vida da alma nem destruí-la (Mt 6.25s.; Lc 12.25; Tg 4.15); Deus pode fazê-la perder-se ou pode redimi-la para a vida ressurreta (Mt 10.28; Lc 12.20; 1Co 15.44; 1Jo 5.16; cf. Tg 5.20). (2) A vida é fluxo e refluxo: viver é viver com saúde (Jo 4.50).

2. Em radical desenvolvimento sobre o pensamento do AT, a qualidade moral da vida como relação para com Deus, fica debaixo de foco. Aquele que está relacionado com Deus, ainda que esteja morto, pode ser considerado "vivo" (Lc 20.38). Por outro lado, a vida da alma alienada da vida de Deus (Ef 4.18) não pode ser considerada vida de forma alguma. Todos aqueles que estiverem nesse estado não apenas aqueles debaixo de ameaça imediata pelo seol (Mc 5.23; cf. Mt 9.18) — podem ser reputados como "mortos" (Lc 9.60; Rm 8.10; 1Jo 3.14; Ap 3.1; cf. Lc 15.24). Até mesmo quando é chamada de vida, "essa vida" é contrastada com a vida verdadeira (1Co 15.19; 1Tm 6.19), e só tem significado em conjunção com a vida da nova dispensação (Gl 2.20; Fp 1.22; 1Tm 4.8).

3. O clamor de João Batista, "arrependei-vos", estabelece o sentido de todo o NT (Mt 3.2; cf. At 9.18; 17.30 e seg.). Toda a vida está debaixo de julgamento iminente, e a decisão é exigida de todos aqueles que querem compartilhar da vida da nova dispensação. Os criminosos que sofrem execução ignominiosa não são pecadores especiais, pois "... se não vos arrependerdes, todos igualmente perecereis" (Lc 13.3). Nem a prosperidade pode ser reputada como sinal certo do favor de Deus: no meio do lazer do homem, Deus lhe fala: "Louco, esta noite te pedirão a tua alma; e o que tens preparado, para quem será?" (Lc 12.20). Se por um lado esse ponto de vista (do AT) sobre o julgamento da vida da alma, mediante a morte física, está presente, mais frequentemente o *locus* do julgamento é deslocado para a consumação escatológica — a *parousia* (a volta de Jesus em glória, Mt 24.36s.; 25.31s.), a ressurreição do julgamento (Jo 5.28 e seg.), a segunda morte (Ap 21.8) — onde Deus destruirá "alma e corpo" no inferno (Mt 10.28). A vida da alma (*psyche*) em contraste com a vida ressurreta (*zoe*), é a vida adâmica, a vida sob julgamento, que, sem a zoe, fatalmente perecerá (Jo 3.16). De fato, o homem "animal" é aquele que dirige sua vida na direção da antiga dispensação, que perece, enquanto o corpo "animal" é aquele controlado pelo poder dominante do seol da antiga dispensação (1Co 2.14; 15.44; Tg 3.15; Jd 19).

4. O julgamento da morte é executado corporal e representativamente em Jesus Cristo, o Adão escatológico (1Co 15.45), o qual se "tornou pecador" e voluntariamente entregou sua alma ao seol como "resgate" (Mc 10.45; Jo 10.15; 2Co 5.21; cf. Mc 14.34; Is 53.6,10; At 8.32s.; 1Pe 2.24) a fim de proporcionar vida



ressurreta ao mundo (Jo 6.51). Entretanto, a alma de Cristo não foi deixada no seol; na vitória da ressurreição ele assumiu novamente a sua alma (At 2.31; Jo 10.17). E, pelo poder de uma "vida indestrutível" ele se tornou um "espírito vivificante" que compartilha de sua vitória e proporciona a vida ressurreta para aqueles a quem ele quiser (Hb 7.3; 1Co 15.45; Aq 4.8; Jo 5.21; 17.2). Dessa maneira, Cristo removeu para sempre a ameaça do seol contra a alma humana.

5. A vida da alma, do homem, portanto, não precisa necessariamente ser perdida. Mas, se o indivíduo a ama ou busca preservá-la, então a perderá, mas, se desistir da mesma por amor de Cristo, do evangelho ou dos irmãos, então a preservará, e será envolvida pela vida ressurreta (Mc 8.35 e seg.; Jo 12.25; 1Jo 3.16; 2Co 12.15; Fp 2.30; Ap 12.11). Crer, ou converter um pecador, é salvar uma alma da morte (Hb 10.39; Tg 1.21; 5.20; 1Pe 1.9). Aquele que confia em Cristo jamais provará da verdadeira morte (Jo 8.51 e seg.; 11.26; cf. Jo 10.28; Mc 9.1), pois em Cristo a morte é transformada num "dormir em Jesus" (1Ts 4.14; cf. Mc 5.39; Jo 11.11). Tanto a vida da alma como a vida ressurreta são a vida do "eu", do homem completo. Esta última não elimina aquela primeira, mas antes, a preserva e transforma.

### c) Vida ressurreta

1. O ideal do AT sobre a vida que é boa tem, no NT, um cumprimento escatológico na forma de vida ressurreta (zoe). Visto que essa é a única verdadeira vida, pode ser chamada simplesmente de "vida" (At 5.20; 11.18; Rm 5.17; 2Pe 1.3; 1Jo 5.16). Essa vida é associada com a luz (Jo 8.12), com a glória (1Pe 5.1,4; cf. Tg 1.12), com a honra (Rm 2.7), com a abundância (Jo 10.10), com a imortalidade (2Tm 1.10), com a ressurreição (Jo 6.40), com a vida eterna e o reino de Deus (Cl 1.13; Mt 25), com a santidade (Rm 6.22 e seg.), com a alegria (1Ts 2.19), com o espírito (Jo 6.63; cf. 1Co 15.45), com o que é imperecível (Hb 7.16; 1Pe 1.23), e é contrastada com as trevas (Cl 1.13), com a desonra (Rm 2.7), com a morte (1Jo 3.14), com a mortalidade (2Co 5.4), com a destruição (Mt 7.13 e seg.), com o julgamento (Jo 5.28 e seg.), com a corrupção (Gl 6.8), com a ira (Rm 2.7 e seg.; Jo 3.36), com a punição eterna (Mt 25.46). Ter vida é "subsistir" (Jo 6.27). Não ter essa vida é murchar e ser queimado à semelhança de um ramo cortado (Mt 7.13,19; Lc 3.9; cf. Jo 15.6), e é ser destruído no inferno (Mt 10.28; Mc 9.43s.; Ap 20.14 e seg.).

2. Tal como no AT, no NT a vida aparece como propriamente a vida de Deus, aquele que é sempre vivo (Rm 5.21; Ap 4.9), que tem vida em si mesmo e é o único que realmente é imortal (Jo 5.26; 1Tm 6.16). Ele pode dar vida e pode matar (Rm 4.17; 2Co 1.9; 1Tm 6.13; Mt 10.28 e seg.; Tg 4.14 e seg.; Lc 12.20).

3. Essa vida de Deus se manifesta em Jesus Cristo. Nos evangelhos sinóticos, Jesus simplesmente assegura aos seus seguidores essa vida ressurreta (Mc 8.34s.; 9.41s.; 10.29 e seg.; Mt 25.46) e evidencia seu poder de proporção

nal: curar é "salvar almas" (Lc 6.9), e é fazer "viver" (Mc 5.23). O próprio seol é furtado através da palavra criadora de Cristo (Mc 5.39s.; Lc 7.14 e seg.; cf. Jo 11.43). O quarto evangelho e as epístolas, escritos com a ressurreição de Cristo em perspectiva mais deliberada, são ainda mais explícitos e elaborados nesse ponto: Cristo é "o verdadeiro Deus e a vida eterna" (1Jo 5.20; Jo 1.4; 14.6), é o "autor da vida" (At 3.15), a quem o Pai concedeu "ter vida em si mesmo" (Jo 5.26). Ele é "a ressurreição e a vida" (Jo 11.25), "o pão da vida" (Jo 6.35), e as suas palavras "são espírito e são vida" (Jo 6.63). Mediante a sua ressurreição ele se manifestou como Senhor e juiz de todos os vivos e mortos (Mt 25.31s.; Mc 14.62; Jo 5.27s.; At 10.42; 17.31; Rm 10.9 e seg.; 14.9; 2Tm 4.1; cf. 1Pe 4.5; Ap 11.18).

Na ressurreição de Jesus Cristo foi consubstanciada a vida imortal no plano da história. Sua ressurreição se tornou a base de toda ressurreição, e toda a ressurreição deve ser entendida em termos da sua própria ressurreição (cf. 1Co 15; Cl 3.4; 1Jo 3.2). A esperança sobre a ressurreição não depende mais, conforme sucedia no AT, meramente sobre a visão profética ou sobre inferências tiradas das relações da aliança com Deus. A ressurreição não deve mais ser definida simplesmente como a vida recuperada e tirada do seol. A vida ressurreta tem agora seu significado na imagem de Jesus Cristo (Rm 8.29).

4. Para o homem, portanto, a verdadeira vida está fundamentada em Jesus Cristo, o qual se tornou "espírito vivificante" (1Co 15.45; cf. Jo 6.63; 2Co 3.17). O âmago da proclamação do evangelho é que aquele que morrerá, agora está "vivo pelos séculos" (At 2.31s.; 1Co 15.3s.; Ap 1.5.18) e pelo poder de uma vida indestrutível agora concede vida ao mundo (Hb 7.16; Jo 6.33). Se Cristo não ressuscitou dentre os mortos, então devemos declarar que os crentes que já morreram permanecerão assim eternamente (1Co 15.18,32). Cristo, entretanto, ressuscitou e possui as "chaves do seol"; visto que o seol não pôde conquistá-lo, nem tampouco poderá prevalecer sobre sua igreja (Mt 16.18; Ap 1.18). Sua vida é mediada ao crente por meio do arrependimento, da fé e do batismo espiritual (At 11.18; Jo 3.16; 11.25 e seg.; Rm 6.4); assim o indivíduo é "salvo" (Rm 5.10). Na morte e na ressurreição de Cristo, Deus irrompeu radicalmente no mundo do homem para fazê-lo perceber quão fatal é o pecado e quão profunda é a graça da nova vida dada por Deus — um ato de salvação insondável, inespereado e gratuitamente outorgado.

5. A vida ressurreta, à semelhança da vida da alma, que é adâmica, é proporcionada e sustentada pela palavra criadora de Deus. O homem não tem qualquer controle sobre a mesma. O homem pode herdá-la, recebê-la, ou entrar nela (Mc 9.43s.; 10.17,30; Tt 3.7; 1Pe 3.7). Por ações más ou por rejeição do evangelho o homem pode julgar-se indigno da mesma (At 13.46; cf. Rm 1.32), ou, vice-versa, pelo Espírito Santo, o homem pode realizar ações

que vão ter na vida eterna (Mc 10.17s.; Jo 5.28 e seg.; Rm 2.7; 2Co 5.10; Gl 5.22; 6.8). Tais ações são possíveis somente através da relação com Cristo mediante a fé (Rm 1.17; Jo 20.31), a qual proporciona vida (Jo 6.53 e seg.; Rm 6.23; Cl 3.3; e Jo 3.14; 5.13). Deus proporciona vida àquele a quem quer dá-la (Jo 1.13; 5.21), aos quais estão ordenados para a mesma, cujos nomes, desde a fundação do mundo, estão escritos no livro da vida (At 13.48; Rm 9.11; Fp 4.3; Ap 17.8; 20.12s.). A nova vida é uma ressurreição, um novo nascimento, um ato soberano e gracioso do Deus criador (Jo 5.24s.; Rm 6.4; Cl 3.1s.; Ef 2.1s.; Jo 1.13).

6. Nos evangelhos sinóticos, a vida sempre é vista como algo futuro, e é associada com a vinda do reino de Deus (Mc 10.17,23; 9.43,47; Mt 25.46). O caminho para a mesma é bloqueado pelo pecado, e portanto é encontrado por bem poucos; no entanto, alcançar a vida é o alvo mais alto possível e é digno de qualquer sacrifício (Mc 9.42s.; Mt 7.14; 13.44s.), pois somente dessa maneira é que a alma do indivíduo pode ser preservada (Mt 8.34s.; cf. Jo 12.25).

7. Na literatura joanina e paulina essa perspectiva da *parúsia* tem prosseguimento (Jo 5.24,28 e seg.; 6.40; 11.24; 14.3,6,19; Rm 5.10; 6.22; 2Co 5.4; 13.4; Fp 3.10 e seg.; cf. 1Co 15.52s.), mas a vida ressurrecta também é contemplada como uma possessão imediata do crente. O indivíduo passa "da morte para a vida" por ocasião da conversão (1Jo 3.14; cf. Jo 5.24; Ef 2.1s.), e é até mesmo possível falar, no tempo passado, que o crente já foi crucificado, ressuscitado à vida, e assentado no céu (Gl 2.20; Ef 2.5 e seg.; Cl 1.13; Rm 8.30). Entretanto, nos escritos de Paulo (e provavelmente nos de João) isso é sempre contemplado como uma participação conjunta na morte e na ressurreição de Cristo (Rm 6.4; 8.2; 2Tm 1.1; cf. Jo 6.33,51s.), concedida pelo Espírito Santo como "a primeira prestação" da vida da nova dispensação (cf. 2Co 4.12; 5.5). Nossa vida está ocultada em Cristo (Cl 3.3) e possuir a vida significa simplesmente possuir a Cristo (1Jo 5.11 e seg.). Individualmente, a vida ressurrecta está sendo atualmente cumprida na renovação ética e na transformação psicológica (Rm 8.10; 12.1; Gl 5.22 e seg.; Cl 3.1s., 9 e seg.; Ef 4.18s.); mas o "eu", em sua mortalidade, permanece debaixo da morte. Somente por ocasião da *parousia* é que a mortalidade será tragada "pela vitória" e que o poder do *sh'ol* será finalmente conquistado (1Co 15.26,52s.; 2Co 5.4; cf. Ap 20.13). Presentemente, a vitória é realizada pessoalmente somente na pessoa de Jesus Cristo, sendo ele "as primícias dos que dormem" e "o primogênito entre muitos irmãos" (1Co 15.20; Rm 8.29).

8. Tal como na antiga Israel, o problema da morte encontra sua resposta não na especulação filosófica acerca da imortalidade nem na sub-vida do seol, mas antes, no ficar livre do poder do seol — em ser filho de Deus e em ser filho da ressurreição (Lc 20.36). É o Filho ressurreto de Deus que proporciona essa vitória à sua igreja; em Adão todos morrem, e em Cristo todos serão

igualmente vivificados (1Co 15.22). Não é a expressão de Bach, "Vem, doce morte", mas a expressão de João, "Vem, Senhor Jesus", que expressa a atitude do NT em relação à morte.

A vida ressurrecta é vida corporal — a vida do homem inteiro (Lc 24.39s.; Jo 5.28 e seg.; 1Co 15; Fp 3.21; Ap 20.13). É estar com Cristo (Jo 14.3; 2Co 3.4; 1Ts 4.17) é ter uma visão completa de Deus (1Co 13.12; 2Co 5.7; 1Jo 3.2; Ap 22.4), é entrar no reino (Mt 25.34,46) é desfrutar o gozo da "justiça, e, paz, e alegria no Espírito Santo" (Rm 14.17; cf. Ap 21 e 22) onde toda a ameaça do seol é removida.

A vida ressurrecta será "minha vida". A continuidade pessoal, entretanto, não descansa no monade residual de Leibnitz nem da alma fugidia de Platão. Descansa em Deus, em cuja mente "todos vivem" (Lc 20.38), o qual "pode trazer os mortos à vida e pode chamar a si mesmo as coisas que não existem como se existissem" (Rm 4.17, Williams). E. E. E.

## VIDA ETERNA — V. ESCATOLOGIA.

**VIDEIRA, VINHA** — A videira comum, *Vitis vinifera* L., é uma planta esguia que se arrasta pelo chão ou sobe em suportes por meio de gavinhas. A videira é mencionada pelas Escrituras inteiras em geral, frequentemente com sentido simbólico. A primeira vez em que ela aparece, é em conexão com o monte de Ararate (Gn 9.20), talvez seu "habitat" original, ainda que também fosse cultivada no antigo Egito. Pinturas encontradas nos muros dos túmulos egípcios pintam os diversos estágios da produção do vinho, enquanto inscrições e esculturas confirmam a importância da videira.

A viticultura era praticada na terra de Canaã antes da invasão dos hebreus, conforme é indicado pelas provisões apresentadas por Melquize deque (Gn 14.18), pelo relatório dos espias (Nm 13.20,24) e pelas referências de Moisés à terra prometida (Dt 6.11). Que Judá já se tornara famoso por sua viticultura pode ser inferido pela bênção pronunciada por Jacó (Gn 49.11). O vale de Escol ("cacho de uvas"), então como agora, era uma localidade particularmente produtiva, como também o era o vale de Soreque, na planície da Filístia (Jr 14.5; 15.5; 16.4). As vinhas de En-Gedi também eram notáveis (Ct 1.14), como também o eram as de Sibna (Jr 48.32), a respeito de cujas ruínas o profeta Jeremias levantou lamentação. Ezequiel registrou que o vinho de Helbom era exportado para Tiro (Ez 27.18), enquanto Oséias se referiu ao vinho aromatizado do Líbano (Os 14.7). O ideal dos israelitas nômades invasores foi realizado quando a ocupação sedentária tornou possível para cada homem assentar-se confiadamente "debaixo da sua videira, e, debaixo da sua figueira" (1Rs 4.25).

A preparação de uma vinha envolvia a esvação de uma valeta com cerca de um metro de largura para cercar toda a área que seria cultivada (Is 5.1s.). Postes verticais eram enfiados no fundo da valeta para proverem um apoio firme

para a cerca de plantas ou a sebe protetora (Mc 12.1), que freqüentemente consistia de arbustos espinhentos. Algumas vezes grandes vazios na cerca eram preenchidos por meio de montões de terra ou de pedras. A área assim fechada era em seguida cavada cuidadosamente, e quando o solo estava esborroadiço eram plantadas as videiras novas. Normalmente eram arranjadas em fileiras com cerca de dois metros e meio entre si, e quando os ramos produtores de fruto se desenvolviam, eram levantados acima do nível do chão com o auxílio de suportes (Ez 17.6). As vinhas eram podadas em cada primavera (Lv 25.3; Jo 15.2) por meio de podadeiras (Jl 3.10). Os viticultores, que podavam e cultivavam as videiras, parecem ter pertencido às classes mais pobres (Is 61.5). Uma estrutura de madeira, coberta, que era a torre de vigia, era erguida numa elevação de onde era possível ver a vinha inteira (Mc 12.1), onde o proprietário e sua família montavam vigilância durante todo o período da vindima (Jó 27.18; Is 1.8).

Quando as uvas já haviam chegado a amadurecer, eram colhidas em cestas e levadas para os lagares (Os 9.2), que eram escavados na rocha sólida. As uvas eram então pisadas por auxiliares (Am 9.13), que gritavam e cantavam todos juntos (Is 16.10; Jr 25.30). O vinho em fermentação era guardado em novos e fortes odres feitos de peles de cabras (Mt 9.17) ou em grandes vasilhames de cerâmica. Os cobradores de impostos exigiam sua parte na produção (cf. Is 3.14), e as dívidas acumuladas eram freqüentemente saldadas em termos de vinho (2Cr 2.10). Era proporcionada isenção de serviço militar para os homens engajados na vindima. Nenhuma outra planta deveria ser plantada em uma vinha (Dt 22.9), e as videiras tinham permissão de ficar sem colheita cada sétimo ano (Êx 23.11; Lv 25.3). Quando a safra da uva já havia sido colhida, aos pobres era permitido que entrassem na vinha para respigarem quaisquer cachos remanescentes (Lv 19.10; Dt 24.21). Quando uma vinha se tornava inteiramente improdutiva, era abandonada (cf. Is 16.8), e as videiras secas eram usadas como combustível e para fabricar carvão vegetal (Ez 15.4; Jo 15.6).

À parte de seu emprego na forma de vinho, as uvas constituíam um importante item da dieta normal dos hebreus, suprimindo-lhes o ferro e outros minerais essenciais à alimentação. Uma certa proporção da safra da uva era preservada na forma de bolos de passas (1Sm 25.18).

Usada simbolicamente, a videira era o emblema da prosperidade e da paz entre os antigos hebreus. Mais particularmente, porém, simbolizava o povo escolhido. Eles eram a videira que Deus havia tirado do Egito (Sl 80.8-14; Is 5.1-5) e plantada em uma terra escolhida. Haviam recebido toda a atenção necessária para que produziam frutos extraordinários, mas, em lugar disso, haviam produzido apenas uvas bravas. Por esse motivo haveriam de ser abandonadas às depredações de seus inimigos.

Nada menos que cinco parábolas de Jesus se relacionam com a videira e seu cultivo. Essas

parábolas são a da figueira na vinha (Lc 13.6-9); dos trabalhadores na vinha (Mt 20.1-6); do vinho novo em odres velhos (Mt 9.17); dos dois filhos (Mt 21.28-32); e dos lavradores maus (Mt 21.33; Mc 12.1-11; Lc 20.9-18). Particularmente significativa foi a descrição que Cristo fez de si mesmo como a videira verdadeira (Jo 15.1), com a qual todos os crentes autênticos se encontram em relação orgânica. Por ocasião da última ceia o fruto da videira simbolizou o sangue expiatório de Cristo, tornando-se no vinho da ordenança da ceia do Senhor. A arte cristã tem freqüentemente utilizado a videira a fim de simbolizar a união de Cristo com os seus seguidores. R.K.H.

**VIDRO** — Sendo raramente mencionado na Bíblia, o vidro era um luxo raro até os tempos romanos. Era considerado algo precioso como o ouro (Jó 28.17, "cristal"; em hebraico, *z'khukhit*). Diversas passagens traduzidas por "espelho" não se referem a espelhos de vidro, mas de metal (v. ESPELHOS). O envidraçamento era conhecido desde tempos antigos e era usado em contas e em tijolos desde c. 4000 a.C., mas o próprio vidro só aparece na Idade de Bronze Primitiva (c. 2600 a.C.).

Cerca da XVIII.<sup>a</sup> dinastia egípcia (c. 1546-1316 a.C.) uma fábrica de vidro, em El-Amarna, no Egito, imitava pedras e tipos de cerâmica e fabricava pequenos vasos para unguento mediante fundição, ou girando bastões de vidro em torno de um âmago de areia, que depois era reaquecido. Esses produtos têm sido encontrados em Gezer, Laquis, Megido e Hazor. Produtos locais também apareceram durante esse tempo, e são mencionados esmaltes nos textos hititas e assírios contemporâneos. Uma referência num texto de Ras Shamra a *spsg*, "vidrado", torna provável que essa palavra seja encontrada em Pv 26.33 — "como esmalte encrustado sobre cerâmica são os lábios macios e um coração perverso" (BASOR, 98, 1945, p. 21,24). Cobalto e magnésio eram empregados como agentes colorantes, porém, o vidro antigo não era muito transparente por causa de impurezas nos materiais básicos. Quando encontrado, o vidro antigo é usualmente iridescente, devido à decomposição e à antiguidade.

Nos Períodos do Ferro posterior e israelita, vasos de vidro egípcios, agora imitando receptáculos de alabastro (daí o grego *alabastron*) eram importados pela Síria e pela Palestina. Produtos fenícios locais, encontrados em Samana e em outros lugares, mostram que ampolas, pequenos cântaros e outros jarros de vidro eram empregados.

O período helênico trouxe a técnica adicional cujo resultado foram os vidros dourados, salpicados e coloridos, encontrados em muitos locais da Palestina. O *alabastron* quebrado para deixar escorrer o nardo puro que ungiu o Senhor Jesus provavelmente era um receptáculo de vidro para unguento, a assim chamada botija de lágrimas, com gargalo comprido (Mt 26.7; Mc 14.3; Lc 7.37).

Pelo tempo do período romano, a invenção do vidro fabricado a sopro (em Sidom?) resultou na fabricação de serviços de mesa em massa, que chegaram a rivalizar com os serviços de mesa fabricados de cerâmica e metal, devido à facilidade e preço barato da fabricação. Tais utensílios eram transluzentes, muito parecido com um esmalte altamente polido. Talvez isso é que esteja em vista nas palavras "mar de vidro" (Ap 4.6; 15.2; v. MAR DE VIDRO) bem como na cidade e ruas da Nova Jerusalém, feitas de ouro puro como vidro (Ap 21.18,21). D.J.W.

**VIGIA, TORRE DE VIGIA** — No hebraico, vigia é *tsafeh* ou *shomer*, enquanto no grego encontramos *phylax* e *teron*, a torre de vigia no hebraico pode ser *mitspah*, *migdal* ou *bahan*. As torres de vigia eram usadas com dois propósitos diferentes nos tempos bíblicos: (1) Desde os tempos mais recuados eram erigidas torres (cf. Gn 35.21) nos campos de pasto para proteger o gado e os rebanhos contra os animais ferozes e os ladrões (cf. 2Cr 26.10; Mq 4.8). É possível que fossem erguidas torres nas vinhas e campos de cereais para proteger os campos contra os ladrões (cf. Is 27.3). (2) Torres de estrutura mais complexa eram edificadas nas obras de defesa das cidades maiores. A mais antiga torre israelita dessa espécie, até o momento conhecida, foi escavada por W. F. Albright em Tell el-Ful, a cidadela de Saul. É uma torre de esquiua que faz parte de um muro em casamata.

Importante foi a descoberta, feita por Albright, em Tell Beit Mirsim, no sul da Palestina, de uma torre de portão dotada de pátio retangular. Esse pátio dava acesso a seis salões pavimentados para hóspedes (v. ARQUITETURA). As escavações em Tell en-Nasbeh demonstram que as torres eram construídas nos muros defensivos da cidade em distâncias de cerca de 32 m entre si, e projetando-se por cerca de 2 m para o exterior. Torres quadradas eram construídas durante os primeiros tempos israelitas, embora posteriormente fossem preferidas as torres cilíndricas. Herodes mandou construir em Jerusalém três grandes torres chamadas Hípic, Fasael e Mariamne. A estrutura térrea da chamada "torre de Davi" provavelmente era idêntica à de Fasael (8x40 m). A *migdal* e a *milo* (Jz 9.6,20; 2Sm 5.9; 1Rs 9.15) eram cidadelas ou uma espécie de acrópole dentro de uma cidade murada. Essa cidadela era empregada como refúgio final se a cidade viesse a ser conquistada. Um bom exemplo de *migdal* foi a escavada em Bete-Seã (cf. C. Watzinger, *Denkmäler*, II, 1935, lâminas 19-21).

Nas torres de vigia eram postados os vigias, alertos para os movimentos de hostilidade contra a cidade. Também ficavam em vigília a fim de avisar ao rei sobre qualquer pessoa que se aproximasse dos muros da cidade (p.ex., 2Sm 18.24-27; 2Rs 9.17-20). Por ocasião de hostilidades, os perigos da noite eram especialmente temidos, e os vigias aguardavam ansiosamente pela romper da alva (Is 21.11). V. tb. FORTIFICAÇÃO E ARTE DO CERCO. F.C.F.

**VIGÍLIA** — Era certa medida de tempo pela qual as doze horas da noite eram divididas. Nos tempos israelitas a divisão era triplíce (Jz 7.19). Nos dias do NT a divisão romana, em quatro vigílias, passou a ser usada (cf. Mc 6.48).

**VILA** — Tradução geral de oito vocábulos hebraicos e de um vocábulo grego. Quanto a *bat*, "filha" (Nm 21.25 etc.), e *hatsar*, "átrio", "vila" (Êx 8.13 etc.), v. CIDADE e cf. SUBURBIO. As vilas se agrupavam em torno de uma cidade fortificada, para onde os habitantes daquelas podiam retirar-se em ocasião de guerra.

O termo regular para vila é *kafar*, "protegida" (1Cr 27.25; Ct 7.11), encontrada igualmente nas formas de *kofer* (1Sm 6.18) e *kefir* (Ne 6.2). A semelhança do termo árabe *kaff*, essa palavra hebraica é freqüentemente encontrada como parte de substantivos locativos (p.ex., "Cafarnaum").

Alguma especulação se tem originado em relação às três palavras hebraicas restantes. Em Hc 3.14, o termo *paraz* é traduzido em algumas versões por "vila", mas a nossa versão portuguesa, acompanhando a RV e a RSV, traduz a mesma por "guerreiros". Em Et 9.19, o vocábulo *prazot*, "campo aberto", é usado para descrever as cidades sem muros (em nossa versão, "aldeias abertas"). Em Jz 5.7,11, *prazim*, que nossa versão traduz por "aldeias", pela RV é traduzida por "habitantes das vilas" e como "seu governo", respectivamente. No tocante a essas duas últimas palavras hebraicas os eruditos têm procurado estabelecer ligação entre elas e o termo "perizeus" (q.v.), ainda que tal ligação seja duvidosa.

No NT, o vocábulo grego *kome* é a única palavra traduzida por "vila" (Mt 9.35 etc.; cf. Lc 8.1 onde há distinção entre "cidade" (*polis*) e "vila"). J.D.D.

**VINAGRE** (heb., *homets*; gr., *oxos*) — Um líquido azedo resultante da fermentação acetosa do vinho e de outras bebidas alcoólicas. A natureza ácida do vinagre é indicada em Pv 10.26; 25.20, enquanto certa referência, em Sl 79.21 não meramente se refere ao seu sabor enjoativo, mas também deixa subentendido que o mesmo era usado nos castigos.

O vinagre que é mencionado em Rt 2.14 é típico das bebidas ácidas fermentadas e que os trabalhadores dos países produtores de uvas geralmente usavam. A posca dos romanos era de natureza muito semelhante, e fazia parte da ração dos soldados. Foi essa a bebida oferecida a Cristo crucificado, como refrigerio (Mc 15.36; Jo 19.29,30), e era diferente do analgésico temperado com mirra que ele recusara anteriormente (Mt 27.34; Mc 15.23). O vinho ou o vinagre estavam vedados ao uso dos nazireus (Nm 6.3), o que explica a gravidade da ofensa em Am 2.12. R.K.H.

**VINDA DE CRISTO** — V. ESCATOLOGIA.

**VINGADOR DO SANGUE** (*go'el hadam*, lit., "redimidor de sangue") — Antes mesmo do tempo

de Moisés, uma característica básica da vida primitiva era o sistema de vingança de sangue pelos insultos pessoais. Isso é mencionado com aprovação nas Escrituras tão cedo como Gn 9.5. Todos os membros do clã eram considerados de um único sangue, mas a responsabilidade principal de vingar o sangue derramado recaía sobre o parente mais próximo da vítima, que sob outras circunstâncias também poderia ser chamado para remir a propriedade ou a pessoa de um parente pobre ou cativo (Lv 25.25,47-49; Rt 4.1s., embora neste último caso outros fatores também estivessem envolvidos). O código penal mosaico autorizava ao vingador a executar o assassino, mas a nenhum outro (Dt 24.16; 2Rs 14.6; 2Cr 25.4), e fazia provisão para o homicídio acidental. A vingança de sangue parece ter persistido até os reinados de Davi (2Sm 14.7,8) e Josafá (2Cr 19.10). V. tb. PARENTE, PARENTE PRÓXIMO e CIDADES DE REFÚGIO. J.D.D.

**VINGANÇA** — V. VINGADOR DO SANGUE.

**VINHA DE SODOMA** — Existe certa variedade de opiniões concernentes à natureza das alusões à "vinha de Sodoma", no cântico de Moisés (Dt 32.32). Há uma distinta possibilidade que essa expressão seja figurada, descrevendo a fidalgimização dos adversários de Israel. Caso se trate de uma planta literal, então está em foco uma planta que oculta uma substância pulverizada por debaixo de uma película atrativa. Tem sido sugerida a *Solanum sodomaeum* L., ou a *Calotropis procera*. Mais provavelmente essa frase surgiu em associação com a colocintida, *Citrullus colocynthis*, cujo fruto é amargo e venenoso. R.K.H.

## VINHO E BEBIDAS FORTES

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

Dentre um número considerável de sinônimos empregados no AT, os mais comuns são *yayin* (usualmente traduzido por "vinho") e *shekhar* (usualmente traduzido por "bebida forte"). Esses termos são freqüentemente usados juntamente, e são empregados indiferentemente, quer o escritor sagrado esteja recomendando o vinho e a bebida forte como desejáveis, quer esteja advertindo contra o perigo de abusar dos mesmos. Um terceiro vocábulo, *ti-rosh*, algumas vezes traduzido por "vinho novo" ou "mosto", tem sido freqüentemente considerado o suco da videira ainda não fermentado, que, por conseguinte, não embriaga, porém, o seu uso em uma passagem como Os 4.11, juntamente com o uso que do mesmo faz o *Talmude*, deixa claro que o mosto era capaz de ser usado em mau sentido, tal qual os demais termos. Além disso, apesar de haver exemplos de uvas sendo espremidas numa taça, e presumivelmente usadas imediatamente (Gn 40.11), é significativo que o termo "vinho" jamais é aplicado ao suco que disso resulta.

O termo "vinho novo" não indica vinho que ainda não fermentou, pois de fato o processo

de fermentação tem início quase imediatamente e é rápido, e o vinho não-fermentado não poderia ser disponível muitos meses depois da colheita da uva (At 2.13). O vocábulo representa antes vinho preparado dos primeiros sucos que escorrem antes de o lagar ser pisado. Assim, seria particularmente potente, e seria imediatamente lembrado como uma possível explicação para aquilo que no dia de Pentecoste parecia ser um estado de embriaguez. Os costumes modernos na Palestina, entre um povo que é tradicionalmente conservador no que tange às festividades religiosas, igualmente sugerem que o vinho usado era vinho fermentado. Pode-se afirmar, portanto, que a Bíblia, ao empregar vários sinônimos, não faz qualquer distinção consistente entre os mesmos.

Naturalmente que em uma terra e em um clima particularmente próprios para o cultivo da videira, encontramos o vinho com freqüência associado ao grão de cereal, e juntos representam um suprimento pleno e adequado de alimentos, bem como simbolizam os excelentes dons da vida. Podiam ser prometidos, pois, como sinais das bênçãos proporcionadas por Deus (Gn 27.28), e eram aceitáveis por ele quando oferecidos reconhecidamente sobre o altar (Êx 29.40). Como uma disciplina, entretanto, deviam ser evitados, como quando um homem se ocupava dos serviços sacerdotais (Lv 10.9), ou então no caso dos nazireus, durante todo o período de seu voto (Nm 6.3). A abstinência dos recabitas situa-se dentro de uma categoria diferente, pois isso era antes uma tentativa de preservar a vida nômade, quando então habitavam em tendas, e sua recusa de usar o vinho não tinha em vista tanto os perigos de seu abuso, mas porque isso estava associado com a plantação de videiras, com a sementeira, e a edificação de casas (Jr 35.7). Não faltam evidências, todavia, de que até mesmo para aqueles que aceitam a vida agrícola como seu modo de viver, os perigos apresentados pelas bebidas fortes eram patentes. As advertências que encontramos em Provérbios são claras, e nos dias de Isaías os sacerdotes haviam caído nessa armadilha.

**Esses dois aspectos do vinho, seu emprego e seu abuso, seus benefícios e sua aceitação aos olhos de Deus e sua maldição, estão entrelaçados na trama do AT, de tal modo que o vinho pode alegrar o coração do homem (Sl 104.15) ou pode fazer sua mente errar (Is 28.7). O vinho pode ser associado ao regozijo (Ec 10.19) ou à ira (Is 5.11); pode ser usado para descobrir as vergonhas de Noé (Gn 9.21), ou, nas mãos de Melquisedeque pode ser usado para honrar a Abraão (Gn 14.18).**

No sentido metafórico, as mesmas características podem ser observadas. O vinho pode representar aquilo que o próprio Deus preparou (Pv 9.5), e que ele oferece a tantos quantos o recebam de suas mãos (Is 55.1); mas, por outro lado, pode igualmente bem representar a influência embriagadora da supremacia babilônica, que traz a ruína.

## II. NO NOVO TESTAMENTO

No NT o vocábulo comumente usado é o termo grego *oinos* (cf. o heb., *yayin*). Por uma só vez encontramos a palavra *sikera*, "bebida forte" (Lc 1.15), uma palavra emprestada do semítico (cf. heb., *shekhar*) e também apenas uma vez encontramos *gleukos* (At 2.13; que nossa versão oculta sob a frase "Estão embriagados!"). Essa última palavra significa literalmente "vinho doce"; a vindima do ano corrente ainda não chegara, mas sempre havia meios de conservar doce o vinho durante o ano inteiro.

As referências ao vinho, no NT, são muito menos em número; porém, uma vez mais são igualmente aparentes os aspectos bom e mau do vinho, e muitos dos particulares que podemos observar no AT têm seu paralelo no NT. João Batista deveria abster-se do vinho em vista de sua comissão especial (Lc 1.15), ainda que isso não deixe subentendido que o vinho seja um mal em si mesmo, pois Jesus não somente esteve presente no casamento celebrado em Caná da Galiléia, mas igualmente, quando faltou o vinho, preencheu a falta com um suprimento extraordinariamente abundante; e posteriormente, sua prontidão em comer e beber com publicanos e pecadores atraiu sobre si a acusação, assacada por seus inimigos, de que ele era um glutão e um bebedor de vinho. A recusa do vinho que Lhe foi oferecido na cruz, de conformidade com o costume judaico (Mc 15.23), não se baseava sobre alguma objeção ao vinho como tal, mas deveu-se antes à determinação de morrer com a mente desanuviada. Posteriormente ele aceitou o vinho (vinagre) que era a bebida ordinária dos trabalhadores dos campos e dos soldados de classes inferiores.

Em mais de uma ocasião o Senhor Jesus usou o vinho como ilustração de seu ensino. A passagem de Mc 2.22 salienta a prática corrente de colocar vinho novo em odres (de pele) novos, além de destacar a impossibilidade de agir de outro modo. Os comentaristas diferem no tocante à interpretação dessa parábola. Pois, apesar de que o vinho novo aponta claramente para a vida e poderosa operação do novo ensinamento de Cristo, as peles que se rebentam podem igualmente bem referir-se a certas formalidades convencionais ou ao sistema judaico inteiro, ou ainda ao coração humano, pois a verdade é que todas essas coisas precisavam ser refeitas de conformidade com o desafio e exigências da nova era que havia chegado. Infelizmente para eles, os fariseus não estavam preparados para as mudanças que eram exigidas pela aceitação do Messias, e obstinadamente se apearam ao sistema do qual dependia o seu meio de vida (Lc 5.39).

Metaforicamente, no NT, a palavra "vinho" é empregada tanto em sentido positivo quanto negativo. Este último pode ser encontrado por diversas vezes em Apocalipse, onde os habitantes da terra são descritos como embebedados pelas fornicações de Babilônia (Ap 17.2), enquanto a própria prostituta, que representa Babilônia, aparece embebedada com o sangue dos crentes fiéis (Ap 17.6). Por outro lado, Pau-

lo exorta aos seus leitores para que se deixem controlar ou encher pelo Espírito Santo (Ef 5.18), em lugar de se embebedarem com vinho. Há, naturalmente, certas similaridades entre essas duas condições, consideração essa que bem pode ter levado Paulo a expressar-se dessa maneira. Certamente que no dia de Pentecoste houve muitos indivíduos que consideraram as evidências da presença do Espírito Santo como meros sinais do resultado da ingestão de bebidas fortes. Mui estranhamente, essa mesma interpretação foi dada, muitos séculos antes, ao movimento dos lábios de Ana, que fazia uma oração muda na presença de Eli, uma suposta falta que Eli se mostrou mais pronto a reprimir nela do que em seus próprios filhos, nos quais havia realmente esse pecado.

Timóteo foi exortado pelo apóstolo Paulo a usar de um pouco de vinho por causa de suas propriedades médicas (1Tm 5.23; cf. Sua aplicação, de forma diferente, na história do bom samaritano); todavia, nas epístolas pastorais encontramos que Paulo reconhecia os graves perigos do excesso, e aqueles que têm ofício cristão ou que de qualquer maneira exercem liderança dentro da comunidade cristã, tanto homens como mulheres, são especificamente advertidos contra essa falta, que os tornaria incapazes para a sua tarefa (1Tm 3.8; Tt 2.3). Esse abuso é particularmente incapacitador no seio da igreja, pois se é verdade que o alcoolismo é em geral reputado como sinal de surdez para as questões espirituais e um desprezo para com a volta iminente de Cristo (Rm 13.13), quanto mais deve ser tal falta deplorada à mesa do Senhor, onde revela não somente um espírito de completa indiferença para com Deus, mas igualmente um espírito de total desconsideração para com aqueles que estão juntamente assentados dentro da comunhão cristã.

Fazendo o sumário, pois, pode-se dizer que apesar de o vinho não ser condenado como algo inteiramente inútil, entrega nas mãos de homens pecaminosos um perigo tal de completo descontrole que até mesmo aqueles que se reputam fortes fariam bem em abster-se sabiamente do vinho, se não por sua própria causa, pelo menos por causa de seus irmãos na fé mais fracos (Rm 14.21). Se for argumentado que existem muitas outras coisas que podem ser alvo de abuso, além do vinho, podemos admitir prontamente essa verdade, ao mesmo tempo que deixamos claro que o vinho se tem mostrado tão frequentemente carregado de perigos que Paulo o destaca especificamente, ao mesmo tempo que nas Escrituras estipula o princípio geral regulador. Que esse princípio tem aplicação dentro da moldura da vida moderna é algo que está fora de disputa, entre aqueles que assumem seriamente as suas responsabilidades cristãs. F.S.F.

**VIOLA** — V. MÚSICA E INSTRUMENTOS MUSICAIS.

**VIRGEM** — Dois vocábulos hebraicos são traduzidos geralmente por "virgem" — *b'tulah* e *'almah*. O primeiro desses vem de uma raiz que

significa "separar", sendo a palavra comumente empregada para a mulher que nunca teve contato sexual (gr., *parthenos*). Metaforicamente, é usado a respeito de nações e nomes locais, como, p.ex., a virgem de Israel (Jr 18.13; 31.4,21; Am 5.2); a virgem filha de Sião (Is 37.22); Judá (Lm 1.15); Sião (Is 23.12); Babilônia (Is 47.1); Egito (Jr 46.11). O segundo desses termos se deriva de uma raiz que significa "ser sexualmente maduro", e significa a mulher que em idade própria do casamento ainda não teve filho, embora casada. Ocorre por sete vezes e é traduzida por "moça" (Gn 24.43 e Êx 2.8), "donzela" (Ct 1.3; Sl 68.25; Pv 30.19) e "virgem" (Ct 6.8 e Is 7.14). O equivalente grego do termo hebraico *'almah* é usualmente *neanis* "mulher jovem", mas em Gn 24.43 (acerca de Rebeca) e em Is 7.14, é empregada a palavra grega *parthenos*, na LXX. Em resultado disso, a passagem de Isaías 7.14 tem sido considerada, desde os primitivos tempos cristãos, como uma profecia sobre o nascimento virginal de Jesus Cristo (Mt 1.23, onde o escritor sagrado poderia escolher entre *neanis*, "mulher jovem", ou *parthenos*, "virgem", e preferiu esta última, sem dúvida orientado pelo Espírito Santo, dessa maneira provendo-nos a interpretação neotestamentária sobre aquela profecia).

O sentido primário do sinal que Isaías ofereceu a Acáz provavelmente era que, em menos de nove meses, as coisas sucederiam de tal modo que a uma criança seria dado o nome de Emanuel — "Deus conosco". A interpretação messiânica se baseia na coincidência do nome Emanuel, que tão perfeitamente expressa a crença dos crentes primitivos (e de todos os crentes) na divindade de Jesus Cristo, e a tradução apresentada pela LXX, "a virgem (*he parthenos*) ficará grávida e dará à luz a um filho", que aliás é tradução legítima das palavras hebraicas originais, mas que subentende que o sinal apresentado a Acáz implicava em que a mãe do Emanuel seria uma mulher específica que, no tempo em que a profecia foi feita e escrita, era ainda uma virgem (isto é, faltavam pelo menos nove meses até que nascesse a criança que seria chamada de Emanuel). Assim, a porta estava aberta para Mateus e para a igreja primitiva verem uma notável correspondência verbal com o que aconteceu por ocasião do nascimento de Jesus Cristo. Quanto a um estudo mais completo sobre essa passagem, e um ponto de vista diferente, v. EMANUEL.

Sobre as diversas explicações acerca das instruções de Paulo acerca das virgens, em 1Co 7.25-38, v. L. Morris, *1 Corinthians*, TNTC, 1958. V. tb. MATRIMÔNIO. J.B. TR.

**VIRTUDE** — O termo original empregado no AT é *hayil*, "habilidade", "eficiência", que frequentemente envolve o valor moral, como em Rt 3.11; Pv 12.4; 31.10 (*'eshet hayil*, "mulher de valor", "mulher virtuosa"); cf. Pv 31.29 (*'asah hayil*, "agir valorosamente").

Quanto ao NT, a nossa versão distingue entre dois termos gregos que as demais versões geral-

mente confundem, a saber: 1. *Arete*, que significa qualquer excelência numa pessoa ou coisa (1Pe 2.9; 2Pe 1.3,5). Nos escritos de Homero essa palavra é usada especialmente para indicar as qualidades viris (cf. Fp 4.8). Na LXX esse vocábulo é traduzido como equivalente do hebraico *hod*, "esplendor", "majestade" (acerca de Deus, Hc 3.1) e do hebraico *t'hilah*, "louvor" (Is 42.12; 43.21, citado em 1Pe 2.9). 2. *Dynamis*, "poder", "influência" (Mc 5.30; Lc 6.19; 8.46), que nossa versão sempre traduz por "poder", e que é usada para indicar a influência curadora que procedia de nosso Senhor. Algumas versões também a traduzem por "força" (p.ex., 2Co 12.9 e Hb 11.11), mas isso não altera a preferência de nossa versão. D.O.S.

**VISÃO** — A linha divisória entre a visão e o sonho ou êxtase é difícil de ser traçada, se não mesmo impossível de ser determinada. Isso é refletido até mesmo pelo vocabulário que as Escrituras empregam para indicar "visão".

O termo hebraico *hazon* vem de uma raiz empregada para descrever a contemplação de uma visão por um vidente, quando o mesmo estava em estado de êxtase (Is 1.1; Ez 12.27); enquanto o termo *mar'ah*, que se deriva da raiz mais comum para "ver", significa visão como um meio de revelação (Nm 12.6; 1Sm 3.15). O NT emprega duas palavras nessa conexão: *horama* (At 9.10,12; 10.3,17,19) e *optasia* (Lc 1.22; At 26.19; 2Co 12.1). Essas palavras significam "aparição" ou "visão". A ênfase parece recair sobre a natureza extática da experiência e sobre o caráter revelatório do conhecimento, que eram proporcionados aos profetas e videntes bíblicos. Essa experiência salienta a consciência especial da presença de Deus compartilhada pelos homens santos (p.ex., Jr 1.11; Dn 2.19; At 9.10; 16.9), bem como destaca a prontidão de Deus em revelar-se aos homens (p.ex., Sl 89.19; At 10.3).

No AT, os recebedores das visões revelatórias eram os profetas, quer "escritores" quer "não-escritores" (Is 1.1; Ob 1; Na 1.1; 2Sm 7.17; 1Rs 22.17-19; 2Cr 9.29). Porém, os exemplos mais notáveis foram Ezequiel e Daniel. No NT, Lucas é quem demonstra maior interesse pelas visões de Deus. Ele relata, p.ex., as visões de Zacarias (Lc 1.22), de Ananias (At 9.10), de Cornélio (10.3), de Pedro (10.10s.), e de Paulo (18.9), embora Paulo tenha tratado da questão das visões com muito maior reserva (2Co 12.1s.). Obviamente, entretanto, os "visionários" bíblicos eram homens de ação e de notável inteligência.

As visões bíblicas dizem respeito tanto a situações imediatas (Gn 15.1 e seg.; At 12.7) como a "eventos divinos longínquos" acerca do reino de Deus, como se vê nos escritos de Isaías, Daniel e João. Nessa conexão, as passagens de 1Sm 3.1; Pv 29.18 são especialmente relevantes. J.G.S.S.T.

**VITÓRIA** — A asserção bíblica primária é que a vitória pertence a Deus (Jo 2.9; 1Co 15.54-57; Ap 7.10). Isso é expresso de maneira sucinta na

frase "do Senhor é a guerra" (1Sm 17.47), isto é, a vitória pertence exclusivamente ao Senhor; a ele pertence outorgá-la conforme o seu bel-prazer.

Existem três características especiais da vitória do Senhor, que nos permitem entrever seu caráter íntimo. Em primeiro lugar, algumas vezes a vitória do Senhor representa a derrota de seu povo (p.ex., Jz 2.14; Is 42.24,25; Jr 25.8,9). A vitória do Senhor é o exercício de uma santa soberania no curso da história. "Vitória" é outra maneira de dizer que o governo do mundo jaz nas mãos de um Deus santo, que ordena todas as coisas de conformidade com princípios inflexíveis de moralidade, de tal modo que ocasionalmente a sua santidade tem de ser asseverada contra o seu povo, tornando-se então uma "obra estranha" (Is 28.21).

Em segundo lugar, esse santo governo sobre o mundo resultará na grande vitória do escatológico "Dia do Senhor". O poder da vitória é anexado ao santo governo do Deus único. Por conseguinte, o resultado desse conflito não é duvidoso. Assim como por ocasião da criação não havia possibilidade de fazer oposição à vontade do Criador, semelhantemente será por ocasião da nova criação. Ele falará e tudo será feito conforme a sua palavra (Ez 38 e 39; Ap 19).

Em terceiro lugar, o povo de Deus entra no gozo da vitória através da obediência da fé: isto é, eles experimentam sua vitória na vitória de Deus (Êx 14.13,14; Dt 28 1-14; Sl 20; Ef 6.16; 1Jo 5.4,5). De conformidade com o próprio ensinamento de Jesus, somente o Filho de Deus pode dar liberdade ao homem (Jo 8.36); aqueles que permanecem em sua palavra conhecem a verdade, e a verdade os liberta (Jo 8.31,32).

O AT associa a "paz", a "justiça" e a "salvação" com a "vitória". A paz do vitorioso (p.ex., 1Rs 22.28; Is 41.3, texto hebraico) não consta simplesmente da cessação das hostilidades — até o derrotado desfruta disso! Mas trata-se antes do gozo de um total bem-estar, trazido pela vitória. A salvação é, positivamente, a expansão pessoal e, negativamente, é o livramento que a vitória efetua (1Sm 14.45; Jz 6.14). A justiça é a qualidade pessoal que garante a vitória (Is 59.16,17). Todas essas coisas se reúnem de maneira marcante em torno da cruz do Senhor Jesus Cristo, a vitória suprema de Deus: paz (Ef 2.14s.), salvação (Tt 3.4-7) e justiça (Rm 1.17, 3.21-27). J. A. M.

## VIÚVA

### I. NO ANTIGO TESTAMENTO

A legislação hebraica sempre se mostrou solícita pelas viúvas e, juntamente com os órfãos e os estrangeiros, eram alvo de provisões especiais (p.ex., Êx 22.21 e seg.; Dt 14.29; 16.11,14; 24.17; cf. Jr 7.6). Até mesmo nos dias anteriores a Moisés reconhecia-se a difícil situação das viúvas sem filho, e havia arranjos visando sua proteção (Gn 38; V. MATRIMÔNIO, seção iv), e esses arranjos foram formalmente postos em vigor sob Moisés (Dt 25.5s.; v. tb. PARENTELA).

Visto que dar à luz filhos era algo reputado como grande honra, o que se tornou ainda

mais intenso posteriormente, quando a nação passou a esperar pelo Messias (Is 11.1), a viuvez das mulheres que ainda não haviam passado a idade de ter filhos, bem como a esterilidade (q.v.), eram reputadas como uma vergonha e um opróbrio (Is 4.1; 54.4). As viúvas dos reis, entretanto, permaneciam em sua viuvez, e eram propriedade, embora nem sempre esposas, do novo rei. Pedir qualquer delas em casamento era a mesma coisa que reivindicar o reino (1Rs 2.13s.).

Visto que as viúvas são frequentemente desprezadas pelos homens, Deus mostra cuidados especiais por elas (Sl 68.5; 146.9; Pv 15.25), e a bondade a elas demonstrada era louvada como um dos sinais da verdadeira religião (Jó 29.13; Is 1.17). A opressão e a injúria contra as viúvas, por outro lado, faziam o faltoso incorrer em horrenda punição (Sl 94.6; Mt 3.5). Jerusalém e Babilônia, em sua desolação, são assemelhadas a viúvas (Lm 1.1; Is 47.8), e o efeito da morte violenta é comparado com o de esposas que se tornam viúvas (Lm 5.3; Ez 22.25).

V. tb. ÓRFÃO, ESTRANGEIRO.

### II. NO NOVO TESTAMENTO

A igreja cristã herdou do judaísmo o dever de cuidar das viúvas. O autor judeu-cristão da Epístola de Tiago assevera categoricamente que prestar assistência às viúvas em suas aflições é um sinal da espécie de religião na qual Deus não encontra qualquer falta (1.27). Ainda que as viúvas tivessem herdado riquezas de seus maridos, e não necessitassem de rendas, precisavam assim mesmo ser protegidas dos inescrupulosos. Uma das coisas que Jesus condenou, no caso de certos fariseus, foi o fato que eles devoravam "as casas das viúvas" (Mc 12.40); e ele provavelmente estava tirando uma ilustração da vida contemporânea ao relatar a história da viúva que, por sua persistência em exigir justiça, estava desgastando o juiz iníquo! (Lc 18.1-5). Mais frequentemente, porém, as viúvas eram deixadas na penúria. Uma das primeiras boas obras que a igreja de Jerusalém praticou foi a distribuição diária e organizada de esmolas às viúvas necessitadas; e sete homens foram nomeados para cuidar que as viúvas dos judeus de língua grega não estavam sendo preteridas em favor das viúvas que falavam o aramaico (At 6.1-4). Atos também nos fornece uma notável ilustração sobre a caridade demonstrada por certa mulher, chamada Tabita, ao relatar que, tendo ela falecido, "todas as viúvas" de Jope se reuniram para testificar perante Pedro a respeito da bondade que ela lhes havia demonstrado (9.39).

Paulo escreveu aos crentes de Corinto que julgava melhor que as viúvas não se casassem novamente, mas ele estava longe de fazer disso uma regra. Um novo casamento, entretanto, deveria ser assumido dentro da comunhão cristã (v. 1Co 7.8,9,39). Por outro lado, escrevendo para Timóteo, Paulo expressa o seu desejo de que as viúvas jovens se casem novamente; e exorta para que as viúvas no pleno sentido da palavra, isto é, aquelas que não contavam com parentes para sustentá-las, e que se mostravam



regulares em seus deveres religiosos cristãos, fosse dada uma posição especial na igreja, e que pela irmandade fossem sustentadas. Deveria haver uma lista dessas viúvas, e só deveriam ser arroladas nessa lista aquelas que já tivessem mais de sessenta anos de idade e que tivessem dado evidência de boas obras, tendo cuidado das crianças, tendo demonstrado hospitalidade, ou tendo prestado serviço aos aflitos dentre o povo de Deus (1Tm 5.9,10).

Em Ap 18.7, a palavra "viúva" é empregada metaforicamente para designar uma cidade privada de seus habitantes e ferida pela praga e pela fome. J.D.D. R.V.G.T.

**VIZINHANÇAS DE GIBEA** — Aparece apenas em Jz 20.33, onde, em algumas versões é reputado como nome locativo. No hebraico, *ma'arash* significa "lugar aberto, exposto", mas a LXX (A) diz *dysmon*, e a *Vulgata* diz *occidentali urbis parte*, o que sugere o hebraico *ma'arav*, "ocidente", que produz um sentido melhor de conformidade com o contexto. V. GEBÁ. A.R.M.

**VOTO** — A idéia de "voto", no pensamento semítico, pode ter-se derivado do nome de alguma divindade. Nesse caso, ilustra o fato que no uso bíblico um voto é algo sempre usado em referência a Deus, o que oferece uma nova interpretação a passagens como Jr 32.35; conseqüentemente, devem ser considerados referências a sacrifícios de crianças não "a Moloque" (*molekh*), mas antes, "como um *molekh*", isto é, como uma oferta votiva ou voto". Quanto a Jz 11.30s., v. JEFTE. Um voto podia ser: ou de realizar alguma coisa (Gn 28.20s.) ou de abster-se de alguma coisa (Sl 132.2s.), uma ação em retribuição ao favor de Deus (Nm 21.1-3)

ou como expressão de zelo ou devoção para com Deus (Sl 22.25). Não era pecado fazer voto ou deixar de fazê-lo, mas, uma vez feito — presumivelmente expresso com os próprios lábios (Dt 23.23) — um voto se tornava tão sagradamente obrigatório como um juramento (q.v.) (Dt 23.21-23). Por conseguinte, nenhum voto deveria ser feito apressadamente (Pv 20.25); pois o indivíduo que fazia um voto, para por exemplo oferecer um sacrifício, entrava "na esfera da oferta" e só ficava livre do seu voto quando o sacrifício era efetuado (Pedersen). Possuir este cumprimento é o estado do homem feliz (Jó 22.27), e é o caráter da futura bênção de Israel (Na 1.15). Por outro lado, substituir o animal prometido em voto por um animal defeituoso, revela uma atitude pecaminosa e atraia maldição de Deus (MI 1.14).

Aquilo que já pertence ao Senhor (p.ex., os primogênitos do gado, o dizimo, Lv 27.26), ou uma abominação para o Senhor (Dt 23.18), não podia ser oferecido ou consagrado a Deus como um voto; mas, visto que a criança primogênita podia ser redimida (Lv 27; Nm 3.44s.), então foi apropriado para Ana oferecer Samuel ao Senhor como nazireu (q.v.) (1Sm 1.11). Um voto não tinha qualquer virtude em si mesmo (Sl 51.16s.), e poderia ser o mero fingimento de um indivíduo traiçoeiro (2Sm 15.7s.) ou imoral (Pv 7.14). Assim, no NT, o voto dos religiosos hipócritas — o Corbã — é condenado por Cristo (Mc 7.11). O voto (*euche*) de Paulo (provavelmente não de Aquila) sem dúvida foi um voto nazireu temporário — uma expressão sincera e própria da antiga fé hebraica (At 18.18; cf. 21.23) (V. NAZIREU). E.E.E.

**VULGATA** — V. TEXTO E VERSÕES.

# X

**XERXES** — V. ASSUERO.

X

# Y

**YAHWEH (JAVÉ)** — V. DEUS, NOMES DE.

# Z

**ZAANÁ** — Uma localidade mencionada em Mq 1.11, cujos habitantes permaneceram na cidade quando forças invasoras atravessaram a terra. Talvez seja idêntica a "Zená", na Sefelá de Judá, que aparece na lista de Js 15.37.

**ZAANANIM** — O contexto (Js 19.33) e o seu significado provável (BDB) indicam que se trata de Khan et-Tuggar, uma escala de caravanas e sítio pertencente à Idade do Bronze Posterior.

**ZABADE** — 1. Um efraimita (1Cr 7.21). 2. Um indivíduo de Judá, da linhagem de Hezrom (1Cr 2.36s.) 3. Um dos heróis de Davi (1Cr 11.41), que provavelmente deve ser identificado com (2); notar o nome Alai (Atai) como pai de ambos. 4. Um conspirador contra Joás (2Cr 24.26). A forma correta de seu nome é Jozacar (q.v.). Cf. 2Rs 12.21. 5, 6 e 7. Três sacerdotes que se desfizeram de suas mulheres estrangeiras, conforme orientados por Esdras (Ed 10.27,33,43). D.F.P.

**ZABAI** — Possivelmente uma forma abreviada de *zavadyah*, "o Senhor proporcionou" (W. Rudolph). Esse nome pode ser encontrado em Ed 10.28 e Ne 3.20. De conformidade com Ed 10.28, Zabai foi forçado por Esdras a desfazer-se de sua esposa estrangeira. Zabat, em Ne 3.20, é problemático (Nossa versão dá-lhe a forma de "Zebai"). Era pai de Baruque, que ajudou na reconstrução dos muros de Jerusalém. Ou ele é o mesmo indivíduo mencionado em Esdras, ou é uma pessoa diferente com nome igual, ou, ainda, Zebai precisa ser substituído por "Zacai" (cf. Ed 2.9 e vários manuscritos, a Vulgata e a versão síriaca). F.C.F.

**ZABDI** — 1. Avô de Acá, que se apossou de uma parte dos despojos devotados ao Senhor, em Jericó (Js 7.1,17,18). Também é chamado de Zinri (1Cr 2.6). 2. Nome de um membro da tribo de Benjamim (1Cr.19). 3. Um oficial sobre as vinhas de Davi (1Cr 27.27). 4. Um levita (Ne 11.17), igualmente chamado de Zicri (1Cr 9.15). R.A.H.G.

**ZACARIAS** — Cerca de 28 indivíduos são conhecidos por esse nome na Bíblia, a maioria dos quais é mencionada apenas uma ou duas vezes, incluindo o último rei da linhagem de Jeú (2Rs 14.29; 15.8,11). O homem mais bem conhecido com esse nome é o profeta, o qual é mencionado conjuntamente com Ageu em Ed 6.1 e 6.14, e cujas profecias são encontradas no livro que recebeu o seu nome. Visto que esses dois profetas eram entusiastas em favor da reconstrução do templo, em 520 a.C., precisamos explicar o silêncio que os dois fazem a respeito do período de 536 a 520 a.C., quando a reconstrução do templo era negligenciada. Ou seus pais haviam-nos trazido para a Palestina quando ainda eram crianças, ao voltarem do exílio, em 537 a.C., ou então os dois profetas não retornaram a Israel senão somente em cerca do ano de 520 a.C.; mesmo neste caso devem ter sido crianças por volta de 537 a.C., pois do contrário o seu entusiasmo teria sido suficiente para terem regressado à Palestina então. Isso significa que Zacarias ainda era jovem quando começou a profetizar, e de fato é possível que ele, e não o homem com o cordel de medir, é o "jovem" mencionado em Zc 2.4. É possível que a segunda porção do seu livro pertença ao período em que já era idoso. (V. ZACARIAS, LIVRO DE).

No NT, encontramos um Zacarias que foi o pai de João Batista (Lc 1.5 etc.). Há, igualmente, menção sobre um certo "Zacarias, filho de Baraquiás, a quem matastes entre o santuário e o altar" (Mt 23.35; cf. Lc 11.51). Em vista do fato que o profeta Zacarias era filho de Baraquiás (Zc 1.1), é possível que ele tenha sido martirizado, embora não exista qualquer registro independente a respeito do incidente. Outros supõem, entretanto, que o Senhor Jesus se referia ao martírio de Zacarias, filho de Joiada, em 2Cr 24.20-22, e que o equívoco a respeito do nome do pai de Zacarias seria ou devido a erro do evangelista, ou então, visto que não ocorre nos melhores manuscritos do Evangelho de Lucas, que as palavras "filho de Baraquiás" seriam uma adição do copista. Visto que Crônicas é o último livro da Bíblia hebraica, o aparecimento dos nomes de Abel e Zacarias, nesse versículo do NT, seria o equivalente à nossa frase "de Gênesis ao Apocalipse". É mencionado igualmente um Zacarias, filho de Jerequias, que é chamado como testemunha em Is 8.2, mas não há qualquer razão para a suposição de que esse era o Zacarias referido por Jesus Cristo.

## ZACARIAS, LIVRO DE

### I. ESBOÇO DO CONTEÚDO

a) Profecias datadas entre 520 e 518 a.C., durante a reconstrução do templo, 1.1-8.23

(i) **Introdução.** Zacarias, na linhagem dos verdadeiros profetas (1.1-6).

(ii) A Primeira visão. Cavaleiros angélicos são informados que Deus restaurará Jerusalém (1.7-17).

(iii) A segunda visão. A nova Jerusalém não poderá ser cercada por muros, mas será pátria tanto de judeus como de gentios (2.1-13).

(iv) A quarta visão. Josué, o sumo sacerdote, acusado por Satanás, é vindicado por Deus, recebendo acesso até à sua presença, e aparece como tipo do Messias-Renovo (3.1-10).

(v) A quinta visão. Um candelabro de sete hastes, alimentado por duas hastes (provavelmente Josué e Zorobabel), com azeite saído de duas oliveiras. Uma palavra especial de encorajamento para Zorobabel (4.1-14).

(vi) A sexta visão. Um imenso rolo volante leva as palavras de Deus que condenam o pecado (5.1-4).

(vii) A sétima visão. Uma mulher, em um efa, simbolizando o pecado, é removida para a terra imunda da Babilônia, o lugar do exílio (5.5-11).

(viii) A oitava visão. Quatro carruagens saem pela terra agora com executoras de Deus (6.1-8).

(ix) Josué é coroado como símbolo do Messias-Renovo, que edifica o templo e governa na qualidade de Rei-Sacerdote (6.9-15).

(x) Uma pergunta sobre a questão da observância de jejuns que haviam sido instituídos para comemorar a queda de Jerusalém, em 587 a.C. Os jejuns serão transformados em festas, e todas as nações compartilharão dessa bênção (7.1-8.23).

**b) Profecias sem data, evidentemente do período final do ministério de Zacarias.** 9.1-14.21

(i) O julgamento dos inimigos de Israel é contemplado à luz da vinda do Príncipe da Paz (9.1-17).

(ii) Os pastores perversos são substituídos pelo líder escolhido por Deus, que reúne o seu povo (10.1-12).

(iii) O Bom Pastor confunde os pastores perversos, mas é rejeitado pelo rebanho, que conseqüentemente sofre debaixo de um outro pastor perverso (11.1-17).

(iv) Jerusalém, debaixo da aflição, aguarda aquele a quem seu povo traspassara, e se arrepende com arrependimento autêntico (12.1-14).

(v) A profecia judaica é encerrada quando o Bom Pastor é ferido e assim é aberta a fonte que purifica de todo o pecado (13.1-9).

(vi) A aflição de Jerusalém é seguida pelas bênçãos e julgamentos do reino de Deus (14.1-21).

## II. AUTORIA E UNIDADE

Por todo o trecho dos caps. 1—8, Zacarias figura declaradamente como autor, e o período é o mesmo coberto por Ed 5 e 6. Essa afirmação é geralmente aceita, embora ocasionalmente tenham sido feitas tentativas para distinguir o Zacarias das profecias do Zacarias das visões (p. ex., por S. B. Frost, *Old Testament Apocalyptic*, 1952).

O problema dos caps. 9—14 é mais complicado, e muitos sustentam que esses capítulos nem devem ser atribuídos a Zacarias nem foram uma

unidade por si mesmos. Uma posição moderada, adotada por exemplo por H. L. Ellison em *Men Spoke from God*, 1952, é aquela que afirma que três profecias anônimas foram adicionadas ao fim dos profetas menores, cada qual iniciada pela mesma frase "A sentença pronunciada pelo Senhor". Essas três profecias ficariam em Zc 9.1-11.17; Zc 12.1-14.21; e Mt 1.1-4.6. Outros estudiosos (p. ex., W. O. E. Oesterley e T. H. Robinson, *Introduction to the Books of the Old Testament*, 1934) encontram nesses capítulos fragmentos que pertenceriam a diferentes datas.

Os principais argumentos contrários à autoria de Zacarias, são: (i) A diferença de atmosfera entre os caps. 1—8 e os caps. 9—14. Os primeiros estão eivados de esperança e promessa; os últimos exibem má esperança e ameaça de ataque. Não há qualquer referência à recente reedificação do templo. (ii) Em 9.13 aparece uma referência à Grécia como poder dominante, e não à Pérsia dos dias de Zacarias. (iii) A referência depreciadora à profecia, no capítulo treze, e quadros apocalípticos no capítulo catorze, seriam sinais de uma data posterior.

As duas primeiras contenções supõem que, se esses capítulos pertencem realmente a Zacarias, necessariamente pertencem aproximadamente ao mesmo período que os caps. 1—8. Não possuímos qualquer meio que nos capacite a saber a duração do ministério profético de Zacarias, ainda que existam indicações de que ele era um jovem quando foi chamado para profetizar, em 520 a.C. (v. ZACARIAS). Jeremias profetizou durante mais de quarenta anos, e Isaías durante mais de cinquenta. Se esses capítulos foram proferidos durante a idade avançada de Zacarias, tê-lo-iam sido já perto do tempo de Malaquias, Esdras e Neemias, e talvez também de Joel, quando a atmosfera do primeiro entusiasmo cederia lugar à frieza, à formalidade, à liderança fraca e ao temor de ataque.

A referência à Grécia, nesse caso, não seria uma objeção séria, mesmo que alguém não dê qualquer valor à crença na predição divina, o que sem dúvida se faz presente nas referências que esses capítulos fazem ao rei e ao pastor. A Grécia ou Javá, é referida por Ez 27.13,19, e igualmente por Is 66.19, como um dos lugares até onde irão os missionários que declaram a glória de Deus. É digno de nota, tendo em vista a argumentação, que muitos comentaristas fazem do alegado "Trito-Isaías" (Is 56-66) um contemporâneo do autêntico Zacarias, que teria escrito os caps. 1—8 de Zacarias. É provável que Zacarias vira a visão dos carros encaminhando-se "para a terra do ocidente" (6.6, RSV; nossa versão portuguesa diz "para a terra do norte"), enquanto em 8.7 ele previra os cativos a retornarem do ocidente. Posteriormente, Jl 3.6 faz referência aos judeus que haviam sido vendidos pelos fenícios como escravos, para os gregos.

Desde cerca de 520 a.C. em diante os gregos da Ásia Menor foram uma origem contínua de tribulação para Dario, e, em 500 a.C., teve lugar uma grande revolta jônica. Em 499 a.C., os atenienses incendiaram o baluarte

persa de Sardes, enquanto em 490 e 480 a.C., os persas, empenhados numa invasão em grande escala contra a Grécia, foram derrotados em Maratona e em Salamina. Considerando-se a questão de um ponto de vista puramente humano, Zacarias bem poderia ter olhado para a Grécia como um poder que haveria de assaltar os países pertencentes ao império persa cujas costas marítimas davam para o ocidente. De fato, é provável que já tivesse havido ataques contra as costas da Palestina. Todavia, deve-se observar que Javã é apenas um dentre diversos poderes que são abordados em Zacarias 9.

A contensão a respeito do caráter depreciador à profecia em certas referências do capítulo treze do livro, tira conclusões exageradas dessa passagem. O escritor sagrado não poderia estar depreciando a profecia, visto que ele mesmo professava ser um profeta. No contexto da passagem, o pensamento se volta para o pastor ferido, cuja morte abre a fonte que purifica do pecado, acontecimento esse reputado como o clímax da profecia, de tal modo que a verdadeira profecia cessa, com a conclusão que qualquer profecia que ainda seja feita é necessariamente falsa.

A contensão acerca do simbolismo apocalíptico posterior do capítulo catorze do livro é apenas uma opinião subjetiva. Deve-se perceber o fato que a fixação das datas para as passagens escatológicas e apocalípticas do AT se baseia principalmente na opinião dos intérpretes. Visto que a literatura apocalíptica se tornou mais notável no período intertestamental, certos críticos tiram a conclusão que quadros semelhantes nos livros proféticos, como, p.ex., Isaías e Zacarias, também devem pertencer a uma data posterior.

Partindo do ponto de vista positivo, há certos elos definidos entre os caps. 1—8 e 9—14 de Zacarias, como, p.ex., a necessidade de arrependimento e purificação (1.4; 3.3,4,9; 5.1-11; 7.5-9; 9.7; 12.10; 13.1,9); Jerusalém aparece como cabeça das nações (1.16,17; 2.11,12; 12.6; 14.9s.); o retorno da nação (2.6,10; 8.7,8; 9.12; 10.6-12); a subjugação dos inimigos de Israel (1.21; 12 e 14) e a sua conversão (2.11; 8.20-23; 9.7; 14.16-19). Também há algumas similaridades de estilo: p.ex., o uso constante do número "dois" (4.3; 5.9; 6.1; 11.7; 13.8); o trato no vocativo (2.7,10; 3.2,8; 4.7; 9.9,13; 11.1,2; 13.7); a frase "ninguém passava por ela, nem voltava", ocorre em 7.14 e 9.8, e em nenhuma outra passagem do AT.

Não é possível comprovarmos a unidade do livro, mas não é por isso que se deva abandonar precipitadamente a posição. É desnecessário procurar personagens contemporâneas nas passagens de 9.8,16,17 e 12.10, ainda que os defensores da data posterior dos caps. 9—14 tenham sugerido diversas figuras sacerdotais pertencentes ao período dos macabeus. Se fossem necessárias identificações com personagens contemporâneas, os comentaristas conservadores se sentiriam na obrigação de dizer que nada sabemos acerca dos líderes da Judéia entre os

anos 516 e 458 a.C., e intrigas pessoais e assassinatos eram tão prováveis nesse tempo como no período dos macabeus. J.S.W.

**ZADOQUE** (heb., *tsadoq*, "reto" (?)) — 1. Filho de Aitube, o qual, de conformidade com 1Cr 6.1s., 50s., era descendente de Eleazar, o terceiro filho de Arão. Zadoque foi sacerdote na corte de Davi juntamente com Abiatar (2Sm 8.17) e estava incumbido da arca da aliança (2Sm 15.24s.). Tomou parte na unção de Salomão como sucessor de Davi, quando Abiatar preferiu dar seu apoio a Adonias (1Rs 1.7s.). Zadoque e os seus descendentes se desincumbiram dos deveres sumo sacerdotais no templo de Salomão até que o mesmo foi destruído em 587 a.C. Ezequiel restringe os privilégios sacerdotais em sua nova comunidade idealizada e profética à família dos zadoquitas, à base do fato que somente eles se mostraram inocentes na apostasia que foi crescendo durante a monarquia (Ez 44.15s.). No segundo templo, os zadoquitas retiveram o sumo sacerdócio continuamente, até 171 a.C., quando essa função foi transferida para Menelau por Antioco IV; mas mesmo depois disso o sacerdócio zadoquita presidia o templo judaico em Leontópolis, no Egito, até que finalmente Vespasiano o fechou, pouco depois do ano 70 d.C. A comunidade de Qumran permaneceu leal à família sacerdotal zadoquita, e aguardava a sua restauração.

2. Um descendente de Zadoque, avô de Hilquias (1Cr 6.12; 9.11; Ne 11.11). 3. Sogro do rei Uzias e avô de Jotão (2Rs 15.33; 2Cr 27.1). 4 e 5. Dois indivíduos que ajudaram a reerguer os muros de Jerusalém sob Neemias (Ne 3.4,29); um ou outro desses indivíduos pode ser o mesmo Zadoque que foi um dos signatários da aliança (Ne 10.21), e que também era "Zadoque o escrívão" (Ne 13.13). F.F.B.

**ZAFENATE-PANÉIA** — Um nome egípcio dado a José por faraó, por ocasião de sua investidura no ofício de primeiro ministro (Gn 41.45); a pesquisa em torno desse nome originalmente egípcio tem produzido muitas sugestões largamente divergentes. A sugestão de Steindorff, *D(d)-p'-nt(r)w.f.-nh*, é foneticamente boa, mas é circunstancialmente inapropriada quanto à sua significação e é por demais posterior quanto à data. A maioria das demais sugestões são ou foneticamente inaceitáveis ou então faltam-lhes quaisquer autênticos paralelos egípcios. Entretanto, a forma hebraica consonantal, *ts-p-n-t-p'-n-h*, pode, com alguma leve alteração (visando a eufonia no hebraico), para a forma *ts-t-n-p-p'-n-h*, significaria (*Yosef*) *dd-n.f.'lp-nh*, isto é, ("José"), que é chamado *'ipha'nhk*; nesse caso, *dhd-n.f* seria a bem conhecida construção que introduzia um segundo nome, e o próprio nome seria *'ipha'nhk*, um nome pessoal comum no Reino Médio e no período dos hicsos, isto é, durante a época patriarcal e a época de José. V. Kitchen, *The Narrative and its Egyptian Background*. K.A.K.

**ZAFOM** — Uma cidade referida em Js 13.27, que ficava em território gadita, no vale do Jordão. Esse nome representa a palavra hebraica normal que significa “norte”, sendo assim traduzida em algumas versões, em Jz 12.1, onde, entretanto, provavelmente deveria ser entendido o substantivo locativo (cf. a nossa versão, que segue essa sugestão e diz “Zafom” nesse versículo). O *Talmude* de Jerusalém identifica-a com a Amato de Josefo, que deve ser localizada em Tell Ammatah; mas isso é improvável. Outras localizações mais recentes para Zafom são Tell al-Sa “Idiyya e Tell-al-Qos. D.F.P.

**ZAIR** — O trecho de 2Rs 8.21 registra que o rei Jorão passou a Zair a fim de esmagar a revolta dos edomitas, pelo que é provável que ficasse localizada na fronteira com Edom. Alguns manuscritos da LXX dizem nesse lugar Z(e)lor, e Zair bem possivelmente pode ser identificada com Zior (q.v.), alistada em Js 15.54, na região montanhosa da Judeia. R.A.H.G.

**ZALMON** — Um nome pessoal. Foi um dos heróis de Davi, declarado como “aoita” (2Sm 23.28). É chamado de Ilai, em 1Cr 11.29. D.F.P.

**ZANOA** — 1. Uma localidade na Sefelá (Js 15.34; Ne 3.13; 11.30), identificada com Khirbet Zanu”, a 3 km ao sul de Bete-Semes, a oeste da moderna Zanoah (BASOR, 18, 1925).

2. Uma cidade nas colinas próximas de Judá (Js 15.55; em 1Cr 4.18. Zanoa aparece como um indivíduo, filho de Jecutiel), talvez Khirbet Beit Amra, que dá frente para o Uádi el-Halil ou Hevrom, parte do qual era chamado de Uádi Abu Zenah; ou Khirbet Zanuta, a sudoeste de Estemoa (W. Rudolph, *Chronikbücher*, 1955, *ad loc.*; Pesquisa Israelense); ou então Khirbet Yaqim, a 5 km a sueste de Hevrom, se lermos “Zanoa de Caim” (Noth, citando a LXX, ainda que essa tradução seja duvidosa). J.P.U.L.

**ZANZUMINS** (*zanzumim*, de significação incerta; possivelmente “sussurradores” ou “murmuradores”, derivado de uma raiz árabe) — Trata-se de um dos nomes aplicados aos refains, em uma observação arqueológica, em Dt 2.20-23. Eram uma raça pré-histórica de gigantesca estatura, que se encontrava entre os primitivos habitantes da Palestina, e que havia deixado vestígios de sua presença (p. ex., Dt 3.11; Js 15.8; 2Sm 21.16,18,20,22). “Zanzumins” era o nome que lhes davam os amonitas, que os desapossaram. Cf. os “zuzins”, de Gn 14.5. J.G.G.N.

**ZAQUEU** (derivado do hebraico e do aramaico *Zakai*, uma forma reduzida do nome Zacarias) — Um dos publicanos chefes de Jericó, que se tornou discípulo de Cristo (Lc 19.1-10). Era o cobrador geral de impostos sobre as fazendas, em Jericó, e sem dúvida alguma abusara de sua posição, ocasionalmente, para se enriquecer. Sendo homem de pequena estatura, subiu em uma árvore para poder ver a Jesus, o

qual então anunciou que lhe convinha pousar em sua casa. Zaquê recebeu prazerosamente ao Senhor, e demonstrou arrependimento prático ao doar metade de seus bens aos pobres e quadruplicada compensação para qualquer pessoa a quem defraudara. Cristo declarou que isso era demonstração que Zaquê era um autêntico filho de Abraão, e afirmou que a salvação era dada não somente a ele, mas também à sua casa. Os indivíduos que dentre a multidão se julgavam justos mostraram-se críticos acerca da ação de Jesus, mas o Senhor assegurou que a sua missão era a de buscar e salvar os perdidos.

**ZARETÁ** — O nome dessa cidade aparece de várias maneiras: “Sartá”, em Js 3.16; “Zaretá”, em 1Rs 4.12 e 7.46; e “Zeredá” em 2Cr 4.17. O nome significa “refrigerante”. Em todos esses trechos a cidade é mencionada em conexão com Bete-Seã, Adá e Sucote, e aparece como localizada dentro do vale do Jordão, perto de um vau. Sua localização precisa, entretanto, tem sido debatida, ainda que quase certamente ficasse na margem ocidental do Jordão. Uma localização sugerida, Qarn Sartaba, talvez lembre o nome Zaretá; esse sítio, ou suas circunvizinhanças imediatas, foi sugerido recentemente por J. Simons (GTT, p. 292s.), enquanto Tell al-Saidiya tem sido proposta por Nelson Glueck (*The River Jordan*, 1946, p. 154s.) D.F.P.

**ZEBÁ** (heb., *zevah*, “matança”, “sacrifício”) — Um dos dois reis de Midiã que assaltaram a Palestina nos tempos do juiz Gideão. Alguns dos parentes de Gideão haviam sido mortos por ocasião de um assalto dos midianitas (Jz 8.18s.). Gideão selecionou cuidadosamente 300 homens e perseguiu aos assaltantes. Os habitantes de Sucote e de Penuel recusaram-se a prestar-lhe ajuda, e foram posteriormente punidos por causa disso. Em Carcor (v. 10), Gideão capturou os dois chefes midianitas, Zeba e Salmuna, e os executou. Depois desse feito, Gideão foi convidado para ser rei de Israel, mas se recusou a isso (Jz 8.22,23). Esse incidente figura entre a lista de vitórias que Deus proporcionou ao seu povo, em Sl 83 (v. 1-12). J.A.T.

**ZEBEDEU** (gr., *Zebedaios*, derivado do heb., *zivdi*, “dom de Javé”) — Pai dos apóstolos de Cristo, Tiago e João (Mc 1.19) e esposo de Salomé (Mt 27.56; Mc 15.40). Era um pescador galileu, provavelmente homem dotado de boa renda (cf. Mc 1.20); aparentemente ele vivia em Betsaida ou nas proximidades.

**ZEBOIM** — 1. Uma cidade da planície, que a certa altura foi destruída juntamente com Sodoma e Gomorra (Dt 29.23). Seu rei, Semeber, foi um dos confederados derrotado por Quedorlao-mer (Gn 14). Esse nome vem do termo hebraico *ts'voym*. 2. Um vale perto de Micmás, em território benjamita (1Sm 13.18), modernamente uádi Abu Daba. A frase hebraica significa “ravina de hienas” (*ge ts'vo'im*). 3. Uma cidade



benjamita de tempos pós-exílicos, próxima de Lida (Ne 11.34; no hebraico, *ts'vo'im*). D.F.P.

**ZEBUL** (*z'vul*, "elevação, altura, habitação elevada") — Possivelmente forma abreviada de "habitação-(de Deus)", ou então de "(Baal)-zebul", derivado do deus dos filisteus. "Zebul" era um deus pré-filisteu cujo nome significa "senhor da terra", freqüentemente mencionado nos textos de Ras Shamra. O representante de Abimeleque e governador de Siquém, que por seu espírito inteligente conseguiu livrar o seu senhor quando os siquemitas se rebelaram, sob a liderança de Gaal, contra o despótico governo de Abimeleque (Jz 9.26-41). J.G.G.N.

**ZEBULOM** (gr., *Zabulon*) — Uma das doze tribos, descendente de Jacó e Lia. A raiz da palavra pode estar ligada com o termo acadiano *zabalu*, "carregar", e parece que igualmente significa "exaltar" (Suplemento de Köhler-Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, p. 150; JPOS, XVI, 1936, p. 17s.; assim diz a LXX, em Gn 30.20), em lugar de "habitar", conforme é tradicionalmente interpretado; cf. 1Rs 8.13; Is 63.15. O nome tem sido tentativamente encontrado em textosugarfíticos do séc. XIV a.C., ainda que não necessariamente com um substantivo próprio (Albright, BASOR, 71, p. 38s., "patricios"; cf. de Vaux, RB, 1948, p. 326s.).

Três clãs zebulonitas são enumerados: o de Serede, o de Elom e o de Jaleel (Gn 46.14; Nm 26.26); Serede e Elom (Aijalom) são igualmente substantivos locativos. O seu território se estendia desde o rio perante Jocneã (possivelmente o Quisom, mas em Js 21.34 Jocneã é reputado como lugar de Zebulom, pelo que é possível que esteja em vista Uádi el-Milh) prolongando-se para o leste até às vertentes do Tabor e prolongando-se para o norte até Rimom, provavelmente Rummaneh, a 10 km ao norte de Nazaré (1Cr 6.77; Js 21.35, "Dimna"). Para o oriente ficavam as cidades de Kesulloteh-sobre-o-Tabor e Daberate, em Issacar (Js 19.12,18; 21.28; "Tabor", em 1Cr 6.77, provavelmente é uma corrupção, pois o texto neste caso é defeituoso, cf. Js 21.34s.). Próximo da fronteira sul ficava Saride (conforme Js 19.10, texto massorético e LXX (A); que talvez seja Shadud, a 6 km a sudoeste de Nazaré, GTT, p. 180, seguindo a versão síriaca). Para o ocidente, a fronteira era com Aser subindo pelo vale de Yiphtach-El ("Deus abrrá"), provavelmente Sahl el-Battof. Seguindo nessa direção havia Naalol e Quitrom, que foram mais infiltradas do que realmente ocupadas (Jz 1.30). A despeito do que afirma Gn 49.13, Zebulom não conseguiu espalhar-se até ao mar, mas continuou sendo uma tribo da Galiléia (contrastar com Aser, Jz 5.17s.); Dt 33.19, que é passagem que fala sobre Zebulom e Issacar, pode referir-se à posição dessas duas tribos sobre uma rota comercial (cf. Is 9.1), pois Israel jamais foi um povo dedicado ao mar.

Quanto à terra pertencente a Zebulom, era frutífera (1Cr 12.40; Josefo, BJ iii. 3.2); e a tribo

detinha uma altíssima reputação de patriotismo em Israel (Jz 5.14,18; 6.35; 1Cr 12.33). Nos tempos de Ezequias alguns elementos de Zebulom vieram participar da Páscoa (2Cr 30.11). As cidades cujos nomes são dados abaixo assinalam a contribuição de Zebulom para sucessivas fases da história dos israelitas: Aijalom, terra do juiz Elom; Gate-Hefer terra natal de Jonas; Nazaré, onde Jesus passou os seus primeiros dias e sua mocidade; Jotapata, defendida por Josefo (BJ iii); Seforis, centro administrativo dos romanos.

J.P.U.L. A.S.

**ZEDADE** — Uma das localidades da fronteira nortista da terra prometida (Nm 34.8), mencionada igualmente na visão de Ezequiel acerca dos limites da restaurada nação de Israel (Ez 47.15). Fohrer identifica-a com Sadade, a sueste de Homs, na estrada que vai da Ribla a Palmira. A tradução dada pela LXX (Sadraque) e a localidade samaritana de *tsrd*, têm levado a uma outra identificação — com Khirbet Çerädä (van Kasteren, Buhl). R.A.H.G.

**ZEDEQUIAS** (*tsidqiyahu* — *tsidqiyah*, somente em 1Rs 22.11; Jr 27.12; 28.1; 29.3 — "justiça de Javé") — 1. O último rei de Judá, em cerca de 597-587 a.C. Era o filho mais novo de Josias, e foi colocado no trono por Nabucodonosor quando o seu sobrinho, Joaquim, foi deposto e deportado para a Babilônia juntamente com a nata da sociedade do reino judeu. Tanto Jeremias como Ezequiel parecem haver considerado Joaquim o último rei legítimo de Judá. Zedequias (seu nome foi mudado, pois era Matanias — *matanyah*, "dom de Javé" — por Nabucodonosor, como sinal de vassalagem) governava sobre a relé moral da nação, que Javé tinha reservado para sofrer o peso total de sua indignação (cf. Jr 24; 29.16-19; Ez 11.14-21).

Os relatos formais acerca de seu reinado (2Rs 24.18-25.7; 2Cr 36.10-21; Jr 39.1-10; 52.1-11) focalizam sua principal atenção sobre a sua rebelião contra Nabucodonosor, o que provocou a invasão de Judá e a cerca de Jerusalém por parte dos caldeus, em dezembro de 589 a.C. Depois de resistir durante dezoito meses, a cidade, reduzida a extremos de fome, rendeu-se em julho de 587 a.C. Zedequias e o remanescente de seu exército conseguiram escapar sob a proteção das trevas da noite, mas foi perseguido e capturado no vale do Jordão, já perto de Jericó. O rei foi levado para Ribla, às margens do rio Orontes, onde, na presença de Nabucodonosor, contemplou a execução de seus próprios filhos antes de ser privado da vista. Posteriormente foi levado para a Babilônia em companhia da maioria de seus súditos que haviam sobrevivido à tremenda carnificina da queda de Jerusalém.

Muita luz adicional tem sido lançada sobre o caráter de Zedequias, bem como sobre as circunstâncias de seu reinado, nos escritos contemporâneos de Jeremias e Ezequiel. A religião corrupta e a degeneração moral dos últimos dias do reino de Judá são notavelmente retrata-



das (Ez 8-11; 22). Parece que quase desde o início de seu governo Zedequias se sentia inquieto debaixo do jugo babilônico. Jeremias advertiu-o a que não participasse de qualquer coligação com estados vizinhos contra o seu senhor (Jr 27). É possível que essas atividades é que o puseram debaixo de suspeita, tendo exigido uma visita à Babilônia em 593 a.C. (Jr 51.59). O partido favorável ao Egito dominava completamente a corte. Sob sua influência, Zedequias se rebelou abertamente. Isso não foi meramente um ato de suicídio político, mas também foi uma violação flagrante ao juramento de lealdade a Nabucodonosor, que o rei judeu havia feito em nome de Javé (Ez 17).

A fraqueza essencial do caráter de Zedequias aparece em suas consultas ocasionais a Jeremias, durante o decurso do assédio da cidade (Jr 21.1-7; 37.17-21; 38.14-28) e o tratamento que dispensou ao profeta do Senhor (Jr 38.1-13). Admitindo-se que Zedequias estava cercado por um grupo de conselheiros ineptos, a descrição que Ezequiel faz dele, chamando-o de "profano e perverso príncipe de Israel" (Ez 21.25), não é por demais severa em vista de sua conduta pérfida (Jr 34.8-22).

2. Um dos quatrocentos profetas falsos da corte, no tempo de Acabe, e que aparentemente era o líder dos mesmos (1Rs 22.11,24; 2Cr 18.10,23). 3. Um profeta falso que havia entre os exilados na Babilônia (Jr 29.21-23). 4. Um príncipe de Judá durante o reinado de Jeoaquim (Jr 36.12). J.C.J.W.

**ZEFATÁ** — Era "o vale de Zefatá, perto de (<sup>de</sup>) Maressa" (2Cr 14.10); a LXX aparentemente se apoiou em um texto hebraico que diria *bagai' mitsafon* ("no vale do norte") ou *b'ge' ts'fatah*. Existem complexas reentrâncias no terreno levemente inclinado, tanto ao norte como ao sul de Maressa. J.P.U.L.

**ZEFATE** — V. **HORMÁ**.

**ZELOFEADE** — Filho de Hefer, neto de Gileade, da tribo de Manassés, e que era pai de cinco filhas (Nm 26.33; Js 17.3; 1Cr 7.15). Depois de seu falecimento, nas peregrinações pelo deserto, visto que não contava com descendentes do sexo masculino, suas filhas reclamaram com sucesso a herança, perante Moisés e Eleazar (Nm 27.1,7). Dessa maneira se originou a lei mediante a qual a propriedade de um homem sem descendentes do sexo masculino seria dada como herança primariamente às suas filhas (v. 8). Os chefes gileaditas mais tarde fizeram a solicitação adicional de que as mulheres se casassem dentro de sua própria tribo a fim de ficar assegurada a continuidade da posseção dessas heranças dentro da mesma tribo. Uma vez concedido tal pedido, isso também se tornou numa lei hebraica (Nm 36.29). D.J.W.

**ZELOTE** (gr., *zelotes*) — Um dos doze apóstolos de Jesus é chamado "Simão, o zelote" (Lc 6.15 e At 1.13), ou por causa de seu zeloso

temperamento ou por causa de alguma anterior associação com o partido dos zelotes. (V. também **CANANEANO**). Paulo explica acerca de si mesmo que fora um zelote religioso (At 22.3; Gl 1.14), enquanto os muitos membros da igreja de Jerusalém são descritos como "todos são zelosos da lei" (At 21.20).

O partido dos zelotes, descrito por Josefo como a "quarta filosofia" entre os judeus (BJ ii. 8.1; *Antiguidades* xviii.1.1,6), foi fundado por Judas, o Galileu (q.v.), que liderou uma revolta contra os romanos, em 6 d.C. (V. **RECENSEAMENTO**). Eles se opunham ao pagamento de tributo dos israelitas a um imperador pagão, fundamentados na alegação que isso era uma traição contra Deus, o verdadeiro rei de Israel. Foram apelidados de zelotes por haverem seguido o exemplo de Matatias e seus filhos e seguidores, que manifestaram seu zelo pela lei de Deus quando Antíoco IV tentou suprimir a religião judaica (1 Macabeus 2.24-27), bem como o exemplo de Finéias, que exibiu um zelo comparável em um período de apostasia por parte de alguns, no deserto (Nm 25.11; Sl 106.30s.). Quando a revolta de 6 d.C. foi esmagada, os seguidores conservaram vivo o seu espírito contrário aos romanos durante sessenta anos. Os membros da família de Judas eram os líderes dos zelotes; dois de seus filhos foram crucificados pelo procurador Alexandre, em cerca de 46 d.C. (Josefo, *Antiguidades* xx.5.2), enquanto um terceiro filho, Menaém, procurou tomar a liderança da revolta anti-romana de 66 d.C. (Josefo, BJ ii. 17.8s.). Os zelotes se mostraram ativos durante toda a guerra de 66-73 d.C.; o último baluarte dos zelotes, Masada, caiu em maio de 73 d.C., mas até mesmo depois disso o espírito dos zelotes não ficou completamente abafado. V. **ASSASSINOS**.

**ZELZA** — Depois que Samuel ungira a Saul como "...príncipe sobre a sua herança, o povo de Israel" (1Sm 10.1), um dos sinais dados a Saul é que ele se encontraria com "... dois homens junto ao sepulcro de Raquel, no território de Benjamim, em Zelza" (1Sm 10.2). A LXX traduz "Zelza" como "saltando furiosamente" (derivado de *tsol'him*), enquanto a *Vulgata* prefere a tradução "no sul". Todavia, existe a vila de Beit Jala, entre Betel e Belém, para o ocidente, que talvez seja a localidade mencionada neste versículo. R.A.H.G.

**ZEMARAIM** — 1. Uma cidade benjamita, alistada juntamente com Bete-Arabá e Betel (Js 18.22). As localizações modernas propostas são Khirbet al-Samra e (mais provavelmente) Ras al-Zaimara.

2. Uma montanha na região montanhosa de Efraim (2Cr 13.4). Presumivelmente Betel ficava na mesma região geral (cf. o v. 19), pelo que provavelmente a montanha também ficava perto da cidade de Zemaraim, tendo recebido tal nome por causa dela. D.F.P.

**ZEMAREUS, OS** — Uma das tribos canaanitas, mencionadas em Gn 10.18 e 1Cr 1.16. Em

ambas as passagens o nome é alistado entre os arvadeus e os hamateus. A região ocupada pela tribo era a Çumur das cartas de Tell el-Amarna, ou seja, a Çimrra dos textos assírios. Seu nome moderno é Sumra, e fica nas costas do Mediterrâneo ao norte de Trípoli. D.F.P.

**ZENAS** — Em grego, um nome carinhoso para Zenodoro (cf. Lightfoot sobre Cl 4.15); era um intérprete da lei (*nomikos*), que acompanhou Apolo em uma viagem cujo destino é para nós desconhecido: Tito deveria prover-lhes suprimentos e encaminhá-los com diligência (Tt 3.13). Sem dúvida foram os portadores da epístola de Paulo a Tito (cf. Zahn, INT, II, p. 49). O fato de Zenas ser associado com Apolo é o único motivo que sugere que sua designação como *nomikos*, nesse passo, tem o sentido usual neotestamentário de "habilidoso na *Torá*". A aptidão de Zenas provavelmente dizia respeito às leis romanas: *nomikos* é termo empregado para designar juristas eminentes como Mucius Scaevola (Plutarco, *Sulla*, 36) ou tabeliães humildes (cf. exemplos em Moulton e Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*).

Uma certa obra, chamada *Atos de Tito* (do século V de nossa era) reivindica a sua autoridade, e certos monólogos incluem Zenas entre os setenta discípulos. A.F.W.

**ZER** — Uma cidade fortificada no território de Naftali (Js 19.35). Não é necessário adotar o texto da LXX, *Tiros*, isto é, Tiro, que pressupõe um texto hebraico *tsor*, em lugar de *tser*, conforme aparece no texto massorético.

**ZERÁ** — Nome derivado de *zarah*, "levantar-se, brilhar/sair", especialmente no tocante ao sol.

1. Filho de Reuel, filho de Esaú e Basemate (Gn 36.4,10,13,17; 1Cr 1.35,37), que poderia ser o mesmo que 2. Pai de Jobabe, segundo dos primeiros reis edomitas (Gn 36.33; 1Cr 1.44).

3. Filho de Judá e Tamar, e irmão gêmeo de Perez (Gn 38.29,30; 1Cr 2.4); progenitor do clã judaico dos zeraítas (Nm 26.20), entre os quais figurava Acã, que pecou no caso dos despojos de Jericó (Js 7.1,17,18,24; 22.20; 1Cr 2.6), além de outros indivíduos (1Cr 9.6; Ne 11.24).

4. Filho de Simeão e progenitor de um clã simeonita de zeraítas (Nm 26.13; 1Cr 4.24); é o mesmo Zoar, de Gn 46.10 e Êx 6.15. 5. Um dos descendentes de Levi por intermédio de Gérson (1Cr 6.21,41).

6. Um etíope que invadiu Judá à testa de poderosas forças etíopes e libias (2Cr 14.9-15; 16.8) e que foi totalmente derrotado em batalha ferida em Maressa, por Asa, no décimo quarto ano de seu reinado, em cerca de 897 a.C. (cf. 2Cr 15, especialmente o v. 10; e E. R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, 1951, p. 58-60, sobre 2Cr 15.19; 16.1). Disputa-se atualmente se Zerá partiu do Egito ou da Arábia. O único ponto que favorece uma origem árabe dessa invasão é a forma semítica do nome Zerá. Mas o seu recuo para Gerar poderia indicar, e a presença de libios em seu

exército indica fortemente, que Zerá saíra do Egito. Observe-se que Zerá não é chamado rei; por conseguinte, não pode ele ser o faraó Ibio Osorcom I (cerca de 924-889 a.C.), durante cujo reinado ocorreu a batalha acima referida. A clara diferença entre a letra hebraica *h* e a letra egípcia *k* exclui qualquer identificação entre os nomes Zerá, *zrh*, e Osorcom, (*wj*)*srk*(*n*); nenhum original egípcio ou etíope convincente apareceu até o momento. Portanto, Zerá provavelmente foi um etíope e comandante de exército que liderou as forças egípcias em nome de Osorcom I, que procurava dar prosseguimento aos sucessos de seu pai, Sisaque; a ignominiosa derrota de Zerá dificilmente figuraria nos escassos registros egípcios desse período. K.A.K.

**ZEREDE** — Um riacho de montanha (heb., *nahal*) ou uádi cruzado pelos israelitas em sua viagem ao redor das fronteiras de Edom e Moabe (Nm 21.12; Dt 2.13s.). Em Números, Zerede é mencionado como um dos acampamentos dos israelitas, o que concorda com a ordem de "levantar-se e partir", em Dt 2.13. Sua identificação é disputada; provavelmente é o moderno Uádi el-Hesa, que corre para o mar Morto, vindo do sueste. Os comentários que aparecem depois de Dt 2.14s. demonstram que seu cruzamento foi reputado como um dos importantes estágios da viagem. G.T.M.

**ZERUIA** (*ts'ruyah*; possivelmente derivado de uma raiz árabe, que significaria ou (1) "sangue a escorrer, sangrar", ou (2) o nome de uma árvore odorífera ou sua resina) — Era mãe de Abisai, Joabe e Asael, oficiais de Davi (1Sm 26.6; 2Sm 2.18 etc.). Seu marido jamais é mencionado, para o que têm sido oferecidas diversas explicações. Talvez ele tivesse falecido ainda moço, ou ela poderia ter sido o caráter mais forte da família. Igualmente, isso poderia ser um reflexo do antigo costume de acompanhar a linhagem através dos ascendentes de sexo feminino ou talvez ela se tivesse casado com um homem estrangeiro embora tivesse permanecido em seu próprio clã israelita enquanto seus filhos eram considerados pertencentes a esse clã. Ela também era irmã de Davi (1Cr 2.16), embora a passagem de 2Sm 17.25 talvez dê a entender que ela era estritamente uma meio-irmã, no qual caso a esposa de Jessé ter-se-ia casado anteriormente com Naás, depois falecido. J.G.G.N.

**ZEUS** — V. JÚPITER.

**ZIBA** (*tsivah*, *tsiva'*, "um posto") — Um dos servos de Saul (2Sm 9.2), que apresentou Mefibosete a Davi, quando este desejou honrar a memória de Jônatas. Quando a Mefibosete foi dada uma posição na corte, Ziba foi nomeado administrador das propriedades de Saul, que foram dadas a Mefibosete (2Sm 3). Quando Davi foi obrigado a fugir por causa da rebelião de Absalão, Ziba trouxe-lhe alimento e também acusou Mefibosete falsamente de haver abandonado o rei, dessa maneira obtendo a posse da



propriedade daquele (2Sm 16.1-4). Por ocasião da volta de Davi, Ziba apossou-se em sair ao seu encontro (2Sm 19.17), mas posteriormente o seu ato traiçoeiro foi revelado. O rei, tendo ficado numa posição difícil, dividiu a propriedade entre eles, e Mefibosete aparentemente ficou satisfeito com isso (2Sm 19.24-30). J.G.G.N.

**ZICLAGUE** — Ziclague aparece em Js 15.31 como localidade próxima da fronteira com Edom, no sul de Judá. Foi dada por sorte aos simeonitas, mas posteriormente caiu nas mãos dos filisteus. Quando Davi era vassalo dos filisteus, governava a localidade, e mais tarde foi capaz de retê-la e incorporá-la em seus próprios domínios. Permaneceu nas mãos de Judá tanto nos tempos pré-exílicos como pós-exílicos. Localizações sugeridas são Zuhailika e Tell al-Khuwalifa, mas esta última é a mais favorecida pelos eruditos modernos. D.F.P.

**ZICRI** — 1 e 2. Dois levitas. (a) um neto de Coate (Êx 6.21); (b) um dos filhos de Eliezer (1Cr 26.25). 3-6. Quatro benjamitas: (a) 1Cr 8.19; (b) v. 23; (c) v. 27; (d) Ne 11.9. 7. Um rubenita (1Cr 27.16). 8. Um asafita (1Cr 8.15) que é chamado de Zabdi (q.v., em Ne 11.17; v. também Zacur, 1Cr 25.2,10; Ne 12.35). 9. Um judeu, pai de Amasias, um dos capitães do rei Josafá (2Cr 17.16) e que talvez seja idêntico ao pai de Elisafate, capitão de Joiada, que teve parte na queda da rainha Atalia em favor de Joás (2Cr 23.1). 10. Um guerreiro durante o reinado de Peaca (2Cr 28.7). 11. Um sacerdote (Ne 12.17). R.A.H.G.

**ZIFE** — V. CALENDÁRIO.

**ZIFE** — 1. Uma cidade no sul de Judá, próxima da fronteira com os edomitas (Js 15.24), que talvez deva ser identificada com a moderna al-Zaifa. 2. Uma cidade na região montanhosa de Judá (Js 15.55), associada com Davi e com Reoboão que a fortificou. É identificada com Tell Zif, a sueste de Hebrom. 3. Um indivíduo de Judá (1Cr 4.16). D.F.P.

**ZILPA** — Criada da primeira esposa de Jacó, Lia, que foi dada a Lia por seu pai, Labão (Gn 29.24). Posteriormente Lia deu-a a Jacó como concubina, e ela lhe deu os filhos Gade e Aser.

**ZIM** (heb., *tsin*) — Um nome frouxamente aplicado ao deserto de Zim, cruzado pelos israelitas no êxodo, perto das fronteiras de Canaã (Nm 13.21). Refere-se à extensa área entre o acampamento dos israelitas, no oásis de Cades-Barneia, ao nordeste da península do Sinai, até à subida de Acrabim ou passo do Escorpião, que constitui o limite entre Edom e Judá (Js 15.1-4; cf. Nm 34.1-5). O deserto de Parã ficava ao sul do mesmo, embora Cades pareça haver sido incluída em ambos os territórios, enquanto os dois distritos desérticos ocorrem dentro do termo ainda mais lato, "Neguebe" (q.v.). J. M. H.

**ZIMBRO** — V. PLANTAS.

**ZINRÁ** (*zimran*, de significação incerta) — Possivelmente é nome que se deriva de *zimrah*, "cântico, fama", assumindo então o sentido de "o célebre", isto é, nos cânticos ou quanto à sua fama. Alternativamente, pode derivar-se de *zemer*, "ovelha montez ou cabra montez". Foi um dos filhos de Abraão e sua concubina, Quetura (Gn 25.2; 1Cr 1.32).

**ZINRI** (*zimri*) — 1. Um príncipe simeonita (Nm 25.6-15) que foi morto por Finéias, neto de Arão, por causa da audaciosa perversidade daquele ao trazer uma mulher midianita para o acampamento, desprezando o espírito geral de arrependimento entre os israelitas, a respeito da apostasia de Baal-Peor. (V. BAAL).

2. Rei de Israel, em cerca de 876 a.C. (1Rs 16.9-20). Reinou em Tirza apenas por uma semana, depois de haver assassinado Elá, em cumprimento da profecia contra a dinastia de Baasa (1Rs 16.1-4). Seu golpe de estado não desfrutou da aprovação popular, pois a maioria seguia Omri, que imediatamente lançou cerco contra Tirza. Quando a cidade se rendeu, Zimri incendiou o seu palácio, suicidando-se nas chamas. J.C.J.W.

**ZIOR** — Uma cidade alistada em Js 15.54, na região montanhosa da Judéia, a nordeste de Hebrom, e que por sorte foi entregue à tribo de Judá; modernamente é chamada de *sirir* (v. ZAIR).

**ZIPOR** (*tsipor*, "pássaro", que talvez neste caso tenha o sentido de "pardal"). — Pai de Balaque, o rei moabita que procurou a ajuda de Balaão para poder oferecer resistência ao avanço dos israelitas (Nm 22.2,4,10,16; 23.18; Js 24.9; Jz 11.25). J.G.G.N.

**ZÍPORA** — Filha de Jetro, sacerdote de Midiã, e esposa de Moisés. Apareentemente ela se opusera à circuncisão do segundo filho do casal, Gérson, mas viu-se obrigada a realizar esse dever pessoalmente, quando a vida de Moisés foi ameaçada por causa de tal omissão (Êx 4.24-26). V. MOISÉS. M.A.M.

**ZIZ** — Nome da subida usada pelos moabitas e amonitas ao se lançarem numa campanha contra Josafá, de Judá (2Cr 20.16). O exército moabita-amonita estivera estacionado previamente em En-Gedi, na margem ocidental do mar Morto; e atingiram o deserto de Tecoa em seguida. Esses detalhes fazem com que o Uádi Hasasa, imediatamente ao norte de En-Gedi, seja uma identificação praticamente certa. D.F.P.

**ZOÁ** — Uma antiga cidade, no egípcio *dh'n(t)*, com o qual nome corresponde exatamente o termo hebraico *tso'an*. É a mesma Tanis dos gregos, e a moderna localidade de San el-Hagar, perto da praia sul do lago Menzalé, no nordeste do delta egípcio. A observação curiosa, feita em Nm 13.22, de que Hebrom foi edificada sete anos antes de Zoá, no Egito, pode indicar uma nova fundação de Zoá durante o Reino Médio (cerca de 2000-1800 a.C.); ou

então, mais provavelmente ainda, a reconstrução da cidade pelos reis hicsos do séc. XVIII a.C., cuja capital nortista, Avaris, talvez seja idêntica a essa Zoã. Quanto à época de Tanis, V. CRONOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO, II(b). O trecho de Sl 78.12,43 situa o milagre do Êxodo no "campo de Zoã", que em egípcio é precisamente *sh't dh'(nt)*, "campo de Dja'(ne)", um termo aparentemente aplicado à região próxima de Zoã; a possível identificação de Zoã com Ramessés (q.v.) continua duvidosa. Desde o ano de 1100 a.C., até cérea de 660 a.C., Zoã foi a virtual capital do Egito, das dinastias XXI a XXIII, e também era a base norte da XXV.<sup>a</sup> dinastia, etíope. Isso explica a proeminência de Zoã como sede dos conselheiros e príncipes de faraó (Is 19.11,13; 30.4) bem como entre as grandes cidades egípcias nos escritos de Ezequiel (30.14) ao falarem sobre julgamento. Quanto a Zoã/Tanis, v. A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, II, 1947, p. 199-201, e P. Montet, *Les Enigmes de Tanis* 1952, e as fontes informativas que esses dois escritores citam. K.A.K.

**ZOAR** — V. PLANÍCIE, CIDADES DA.

**ZOBÁ** — Um reino arameu que floresceu durante o início da monarquia hebraica, e que se lançou em guerra contra Saul e Davi. Um de seus reis foi Hadadezer (2Sm 8.3). Ficava entre Hamate, quanto ao norte, e Damasco, quanto ao sul, e no tempo de seu auge a sua influência chegou a essas cidades. É desnecessário postular dois reinos de Zobá, um deles supostamente ao sul de Damasco, meramente por ser alistado juntamente com Bete-Reobe e Maaca, em 2Sm 10.6 (ambas essas cidades ficavam ao sul de Damasco). D.F.P.

**ZOELETE, PEDRA DE** (*even hazohelet*) — Uma pedra que ficava perto de En-Rogel, a sueste de Jerusalém, cena da matança de animais por parte de Adonias (1Rs 1.9). O significado do termo *zohelot* é incerto, mas é usualmente ligado com *zahal*, "retirar-se, engatinhar para longe". Baseados nisso, alguns preferem interpretar a frase como "a pedra do escorrego" ligando-a com as vertentes rochosas muito inclinadas e escorregadias que os árabes chamam de *zahweileh*, ou com alguma superfície das circunvizinhanças, perto de Silóé. Outros preferem traduzir a frase como "a pedra da serpente", e ligam-na com uma possível identificação da fonte de Rogel (q.v.) com a Fonte do Dragão (Ne 2 13). Na ausência de informes suficientes, todavia, a identificação permanece duvidosa. T.C.M.

**ZOFAR** — O terceiro dos amigos de Jó era Zofar, o naamatita (Jó 2.11). Não temos qualquer idéia sobre onde seria sua terra natal, excetuando que presumivelmente ficava a leste do rio Jordão. Distinguiu-se pela brutalidade de sua posição de bom senso. Ele fala nos caps. 11, 20 e, possivelmente, em 27.13-23. (V. Jó). H.L.E.

**ZOFIM** — Esse nome locativo se deriva do hebraico *tsofim*, "vigias". A localização do "campo dos vigias", de conformidade com Nm 23 14, é de difícil determinação. Deve ter ficado numa região alta dos montes Pisga, de onde Balaão podia ver o acampamento dos israelitas, em Sitim. Alguns se propõem tomar o vocábulo hebraico *sadeh*, aqui existente, com o sentido da palavra acadiana *sadu*, "montanha" ("a montanha dos vigias"). A palavra "vigia" é algumas vezes empregada com o sentido de profeta (cf. Is 52.8; 56.10) e isso é especialmente aplicável no caso de Balaão. F.C.F.

**ZORÁ** — Uma cidade nas terras baixas de Judá (Js 15.33), intimamente ligada com as histórias de Sansão. Sua localização é Sara, no lado norte do Uádi al-Sarar, o vale bíblico de Soreque. As cartas de Tell el-Amarna se referem à mesma como Zarkha. Foi fortificada por Reoboão (2Cr 11.10) e novamente ocupada após o exílio babilônico (Ne 11.29). As referências a Hebrom e Berseba, nessas duas passagens, entretanto, podem sugerir que havia uma outra cidade similarmente denominada, a considerável distância ao sul do território de Sansão. D.F.P.

**ZOROBABEL** — O significado exato desse nome é incerto; talvez provenha do acadiano, *zeru-babili*, "semente de Babilônia". Era filho de Sealtiel ou Salatiel, e assim, era neto do rei Joaquim (Ed 3.2; Ag 1.1; Mt 1.12). Em 1Cr 3.19 o texto hebraico, ainda que não a LXX, apresenta-o como filho de Pedaias, irmão de Sealtiel. Se isso não é erro de algum copista, talvez tenha havido um casamento levirato. É extremamente improvável que Zorobabel deva ser identificado com Sesbazar (q.v.), visto que o relato dado na missiva enviada a Dario (Ed 5.6-17) seria dificilmente inteligível a não ser que Sesbazar já estivesse morto no tempo da entrevista ali registrada, ao mesmo tempo que Zorobabel estava ativamente ocupado na reconstrução do templo. Sesbazar pode ter sido tio de Zorobabel, que em 1Cr 3.18 é chamado de Senazar, mas, quem quer que ele fosse, não passava de um testa-de-ferro, enquanto Zorobabel e Josué é que eram os líderes ativos. Zorobabel retornou com o grupo principal de exilados, sob Sesbazar, no ano de 537 a.C., e lançou os fundamentos do templo (Ed 3). Esdras registra que o trabalho foi impedido de continuar até o ano de 520 a.C., quando foi iniciado novamente, quando Zorobabel e Josué surgem outra vez como líderes (Ed 5 e 6; Ag 1 e 2). Em Ag 1.1 e 2.2, Zorobabel é chamado de "governador de Judá".

As visões de Zacarias encorajavam tanto a Josué como a Zorobabel na obra de que estavam incumbidos, enquanto Zc 4.6-10 promete que a montanha da oposição (talvez a que é mencionada em Ed 5) será removida, e que Zorobabel completaria a obra. É geralmente acreditado que a coroação de Josué, em Zc 6.9-15, em realidade foi a coroação de Zorobabel, mas não há qualquer evidência para isso nos manuscritos; enquanto em 3.8 parece que Josué é

quem figura como tipo do renovo messiânico, tal como nesta passagem. Desde os dias de E. Sellin, em 1898, tem sido crescentemente suposto, à base da coroação e da promessa de proteção que lemos em Ag 2.20-23, que Ageu e Zacarias induziram os judeus a coroarem Zorobabel como rei, embora esse ato de rebelião tenha sido imediatamente esmagado pela Pérsia. Não existe a menor partícula de evidência a favor ou contra essa teoria. J.S.W.

**ZUZINS** (heb., *zuzim*; gr., *ethene ischyra*, "povos fortes") — Um dos povos conquistados por Quedorlaomer, cujo território ficava a leste do rio Jordão (Gn 14.5). Sua principal cidade, Ham,

provavelmente deve ser identificada com a moderna vila do mesmo nome a nordeste dos montes Gilboa, na parte norte do Jordão. Tristram (*Moab*, p. 182s.) e outros, entretanto, têm procurado identificá-los com a vila moabita de Ziza, entre Bozra e Lejum. Visto que os zuzins são mencionados paralelamente aos refains e aos emins, é possível que esse nome descreva mais os seus habitantes (de conformidade com a posição tomada pela LXX) do que realmente o nome de uma tribo. Por esse motivo alguns equiparam-no com os "zanzumins", os quais são identificados ou pelo menos descritos como refains (Dt 2.20), cujo território foi posteriormente apossado pelos amonitas. D.J.W.



- ANDERSEN, Francis I. *Jó: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1984. (Cultura Bíblica; 13)
- ARCHER JUNIOR, Gleason L. *Merece confiança o Antigo Testamento?* 4. ed. São Paulo: Vida Nova, 2003.
- BALDWIN, Joyce. *Samuel I e II: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1996. (Cultura Bíblica; 8)
- \_\_\_\_\_. *Daniel: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1983. (Cultura Bíblica; 20)
- \_\_\_\_\_. *Ageu, Zacarias e Malaquias: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1982. (Cultura Bíblica; 28)
- \_\_\_\_\_. *Ester: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1986. (Cultura Bíblica; 12)
- BAKER, David; ALEXANDER, T. Desmond; STURZ, Richard J. *Obadiás, Jonas, Miquéias, Naum, Habacuque e Sofonias: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2001. (Cultura Bíblica; 23)
- BROWN, Colin. *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. 2 vols. São Paulo: Vida Nova, 1981.
- BRUCE, F. F. *Merece confiança o Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1965.
- \_\_\_\_\_. *Romanos: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1979; reimp. 1991.
- \_\_\_\_\_. *João: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1987; reimp. 1990.
- CAIRNS, Earle E. *O cristianismo através dos séculos*. São Paulo: Vida Nova, 1995.
- CARSON, D. A. *Teologia bíblica ou teologia sistemática? Unidade e diversidade no Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2001.
- COLE, Alan. *Êxodo: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1980. (Cultura Bíblica; 2).
- CUNDALL, Arthur E.; MORRIS, Leon. *Juizes e Rute: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1986. (Cultura Bíblica; 7).
- KIDNER, Derek. *Gênesis: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1979 (reimp. 1991). (Cultura Bíblica; 1).
- \_\_\_\_\_. *Esdra e Neemias: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1985. (Cultura Bíblica; 11)
- \_\_\_\_\_. *Salmos 1-72: introdução e comentário aos livros I e II dos Salmos*. São Paulo: Vida Nova, 1980, reimpr. 1992. (Cultura Bíblica; 14)
- \_\_\_\_\_. *Salmos 73-150: introdução e comentário aos livros III a V dos Salmos*. São Paulo: Vida Nova, 1981 (reimp. 1992). (Cultura Bíblica; 14 A)

- DAVIDSON, FRANCIS; RUSSELL P. SHEDD (Org.). 3. ed. *O novo comentário da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 1995 (reimp. 2002).
- DILLARD, Raymond; LONGMAN III, Tremper. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2006.
- DOCKERY David S. (Ed. Geral). *Manual bíblico Vida Nova*. São Paulo: Vida Nova, 2001.
- DOWLEY, Tim (Ed.). *Atlas Vida Nova da Bíblia e da história do cristianismo*. São Paulo: Vida Nova, 1997 (reimp. 1998).
- EATON, Michael; CARR, G. Lloyd. *Eclesiastes e Cantares: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1989. (Cultura Bíblica; 16)
- EATON, Michael; CARR, G. Lloyd. *Eclesiastes e Cantares: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1989. (Cultura Bíblica; 16)
- ELWELL, Walter A. *Enciclopédia histórico-teológica da Igreja Cristã*. 3 vols. São Paulo: Vida Nova, 1988.
- ERICKSON, Millard J. *Introdução à Teologia Sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 1997.
- FOULKES, Francis. *Eféios: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1981; reimp. 1989.
- GONZALEZ, JUSTO L. *Visão panorâmica da história da igreja*. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Uma história ilustrada do cristianismo*. 10 vols. São Paulo: Vida Nova, 1981-1995.
- \_\_\_\_\_. *Uma história do pensamento cristão*. 3 vols. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.
- GEORGE, Timothy. *Teologia dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1993.
- GREEN, Michael. *II Pedro e Judas: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1983; reimp. 1988.
- GUNDRY, Robert H. *Panorama do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- GUTHRIE, Donald. *Hebreus: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1984; reimp. 1991.
- GRUDEM, Wayne. *Teologia sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 1999.
- HARRISON, R. K. *Jeremias e Lamentações: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1980. (Cultura Bíblica; 18)
- HARRISON, Roland K. *Levítico: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1983 (reimp. 1996). (Cultura Bíblica; 3).
- HUBBARD, David Allan. *Joel e Amós: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1996. (Cultura Bíblica; 22)

- JENSEN, Irving. *Êxodo*. São Paulo: Mundo Cristão, 1980.
- KELLY, J. N. D. *I e II Timóteo e Tito*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1983; reimp. 1991.
- KIDNER, Derek. *Provérbios*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1980 (reimp. 1992). (Cultura Bíblica; 15)
- LACHLER, Karl. *Prega a Palavra*: passos para a exposição bíblica. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000.
- LADD, George. *Apocalipse*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1980; reimp. 1989.
- LA SOR, W. S. ; HUBBARD, David A.; BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1999.
- MARINHO, Robson M. *A arte de pregar*. São Paulo: Vida Nova, 1999.
- MARSHALL, I. Howard. *Atos*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1982; reimp. 1991.
- MARSHALL, I. Howard. *Gálatas*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1984; reimp. 1988.
- MARSHALL, I. Howard. *I e II Tessalonicenses*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1984; reimp. 1988.
- MARTIN, Ralph P. *Adoração na igreja primitiva*. São Paulo: Vida Nova, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Colossenses e Filemom*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1984; reimp. 1987.
- \_\_\_\_\_. *Filipenses*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1985; reimp. 1989.
- MOO, Douglas J. *Tiago*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1990.
- MORELAND, J. P.; CRAIG, W. L. *Filosofia e cosmovisão cristã*. São Paulo: Vida Nova, 2005.
- MORRIS, Leon L. *Lucas*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1983; reimp. 1986.
- MORRIS, Leon. *I Coríntios*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1981; reimp. 1989.
- MORRIS, Leon. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2003.
- MUELLER, Ênio R. *I Pedro*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1988; reimp. 1991.
- Naum, Habacuque e Sofonias*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2001. (Cultura Bíblica; 23)
- NEILL, Stephen. *História das missões*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1997.

- ORRÚ, Gervásio F. *Os manuscritos de Qumran e o Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1993.
- Padres apostólicos*. São Paulo: Paulus, 1995.
- REIFLER, Hans Ulrich. *Pregação ao alcance de todos*. São Paulo: Vida Nova, 1993.
- RIDDERBOS, J. *Isaiás: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1986. (Cultura Bíblica; 17)
- ROBINSON, Haddon W. *Pregação bíblica*. São Paulo: Shedd Publicações, 2003.
- SCHULTZ, Samuel J. *A história de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1977 (reimp. 1992).
- SMITH, Ralph L. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2002.
- STOTT, John R. W. *I, II e III João: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1982; reimp. 1991.
- STOTT, John. *Perfil do pregador*. São Paulo: Vida Nova, 2005.
- TAYLOR, John B. *Ezequiel: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1984. (Cultura Bíblica; 19)
- TENNEY, Merrill C. *O Novo Testamento: sua origem e análise*. 3. ed. São Paulo: Vida Nova: 1995.
- THOMPSON, J. A. *Deuteronômio: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1982. (Cultura Bíblica; 5).
- WENHAM, Gordon J. *Números: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1985. (Cultura Bíblica; 4).
- WILLIAMS, Derek (Ed.). *Dicionário bíblico Vida Nova*. São Paulo: Vida Nova, 2000.
- WITHERINGTON III, Ben. *História e histórias do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2005.
- YOUNGBLOOD, Ronald (Ed. Geral); BRUCE, F. F.; HARRISON, R. K. (Co-editores). *Dicionário ilustrado da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 2004.
- ZUCK, Roy B. *A interpretação bíblica: meios de descobrir a verdade da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 1994.